

Да нам буду јаснија нека питања наше вере Патриарх Сербский Павел (Стойчевич)

Књига I

Предговор

Створен по слици и прилици Божјој, човек од свога постанка није се могао задовољити голим чињеницама да види овај свет и стихијска збивања у њему, него је тражио да схвати њихов циљ и смисао. На то су га, свакако, упућивале потребе исхране, одржавање живота, избегавање неповољних и опасних збивања са којима се свакодневно суочавао, али и више – да сазна уопште како и зашто је свет и човек у свету постао.

У суштини, ту потребу изражава свако дете када дође на свет. Чим узрасте толико да почне да говори, да сагледава ствари око себе, поступке родитеља и укућана, не може му се наодговорати на сва питања: «А зашто?» Па даље, узрастајући, питања се све више умножавају и шире.

Исконску потребу сазнања, смисла битисања, у свој својој тешкој озбиљности, одређено и јасно износи Достојевски речима Великог Инквизитора, које овај упућује Христу: «Нема ништа неоспорније (за човека) од хлеба; али ако у исти мах неко овлада његовом савешћу мимо Тебе, – о, тада ће он бацити чак и хлеб Твој и поћи за оним ко придобије његову савест... Јер тајна људског бића није само у живљењу, него у томе: зашто да живи. Без одређене представе о томе зашто да живи човек неће пристати да живи и пре ће уништити сам себе, него што ће остати на земљи, па макар сами хлебови били око њега.» («Браћа Карамазови»).

Свето Писмо Старог Завета износи мноштво питања која људи постављају једни другима и Богу, тражећи на њих одговор. И у Новом Завету таква питања постављају Господу Исусу апостоли и други добронамерни и злонамерни људи, једни тражећи разјашњење Његове науке, а други покушавајући да га ухвате у речи и осуде.

Једнако бива и у доба апостолско. Има питања о заиста «тешко разумљивим» ставовима, који неке и неутврђене могу одвести у пропаст (2Пет. 3:16). А има и оних од људи који су одвратили уши своје од истине, и «по својим жељама окупили себи учитеље да их чешу по ушима» (2Тим 4:3), којима је «бог

овога света ослепио разум» да им не засветли светлост Христова, те им «Еванђеље наше остаје покривено»(2Кор. 4:3–4).

Зато, и тада и увек, остаје у важности савет апостола Павла свима верним, поготово свештеницима: «Реч ваша да буде свагда у благодати, сољу зачињена, да знате како треба свакоме одговорити» (Кол. 4:6).

По дужности, дакле, био сам обавезан да одговорим на недоумице и проблеме ђака у Богословији и верних у Епархији рашко-призренској. Међутим, посебну обавезу да одговарам на писмена питања из широке области Литургике, Типика, канонских и других прописа, наложио ми је Свети Архијерејски Синод као своме члану, 1972. године. На поједина питања одговарао сам најпре писмено онима који су их постављали. На она питања, пак, од општијег значаја одговарао сам преко Патријаршијског «Гласника». То се наставило и доцније кад сам престао бити члан Светог Синода.

Интересовања да се ови одговори скупе и издају у посебној књизи, јављала су се са више страна, што се, ево, сада остварује, захваљујући новчаној помоћи митрополита новограчаничког Иринеја и Богословског фонда «Свети Сава» при Митрополији новограчаничкој у Сједињеним Америчким Државама.

Свестан сам да су извесна места у тим одговорима непотпуна, а неки став погрешно постављен и изнесен. Бићу захвалан добронамерним читаоцима ако ми на њих укажу како би их исправио, ради себе и ради њих, поготово ради служења Истини, што за нас значи служење Богу који је Пут, Истина и Живот (Јн. 14:16).

Ипак се надам да ће макар неки од тих одговора послужити циљу у коме су и написана: **да нам вера православна буде јаснија**, како би је боље увели у свакодневни живот. Тако, у ово смутно време, да сведочимо Еванђеље Господа Исуса и остваримо циљ нашег битисања – блаженство у непролазном Царству Његовome.

Патријарх Павле

Ко су синови Божји

ПИТАЊЕ: Ко су «синови Божји» у Првој књизи Мојсијевој, глава 6, стих 22? Од неких свештених лица чуо сам да су то анђели. Но, како би то могло бити кад се, по речи Господњој, анђели нити жене, нити удају (Мф. 22:30)?

ОДГОВОР: У делима старих хришћанских писаца налази се, заиста, мишљење да под синовима Божјим, на том месту, треба разумети анђеле. Тако Свети Јустин Мученик († 162. г.), у својој Другој апологији, говори о томе како је Бог створио свет и све подложио човеку, а старање «о људима и о оном што је под небом, поверио анђелима, којима је то одредио. А анђели, који преступише свој чин, побеђени општењем са женама, родише децу, а то су такозвани демони».¹ Слично о томе казује и апологет Атинагора (око 180. г.) велећи да неки анђели «падоше у похоту према девојкама, нашавши се побеђени телом...И од њихове везе са девојкама родише се такозвани дивови».² Исто мишљење о овом библијском тексту налазимо и код неких других старих писаца, нпр. Климента Александријског.³ А на Западу код Тертулијана⁴ и Лактанција⁵.

Неће бити да су поменути хришћански писци усвојили ово гледиште непосредно из митологије Грка и Римљана, или других незнабожачких народа, о општењу нижих и виших божанских бића са телесним женама, него да су га свакако прихватили из јеврејске традиције, као и Јосиф Флавије, који у своме делу «Јудејске старине», наводећи ово место из Књиге постања, вели: «Ситови потомци, за седам колена, били су се потпуно учврстили у вери у Бога као Господа и Владара свију ствари, и у благочестивом понашању. Но током времена, од похвалних отачких обичаја одступише према злу. Нити су према Богу указивали нужно поштовање, нити према људима вршили правду. Колико су раније, у благочестивом стремљењу вршили племениту утакмицу, толико се сада показаше двоструко рђави и тиме учинише Бога својим непријатељем. Увукоше, наиме, многе Божје анђеле у заједницу са људским женама, те родише обесне синове који се разметаху својом телесном снагом, о врлини говораху са подсмехом, и били су једнаки онима који су код Грка

названи гигантима, и у сваком се злу истицаху. Ноје, кога је гледање њихових злих дела пунило жалошћу и тугом, трудио се свим силама да њихову нарав измени, те да се врате на добри пут. Но видећи да свим својим поступцима код њих ништа не учини, него да је наклоност према греху њима сасвим овладала побоја се од њих за живот свој, своје жене и деце, те одлучи да ону земљу напусти».⁶

Око 200 година раније, ова традиција изнета је много детаљније у апокрифној Књизи Еноховој. Њен први део, у коме је изложено ово гледиште, биће да је написан на јеврејском језику за време гоњења под Антиохом Епифаном, око 166. год. пре Христа.⁷ У овој ствари ту се казује како неки од анђела рекоше једни другима: «Хајде да изаберемо жене између деце људске и створимо потомство... Ови, дакле, ... узеше жене, сваки изабра себи по једну. Тада почеше да им долазе и смешаше се с њима...».⁸ Најпре ће бити, дакле, да су поменути писци били повучени на схватање о грешењу анђела са женама овим казивањем, поготово што су сматрали књигу Енохову богонадахнутом и канонском.⁹ У том их је убеђењу подржавало и помињање Еноха и његове књиге у посланици Светог апостола Јуде (ст. 14:15). Но, већ Ориген је не сматра канонском велећи да се «радо узимала као света књига», из чега следи да се сада тако не узима.¹⁰ Такође, наводи како «у Еноху пише да је Малелеило родио Јареда у дане силажења синова Божјих кћерима људским».¹¹

Од Светих Отаца једни се не осврћу на ову књигу и њена казивања, нпр. Свети Василије Велики и Свети Григорије Богослов, док други указују на митски карактер појединих њених ставова и боре се против њих. Тако Свети Јован Златоуст, тумачећи поменуто место Књиге постања: «Видећи синови Божји кћери људске...», вели: «Они (неки људи) говоре као да је то речено не о људима, него о анђелима као да би њих Писмо назвало синовима Божјим... Они веле: «Стварно то су били анђели, и зато што су сишли (с неба на земљу) ради безаконог дела, лишени су свога достојанства...» Но Писмо нас учи друкчије, наиме, да су се још пре створења првог човека они лишили тога свога достојанства. ., као што и каже Премудри:

«Завишћу ђавола смрт уђе у свет» (Прем. Солом. 2:24). У ствари, да ђаво није пао још до створења човека, како би, остајући у свом достојанству, бестелесан и налазећи се у таквој части, позавидео човеку обложеном телом»?¹² Да пад анђела није био у спајању са женама, Златоуст наводи и други библијски доказ: «А са друге стране, зар није безумно говорити да би анђели пали до сажитељства са женама и бестелесна се природа унизила до сједињења са телима? Зар не чујеш шта вели Христос о анђелској природи: «У васкрсењу нити се жене, нити се удају, него су као анђели Божји» (Мф. 22:30). Несвојствено је тој бестелесној природи да има такву (телесну) жељу. А поврх тога, треба расудити да би примање таквог мишљења и по разуму било највећа бесмислица».¹³

Вероватно да и Свети Атанасије Велики, имајући у виду мишљење да је пад анђела био у греху са женама, одређено казује: «Но сатана није збачен са неба ни због блуда, или прељубе, или крађе, него га гордост баци у најдоњи део бездана. Јер овако рече: «Уздигнућу се и ставићу престо свој пред Богом и бићу сличан Свевишњему» (Иса. 14:40). И због те речи би срушен и наслеђе је његово огањ вечни. Дакле, гордост је у ђаволу, а смирење у Христу».¹⁴

Блажени Августин († 430. г.) такође доказује да се под изразом «синови Божји» подразумевају људи, иако зна да уместо ове речи у неким рукописима стоји «анђели Божји». Најјаснији доказ да су они били људи, Блажени Августин види у казивању 3. стиха исте главе Постања, те вели: «Да они нису били анђели тако да не би били људи, као што мисле неки, него да су несумњиво били људи, о томе говори без сваке двосмислености само Свето Писмо. Јер после претходних речи: «Видевши анђели Божји кћери човечје да су лепе, узимаху их себи за жене између свију које изабраше», одмах је додато: И рече господ Бог: «Неће дух мој пребивати (у Даничићевом преводу: прети се) вавек са овим људима». Благодаревши Духу Божјем они су били анђели Божји и синови Божји, но кад су се уклонили горем, стали су се називати људима, по имену природе, а не благодати. Називају се они и телом зато што су оставили дух, и по остављању, за узврат, били њиме остављени».¹⁵ Стога, он јасно

казује: «Што се тиче Светих анђела Божјих, ја ни на какав начин не верујем да би они могли у то време тако пасти», тј. у однос са женама.¹⁶ Говорећи о овоме, Блажени Августин има свакако у виду излагање Књиге Енохове, за коју вели да садржи нешто божанско, али да су у њу јеретици унели басне.¹⁷

Блажени Теодорит († 460. г.), своје савременике који су сматрали да се под синовима Божјим подразумевају анђели, назива неразумним и крајње отупелим људима, и вели да такво схватање «они држе мислећи, може бити, да нађу оправдање своје ништавилу ако окриве анђеле у томе сличном».¹⁸ За доказ да се ту мисли на људе, као и Блажени Августин, наводи речи господње у ст. 3: «Неће пребивати дух мој вавек са овим људима...» Из тога треба разумети да се ове речи не могу односити на анђеле, јер «бестелесна природа нема ни тело, ни живота ограниченог временом, зато што су створени бесмртним». Поред тога додаје: «Ако су се анђели смешали са кћерима човечијим, људима је учињена неправда од анђела у томе што су они развратили кћери човечије. А претрпели би неправду и од Бога који их је створио, трпећи казну због похотљивости анђела. А то, мислим, не би се усудио рећи ни сам отац лажи».¹⁹

У неким рукописима јеврејске Библије, као што помиње Блажени Августин и Теодорит, на овом месту Књиге постања (6:2) стоји «синови Божји», а у другим «анђели». У штампаној јеврејској Библији стоји «синови Божји» (бене Еллохим), у грчком преводу LXX исто тако «и ту Тхеу». Израз «синови Божји», који се овде јавља први пут у Библији, има више значења: 1. У књизи о Јову њиме се називају анђели (1, 6; 2, 1; 38:7); 2. У Књизи изласка Бог назива тако народ израиљски (4, 22:23); 3. У псалму 28 (29) називају се тако свештеници; 4. У појединим новозаветним књигама, под тим изразом подразумевају се хришћани (Рим. 8, 14–16; 2Кор. 6, 18; Гал. 3:26). Да не помињемо посебан смисао који у Светом Писму има Син Божји, господ Исус Христос.

Реч Еллохим у библијском језику означава појам божанства, али се њоме називају и анђели, и моћни људи на земљи.²⁰ Сем тога, како видесмо, Блажени Августин каже да се у Светом

Писму речју анђеол понекад називају и људи (Свети Јован Крститељ – Мар. 1:2), а такође је «због неке особите, тј. њему дате благодати», назван и пророк Малахија.²¹ Разлог зашто се неки људи називају анђелима овај је: «У Светом Откривењу на неким местима реч «анђеол» употребљава се у преносном смислу и означава људе које је Бог бирао за веснике своје воље у свету. Ово изједначење анђела и људи по називу потекло је због исте службе коју анђели и Божји изабраници врше међу људима».²² Све ове разлике у значењу појединих библијских речи, уз друге утицаје, и довеле су до настанка разних мишљења о значењу израза «синови Божји» у казивању Књиге постања.

Православно учење да анђели као духовна бића, која су се само јављала у телесном виду да би их људи могли видети, али се не могу оваплотити нити имати материјално тело, утврђено је речима Господа, а такође изнетим казивањем Светих Отаца и учитеља Цркве. Утврдивши тако немогућност да се на овом месту под синовима Божјим могу разумети анђели, остаје само могућност да је реч о људима. Које, дакле, од тадашњих људи треба ту разумети?

Најприродније и најприхватљивије је мишљење које износи Свети Јован Златоусти да под синовима Божјим треба разумети побожне људе који су «водили своје порекло од Сита и његовог сина названог Енох (А он, говори Писмо, поче призивати име Господа Бога.). Ти његови даљи потомци, у божанственом Писму названи су синовима Божјим због тога што су дотле подражавали врлинама предака.²³ А синовима човечјим названи су они који су се родили од Кајина и од њега водили своје порекло».²⁴

Исто тако тумачи овај израз и Блажени Августин велећи да су се дивови «могли рађати и пре него што су синови Божји, који се називају и анђелима Божјим, смешали са кћерима човечјим, тј. са кћерима оних који живе по човеку, односно синови Сита, с кћерима Кајиновим».²⁵

На истом становишту стоји и тумачење Блаженог Теодорита: «Као побожни, названи су синовима Божјим потомци Ситови, зато што је род Ситов био одвојен и није се мешао са потомцима Кајиновим, због клетве коју је на њега бацио Бог свију. Но кад прође много времена..., видевши леполике кћери потомака

Кајинових, и вероватно преварени пронађеним од њих музичким инструментима (јер Јувал, потомак Кајина, показа псалтир и китару – 1 Мојс. 4:21), сјединише се с њима и искварише своје благородство... Уловљени красотом безаконих жена, повезали су дотле раздвојена племена, и као плод наслеђа примили коначну пропаст».²⁶

Свети Јефрем Сирин заступа исто гледиште: «Синовима Божјим називају се синови Ситови. Они као деца праведног Сита називају се народом Божјим. Кћери човечје, лепе по изгледу, које су видели синови Божји, кћери су Кајинове. Њихова лепота и украси послужили су као замка за синове Ситове».²⁷

У уџбенику законских књига Старог завета за православне богословије прота Стеван Веселиновић, укратко тумачи ово место као и наведени Свети Оци: «Убитачна мешавина синова Божјих, тј. потомака Ситових, са кћерима човечјим, тј. кћерима Кајиновим, дала је повода строгој казни Божјој, потопу», а тако исто проф. Хр. Андруцос: «У Постању 6, 2 синови Божји су Ситити, а не анђели».²⁸

Лепота кћери човечјих, која је потомке Ситове привукла кћерима Кајиновим и увукла у пропаст, неће бити да је она од Бога дана лепота женској природи, што ју је од почетка чинила женственом, привлачила човека да остави оца и матер и прилепи се жени својој и буду двоје једно тело, како би испунили заповест Божју: Рађајте се и множите се и напуните земљу (1 Мојс. 2, 24, 1:28). Зрачећи преданошћу вољи Божјој да буде мужу «помоћник према њему» (1 Мојс. 2:18), та исконска женственост, оплемењена унутрашњим прихватањем мука рађања и материнства, није могла водити злу, греху. Такву лепоту свакако су поседовале девојке потомства Ситовог, са којима су се они дотле женили. Лепота пак кћери човечјих била је нешто друго, само спољашња, телесна, без оне духовне компоненте, још потенцирана мирисима, мазањем лица и очију, украшавањем накитом, плетеницама, скупocenим хаљинама (1Тим. 2:9–10). Уз то музика, нескромне игре и песме. Све је то и могло да буде, како каже Свети Јован Златоуст, «за њих узрок блуда и необузданости... Они су се упутили томе делу не из жеље за добијањем деце, него по неумереној похоти».²⁹

Говорећи о тој природној телесној лепоти, Блажени Августин вели да је «и она дар Божји, али се даје и злима, да је добри не би сматрали великим благом. И ето – наставља даље исти Отац – више добро, својствено само добрим људима, било је остављено, учињен је пад према добру мањем...» На тај начин су потомци Ситови «прешли владању земаљског друштва, оставили доброту коју су имали у друштву светом». Закључујући, Блажени Августин вели: «Јер љубав према лепоти телесној, која мада је благо Богом створено, но благо привремено, телесно и ниже, љубав је зла, јер брзо испод себе ставља Бога, вечно, унутрашње и непролазно благо».³⁰

Суштина пада синова Божјих била је, дакле, у скретању на пут супротан ономе који је Бог поставио стварајући мушко – женско и којим су дотле ишли. Тиме су потомци Ситови, као отпре и Кајинови, били повучени на једно материјалистичко схватање човека као самог телесног бића. На то указују речи Божје у ст. 3: «Неће дух мој остати са овим људима довека, јер су тело». Човек није само духовно биће – као анђели, нити само материјално – као животиње, него је и једно и друго, он је психофизичко биће. Свакако, Бог који га је створио зна да је човек и тело. Стога, ово наглашавање «јер су тело» указује на то једнострано гледање на човека као «само тело». Да ове речи треба тако схватити, казује и Свети Јован Златоуст: «И да би ти знао да је реч баш о томе... додано је: јер су тело, тј. зато што су се они потпуно предали телесним делима и нису се користили како треба способностима душе, него су живот водили тако као да би били само тело и немали душе, божанствено Писмо свагда има обичај да телесне људе назива телом, а добродетељне бестелесним, као што вели Павле: А ви нисте у телу (Рим. 8:9), не зато што они не би били обучени у тело, него зато што су, мада обучени у тело, били изнад телесних помисли. И како је за презрење телесног Павле њима рекао: А ви нисте у телу, тако је и оне, зато што су се стално занимали телесним делима, (Бог) назвао телом».³¹

Тим путем доспело се до срозавања личности и у мушкарцу и у жени и приступања једног другом као ствари за уживање. Од човека је постао блудник, а од жене проститутка.³² Таква врста

моралне покварености наставила је и после потопа свој ход кроз историју, довела до содомског греха и казне, до хиљада храмовних блудница незнабожачког света (кедеша и кедешота) и савремених сексуалних изопачености и перверзија.

Разумљиво да световни научници и писци узимају без даљег да се у Библији изражава вера «у могућност брачне везе између Бога и смртне жене... Видећи синови Божји кћери људске како су лијепе – каже се у Првој књизи Мојсијевој – узимаху их за жене које хтјеше».³³ Др Андрија Гамс такође вели да «у Првој Мојсијевој књизи има чак трагова полног односа небеских бића са људима», и да су се «анђели, синови Божји, женили кћерима човечјим».³⁴ Но, поред тога, ипак вели: «Но мотив полног додира божанства је стран јажвизму, који ће се управо у старозаветном јеврејском друштву борити против култова који такав додир симболизују као обред за повећавање плодности земље и стоке».³⁵

Треба да размотримо још неколико појмова из 3. и 4. стиха исте главе, који са овим питањем стоје у извесној вези.

«Неће пребивати дух мој вавек са овим људима...» По тумачењу Светог Јована Златоуста, овде је Господ «назвао духом своју промислитељну силу, предсказујући њихову пропаст».³⁶

«Биће дани њихови 120 година...» Свети Јован Златоуст види у овим речима величину Божјег дуготрпљења, које тадашњи људи нису искористили да се покају и исправе, него су падали у још веће грехе.³⁷ Блажени Августин у броју 120 година такође види не скраћивање људског века, јер и после потопа има људи који живе 430 и 500 година (1 Мојс. 11, 1:17), него време од изрицања ових речи до потопа, односно «да је то Бог рекао при крају 500. године живота Нојевог, тј. кад је он проживео 480 година, јер је 600. године живота Нојевог, другог месеца био потоп».³⁸

«А беше тада дивова...» Блажени Теодорит наводи мишљење неких да се тај појам односи на дуговечне, или богомрзитеље и богоодступнике. Он пак сматра да се односи на њихову необичну величину, те помиње Ога и Голијата (Пон. Зак. 3, 11; 1Сам. 17:4), као и Енака, за кога се вели да је био потомак

дивова (Број. 13:34).³⁹ О дивовима у старини казује се у Књизи Варуховој да су «били велики и вични војевању» (гл. 3:26). Свети Јован Златоуст такође вели да дивовима божанствено Писмо овде назива људе силне телом,⁴⁰ а Генадије Схоларис да «Свето Писмо зна да назива дивовима веома непобожне и охоле, који својом силом све дозвољавају (себи)».⁴¹ И Флавије, као што наведосмо, о њима се изражава да су били обесни, разметали се својом телесном снагом и у сваком злу истицали.

Њихово постојање, према духовитој примедби Блаженог Теодорита, казује нам да је Бог могао створити људе већим него што су, али то није учинио искорењујући сујету и гордост. «Јер ако се и у малим телима преузносе, не само један према другом него и према самоме Творцу, шта би тек чинили добивши тела веће висине?»⁴²

По Библији Кршћанске стварности, казивање о дивовима преузето је, без проверавања, из народне легенде, по којој би дивови били «оријентални титани рођени из везе небеских и земаљских бића».⁴³

Несумњиво, дакле, да се по учењу Православне цркве, под анђелима, на указаном месту Библије, подразумевају људи, потомци Ситови, а под кћерима човечјим девојке потомства Кајиновог. Мешањем ових двају родова, поквареност целог тадашњег човечанства дошла је до тог степена да се земља напуни безакоња (ст. 11) и Бог одлучи да пусти потоп на земљу.

Гласник, март 1984.

Ко је била Кајинова жена? – Божја воља као једино мерило добра и зла

ПИТАЊЕ: Прочитао сам у Гласнику одговор на питање: Ко су синови Божји, у Првој књизи Мојсијевој. Но још раније прочитао сам негде излагање Васе Пелагића о Кајину и његовој жени.

Ко је била жена Кајинова, кад поред њега није било никога на земљи сем Адама и Еве? Онако како је ова ствар постављена код Пелагића, заиста уноси забуну и недоумицу и међу верне.

Какав је смисао Божје наредбе Авраму да убије свога сина?

ОДГОВОР: Најбољу карактеристику Васе Пелагића сматрам да је дао Јован Скерлић, упоређујући га са Антом Старчевићем, једним фанатиком националне страсти, у коме је дошло до ерупције «пригушене народне енергије и експлозије једне неукроћене природе». У својим говорима и чланцима «Старчевић не размишља, не посматра, не доказује; разум и разлог за њега мало значе».⁴⁴ Он је, како вели Скерлић, «у првом реду био негативан дух, одрицатељ, рушитељ... Он је негатор на свима линијама, у свим правцима».⁴⁵

Готово истим речима говоре поједини савремени писци о Васи Пелагићу: «... он у свакој прилици... настоји да читаоцу наметне своју основну идеју, свој поглед на свијет, а његова основна идеја којом је он опсједнут и суштина његовог погледа на свијет – јесте критика и негација свега постојећег, обарање и дисквалификавање свих институција и свих норми постојећег друштвеног поретка. Сваки његов спис је пропагандистички и агитаторски у пуном смислу ријечи, критичан и деструктиван до крајње консеквенце, тенденциозан и прожет утилитаризмом до највеће мјере».⁴⁶ Поред таквог става, Пелагић има и нарав «која увијек реагира под импулсом његовог борбеног и необузданог темперамента, опирајући се свакој систематичности у раду, не признавајући никаква ограничења ни правила».⁴⁷ Други један социјалистички писац вели о Пелагићу: «Сви ови разлози и докази не значе богзна колики прилог науци, али је и поред тога

овај Пелагићев спис од педесетак страница (Реч је о «Умовању здравог разума» Пелагићевом) одиграо значајну улогу у разбијању религиозне заосталости маса. У томе и лежи његова вредност».⁴⁸

«Можда Пелагићеви погледи на цркву као институцију а религију као један од облика друштвене свести нису били научно правилни и марксистички доследни, мада им се у извесној мери може приписати и карактер вулгарног рационализма, антирелигиозна пропаганда Васе Пелагића значила је снажан допринос у борби против мрачњаштва и клерикализма, у борби за ствар социјализма».⁴⁹

Упоређујући једног с другим, Скерлић ће рећи: «Између распопа Старчевића, фанатичара национализма, и распопа Васе Пелагића, фанатичара социјализма и атеизма, постоји велика духовна сличност».⁵⁰ Обојица су наши људи, који кад скрену у страну, у крајност, немају мере ни обзира ни према логици ни према стварности.

Очекивати од једног човека ове врсте, да питање из Библије и вере постави добронамерно и потражи на њега одговор мирно и објективно, било би узалуд. Пелагић је питање и поставио и решавао у циљу омаловажавања Светог Писма и свега у вези с њим. «Чисти разум јако се чуди – вели Пелагић – што обични разум и црква проповијеђаху да се од Адама и Еве род људски наплодио, кад и по ријечима самог Светог Писма они не имадоше ниједне кћери. Ваљда је њихов син Каин дјецу рађао! То је и смијешно и неприродно и ужасно – и сваки иоле поштени и паметни поп мора се стидјети овакву петљанију и несмислицу проповиједати. Јер ово је булазнење грозније од оног које болесник у врућици чини».⁵¹ На другом месту Пелагић поставља питање: «Како се може звати Светим Писмом једна књижурина која је испуњена најкрупнијим лагаријама од почетка до краја?», па за доказ те тврдње наводи: «У том накарадном Светом Писму каже се да је се род људски намножио од Адама и Еве, а само каже да они нису имали ни једне ћерке, него само три сина. По томе, два брата Каин и Авељ рађали су децу између себе, без жена. О, ужасна суманутост Светог Писма!»⁵²

Све ово Пелагићево излагање и позивање на Свето Писмо почива на претпоставци да ћемо узети за готово његову тврдњу да заиста у Библији пише да Адам и Ева рађају само синове, «не имадоше ни једне кћери». Но учинивши напор да отворимо ту књигу, наћи ћемо нешто сасвим друго, тј. да су по Светом Писму Адам и Ева, за време свога дугог живота, имали и других синова, сем она три, и мноштво кћери: «И поживје Адам... рађајући синове и кћери» (1 Мојс. 5:4). Уз то јасно се вели да је Кајин имао жену (1 Мојс. 4:17). Само недобронамерном читаоцу би ове тврдње промакле из вида, а злонамерни би их прећутао или негирао.

Зато би ову «петљанију» чистог разума Пелагићевог, и његово «јакo чуђење», сваки иоле поштен и паметан поп и верник могли оставити по страни и не бактати се око њих. Али се тиме не би дао одређени одговор на питање ко је била жена Кајинова, а оно се јављало не само у глави Васе Пелагића, него код појединаца и у старини, те су се њиме позабавили и поједини између Светих Отаца. Користићемо прилику да изнесемо њихове одговоре на ово питање.

У свом тумачењу Књиге постања, Свети Јован Златоуст говори овако: «И позна Кајин жену своју и роди Еноха. Но може бити да ће неко запитати: Како је то Кајин имао жену кад Писмо нигде не помиње о некој жени. Не чуди се томе, љубазни, – одговара Свети Јован – Божанско писмо не чини нигде тачно набрајање женског пола, него избегавајући све сувишно, укратко помиње мужеве, и то не све. Па и о њима излаже нам укратко, нпр. да је тај и тај родио синове и кћери и умро. И у овом случају може се сматрати да је Ева после Кајина и Авеља родила кћер коју је Кајин и узео себи за жену. Будући да је то било у почетку, а међутим, род човечји требало је да се множи, то је и било дозвољено да се жени са сестрама».⁵³ Слично казивање налазимо и код Блаженог Августина: «Кад је род људски, после прве заједнице мужа, створеног из праха, и жене створене из ребра мужа, имао потребу у сједињењу мушког пола са женским, да би се умножио путем рађања, а других људи, осим рођених од двоје првих, није било, то су мужеве морали узимати за жене своје сестре. Колико је то била ознака најстаријег времена због

неопходности, толико је постала за осуду доцније због забране са стране вере».⁵⁴

Још потпуније тумачење пружа нам Блажени Теодорит Кирски. Као Свети Јован Златоуст, и он поставља питање: Кога је Кајин узео за жену (1 Мојс. 4:17)? Па онда одговара: «Очевидно сестру. Тада то није значило кривицу, зато што то није бранио никакав закон. Сем тога, није било могуће друкчије размножавање људи».⁵⁵ Несумњиво да је Бог могао створити, на исти начин на који је створио Адама од земље, или Еву од Адама, и жену Кајину, али то није учинио, него је допустио да и Кајин и Сит узму за жене своје сестре. Размножавање првих људских бића, не на неки други начин него узимањем сестара, лежи у дубоким разлозима јединства људског рода, на шта Блажени Теодорит особито указује у свом даљем тумачењу: «Богу то је било угодно да од једног мужа и једне жене произведе сва племена људска, прво да би, потичући од једног пара, они знали за јединство природе, а затим, будући изникли из једног корена, да би живели у слози. Јер ако се и при оваквом поступку Бога свију, људи одважују на хиљаде убистава, на шта ли би се тек одважили кад би сматрали себе потомцима разних родоначелника? Због тога је Бог и створио од земље једног човека, а од њега створио једну жену, и од њих онда напунио човечјим родом целу васељену. Због тога разлога Он је допустио у почетку сажиће брата са сестром. А кад се народ размножио, овакав брак је забранио као незаконит. С тим у вези, заједно са Нојем, спасавао је у ковчегу, са његовим синовима и жене им, да би њихови синови ступили у брак са сестрама од стричева».⁵⁶ У Мојсијевом Закону подробно су набројани степени сродства у којима је брачна веза забрањена (3 Мојс. 18:6–17). Она иде до четвртог степена крвног сродства, те брак између браће и сестара од стричева, тетака итд. није забрањен, што код Јевреја важи и данас. Код појединих народа у старини, цареви су по правилу узимали своје сестре за жене (код Египћана, у Јужној Америци код Инка итд.).

И у новије време налазимо исто казивање о Кајину и његовој жени: «Овде се њему (Кајину) од жене – која је, због немања другог рода сем Адамовог, могла бити само сестра – рађа син

Енох».⁵⁷ Савремени грчки библиста, архимадрит Јоил Гианакопулос, у свом тумачењу овог места Књиге постања каже: «Кајин узима за жену своју сестру, јер Бог тако нареди да сви ми људи потичемо од једног пара прародитеља».⁵⁸

Док је у Старозаветној цркви брачна веза између крвних сродника била забрањивана закључно са трећим степеном, у Православној цркви ова се забрана протеже до седмог степена (апсолутно до четвртог степена закључно). У хришћанској свести до данас, поштовање сродства тако је учвршћено да се осећање стида јавља и при помену брака између блиских сродника, баш као што помиње Блажени Августин за његово доба: «Мада је у прво време човечјега рода било дозвољено ступати у брак са сестрама, но осећање одбојности према томе је тако велико као да те дозволе није било никада».⁵⁹

Људи материјалистички настројени, према своме учењу о релативности морала, указаће на библијско казивање о брачној вези између браће и сестара и свакако рећи: Кад би морални принципи потицали од Бога, били нешто апсолутно, зар овај поступак не би значео нешто неморално? Сасвим је могуће да овакво питање падне на ум и неке од верних.

По православном схватању, у овој ствари треба имати у виду да нема другог мерила добра и зла, моралног и неморалног, изнад воље Божје. Грех, морално зло, односно неморално је оно што Бог наређује да учинимо, а ми не учинимо; или што Бог забрањује да учинимо, а ми учинимо. Кад Бога не би било, ни добра ни зла, као моралних појмова не би било. Зато што Бог постоји, постоји и морално добро, јер оно потиче само од Њега, по речи господина Исуса Христа: «Нико није добар осим једног Бога» (Мр. 19:17).

Овај принцип јасно изражен налазимо и код старих хришћанских писаца и Светих Отаца. Тако Тертулијан исправно каже: «Ми заиста, према своме схватању једно изражавамо: Да је оно што Бог заповеда добро, и то добро највеће. Сматрам да је дрско расправљати да ли је добра божанска заповест. Јер нисмо дужни да је извршимо зато што је добра, него зато што је Бог наређује. За прихватање покорности, важнији је ауторитет наредбодавца, него корист вршиоца. Је ли добро казнити, или

није? Зашто премишљаи! Бог наређује».⁶⁰ Разуме се да заповест Божја увек има у виду морално добро људи, као што вели Свети Јован Златоусти: «Што нам служи на добро то Бог хоће, и што Бог хоће то нам служи на добро».⁶¹

О вољи Божјој као једином мерилу добра и зла, Свети Јован каже на другом месту: «Што бива по вољи Божјој то, мада изгледа рђаво, боље је од свега; а што је противно и неугодно Богу то, мада изгледа најбоље, горе је и незаконито од свега. Ако неко изврши чак убиство по вољи Божјој, то је убиство боље од сваког човекољубља. Ако ли неко поштеди и покаже човекољубље против воље Божје, та ће поштеда бити преступнија од сваког убиства. *Дела бивају добра и зла не само по себи, него по Божјем одређењу о њима.* И да се ти увериш у истинитост тога чуј ово: Некад је Ахав заробивши једног сирског цара, сачувао му живот, посадио га поред себе (на кола) и отпустио с великом чашћу. Тада је један пророк, дошавши своме ближњем, рекао: По речи Господњој, биј ме! И не хтеде човек да га бије. И рече му: Што ниси послушао гласа Господњег, зато ево кад отидеш од мене, лав ће те заклати. И отишав од њега, нађе га лав и закла га. И нађе другог човека и рече: Биј ме! И онај га изби и израни (3Цар. 20:35–37). Шта може бити чудније од тога? Који је избио пророка остао је читав, а који га је поштедео – кажњен. Знај, кад Бог нареди, тада не треба расуђивати о својству самог дела, него се само покорити. И ето, да први не би поштедео пророка из уважења према њему, пророк му није рекао просто: Биј ме, него: По речи Господњој, тј. Бог је наредио, ни за шта друго не питај... Видиш како је (Ахав) осуђен за човекољубље и какву је казну претрпео за поштеду. А други извршио убиство и заслужио похвалу. Ето Финес, у трен ока извршио је два убиства, убио мужа и жену (4 Мојс. 25:8) и награђен свештенством. Тако он не само није руку своју оскврњио крвљу, него ју је учинио још чистијом».⁶²

И раније и сада, како примећује проф. др Атанасије Поповић, «православни богослови моралисте сматрали су и сматрају вољу Божју као основни и главни принцип моралног добра, као главну и највишу норму морала и главно мерило добра и зла, као последњи и крајњи основ моралног поретка».⁶³ Према свему

томе, за наше мисли, речи и дела нема другог мерила које су од њих добре а које зле сем воље Божије. Правно, јуридички дозвољено и недозвољено, може постојати и да Бога нема, јер је право ствар људи, друштва и његових односа. Али морално добро или зло, порок и врлина не могу постојати без Бога и воље Његове.

С тим у вези, још треба имати у виду да смисао појединих наредба и забрана Божјих ми схватамо својим умом, до других пак не достижемо, јер надилазе наш ум, али смо дужни да и њих испунимо с убеђењем да Бог зна зашто их је донео и због чега су нам потребне. Инсистирати на томе да Божје наредбе пошто-пото буду у сагласности са нашим умом значило би нам ум стављати изнад Бога, тражити да Бог свој ум и своје мисли подреди нашем, прописивати Њему законе, а не прихватити да их Он нама прописује. Тако судећи закону Божјем, ми бисмо себе дигли на висину врховног законодавца. Да то не може бити добро и да сем гордости у таквом схватању не би било ничега другог, мислим да је јасно само по себи.

Са овог становишта треба да процене свој став они верни који не могу да схвате поједине наредбе Божје, нпр. да је Бог, који је љубав, могао наредити Авраму да убије сина свога Исака и принесе му на жртву и који vele да такву заповест не би могли извршити. Они сматрају да причинити такав бол оцу, само да би он показао послушност према Богу, не приличи ни Богу правде, а камоли Богу љубави, без обзира што је у последњем моменту анђеол Божји спречио већ подигнуту руку Аврамову да изврши убиство сина (1 Мојс. 22:1–12). Не треба много објашњавати да се схвати да такав став значи стављати на свој кантар љубав Божју, уместо обратног поступка, што само показује да они нису узрасли до разумевања да љубави веће од љубави Божје нема и не може бити.

Тако мерећи љубав Божју, они не стижу до сагледања да је Бог учинио несравњиво више од онога што је тражио да Аврам учини за Њега: Дао је Сина Свога Једнороднога да сваки који верује у Њега не погине, него да има живот вечни (Иов. 3:16). Са правом је могао тражити од Аврама да му врати сина кога му је дао, а Бог је дао на смрт Сина Свога за нас недостојне; тражио је

да то учини за Њега, Светог и Праведног, а Он је Сина Свога дао за нас грешне и неправедне.

Затим, величина вере Аврамове надвисила је његов родитељски бол и дала му снаге да га поднесе. Он је веровао речи Божјој да ће му се у Исаку семе назвати (1 Мојс. 21:12), тј. да ће Исак имати деце, а Аврам од њега потомства. Снага вере да је Бог, Који му је даровао Исака кад није било наде да има сина, због Сариног неплодства и престарелости, кадар да Исака васкрсне из мртвих и тако одржи Своје обећање «у Исаку ће ти се назвати семе», како о томе казује и апостол Павле (Јевр. 11:18–19), давала му је снагу да одлучно врши Божју заповест.

С друге стране, нећемо спорити да је ова заповест заиста тешка и «превазилази снагу (обичне) људске природе», како вели Свети Григорије Богослов. «Ја сам задивљен тиме како је само могао праведник саслушати ове речи...»⁶⁴

Исти Свети отац објашњава да је ово кушање Бог упутио Авраму не зато да Он (Бог) сазна његову веру, него «зато да би и савременици и потомци до садашњег времена научили се да слично праоцу имају такву исту љубав (Богу) и показивали такву послушност заповестима Господњим».⁶⁵ Сличну мисао износи и Блажени Августин: «Аврам је стављен под искушење да убије свог љубљеног сина Исака да би његова врлина послушности постала очигледна, не за Бога, него за даље векове».⁶⁶

То што многи од нас не би могли поступити као Аврам само значи да је наша вера још мала. А то, још боље него ми, зна Бог, па свакако не би ни тражио од нас што је тражио од Аврама. Али се морамо трудити да своју веру јачамо, подсећајући се стално да нам Син Божји, жртвовани ради спасења свију нас, поручује: Ко љуби оца или матер више него мене није мене достојан, или ко љуби сина или кћер више него мене није мене достојан (Мф. 10:37).

Разумљиво да ће један материјалиста, за кога Бог не постоји, у свему овоме априори заузети сасвим супротан став. Библија за њега не може бити дело Божјег откривења, него чисто земаљски људски производ, пројекција стварних друштвених односа фантастично пренетих на небо. Зато нас неће зачудити што ће материјалистички оријентисани писци, мада друкчије

нарави и карактера од Васе Пелагића, налазити у њој бесмислице и нетачности, чији ће фантастични карактер тек они моћи својим тумачењем осветлити и открити. Поред тога, њихово тумачење изазива и појава књига и написа, све бројнијих у последње време, које доказују истинитост појединих библијских казивања, па је нужно једномишљеницима изнети друкчија мишљења, која ће умањити важност библијских казивања (ако се већ не могу негирати и пренети у области легенде), или објаснити којим су путем настала из друштвених односа итд.⁶⁷

Но за нас, православне, «један је законодавац и судија, који може спасти и погубити» – Бог (Јак. 4:12), и Његова света воља је једино мерило којим се процењује и суди шта је морално, а шта неморално, шта је грех, а шта добро дело. Друга је ствар шта је правно дозвољено, а шта недозвољено. Морал је у области божанског и вечног, право у области људског и пролазног, те се стога не могу увек поклапати и изједначавати.

Гласник, септембар 1984.

Став Православне цркве према слободи воље и предестинацији (предодређењу)

ПИТАЊЕ: У молитви Светог Симеона Новог Богослова, молитвеног правила пред причешће, стоји: У књизи Твојој записано је и оно што још није учињено.

Не изгледају ли ове речи некако као вера у предодређење? И како их помирити са учењем Православне цркве о слободи човека?

ОДГОВОР: Слобода човека као духовно-моралног бића, неодвојиви је део учења како Старог тако и Новог Завета. Већ наредба Божја, дата првим људима, изражава тај став (а исто тако заповести Декалога, као и остале), јер: «Не једи с њега, и у који дан будеш јео с њега умрећеш», јасно претпоставља слободу – да једе или не једе – онога коме је упућена. На многим местима Свето Писмо казује и директно да је у човековој власти избор: или да поступа у сагласности са вољом Божјом, тј. морално добро, или супротно томе – зло, попут овога: «Ево сам ставио пред вас живот и смрт, благослов и проклетство; зато изабери живот да будеш жив» (5 Мојс. 30:19).

У Новом Завету, целокупно дело Спаситељеве пророчке службе, Његова проповед, упућено је човеку као слободном бићу, које може да врши оно што Бог жели и што га спасава, али и супротно томе. Из многих Христових речи то се види сасвим одређено: «Ко хоће да иде за мном, нека се одрече себе, и узме крст свој и иде за мном (Мф. 16:24); ако хоћеш да уђеш у живот, држи заповести... Ако хоћеш савршен да будеш..."(Мф. 19, 17:21).

Истина слободе човекове налази се јасно исказана у делима Светих Отаца, онако као што нпр. вели Свети Василије Велики: Душа људска «не будући везана никаквом неопходношћу, и добивши од Творца живот слободан, пошто је створена по слици Божјој, разуме добро, уме се њиме наслађивати, обдарена је слободом и моћи... може да сачува живот који јој је природан. Но, такође има слободу да се уклони од добра».⁶⁸ А тако казују и многи други.⁶⁹ Отуд учење православне Догматике да су људи и

анђели створени као слободна бића, али с нижим типом слободе (моћи не грешити), с тим да узрастањем у добру доспеју до вишег (не моћи грешити)?⁷⁰

Са оваквим одређеним ставом о слободи човековог моралног делања, како довести у сагласност у постављеном питању наведене речи молитве, као и сличне у неким другим молитвама?⁷¹ Заиста, прва мисао коју ове речи изазивају, одводи нас схватању извесног програмирања нашег живота и поступања, неког предодређења и судбине. Јер ако је оно што тек треба да се догоди у будућности, унапред прописано, и ми само имамо да га извршимо; ако смо машина која има да иде одређеним колосеком, онда нема друго него да смо играчка у рукама усуда, судбине.

Тако је и мени изгледало кад сам био ђак другог или трећег разреда богословије. Наишла ми је и опсела мисао: Ако Бог унапред зна да ћу ја бити нпр. пијаница, или крадљивац, или убица, могу ли ја онда да то не будем? Јер ако не будем, тада пропаде Божје предзнање. Ако ли Божје предзнање не може да пропадне и ја морам то да будем, где је онда моја слобода? Затим, ако бих морао нпр. да будем убица, да би се тиме потврдило Божје предзнање, па ме због тога греха Бог осуди на вечне муке, очигледно да би такав поступак био нечовечан, недостојан човека, а камоли Бога и његове правде. И где се, између тога свега, може ставити еванђелско учење да је Бог љубав?

Мучио сам се безуспешно тражећи исход из овог лавиринта. Другови којима сам ову мисао изнео, имали су своје проблеме, с којима су се носили, и у моје питање нису се удубљивали. Професорима га нисам могао изнети због опасности да га не окарактеришу као неумесно, јеретичко или безбожничко. Тако сам остао да се с њиме носим сам, и ко зна шта би са мном било да нисам наишао на извесно објашњење Светог Василија Великог, а потпуније код Блаженог Августина. Десило се нешто парадоксално. Доказ против предодређења пружио ми је, ето, Блажени Августин, који је иначе сам заступао схватање о предодређењу, предестинацији.⁷²

То објашњење које ми је проблем разбистрило и – бар за мене – решило, састоји се у овоме:

Библија почиње речима: У почетку створи Бог небо и земљу (1 Мојс. 1:1). У почетку чега? У почетку времена. Пре тога, значи, није било времена. Па шта је онда постојало? «Јер, пре створења света било је неко постојање које одговара надсветским силама, које не прелази време, вечно, које увек траје».⁷³ Постојала је, дакле, вечност. Шта је време, шта је вечност?

Ти основни појмови, категорије нашег ума, увек су најтежи за објашњење. Тако је и са појмом времена. Као што каже Блажени Августин: «Ако ме нико не пита, знам, али ако бих хтио неке то питање разјаснити, не знам. Ипак са сигурношћу могу рећи... кад не би ништа пролазило да не би било прошлог времена, и кад не би ништа постојало да не би било садашњег времена, и кад не би ништа долазило да не би било будућег времена».⁷⁴ И нама је јасно да време незадрживо тежи и пролази састојећи се из прошлости, садашњости и будућности, али тако «да је у њему прошлост минула, будућност још није наступила, а садашњост се измиче од опажања пре него што се усмотри», како примећује Свети Василије Велики.⁷⁵ Јасно нам је да прошлост не постоји; она је била, али је сада као трајања времена нема. Исто тако, нема ни будућности; она ће тек доћи, но сада је још нема. Значи, постоји само садашњост. Но шта је стварно садашњост? Она је у суштини линија додира између прошлости и будућности, моменат у коме будућност стално пролази у прошлост. Док нпр. часовник не откуца «так», тај моменат је близу, чекамо га да наступи, али још не постоји. А чим откуца «так», тога момента нема више, он је прешао у прошлост. Непостојеће будуће у тренутку је прешло у непостојеће прошло. И садашњост, значи, једва постоји. Наиме: «И сам један сат састоји се од краткотрајних дјелића: што је од њега одлетјело то је прошлост, а штогод му преостаје, то је будућност. Ако се може замислити дио времена који се не може више подијелити ни у најмање дјелиће времена, онда је он једини који се може звати садашњи, али тај дио тако брзо из будућности прелијеће у прошлост, да се не протеже ни тренутак».⁷⁶

Ево, то је време постојало заједно са светом и неодвојиво од њега. Оно се односи на све створено, па и на нас људе и на анђеле. На Божје биће време се не односи. Он је Творац света и времена, те на Њега оно не може бити примењено, као што се на њега не могу применити појмови простора, броја, почетка и свршетка итд. За Њега важи вечност. Шта је вечност? Вечност је стална садашњост, она нема ни прошлости, ни будућности, које карактеришу време. «У вјечности ништа не пролази, него је у све садашње» – вели Блажени Августин. – «Вјечност која нема ни будућности, ни прошлости, непомично стоји и одређује будућа и прошла времена».⁷⁷ На другом месту, обраћајући се Богу, Блажени Августин каже: «Твоје године нити иду, нити долазе... Твоје су године један дан (2Пет. 3:8), а Твој дан није сваки дан, него данас, јер Твој данашњи дан не узмиче пред сутрашњим, и не долази иза јучерашњег. Данашњи дан је вјечност».⁷⁸

Вечност је, дакле, стално «сада», без претходног «било» и следећег «биће». Садашњост, која за нас једва постоји, у вечности једино постоји. Кад говорећи о вечности кажемо «пре» и «после», то говоримо са свог људског становишта, терминима који се односе на време. У вечности нема ни пре ни после... Има само сада. Отуда следе да кад кажемо Божје «предзнање», Божје «предвиђање», да се изражавамо на наш људски начин. «У ствари», – по духовитој примедби о. Јустина Поповића – «Божје предзнање је знање и гледање свих мисли људских, и осећања, и дела у стању њиховог збивања, јер за Бога не постоји ни прошлост ни будућност, већ је све садашњост».⁷⁹ У Богу, дакле, нема предзнања будућег, као ни подсећања на прошло, него само знања и гледања и прошлог и будућег истовремено, сада. Ми можемо предвиђати и сећати се. За Њега је у истом «сада» и постанак света, и све време до нашега доба, и сва будућност до краја света.

Зато кад се у молитви каже да је Бог својим предзнањем («и предзнанијем Твојим», грчки: прогноси ти си) одредио овима да буду свештеници, или ђакони, то се казује на људски начин, људским речником и категоријама које важе за људе, али се не могу применити на Божанску вечност. Отуда на питање: Шта је радио Бог пре него што је створио небо и земљу, које су му

поставили неки савременици, Блажени Августин лепо одговара: «Ако прије неба и земље није било никаква времена, зашто се пита шта си «тада» радио? Јер није било никаквог «тада» док није било никаквог времена».⁸⁰

Позната је ствар да се у новозаветним књигама на више места говори о Божјем предзнању, а у вези с њим и предодређењу: ... дошљацима... који су изабрани по провиђењу (предзнању, грч. прогностин) (1Пет. 1:2); ... по одређеној вољи и промислу (прогности) Божјем (Д. ап. 2:33); Што је рука Твоја и воља Твоја напред одредила (проорисен) да буде (Д. ап. 4:28); Јер које напред избра (прогно), оне напред одреди (проорисен)..., које напред одреди оне и позва (Рим. 8, 29:30); У љубави нас је напред одредио (проорисен имас) да будемо његови синови (Еф. 1:5), и тако даље. Оба ова израза треба схватити у смислу који смо изложили. Свети Јован Златоуст, у тумачењу речи Спаситељевих: Саблазни морају доћи (Мф. 18:7) каже: «Кад Христос говори о неопходности саблазни, то тиме не уништава... слободу воље, и не потчињава наш живот каквој било неопходности делања, него само предсказује оно што ће се неминовно десити... Стога није предсказање Спаситељево узрок саблазни. Никако! И не постоје саблазни зато што их је Спаситељ предсказао, него је зато предсказао што ће оне неминовно настати. Ако би људи од којих происходе саблазни решили да зло не чине, саблазни не би дошле. А кад оне не би дошле, то не би ни биле предсказане».⁸¹ Слично говори и Блажени Августин: «Не гријеши човјек стога јер је Бог унапријед знао да ће он гријешити; ... сам човјек гријешити кад гријешити... А ако то човјек не усхтједне, онда дакако и не гријешити; али ако не хтједне гријешити, и о томе је Он (Бог) унапријед знао».⁸²

Али, ако Свето Писмо одређено потврђује чињеницу човекове моралне слободе, и с тим уједно неприхватљивост предодређења његовог поступања, то још не значи да сваког од нас Бог не шаље у овај свет у своје време и ставља пред одређене задатке које треба да испунимо, као што је то изнето за Светог Јована Крститеља. Пре него што је он и зачет, по Божјем наређењу, Арханђео подробно излаже превасходне дужности које он треба да изврши у делу нашег спасења: Да буде пророк

Највишега, да иде пред Њим у духу и сили Илијиној, да Му приправи пут и спреми Господу народ приправан (Лк. 1:15–17). Ми знамо, Пророк је добровољно извршио поверено му дело и тако постао највећи рођени од жена (Мф. 11:11).

Слично Светом Јовану, сваки човек долази у свет у своје време и стаје пред дужности које треба да изврши. Да ли ћемо им приступати најбољом вољом и способностима које имамо, онако како Бог жели, и тако постати свети, људи у правом смислу речи, зависи коначно од нас, ствар је нашег слободног опредељења. Но такође, сваки од нас може одбацили оно што Бог хоће, и тако постати грешник, управо онако како се у Светом Писму каже за књижевнике и законике да «одбацише што је Бог хтео с њима» (Лк. 7:30). «Од нас зависи» – вели Свети Јован Дамаскин – «или да останемо у врлини и следимо Бога Који њој призива, или да оставимо врлину, што значи да будемо у пороку и следимо ђавола који нас, без присиљавања, томе призива».⁸³

Сматрам да нам је постало јасно да кад се у Светом Писму, или у црквеним текстовима, говори о Божјем предзнању, да се то казује на људски начин, у појмовима који се односе на време, а непримењиви су на вечност у којој Бог пребива. Вечност је стална садашњост, у којој се налази и прошлост и будућност истовремено. Тако кад кажемо да је Бог нешто предвидео у прошлости, то значи да и то прошло и то будуће Он види сада, у садашњости. Наш људски језик то Његово виђење назива «предвиђањем». Бог, дакле, види да се људи не кају, него чине саблазни, и то његово виђење исказује се у Светом Писму речима: Саблазни морају доћи.

Завршићемо речима Светога Јована Златоуста: «А кад би се они (људи) исправили – велиш ти – и нико не уводи о саблазни, не би ли се показало лажним ово предсказање? Никако! Јер га тада не би ни било».⁸⁴

Гласник, октобар 1983.

Став Православне цркве о употреби контрацептивних средстава и побачају

ПИТАЊЕ: *Знам да је по учењу наше вере намерни побачај грех. Али прочитах у једном чланку да је и употреба контрацептивних средстава такође грех.*

Да ли Православна црква заиста има такав став, и који су разлози за овакву строгост с обзиром на то да су друге хришћанске вере много попустљивије?

ОДГОВОР: Како по овом питању, тако и по сваком другом које се односи на човека, да бисмо га могли јасно сагледати и доћи до правилног става, треба да се запитамо: Какву је намеру Бог имао у виду кад је створио овај или онај орган, ову или ону способност? Из одговора на то питање схватићемо да нам је дужност да дејствујемо сагласно са том Божјом намером, да је остварујемо у свом животу. Ова намера, воља Божја, извор је морала: Морално је чинити оно што Бог жели, не чинити оно што Он не жели. По Светом Василију Великом, оно што разликује добро од зла, врлину од порока, у овоме је: Врлина је употреба добрих дарова Божјих на добро, а порок – употреба добрих дарова Божјих на зло.⁸⁵ Два пута стоје. дакле, пред човеком, један пут Божји, а други супротан томе. Два су начина на које човек може поступати, један како Бог хоће, а други супротно томе. Све што чини, хришћанин је дужан да чини Богу на славу, као што вели Свети апостол Павле: «Ако ли једете, ако ли пијете, ако ли што друго чините, све на славу Божју чините» (1Кор.10:31).

Размотримо ли у овом духу шта је хришћански брак, шта је његов смисао и циљ, видећемо да у том погледу постоје два гледишта: реалистичко, по коме су циљ брака деца, и идеалистичко, по коме циљ брака није ван њега, него у њему самом, у «стремљењу, развићу, усавршавању, пуноћи живота, у достизању плироме, блажене пуноће бића»,⁸⁶ како вели проф. Сергије Тројицки. Православна црква држи се идеалистичке, Западна – реалистичке теорије.

Циљ брака у њему самом, поред проф. Тројицког, налазе и други познати богослови. Тако др Јустин Поповић, у својој Догматици каже: «Брак има за циљ да помоћу благодати Божје учини да живот супружника у својој духовности, чистоти и узвишености, личи на однос Спаситељев према Цркви».⁸⁷ Код грка проф. Андруцос: «Православна црква уздиже брак, од иначе природне везе, на духовно јединство, према слици (прототипон) јединства Христа са Црквом, која треба да се покаже у узајамној љубави...»⁸⁸ Исто тако проф. Ј. Кармирис: «Мислимо да је могуће са православног гледишта да се сматра, као главни и потпуни циљ брака, духовно и морално усавршавање брачника, а сви други његови циљеви, као другостепени и посредни, воде до савршеног».⁸⁹

Овакав поглед на брак чврсто стоји на библијским основима. Створивши прве људе, мушко и женско, Бог их је благословио и рекао: Рађајте се и множите се и напуните земљу... (1 Мојс. 1:27). Тај благослов дат им је као и осталим живим бићима (1 Мојс. 1:22). У том казивању није реч о браку, о мужу и жени, него о мушком и женском. О настанку брака говори се у другом моменту, независно од овог, тј. онда кад је Бог створио жену и довео је Адаму, при чему овај казује:

Сада ето кост од мојих кости, и тијело од мојега тијела. Нека јој буде име човјечица, јер је узета од човјека. Зато ће оставити човјек оца својега и матер своју, и прилипиће се жени својој и биће двоје једно тијело (1 Мојс. 2, 23:24). Наводећи ове речи, Господ Исус Христос казује да их је Бог рекао (Мф. 19:5), те Оци тумаче да их је Адам изрекао по надахнућу од Бога.⁹⁰

У Новом Завету, Свети апостол Павле упоређује брачну везу са животом Свете Тројице велећи: Као што је Бог Отац глава Христу, тако је муж глава жени (1Кор.11:3); као што је Христос блистање славе и обичаја Бога Оца, тако је жена слава мужевљева (1Кор.1:7). На другом месту он живот мужа и жене упоређује се везом између Христа и Цркве: Јер је муж глава жени као што је и Христос глава Цркви... Мужеви, љубите своје жене као што је и Христос љубио Цркву... (Еф.5:28:25). «У сваком браку» – вели Свети Григорије Богослов – «поштује се Христос у мужу, а Црква у жени»,⁹¹ а Свети Јован Златоуст казује

да се муж и жена у браку «не показују као обличје нечега неодоуховљеног, или нечега земаљског, него обличје самог Бога».⁹² Из овога нам бива јасно што апостол Павле тражи да брак хришћана буде «у Господу» (1Кор.7:39), а «не у страсној жељи» (1Сол.4:5), као код незнабожаца. Сличан захтев налазимо и код Светог Игњатија Богоносца: «Они који се жене, и оне које се удају, нека чине јединство са знањем епископа, да брак буде по Богу, а не по похоти».⁹³

Професор Тројицки истиче да брак као Света тајна потиче из раја, да је остао неповређен прародитељским грехом, јер Адам и Ева нису преварили нити издали једно друго: «Жена не вара мужа, него убеђује» – вели Свети Јован Златоуст. – О овоме сведочи апостол Павле говорећи: «Адам се не превари...»⁹⁴ А Блажени Августин, тумачећи исте речи апостола Павла, казује овако: «Супруг је пошао за супругом, не зато што је увучен у превару поверовао њој као да говори истину, него зато што се потчинио њој услед супрушке везе. Јер није узалуд рекао апостол: Адам се не превари, а жена преварена постаде преступница (1Тим.2:14). То значи да се он (Адам) није хтео одвојити од заједнице с њом чак ни у греху».⁹⁵

Присуство Господа Исуса Христа на браку у Кани Галилејској не значи установу тајне брака, као што се често говори, него његову потврду, указивање части и примање у број Светих тајни новозаветне Цркве. По Клименту Александријском: «Син је само сачувао оно што је установио Отац», а по Блаженом Августину: «Христос се јавио на свадби да би потврдио да је Он Сам у рају установио брак».⁹⁶ Да Православна црква сматра брак рајском тајном, која «није ни прародитељским грехом, ни Нојевим потопом разорена»,⁹⁷ проф. Тројицки доказује чињеницом што она, при прелазу двоје брачника из незнабоштва, или јудејства, у хришћанство, пошто се крсте, никад није тражила од њих и да се венчају, него је њихов брак признавала. Исто то казује и околност што из старине не постоји никаква специјална хришћанска дефиниција брака, него се користи она коју је формулисао незнабожац, римски правник Модестин, почетком III в. по Христу: «Брак је веза мужа и жене, удружење за цео живот, заједница божанског и човечанског права»,⁹⁸ која се у неким православним

изворима назива «најбољом».⁹⁹ Тако, дакле, «браком се почиње историја Цркве у рају, браком се почиње историја новозаветне Цркве», како духовито примећује проф. Тројицки.¹⁰⁰

Основани вољом Божјом, брак, полни инстинкт и генеративни процеси у браку, немају у себи ничега грешног. Пре греха, гледајући чистим умом, Адам и Ева у органима за рађање нису видели ништа нечисто и грешно, «не беше их срамота» (1 Мојс. 2:25). После греха пак, разлику полова сагледају већ друкчије, «видеше да су голи, па сплетоше лишћа смокава и начинише себи прегаче» (1 Мојс. 3:7). Ова промена става, невиног стања кад их «не беше стид», и стида после греха, настала је због похоте, пожуде (грч. епитхимиа, лат. конкуписценција), која се, по Светом Јовану Богослову, јавила код њих као «похота тела, похота очију и гордост живота», и која није од Бога (1 Иов. 2:16). Суштина похоте и њене грешности, по библијској психологији, јесте «у сједињењу воље и свести са физиолошким процесима».¹⁰¹ Безгрешност процеса рађања, у дубоком сну, при чему воља и свест нису узимале никаквог учешћа, приказује нам рођење Еве. Разлику између безгрешног рађања и грешног Библија означава јеврејским речима «тардема» и «јада», дубоког сна и познања (Адам позна Еву жену своју). Рођење без учешћа воље је ознака деце Божје, «која се не родише од воље плоти, ни од воље мужевљеве (Иов. 1:13). О безгрешности процеса у полној области, без учешћа наше воље, говори и Свети Атанасије Велики, одговарајући на питање о ноћним истечењима и упоређујући их са физиолошким процесима других органа тела.¹⁰² Из свега тога проф. Тројицки закључује: «Односећи се безуветно позитивно рађању, као физиолошком процесу, Библија се исто тако безуветно негативно односи к сваком уплитању наше воље и свести, нашег практичног ума у родни живот... Нечистота није у телима која се сједињују, него у жељи и мисли». И по схватању појединих генетичара, «најнормалније рађање јесте оно где се уопште не мисли на рађање».¹⁰³ Док је за сва људска деловања, која спадају у област морала, неопходно учешће ума и воље, да би имала карактер добра или зла, у овој области је супротно.

Морално чисто брачно сједињење треба да је спонтано, без учешћа ума и воље.¹⁰⁴

Сматрам да ће се питање још боље осветлити ако размотримо још и ово. Процеси храњења и рађања стоје у извесном односу, те у библијском излагању о њима се говори једно за другим: Рађајте се и множите се... И још рече Бог: Ево, дао сам вам све биље што носи семе... то ће вам бити за храну (1 Мојс. 1, 28:29). Зато на процесу храњења можемо лакше уочити како долази до злоупотребе и скретања на пут супротан Богу.

Општи принцип механике, по коме се сваки рад врши уз одговарајуће трошење енергије, важи и за човека, радом он троши енергију. Па и кад је у стању мировања, радом унутрашњих органа такође се троши енергија (базални метаболизам). Потрошену енергију човек надокнађује храном. Осећање да је енергија потрошена ми не добијамо посредно, преко разума, него непосредније, преко осећања глади. Глад, природни сигнал да је енергија потрошена, својом непријатношћу побуђује нас да једемо и тако је накнадимо. Колико је глад непријатна, толико је осећање при једењу по природи пријатно, јер у ствари вршимо вољу Божју накнађујући потрошену енергију за рад одређен нам Богом при стварању (И узевши Господ Бог човјека, намјести га у врту Едемском да га ради и да га чува, 1 Мојс. 2:15).

Све ово, будући по вољи Божјој, нема у себи ничега злого: Трбух је за јело и јело за трбух, како вели апостол Павле (1Кор.6:13). Скретање с овог пута на пут злоупотребе и греха човек чини онда кад храни прилази као средству за уживање, ради насладе, кад једе ради саме пријатности, без обзира на накнаду изгубљене енергије и оног што Бог тиме хоће. Тада човек из центра ствари избацује Бога и Његову вољу, а себе, своје уживање ставља у центар. Врлина је увек теоцентрична, порок увек егоцентричан. Гурман од хране, која је средство, ствара идола чији роб постаје, он «живи да једе, а не једе да живи». Као што сваки грех човека поробљава, чини неслободним, по речи Господњој: Сваки који чини грех роб је

греху (Иов. 8:34), тако је и са овим. Тиме човек промаши циљ који му је Бог поставио.¹⁰⁵

Ако применимо исти поступак и на односе у браку, за које видесмо у претходном излагању да су по вољи Божјој, да у себи немају ништа грешно, да су стављени на јак инстинкт, те да је зачеће и рађање у браку сагласно са намером Божјом, схватићемо да грешност овде настаје онда кад човек у тим односима одбаци оно што је Бог хтео, и приступа им као средству за уживање. Тада муж жени не прилази као брачном другу, као личности, него као ствари, средству за насладу. Исто тако жена мужу. Као што је чинио старозаветни Авнан, избегавајући да дође до зачећа (1 Мојс. 38, 9:10), у сличан грех упадају узајамно муж и жена, заборављајући казну коју је Авнан заслужио.

Свети Атанасије Велики упоређује са блудницима и прељубочинцима брачнике који у браку не мисле на рађање, него траже насладу: «Блажен је ко носи слободни јарам у младости својој и служи се природом за рађање деце. Ако ли ради похоте, примиће плату за блуднике и прељубочинце».¹⁰⁶ Блажени Августин овакве односе карактерише још тежим речима велећи: «Ова разблудна окрутност и окрутна разблуда иде каткад тако далеко те прибавља и отрове за бесплодност... Ако су обоје такви, онда то нису никакви супрузи; а ако су у почетку такви, онда се нису здружили брачном везом, него блудом; ако пак нису обоје такви, усуђујем се рећи: или је она на неки начин блудница свога мужа, или је он прељубник своје жене».¹⁰⁷ Свети Кирило Јерусалимски такође осуђује оне брачнике који у браку траже уживање, велећи: «Али похвалу имају и они који се законито браком користе... који ради рађања деце, а не ради уживања прилазе браку» (И дѣа то текногонин, ал у дѣа филидонин то гамо проселилитхотес).¹⁰⁸ Исто то казује старохришћански спис Апостолске установе: «Јер закон нареди: жени, вели, кад је у афедрону не прилази, нити са труднима општи. Јер то се не чини ради рођења детета, него због уживања. А недолично је да љубитељ Бога буде љубитељ уживања» (Уми де филидонон тон филотхеон ипархин).¹⁰⁹ У браку несумњиво има места радости, али не страсти, ни уживању. Сав живот хришћанина је у знаку

ношења крста (Мф. 16:24), у љубави готовој на страдање. Ту састрадалну љубав, због које је Господ пошао на крст ради Цркве, у Чину венчања напомиње брачницима тропар: Свјати мученици...

О спречавању зачећа и рођења у браку, проф. Тројицки директно каже: «... нема никакве могућности, са гледишта хришћанског учења о браку, изаћи у сусрет модерним погледима односно слободe вољног побачаја и превентивних мера против зачећа».¹¹⁰ Још одређеније заступа он овај став на другом месту: «Негативан одговор морамо дати и на питање о дозвољености превентивних мера против трудноће. То следује пре свега из општег, горе изјашњеног тражења хришћанске етике, да се наша воља и свест не меша у генеративни живот. То следује и из друге горе доказане истине, да хришћанско учење о браку допушта полни сношај само са генеративним циљевима. То напослетку следује и из недозвољености стерилизације».¹¹¹

Законодавство Српске православне цркве сасвим одређено стоји на становишту недозвољености спречавања зачећа, прописујући да брачници «не могу један од другогa захтевати нерађање деце»,¹¹² а такође забрањујући хотимично и трајно спречавање зачећа (чл. 94).¹¹³ Иако се у овом последњем члану говори о кривици жене која хотимично побаци, или спречава зачеће, проф. Бранко Цисарж вели да је то стога што се она обично показује као извршилац овог престаупа, али да исто тако и муж, ако изазове побачај физичком или психичком силом, «или пак сам спречава оплођење», ствара «кривицу моралне покварености». Јасно, уколико би то чинили обоје, да осуди «моралне покварености» потпадају обоје.¹¹⁴

Развијајући учење Светог апостола Павла да је у хришћанству брак добар, а уздржавање од брака боље (Који удаје своју девојку добро чини, али који не удаје боље чини, 1Кор.7:38), Свети Атанасије Велики говори о браку и безбрачности као о два пута у животу, називајући први «умереним и животу прикладним», а други «анђелским и најузвишенијим». Ко је изабрао брак не добија прекор, али и не прима онолико благодати колико девичанство. Брак доноси рода по тридесет, девичанство по сто.¹¹⁵ Исто тако високо ценећи

монахе «који у овом свету живе анђелским животом», Свети Кирило Јерусалимски, упоређује њихов живот са златом, а живот у браку са сребром. Као апостол Павле, и он хвали уздржање велећи: «Добро је уздржање и дивно... Добро им је ако остану као и ја», вели Апостол. «А ако се не уздрже, нека се жене; боље је женити се него упаљивати се...»¹¹⁶ Свети Григорије Богослов пише похвалу девству и вели: «колико је девство узвишеније од сумњивог девства».¹¹⁷ Готово истим речима говори о девству, и подвлачи превасходство уздржавања, Свети Јован Златоуст: «Као што је девство боље од брака, тако је први брак бољи од другог».¹¹⁸ Исти такав поглед на уздржање и брак има Свети Василије Велики и многи други Свети Оци.

Према томе, хришћанство нити намеће брак, нити забрањује уздржање од њега. Током историје било је како људи и жена који су у монаштву, са заветом безбрачности, проживели цео век, тако и оних који су или обоје, или једно по пристанку другог, напуштали брак и монашили се, а тако и оних који су остајали у браку, али по узајамном договору уздржавали се од полних односа, «живели као брат и сестра», било цео живот, било део живота (Свети мученици Јулијан и Василиса, Свети Конон Исавријски, Свети Хрисант и Дарија, Преподобни Амон, преподобна Меланија Римљанка; у новије време Свети Јован Кронштатски и други).¹¹⁹

На основу оваквог погледа на уздржање, од еванђелских времена до данас, кроз целу историју Цркве, можемо разумети да је уздржање једино морално дозвољено средство да се не рађа, како ван брака, у монаштву и целибату, тако и у браку. Од свију својих чланова у браку Црква тражи повремено уздржавање од брачних односа: ради поста и молитве, у доба женине трудноће и др. У позним годинама брака, поготово кад жена пређе климактеријум, то треба да је редован начин брачног живота свију искрено верујућих.

Гласник, фебруар 1982.

Шта је акривија, а шта икономија

ПИТАЊЕ: У црквеним круговима врло се често чују речи «акривија» и «икономија». Нема околности у животу и поступању јерархије и верних на које се не може применити један од ових принципа. Они се понекад толико проширују, или сужавају, а нема тога што се не може осудити акривијом и оправдати икономијом. У неким приликама изгледа да су ови принципи и установљени како би послужили као средство у рукама више власти, да може чинити шта хоће па да увек има право.

Може ли се изнети суштина ових принципа да се јасно види шта они значе и које су им границе?

ОДГОВОР: Нема тога еванђелског и канонског става који зли људи неће покушати да злоупотребе и управе на зло. Ћаво је против Сина Божјег, кушајући Га, употребио речи Светог Писма (Мф. 4:6). Чуда која је Спаситељ чинио неверни фарисеји приписују ћаволу, велећи да их чини помоћу Велзевула, кнеза демонског (Мф. 12:14), и да је ћаво у Њему (Јн. 8, 48; 10:20). Свети апостол Павле указује да је заповест Божја, дата прародитељима у рају на живот, донела им смрт, не зато што није била добра, него што су поверовали ћаволу који ју је окренуо њима на зло (Рим. 7:10–11). Поједине ставове у Посланицима Светог апостола Павла, још у његово доба, неуки и неутврђени – као и остала Писма – изврћу на своју пропаст (2Пет. 3:16). И Свети Василије Велики каже да се свако добро Божје може злоупотребити, те дефинишући врлину и порок вели да је врлина употреба добрих дарова Божјих на добро, а порок, употреба тих истих добрих дарова Божјих на зло.¹²⁰ Није онда чудо што се тако може поступати и са принципима акривије и икономије.

Шта је акривија?

Из речи Господњих: Ко слуша моју реч и верује ономе који ме је послао, има живот вечни (Јн. 5:24); Ко одржи моју реч, неће видети смрти никада (Јн. 8:51); Неће сваки који ми говори: Господе, Господе, ући у Царство Небеско, него који твори вољу Оца мога (Мф. 7:21), јасно се види да су Његова наука и

заповести дате зато да би људи, испуњавајући их, заслужили живот вечни. Само тим еванђелским средствима може се достићи живот вечни: Ако желиш ући у живот, држи заповести (Мф. 19:17).

Исто то се види и из науке Светих апостола: Будите пак творци речи, а не само слушачи, варајући сами себе (Јак. 2:10); Свет пролази и жеља његова, а који твори вољу Божју остаје довека (1 Иов. 2:19); Блажени су они који држе речи пророштва ове књиге (Откр. 22:7); Јер пред Богом нису праведни они који слушају Закон, него ће се оправдати они који испуњавају Закон (Рим. 2:13). Зато је у Христу Исусу битна вера која кроз љубав ради (Гал. 5:6).

Током историје Црква је у истом циљу, по овлаштењу датом јој од Бога, доносила како догматске, тако и канонске прописе обавезне за владање и живот свију њених чланова. Доносила их је руковођена Духом Светим, који у Цркви борави вавек (Јн. 14:16) и упућује на сваку истину (Јн. 16:14). те ови за њу никад нису значили људске прописе и законе, него божанске. Убеђење у то јасно изражава већ Апостолски сабор у Јерусалиму, 51. год., доневши одлуке о поступању хришћана из незнабоштва. Јер угодно би Светоме Духу и нама да никакво бreme више не мећемо на вас, осим што је неопходно: да се чувате од жртава идолских, и од крви, и од удављеног, и од блуда (Д. ап. 15:28). Исту веру исказује први канон Седмог Васељенског сабора: «Радосно примамо, и у потпуности, и као непоколебиво утврђујемо оно што наређују божанствени канони, издани од труба Духа, преславних апостола, као и шест Светих Васељенских сабора и оних који су помесно сабирани ради издавања таквих наредаба, и Светих Отаца наших. Јер сви једним истим Духом просвећени, одредише што је корисно...»¹²¹

По Светом Василију Великом, све прописе који воде спасењу душе «треба држати са страхом као божанску заповест, зато што и саме заповести Божје немају нешто друго у виду до спасења оних који их испуњавају».¹²² Слично казује и Свети Теодор Студит: «Говорити о канонима и Еванђељу Христовом једно је исто, јер су канони запечаћени Духом Светим, и њиховим одредбама решава се све што се тиче спасења људи».¹²³

Ниједна Црква не сме чинити што је против постављених закона и канона (ката тус кименус номус ке канонас). Иначе ће бити непотребно Еванђеље, узалудни канони, и сваки епископ, ако му је слободно да он, или они који га окружују, чине по личном нахођењу, биће нови еванђелист, други апостол, нови законодавац. А ми имамо заповест Апостола. Ако вам анђео с неба проповеда Еванђеље друкчије него што вам проповедасмо, анатема да буде (Гал. 1:8).¹²⁴

Из доцнијег времена навешћемо казивање познатог канонисте Јована Зонаре, који на почетку својих тумачења црквених канона вели: «Разјашњавање Твојих речи просветљује и поучава неискусне – говори Богу пророк Давид. А Божјим су речима сасвим основано назване наредбе божанских апостола и отаца, јер су они издали те наредбе просветљени божанственим Духом».¹²⁵ У новије доба, исти став заступа преподобни Никодим Агиорит: «Ова је књига (тј. зборник канона, Пидалион) иза Светог Писма – Свето Писмо; иза Старог и Новог Завета – завет; иза првих богонадахнутих речи – друга богонадахнута реч. Она је: Вечна граница коју поставише Оци наши, и закони одређени за векове..., које Сабори васељенски и помесни кроз Духа Светог установиште... Она је заиста, као што је и назвасмо, «Кормило» (Пидалион) васељенске Цркве, којим ова управљана сигурно упућује морнаре који су у њој, и путнике, клирике велим и лаике, према небурном пристаништу вишњег Царства. Она је плод, и последица, и циљ за који су се толики патријарси знојили, толики богоносни и духоносни архијереји путовали с крајева васељене (често остарели и болесни будући) и васељенске и помесне Саборе састављали, и толико се време мучили».¹²⁶ Професор Црквеног права на Теолошком факултету у Атини, Константин Муратидис, износи као учење целе Православне цркве: «Пореклом од Светог Духа, свештени канони имају јединствен, вечни значај за спасење верних».¹²⁷

Сваки, дакле, хришћанин, био епископ, свештеник или верник обавезан је бескомпромисно уклањати се од зла и чинити добро (Пс.33:15). Јер се не може служити Богу и Мамону (Мф. 6:24); из једног извора не може истицати и слатка и горка вода

(Јак. 3:11), уз јасан став да ко сав Закон одржи, а огреши се о једну Заповест, огрешио се о сав Закон (Јак. 2:10).

Тражење и од себе и од других пуно и тачно («акривис» = тачан, брижљив, марљив, тачно поступање на делу) испуњавање заповести Божјих, датих у Светом Писму и канонима Цркве, ради Царства Небеског и спасења душе, ето то је принцип акривије.¹²⁸

Овако постављеном еванђелском и канонском ставу нема се шта ни додати ни одузети. Он остаје вечно начело и пут спасења, Црква само треба да га примењује у животу свега клира и свију верних.

Али ту, у постављању захтева испуњавања еванђелских и канонских прописа на сваког појединца, при разликама њиховог духовног узраста, различитим приликама и неприликама живота и непредвидивим околностима и условима времена, Црква се суочава са неминовношћу другог принципа, принципа икономије.

Шта је икономија?

Грчка реч «икономиа» првобитно је означавала разумно управљање кућом, или којим било стварима. Стари Завет, у преводу 70-орице, употребљава ову реч двапут, у смислу управљања градом (Ис.22:19:21). У Новом Завету употребљава се она у четири значења: 1. Управљање кућом (Лк.12:42; 1Кор. 4:2); 2. Управљање градом (Рим. 16:23); 3. За ознаку тајне оваплоћења Господа Исуса Христа и уопште Његовог дела спасења људи (Еф. 1, 10; 2:2–3); 4. У смислу духовног управљања Црквом (1Кор.4, 4; 9, 17; Кол.1:25; Титу 1, 7; 1Пет.4:10).¹²⁹

Код Светих Отаца ова се реч употребљава као и у Новом Завету, али се код њих налази још и у једном друкчијем смислу, у смислу црквеног снисхођења и ублажавања општеважећих црквених прописа, и особито у томе смислу. Настају, наиме, у животу Цркве прилике и околности кад се строгост, тачност у свему канонских прописа не може применити, него се дозвољава њихово ублажење.¹³⁰

Принцип благиости према људима и снисхођења њиховим потребама, а у односу на поједине прописе Закона Мојсијевог, које су фарисеји још пооштравали, показао је сам Господ Исус Христос (Мф. 12, 1–8; 20, 1–26; Лк. 13, 11–16 итд.). Исто тако

поступају и Свети апостоли. Апостол Павле, по духу блакости, свима је био све, са слабима слаб, да свакако неке спасе (1Кор.9:22). Због слабости верних из обрезања, наредио је да се обреже Тимотеј, а и сам је извршио обред очишћења са заветованим (Д. ап. 21, 21:26). На духовно слабе верне ставио је мањи терет, «хранио их млеком», јер још нису узрасли да могу употребити тврду храну зрелих (1Кор.3:2).

У првој Цркви такође видимо колико је указивано снисхођења и трпељивости према слабима који су у гоњењима пали, колико разумевања за разлике у погледу дужине поста и врсти хране при пошћењу, светковању дана Васкрса, разлика у богослужењу итд.

Доброта и милосрђе, који почивају у основи «икономије спасења» људи Господа Исуса Христа, остваривани у апостолском и првим временима Цркве, неодвојиво су везани за живот Цркве до краја времена, као што вели цариградски патријарх Флавијан, у свом писму Четвртом Васељенском сабору: «Јер нисмо деца нечовечности, него човекољубља Божјега. Јер ако је због нас Богати осиромашео и ми смо дужни Његовом узвишеном сиромаштву следити, јер нас је Бог створио за дела човекољубља».¹³¹ Црквена икономија свакако потиче из еванђелског милосрђа, саучешћа и човекољубља, но обим ових трију врлина шири је од обима термина икономије и примењује се и у другим областима црквеног живота, како примењује Ј. Коцонис, док се термин икономије особито односи на област црквеног права. При томе треба такође разликовати појам икономије од појма «диспензације». Оба ова израза, први са Истока, други са Запада, до XI в. имали су исти смисао. Од тада је термин диспензације сужен и односи се само на чисто црквено-правну област, док је појам икономије шири и односи се и на дејство пастирства.¹³²

Да бисмо јасније сагледали смисао и границе икономије, изнећемо мишљења појединих Светих Отаца и црквених писаца, старијег и новијег доба, који су о томе расправљали.

Свети Оци о икономији

О могућности да се поступи блаже од наређеног, Свети Василије Велики препоручује да енкратите који прилазе Цркви

треба поново крстити. Но у даљем разлагању вели: «Бојим се да... строгошћу наше наредбе не учинимо сметњу онима који желе спасење», те допушта могућност да се приме без крштења, само миропомазањем.¹³³

Свети Јован Златоуст упућује пастире Цркве да при налагању епитимија не гледају толико на количину греха, колико на расположење грешника, искрено покајање и исправку живота, «да не би, у намери да зашијеш што је подерано, учинио рупу још гором, и желећи да подигнеш што је пало, да се не би то још порушило"... Јер треба имати у виду, казује он даље, да они који су слаби и одали се светским насладама «тек ће мало помало хтети да мисле о гресима својим, и само лагано ће моћи да се ослободе од невоље у које су пали. Па ко хоће одједном и строгошћу да их доведе на прави пут, може лако да постигне ни да се бар делимично покају».¹³⁴

Свети Григорије Богослов такође казује да оне који се не кају, нити смиравају, не треба да примамо. Оне пак који се кају, но не као што треба, нити показују одговарајуће кајање за злом које учинише, треба да примимо и одредимо им држање врсте покајања одговарајућег њиховим гресима. Оне, најзад, који се искрено кају тако да се гуше од суза, треба да примимо у заједницу.¹³⁵

Свети Григорије Ниски, о поступности у налагању најпре блажих, па тежих захтева, каже: «Треба мало по мало узводити их напред и побуђивати према узвишенијем, светлошћу светлост дарујући и истину истином изазивајући. Стога и ми, изоставивши савршенију поуку (јер још није време), овако им говоримо».¹³⁶

Свети Кирило Александријски говори још одређеније о икономији: «Заиста је дело икономије да се за мало скрене од онога што је прописано, с тим да се не претрпи штета у оном што је корисно. Јер је тако и Павле свима био све, не да добије нешто, а оштети део, него да све добије».¹³⁷

Свети Атанасије Синаит казује слично: «Опет велим да кад се дође до употребе по икономији, не треба у свему да буде, него да буде по снисхођењу и у циљу спасења неких. Као што Павле обреза Тимотеја хотећи да привуче Јудејце. Стога и себе

очисти. И обрезање Христово на овај начин би по икономији, да се покаже да не разрешава Закон».¹³⁸

Патријарх Никола Мистик († 925. г.): «Икономија је спасоносно снисхођење које спасава грешника, пружена рука помоћи да подигне из пада палог, која не дозвољава да пад остане, него пре у дубини самилости уводећа. Икономија је опонашање божанског милосрђа, из чељусти звера, ричућег против нас, отимајућа онога који би био прогутан устима пропасти».¹³⁹

Старање Цркве о духовној користи верних прави је разлог употребе принципа икономије, не само у примењивању блажих, него и строжијих прописа од наређених. Трулски сабор, својим 12. каноном, наредио је да ожењени клирици, по избору и рукоположењу за епископа, не могу даље живети са својим женама.¹⁴⁰ Сабор образлаже своју одлуку тиме што је наставак брачног живота бивао «узрок спотицања и саблазни за народ». А апостол Павле наређује да не будем на саблазан ни Јудејцима, ни Цркви Божјој (1Кор.10:31). У даљем образлагању Сабор вели да ова наредба није донета «да се укида или извраћа оно што је апостолски установљено, него што се старамо о спасењу народа и о његовом напредовању у добру, и да никаква лјага не остане на свештеничком чину».¹⁴¹

Новији писци о икономији

Из новијег времена навешћемо мишљење александријског патријарха Мелентија: «Икономија је скретање од старог канона у неким случајевима, које бива ради користи Цркве, при чему се чувају основни темељи вере».¹⁴² Овако казује и проф. П. Трембелас: «Укратко, не скренувши суштински од акривије, употреби икономије приступа се кад треба да се оствари или веће добро, или избегне веће зло».¹⁴³

Поред спасења верних, што у ствари и јесте корист Цркве, цариградски патријарх Герман вели да је циљ примене икономије угађање Богу: «Оно што се по икономији говори, или чини, не треба сматрати за лаж, или ипокризију, јер су последице ових супротне ономе. Јер је лаж од ђавола, као што је писано. А ко са расуђивањем употребљава икономију... чини то хотећи угодити Богу, што је рушење дела ђавољих».¹⁴⁴

Бивши професор Црквеног права на Богословском факултету у Атини, Амилкас Аливизатос, о икономији вели: «Црква је свагда, од самог почетка, употребљавала икономију, вршећи еластично дејство онога што је она изречно непоколебивим освештала, у крајњем циљу да се на сваки начин оствари спасење душа верних, јер прилике времена не дозвољавају држање крајње акривије и строгости црквеног поретка».¹⁴⁵

Наш познати канониста, Никодим Милаш, не употребљава изразе акривија и икономија, али помиње појам диспензације и вели: «Канони Цркве допуштају носиоцима црквене власти да попусте од строгости постојећег закона, према појединим особама и само у ванредним приликама, кад је наиме са таквим попуштањем у изгледу опће добро Цркве и обезбеђење доброга реда у њој».¹⁴⁶

У примени икономије никако не треба гледати покушај да се избегне вршење заповести Божјих, или канонских прописа, него обратно, њихово извршење. Јерусалимски патријарх Доситеј, у писму београдском митрополиту Михаилу, 1706. г., вели: «Црквена питања разматрају се на два начина, по акривији и по икономији. Када не могу да буду по акривији, нека буду по икономији».¹⁴⁷ Свети Кирил Александријски објашњава то у слици и вели: «Као лађари на мору, кад настане опасност за лађу, у страху избаце нешто од терета, да би спасли остале», и лађу и људе у њој, «тако и ми у поступању, кад се не може спасти оно најтачније, пренебрегнућемо нешто, да не би претрпели штету у свему».¹⁴⁸ У икономији, дакле, бива скретање од канона, али не од његових циљева. «Тако не бива скретање од духа канона, него од слова».¹⁴⁹

Ј. Коцонис с правом наглашава: «Може се рећи да и строго држање божанствених заповести канона, и скретање од њих по икономији, стреме истом циљу: да успоставе палог човека у његов царствујући положај према целој божанској икономији (спасења), ствар која је по превасходству угодна Богу».¹⁵⁰

Границе икономије

Поред све оправданости и духовне користи од употребе икономије, не може се она ширити до те мере да дође у питање

опстанак црквених прописа у битности. Ако се дође у положај да се мора бирати или такав поступак икономије који би значио повреду канонских прописа, или напуштање икономије, боље је напустити икономију него канонске прописе. Свети Кирило Александријски излаже јасно тај принцип: «И ово велимо, да делом саучешћа према људима, вршећи корист Цркви, не претпоставимо њеним канонима ништа... Јер у случају да једно смета вршењу другог, нека се претпоставе црквени прописи».¹⁵¹ Слично казује и Евлогије Александријски (580–607. г.): «Јер ако неко од онога што су рекли Оци уздрма нешто, то се не би могло назвати икономијом, него преступом и издајом догмата и непобожношћу према божанском».¹⁵² Преподобни Теодор Студит прекинуо је молитвену заједницу с патријархом Тарасијем зато што овај није казнио јереја Јосифа, који је неканонски венчао цара Константина VI са Теодором, говорећи да је испуњавање канона обавеза свију чланова Цркве, независно од њиховог друштвеног положаја, звања и чина, јер «Закони Божји господаре над свима».¹⁵³

Услови примене икономије

Еванђелски и канонски прописи важе свуда и увек. Да би се у појединим приликама живота могао применити принцип икономије, неопходно је најпре да се зна шта односни канон захтева, како би се његов захтев, ако је нужно, могао ублажити. Затим, потребно је знати прилике и околности датог времена, па духовни узраст верника, о чему је реч у казивању Светог Василија Великог о три духовна степена: роба, најамника и сина.¹⁵⁴ Сва тројица ових испуњавају вољу Божју, али не из истих мотива, не у истој мери и обиму, него сваки према својој моћи. Тражити и од оних на степену роба да поступају онако како поступају они на вишем, или највишем, значило би ставити на њихова плећа бreme које они не могу носити, и тако им онемогућити да носе макар онолико колико могу. Ако нису зрно које може донети род по сто, неразумно би било не допустити им да донесу макар шездесет, или бар по тридесет (Мф. 13:8). Такође се морају имати у виду и друге околности друштвеног, породичног и личног живота које понекад отежавају и добром семену да донесе род колико би иначе могло.

Због свега тога тешко је дати детаљне прописе: Како, када, према коме и у којој се мери може применити принцип икономије. Током историје било је више покушаја са одређивањем таквих прописа. Проф. А. Доброклонски наводи већ поменуте речи Евлогија Александријског, да се икономија може применити онда кад је извесно да се тиме не повређује светост и чистота догмата вере. Али је ова дефиниција, вели Доброклонски, уска, јер не узима у обзир друге области живота Цркве, моралне односе свештенства и верних, дисциплину и др. Свети Теодор Студит је поставио као принцип разлику између «неопходног» (кад се икономија не дозвољава) и «случајног» (кад се може дозволити), али није изложио јасну разлику између неопходног и случајног. Други су тај принцип видели у хармонији са највишим циљевима љубави, морала и вере; или у разликовању оног што је изложено у Светом Писму и оног што је историјски формулисано. Доброклонски сматра да би одлуку о томе могао и требао да донесе не појединац, него свеправославни сабор.¹⁵⁵

Но живот тече даље. Зато би, сматрам, док Црква не донесе прецизније одлуке, могли се држати ових који износи Ј. Коцонис. Неоспорно да употребу икономије могу оправдати заиста стварни интереси Цркве, односно душа, а никако интереси овога света, политике, несмелости и страха, хипокризије, или самовоље. Одређеније, примена икономије може бити у овим случајевима и околностима: 1. У стању стварне нужде. 2. Ако би без ње дошло до озбиљне духовне и друге штете једног или више чланова Цркве. 3. Ако они којима се укаже икономија схвате да им се снисходи и покажу скрушеност и кајање.¹⁵⁶

Свакако да су и ова начела умногоме уопштена и углавном остављају доношење одлуке о примени принципа икономије у рукама свештенства и духовних пастира. Али се не може ни очекивати таква дефиниција, у овој ствари, која би искључила потребу личности пастира, неопходност његове процене свију околности и прилика, али зато и његову одговорност. Колико год буде пастир духовно више узрастао, његова ће одлука о примени акривије и икономије, и њиховог обима бити све тачнија, а избор, шта је у датом случају најбоље, све ужи. А кад достигне светост, он ће непогрешно знати оно једно што је у датој прилици

најцелисходније, онако како нам показује пример Светог апостола Павла. Кад је у опасности од бродолома, пред острвом Малтом, господар лађе чувао товар до крајњих граница, а морнари избацили товар у море, па онда и лађарске справе, апостол Павле је знао да ће се поред тога лађа разбити, а људима, њих 276, ни длака са главе неће отпасти (Д. ап. 27:15–44). Знао је да морнари треба да остану на лађи, иначе се нико неће спасти. На крају тако је и било, лађа се разбила, а људи спасли.

Примери икономије кроз историју

За сваки од наведена три става, кад се икономија може применити, Коцонис наводи примере: 1. Стање нужде значи «тешкоћу времена» коју је наметнула нпр. да се употреби једна добронамерна незнабожкиња да хришћанима у тамници однесе Свето Причешће. Или крштење извршено од лаика у смртној опасности. Или кад Свети Василије Велики помиње премештај једног епископа указујући на «тешкоће времена».¹⁵⁷ Ту спадају и прилике рата, епидемија, земљотреса и друге тешкоће времена. 2. Стање духовне неузраслости, кад нпр. 30. канон Шестог Васељенског сабора, по икономији прихвата да се свештеници у варварским крајевима могу раздвојити од својих жена, јер још нису узрасли до еванђелског става 5. Апостолског канона, који забрањује изгнање жена због схватања несагласности брака са свештенством.¹⁵⁸ 3. Стање покајања. Свети Теодор Студит вратио се у молитвену заједницу са патријархом Тарасијем кад се овај покајао што није казнио клирика који је неканонски венчао цара.¹⁵⁹

У своме делу о црквеној икономији Ј. Коцонис још вели да треба имати у виду и следеће ставове: Одлуке доцнијих Васељенских сабора, које су блаже од одлука ранијих, по истој ствари, имају општеобавезно значење и не спадају под појам икономије. Но одлуке сабора које су блаже од еванђелских спадају под појам икономије, нпр. еванђелски узрок развода брака због прељубе, и одлука 48. канона Трулског сабора о разводу брака уз узајамну сагласност, кад ожењени клирик буде изабран за епископа.¹⁶⁰ У погледу одлука помесних Сабора треба разликовати оне који су држани до Трулског сабора и оне

који су били после тога. Како је својим 2. каноном Трулски сабор усвојио одлуке предходних помесних сабора, оне онда имају значај васељенских. При упоређењу одлука ових са односним одлукама других Васељенских сабора, треба дати предност блажим.¹⁶¹ Одлуке доцнијих помесних сабора, или Светих Отаца, ако су блаже од васељенских, могу се узети по принципу икономије».¹⁶²

Ко доноси одлуку о примени икономије?

Свакако да одлуку о примени диспензације, или примени икономије, не може донети који било члан Цркве, јер би то значило самовољу и безвлашће, него само она лица у чија права и дужности то спада. Према позитивним прописима Православне цркве, то су епископи, Свети Архијерејски Синод и Свети Архијерејски Сабор. Несумњиво да се и они при томе морају придржавати граница општих овлашћења која су им дата по канонским прописима, јер под влашћу Божјом налазимо се сви и Његове заповести упућене су свима, и свештенству и вернима, те се ником у Цркви не може признати право на самовољу и самовлашће. Свети Игњатије Богоносац упућује ђаконе да се поковавају презвитерима, «презвитери и ђакони... епископу, епископ Христу, као Христос Оцу».¹⁶³ Свети Јован Златоуст пак вели да су у Цркви «старешине (архонтес) старешина закони». Стога «предстојници Цркава подлежу одговорности (тим) сопственим старешинама. Сем тога, они још више подлежу горким и тешким одговорностима».¹⁶⁴

Јасно је, дакле, да и право дато епископима 5. каноном Првог Васељенског сабора, да могу смањивати или увећавати одређене епитимије, никако не значи да то могу чинити како хоће, него испитавши расположење и степен покајања грешника. Указали смо колико строгост може да делује обесхрабрујуће на слабе, но и прекомерна благост и попуштање може такође да буду од штете. Свети Јован Златоуст опомиње да неки грешници не добивши одговарајућу епитимију, према тежини греха, бивају немарни, постају још гори и греше још више.¹⁶⁵ А преподобни Никодим Агиорит наводи како је неки епископ, у време патријарха Луке (1156–1169. г.), наложио сасвим малу епитимију на једног војника за учињено хотимично убиство. Позван на

одговорност Синода, епископ се правдао правом датим епископима да смање епитимије. Но Синод га упутује: Архијерејима је дозвољено да повећавају или смањују канонске епитимије, али не и да употребљавају прекомерно снисхођење и без испитивања. Војнику убици Синод одреди канонску епитимију, а епископу наложи привремену забрану свештенодејства.¹⁶⁶

Томос четири источна патријарха из 1663. г. у овом погледу упућује: «Везивање и разрешавање, дато свештенству од Господа, свакако није речено везивати и разрешавати како им се свиди, него како би угодили Богу. Нити је дозвољено по својој сопственој вољи разрешавати, или везивати, него по наређењу канона».¹⁶⁷

Икономија и област догмата

Принцип икономије непримењив је у области догмата, непромењивих истина вере. Иста бескомпромисна вера у све богооткривене догматске истине тражи се од свих чланова Цркве. То свакако не значи да нема ни у погледу њиховог сазнавања извесног узрастања и продубљивања, те се друго знање тражи од почетника у вери, од деце и неодраслих, друго од нижих, друго од виших клирика. Начело поступности у откривању божанских догмата види се јасно како у Старом, тако и у Новом Завету. А тако је поступала и Црква у погледу њиховог раскривања, формулисања и тумачења, како напомиње о. Јустин Поповић.¹⁶⁸

Извесно снисхођење указује се и онима који прилазе Цркви из јереси, уз настојање да пуну истину Православља сазнају и прихвате доцније, узрастајући. Свети Кирило Александријски у том погледу вели: «Не треба тражити сувише строго (ми акривологумени) од приступајућих Несторијанаца».¹⁶⁹ Гледиште Светог Василија Великог о прихватању крштења енкратита већ смо навели. Оци су такође показивали разумевање и у погледу извесне разлике у излагању догматских истина и разлике у називима. Тако је Свети Атанасије Велики снисходио Западњацима што су уместо термина «иностас» употребљавали израз «персона». Такво је схватање показивао и Свети Григорије

Богослов велећи: «Не одступивши од суштине, у називу схисходећи, сједини ствари».¹⁷⁰

Иначе, у свему другом остаје став Светог Марка Ефеског, изложен на Флорентијском сабору, кад се од њега тражило да макар мало попусти у погледу догмата, а он одговорио: «Не дозвољава се снисходљивост у питањима вере... Слично би то било ономе што је рекао епарх Светом Теодору Студиту. Рекао му је: Само се једном причестите (с михијанцима) и друго не тражимо, идите куда хоћете! А Свети му одговорио: Слично казујеш као кад би неко рекао: Ништа од тебе не тражим, него само да ти једном одсечем главу, па после иди куда хоћеш. Јер у овим стварима није мало и што изгледа мало.»¹⁷¹

Икономија у савременом Православљу

Навешћемо примере употребе икономије у неким областима црквеног живота код појединих православних Цркава, углавном према Ј. Коцонису. У погледу крштења: Цариградска патријаршија, до 1756. г., није поново крштавала римокатолике који би прилазили Православљу, него их примала само миропомазањем. После тога времена, као и Црква у Грчкој, поново их крштава. Руска пак Црква, до 1666/67. г., крштавала их је, а од онда то не чини. Исто тако поступа се и у Српској Цркви.

Цариградска је Црква, до 1765. г., примала такође протестанте: лутеране, калвинисте, англикане без поновног крштавања, а после тога их крштавала. Руска пак Црква, до 1718. г., ове је поново крштавала, а сада их прима без поновног крштавања. Ако би прелазник из Римокатоличке Цркве био у њој крштен и миропомазан, од 1718. г., у Руској Цркви прихвата се обоје.

У погледу брака. О вршењу чина венчања, већ Свети Симеон Солунски сматра да у случају нужде, изузетно, може се дозволити у Великом посту на Цвети и Благовести кад падну ван Велике седмице, но «без помпе и показивања».¹⁷² Још пре се то може дозволити у «Дванаестодневију» (од Божића до Богојављења), на Богојављење, као и у Томину недељу.¹⁷³

У погледу свештенства. По 14. канону Трулског сабора, за рукоположење за ђакона тражи се 25, за свештеника 30 година.

У Грчкој Цркви сада се тражи за ђакона 23, а за свештеника 28 година.¹⁷⁴ У Српској Цркви и мање. Пунолетство код Јевреја за јавну учитељску службу и свештенике било је 30 година, за Левите 25. Данас се раније сазрева и телесно и психички, те се и граница пунолетства помера.

У погледу јелеосвећења, по икономији, данас ову Свету тајну може да врши мање од седам свештеника, у нужди и само један.¹⁷⁵

Освећење Светог мира. Иако право сваког епископа, данас овај чин врше само поглавари аутокефалних Цркава. У Српској Цркви то је предвиђено и Црквеним уставом (чл. 55, т. 5).

Исто тако, по икономији, богослужбени се чиновни скраћују (свакако због недостатка клирика и појаца); Света Литургија се врши напољу, или у некој сали. Затим, док је удовом епархијом, по 25. канону Трулског сабора, управљао клир те епархије до избора новог епископа, а по 74. канону Картагинског сабора, изузетно епископ суседне епархије, сада редовно управља епископ администратор кога одреди Архијерејски Синод. Тако је и по нашем Црквеном уставу (чл. 70. т. 21). Затим, сабори архијереја, по 37. канону Светих апостола, треба да бивају двапут годишње, а по 6. канону Седмог Васељенског сабора једанпут. Но у Грчкој Цркви законом је одређено да бивају сваке треће године, а у Руској не бивају никако. Српска Црква се држи канонског прописа и сабор епископа бива сваке године (Устав СПЦ, чл. 59).

За нас неприхватљиво ширење икономије

Осврнућемо се критички на становиште које износи Ј. Коцонис да онај који се спремао за крштење, али умро пре тога, и по икономији, може се сматрати крштеним, јер је «имао намеру да се крсти». Он наводи случај неке жене са којом се тако десило, па Тимотеј Александријски дозволи хришћански погреб.¹⁷⁶ Још мање би се могло сложити са мишљењем грчког теолога Пан. Булиса који вели да «у случају изненадне смрти (некрштеног) детета, по икономији, Црква допушта, ради његовог спасења, да неко од верних трипут га подигне у ваздух»,¹⁷⁷ свакако у смислу његовог крштења на тај начин. За тако нешто нема никаквих примера код Отаца, нити вести у историји Цркве.

А бивало је и до сада изненадне смрти деце, као и смрти пре крштења, за које се неко спремао. Не би ли овакви поступци значили свођење Свете тајне на вештину и мађионичарство! ? Црква је до сада признавала «крштење у крви», тј. оних лица која су се пријавила за крштење и спремала за њега, али ухваћени у гоњењу исповедили своју веру у Христа и погинули. Али да се може остварити крштење, или причешће, самом жељом и намером, Православна црква не зна. Познато је да су монаси у пустињи имали Свете Пређеосвећене Дарове и њима се причешћивали. Из житија Светих, познат је случај Свете Марије Египћанке, која је у пустињи пред смрт, причешћена не у духу, само жељом, него стварно старцем Зосимом.¹⁷⁸

Исто тако нам је неприхватљиво становиште проф. А. Аливизатоса, да се може, по икономији, у случају нужде неправославни причестити у православној Цркви и обрнуто, у нужди, православни причестити од неправославних. Аргументи које он износи за оправдање таквог става, сматрам да сасвим промашују. Позивање на 13. канон Првог Васељенског сабора, о причешћу пред смрт оних који су под епитимијом, односи се на православне, не хетеродоксне. Или указивање на 1. канон Тимотеја Александријског да катихумена, који је омашком примио Свето Причешће, треба одмах крстити, односи се на оног који прилази Цркви, не оног који остаје ван ње. Што архиепископ Д. Хоматијан казује да бесквасни хлеб, у причешћу Латина, није обичан (кина), јер је призивањем Господњег имена благословен (еписфрагизусис), из даљег његовог казивања види се да ни он, Хоматијан, не сматра да се православни њиме може причестити.

Поред тога, Аливизатос сматра да се Светој Тајни Причешћа не може дати неко веће својство (идиотис) него осталим Тајнама: крштењу, које чини темељ свију Тајни, или Тајни свештенства, којом постоје органи који врше свештенодејства у Цркви. Па као што је у погледу њих, тако и у погледу тајне Свете Евхаристије, вели, треба да се држи принцип икономије.¹⁷⁹ Ту он мисли на ову Тајну код римокатолика, англикана и неких протестантских заједница «чије крштење Православна црква, по икономији, признаје», па се по тој аналогiji треба да призна и причешће римокатолика.

Неприхватљивост оваквог расуђивања увиђа се лако кад се схвати да не стоји став да Православна црква «признаје» крштење неправославних хришћанских заједница. Ни из једног канонског прописа, наиме, не може се извести закључак шта објективно, тј. независно од приласка Православној цркви, значи крштење оних расколника и јеретика за које канони одређују да њихове чланове не треба крстити у случају кад они прилазе Православљу. То што се над њима не врши чин крштења још не значи да би Православна црква признавала пуноважност њихових «тајни», и крштења, за спасење, него само то да се оно крштење «чији се обред не разликује од вршеног у Православној цркви, не треба да понови». Божју пак благодат те Тајне прима тако крштени у време преласка у Православље.¹⁸⁰

Не стоји такође ни мишљење проф. Аливизатоса да Православна црква не придаје особити значај Светој Тајни Евхаристије. За Цркву је она врхунац свију Тајни. То се јасно види из речи Светог Симеона Солунског: «Евхаристија је, дакле, сједињење Бога с нама, наше обожење, освећење, пуноћа благодати, просветљење, одгање сваког противника, даровање сваког добра, не шта друго него сједињење и заједница с Богом. Она је Тајна тајни и освећење Светих, и заиста Светиња над светињама и Освећење свију освећења...»¹⁸¹

Закључак

Да укратко изложимо суштину свега изнетог. Еванђелски став да се вршењем заповести Божјих стиче љубав (Иов. 14, 15; 1 Иов. 5:3), којом се у нас усељава Бог и Царство Божје (Иов. 14:23), остаје заувек. Под изразом «акривија» подразумева се то одговорно и савесно вршење свију заповести Божјих.

Но из поступка Светог апостола Павла према духовно неузраслим и почетницима, којима се мора давати лакша храна, сагледамо чињеницу да се у погледу вршења еванђелских и канонских прописа не може подједнако од свију очекивати и тражити она пуноћа и строгост какву могу и обавезни су да врше духовно узрасли до зрелости. Из објашњења Светог Василија Великог о три степена у духовном узрастању: роба, најамника и сина, то нам бива потпуно јасно.¹⁸² Ово снисхођење према духовно неузраслим и неојачаним, као и узимање у обзир

тешкоћа датог времена и прилика, те налагање на њих мањих и лакших захтева, назива се принципом «икономије».

И један и други принцип, акривије и икономије, Црква примењује у истом циљу, спасења верних вршењем заповести Божјих, али узимајући у обзир њихове моћи и околности живота. И онај који врши мање, према моћи, пак испуњава вољу Божју, уједно се тако снажећи за узрастање до пуноће и строгости вршења наређеног по акривији. Свакако да чини грех онај који може да изврши више и савршеније, а задовољава се вршењем мањег (Јак. 4:14). При разумној, дакле, примени, и акривија и икономија «доносила је и доноси свој део користи, и свака има своје добре стране: ригористичка политика, акривиас, као конзервативна по својој природи, поправља црквени живот, чувајући његове традиционалне стубове и задржавајући тиме могућа удаљавања од норми и непотребног новачења. Но без политике икономиас, она у својој искључивој примени садржи опасност од окивања црквено-друштвеног живота у више или мање окамењене форме, онемогућавајући му прогрес и еволуцију. А опортунистичка политика икономиас..., само собом укључује заметке слободнијег развитака црквеног живота, али с друге стране она, без успоравања политиком акривиас, садржи опасности да у пракси пређе у политику произвољности и моралне немоћи..., и да живот Цркве претвори у игру променењивог времена. На тај начин, ради праве користи потребна је разумна и целисходна хармонија и једне и друге».¹⁸³

На завршетку још да напоменемо да се неретко, или из непознавања суштине принципа акривије и икономије, или из рационалистичких схватања, примена икономије, и случајеви њене злоупотребе, употребљавају као доказ колико је канонски систем Цркве раздрман тако да није остао ниједан канон у својој важности. Живот је отишао напред, а они скамењени, мртви, остали где су. Негда су они могли бити корисни за руковођење, данас могу имати само историјски значај као ознака бившег времена и прилика кроз које је Црква прошла. Али се њима не може регулисати живот савремених верника и њихови односи. Време их је оставило иза себе. Сада су Цркви потребни сасвим други и друкчији, савременији прописи.

Из онога напред реченог, могли бисмо прихватити да је то тако, али под условом да су канонски прописи Цркве производ људи, друштва, као што су то световни, закони и правни прописи, а не одлуке Светог Духа. Ако се време мења, Дух Свети остаје исти. Јер Он је Дух Истине, управо сама Истина. А Истина увек остаје Истина. Отуд и канонска истина може се само модификовати, у примени на дато време и прилике исказати и образложити на савремени начин, али не у суштини изменити. Они остају вечна начела живота и поступања свих њених чланова. У приликама датог времена, може се мењати само слово канона, не и дух њихов. За кога то није тако, тај може остати са тим убеђењем, али не и члан Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве.

Гласник, март 1990.

Непромењивост канона и живот савременог човека у Цркви

ПИТАЊЕ: На крају опширног одговора на питање о акривији и икономији, став који сте изнели о безусловној важности канонских прописа по моме мишљењу је сувише конзервативан и значи спутавање, кочење савременог живота Цркве и њених чланова везама које је створио живот у првих седам векова. Расудите и сами: Зар се у Цркви није ништа изменило и не може изменити у двадесетом од оног што је настало до осмог века!

ОДГОВОР: Расудио сам и схватам, не само да може, него се и изменило у Цркви Христовој много тога, и добро је што се изменило оно што може и треба да се измени. Али има и оног што се није изменило и што је добро да се није изменило, јер и не треба да се измени. Има, дакле, ствари где је добро и потребно да будемо конзервативни, а има и таквих где то не треба да будемо. Као што у погледу акривије и икономије бива несрећно да онде где треба да се држимо акривије ми будемо икономисти, и обратно, где треба да применимо икономију ми будемо акривисти, тако је и овде. Бити на православном становишту значи: Имати поверење да Црква зна шта је неизмењиво и држи га неизмењивим, и зна шта је доступно измени и измењује га кад је потребно.

Изнели смо да су свештени канони воља Духа Светог, а Дух Свети је Бог који је увек исти и не мења се (Малах. 3:6). Он је Истина која је увек доследна себи. Као што су истине вере, догмати, од Бога и зато неизмењиви, тако је и са канонским прописима и етичким правилима, који у ствари нису ништа друго него догмати вере примењени на живот верних. Они се могу само поступно налагати, према духовном узрасту верних и приликама времена, могу се изнети и образложити савременим језиком, али се њихова суштина не може мењати.

Слично бива и у животу. Жива клица развија се у земљи, па у ваздуху, све док не донесе плод, никако не прекидајући везу са својим корењем. Ако влат прекине везу са кореном, он се суши и

плода не може донети. Тако бива и у животу Цркве израженом у њеним канонским прописима. Она не прекида везу с њима, јер су израз Духа Светога, Животворног, у руковођењу Црквом њеном циљу, од Његовог силаска на Свете апостоле до краја света.

Али Црква не остаје на њиховом слову, него на духу, «јер слово убија, а дух оживљује» (2Кор.3:6), нити на оним црквено-правним одредбама које је она доносила у појединим крајевима и временима у циљу спровођења духа канона у живот. Сматрати да су ови прописи, који су одговарали тадашњем времену и приликама, али дело нас људи као сарадника Божјих, исте важности са суштином, духом канона, било би свакако погрешно и довело до сасвим погрешних закључака. Значило би изједначавати божанско и људско, задржавати развој Цркве на нечем небитном, начину примене, који је у новим условима превазиђен, и тако кочити даљи ход њеног развоја. То би исто било као кад би влат зауставио своје рашћење на неком достигнутом ступњу, ма колико он био важан, али би се тиме онемогућавало доношење плода, што у ствари значи промашај постојања и развића уопште.

Тако, дакле, прописи донети да корисно послуже за дато време и прилике, који у друго време не би одговарали својој намени, могу и треба да се промене и замене ефикаснијим. Задржавати се пошто-пото на њима као непромењивим, рекосмо, било би штетно за живот Цркве, доводило би до размирица, цепања, раскола.

Не само то, него ако нове прилике у којима се Црква нађе буду захтевале, Црква ће знати и моћи донети одговарајуће канонске прописе. Није она исцрпела своје руковођење животом верних и њиховим спасењем канонским прописима донетим у првих осам векова, нити се зауставила на њима. Није Дух Свети руководио Црквом само током тог времена. Он делује у њој и данас и деловаће до краја времена, те ће она, под Његовим руководством, дочекивати и одговарати на прилике и околности живота као и до сада.

I. Шта треба разумети под «духом» канона, а шта под «словом», размотрићемо на примеру 11. канона Шестог

Васељенског сабора. У том канону се наређује да ниједан клирик ни лаик не може јести јудејска азима (пресне хлебовете, јевр. масот), нити са Јудејцима имати општење, нити их у болести призивати и примати од њих лечење, нити се с њима купати у купатилима, а који се усуди да то чини, ако је клирик да се свргне, а лаик одлучи.¹⁸⁴ И више других канона налажу сличне одредбе. Забрањују празновање новозаветне Пасхе (Васкрса) заједно са јудејском Пасхом;¹⁸⁵ пошћење са Јудејцима, празновање њихових празника и примање празничних дарова;¹⁸⁶ не примати од њих пресне хлебовете, нити имати заједницу у њиховом нечестију (асевииес);¹⁸⁷ да хришћани не смеју јудејски светковати суботу, него особито поштовати недељу;¹⁸⁸ нити ићи у синагогу да се моле, нити односити уља и тамо свеће палити.¹⁸⁹

У овим се прописима, под изразом Јудејци, не мисли на њих као народ, него на њихову веру, те нам мора бити јасно да се ту не ради о неком расизму, ни антисемитизму, потпуно страном хришћанству и Православљу. То одређено потврђује и чињеница да често исти канони што забрањују вернима у односу на Јудејце, исто то забрањују и у односу на незнабошце, без обзира коме народу припадају, као и на хришћанске јеретике и шизматике.¹⁹⁰

Очигледно да је дух ових прописа у томе да се православни верници сачувају од опасности по своју веру од «нечестија» (асевииас) не само јудејског и незнабожачког, него и од вере хришћанских јереси и раскола.¹⁹¹ По томе свакако ови прописи важе и данас и важиће до краја света. Ако дође у питање опасност за душу од насртљивости пропаганде јеретика, или незнабожаца и атеиста, без обзира које су нације, хришћанин је дужан избегавати општење са њима. Јер трудити се око користи за тело, око његовог лечења, чистоће и других потреба овог света, а при томе изгубити душу и Царство Небеско, за хришћане би био рђав труд, не добитак, него губитак оног најдрагоценијег, живота вечнога.

Али извршавање захтева да избегавамо општење у верским стварима, због опасности за своју веру, никако не може значити нетрпељивост и непријатељство према другим људима других вера, са којима нас везује општа људска природа, порекло од

истих прародитеља и од Бога дарована нам свима морална и духовна слобода. Зато приговор што се данас сви, и православно свештенство и верни, лечимо у болницама где су лекари и особље и јеврејске и других националности, разних вера и безверници, износити као доказ да је 11. Трулски канон преживео, «јер га се нико не држи», ако га узмемо у буквалном смислу, можемо разумети. Но да дух овог канона за хришћанина остаје у важности свагда, треба да нам је јасно и данас, као што је било онда када је канон настао. Онај правослазни хришћанин који би и сада одступио од духа канона, изгубио душу због тела, понављамо, ма колико то проглашавано конзервативним, нити је хришћанин, нити би, не покаје ли се и свој став не измени, то могао бити.

II. Шта је пак у прописима Цркве оно што је измењиво, што је удео нас људи као сарадника Божјих (1Кор.3:9), донето ради тога да се у датом времену дух канона уведе у живот, покушаћемо да разјаснимо на следећем примеру. По речима апостола Павла, васкрсење Христово је суштина вере хришћанске (1Кор.15:14), па је стога од почетка Васкрс највећи хришћански празник, Празник над празницима. Празнован је у целој Цркви у пролеће, у време јудеског празника Пасхе, у годишње доба кад се и десио, али га сви хришћани нису празновали у исти дан. Малоазијски верни празновали су га 14. дана јеврејског месеца нисана, у који било седмичан дан да тај датум падне. Хришћани пак у Египту, Грчкој и Риму празновали су га у то време, али свагда у недељни дан. Тако је бивало да су једни хришћани бивали у празничној радости, док су други још држали предпразнички пост.

Да би у том погледу цела Црква била јединствена, Први Васељенски сабор у Никеји, 325. г., донео је одлуку да сви хришћани славе Васкрс у недељни дан, после пролетње равнодневнице и пуног месеца. Постојала је, рекосмо, такође одлука да се новозаветна Пасха, Васкрс, не сме празновати у исти дан са јудејском Пасхом.¹⁹² Истовремено је Сабор поверио Александријској Цркви да она израчунава, према изнетим прописима, у који ће месечни дан пасти Васкрс, и с тим у вези почети пост, припремне недеље за пост итд., и о томе

благовремено извештава све Цркве. Александријска црква чинила је то за дужи низ година.

Но дешавало се, међутим, да обавештења на овај начин не стигну на време у поједине удаљеније крајеве, па је већ 388. г. Теофил, александријски епископ, саставио једну прегледну таблицу из које су се потребни подаци могли видети за 40 година унапред. Свети Кирило Александријски је ову таблицу допунио за 95 година. Нешто доцније, учени египатски монах Анијан израдио је «Велики пасхални индиктион» за 532 године, који је, по истеку тог низа година, поново отпочињао, тако да су почетна година тог индиктиона и остале за њом поново текле равномерно, те у исте дане падају како фаза пуног месеца, тако и месечни датуми у које Васкрс треба да падне. У VI веку допунио је овај индиктион римски монах Дионисије Мали. Тако је настала «Неисходимаја пасхалија», тј. Стална пасхалија, која се по истеку 532 године понавља и која је у употреби још и данас.

При томе треба обратити пажњу на то да све наведене саборске одлуке, о празновању Васкрса, не наводе нити помињу ни календарске месеце, ни месечне дане, него догађаје у природи: пролетњу равнодневницу, пун месец и недељни дан. У Пасхалним пак таблицама ти прописи су изражени у датумима тада постојећег јулијанског календара, а то никако није исто. Свети Оци, наиме, просветљени Духом Светим, нису Цркву везивали ни за шта људско, релативно, него за одређено, за козмичке догађаје, дате од Бога. Знали су да ниједан календар не може бити апсолутно, него само приближно тачан, јер дужина године ни по једном од њих никад не може потпуно, него само приближно одговарати стварној дужини тропске године у природи. Један календар од другог може бити тачнији, дужина године по рачунању једног може бити ближа стварности у току векова, од рачунања другог, али је апсолутна тачност недостижна.

Пролетња пак равнодневица је један одређени момент у природи, кад због нагиба земљине осовине и њеног обиласка око сунца она доспе у положај да сунце тога дана буде у зениту изнад северног повратника. У доба Првог Васељенског сабора, по јулијанском календару, који је тада важио у целом Римском

царству, пролетња равнодневница је била 21. марта. Но како тај календар задоцњева сваких 128 година за један дан, то је од Првог Васељенског сабора до сада задоцнио за 13 дана.¹⁹³

Слично стоји ствар са фазама месеца, које настају због обртања месеца око земље и заједно с њом око сунца. Подаци Пасхалних таблица о тим фазама, у доба Првог Васељенског сабора и дуго после њега, одговарали су стварности. Иако израчунате у то давно време, у погледу средње тачности месечних фаза, ове таблице изазивају признање, али су за тако дуго време, од онда до данас, задоцниле за неколико дана. Данас смо у могућности да их израчунавамо несравњиво тачније.

Став да погрешке Пасхалних таблица, израђених на основу недостатака јулијанског календара и тадашњих достигнућа у израчунавању месечевих фаза, нису од значаја да их се Црква не би могла држати и надаље, односно да није од значаја да се Васкрс празнује како је одредио Први Васељенски сабор, у прву недељу по стварној пролетњој равнодневници и пуном месецу у стварности, несумњиво да се не би могао оправдати. Још мање би било оправдано схватање да је Пасхалне таблице и јулијански календар, са њиховим нетачностима, усвојио Први Васељенски сабор, те да као такви имају остати непромењиво у Цркви и надаље. Као што изложисмо, Сабор је заузео одређени став како у погледу прописа о празновању Васкрса, везавши их за одређена козмичка збивања, тако и у погледу њиховог што тачнијег израчунавања, поверивши га Александријској Цркви, у којој је знање за то било на највишем нивоу, а не везујући Цркву за релативне могућности кога било календара, нити за ниже могућности израчунавања месечевих фаза, кад смо у могућности да их израчунавамо тачније. Насупрот оваквом јасном ставу Првог Васељенског сабора, инсистирати на мишљењу да чување наведених нетачности значи чување Православља куда би нас одвело?

Кад је у Грчкој, 1923. г., држава прешла на нови григоријански календар, а неприпремљено одмах за тим нови календар увела и Грчка Црква, један број свештеника, монаха и народа, чак и три епископа, одвојила су се у старокалендарски раскол, који у Грчкој Цркви постоји до данас. Поред других

разлога, старокалендарци свој став оправдавају и овима за које малопре рекосмо да се не могу одржати. Тако они пишу: «Свети Први Васељенски сабор... покренут Св. Духом, увео је јулијански календар у употребу у Цркви и установио на њему Вечну пасхалију преко Александријске цркве...»;¹⁹⁴ «Свети Први Васељенски сабор... знајући његове (јулијанског календара) недостатке у погледу времена, ставио је, по одлуци, пролетњу равнодневницу на 21. март, према јулијанском календару, и на његовом основу саставио Вечни пасхални канон».¹⁹⁵ С јулијанским календаром спојена је Пасхалија Првог Васељенског сабора, који је установио Пасхални канон.¹⁹⁶

Очигледно да се овде не разликује божанско од људског, прописи који потичу од Духа Светог, који је руководио Првим Васељенским сабором, од Пасхалних таблица, установљених доцније од људи, ради практичних циљева, примене у живот прописа о празновању Васкрса.¹⁹⁷

Сматрам да је из овога јасно каква је разлика у значају непромењивих канонских прописа од промењивих људских, издатих у датом времену да би се ови увели у живот. Отуда да је за православно схватање неприхватљив сваки покушај да се под непромењиво, божанско, подвуче и оно што је људско и као такво промењиво. А то смо и хтели да прикажемо.

Гласник, јун 1990.

Бесмртност душе и смисао вере у загробни живот

ПИТАЊЕ: Више пута до мене су допирале речи критике због наше вере у бесмртност и проповеди о загробном животу у Царству Божјем. Смисао им је да ми, свештеници, држимо народ у вери страхом од пакла. Као што полиција држи народ страхом од казне, тако, веле, и ми тим страхом владамо душама. Људе треба ослободити од тог ропског страха, да слободно изразе своју веру и поступају као слободна бића

Како најбоље одговорити на такве приговоре, који не изгледају увек да су из зле намере?

ОДГОВОР: Најпре ће бити да такви приговори долазе од људи материјалистичког убеђења, само изнети у блажем облику да се одмах не препознају. Материјалисти и атеисти и раније, а поготово после другог светског рата, кад су били у пуној власти једнопартијског система, ствар су тако постављали.¹⁹⁸ Страх од смрти створио је идеју бесмртности.¹⁹⁹ Кад се човек ослободи тога страха схватиће да бесмртности нема, Бога нема, раја и пакла нема: Постоји само овај земаљски живот, јер смрћу нестаје цео човек без остатка. Отуда је свака религија, поготово хришћанство, једна фикција и превара. Њу, «опијум за народ» измислили су свештеници да уљуљају масе сиромаша да се не буне против владајућег слоја богаташа и оставе их да уживају овде у пролазном животу на земљи. Сиротињи пак обећавају уживање «у непролазном свету» Царства Небескога.

Стојећи на марксистичком ставу, предратни професор Београдског универзитета, др Душан Недељковић, у својој студији «Неморалност бесмртности и етичка функција смрти» (Београд 1928), употребиће и Библију за доказ да и она «отворено пориче бесмртност и други живот», цитирајући из књиге Проповедникове: «Јер што бива синовима људским, то бива и стоци, једнако им бива; како гине она, тако гину и они... Све иде на једно место; све је од праха и све се враћа у прах» (Гл. 3 , 19). Ни близу му није мисао да је ту реч шта смрт значи за људска тела, а не и за душе, о чему се јасно казује у истој књизи: «И врати се прах у земљу како је био, а дух се врати Богу који га је дао» (Проп. 12 , 7).²⁰⁰

Још наводи за свој став, из исте књиге: «Нема ништа боље човеку под сунцем него да једе и да пије и да се весели; и то му је од труда његова за живота његова» (Гл. 8:15). А не наводи, из исте књиге, јер би његов став обеснажило: «Радуј се младићу за младости своје и нека те весели срце док си млад, и ходи куда те срце твоје води и куда гледају очи твоје; али знај да ће те за све то Бог извести на суд» (Гл. 11:9). Дабоме да не наводи ни закључке целе Проповедникове књиге: «Главна је свему што си чуо: Бога се бој, и заповести Његове држи, јер то је све човеку. Јер ће свако дело Бог изнети на суд и сваку тајну, било добра или зла» (Гл. 12:13–14).

На исти начин он ће наводити казивање Христово, изостављајући из њега битне речи, да би онда дао коментар који смисао томе казивању потпуно изврће. Говорећи о богаташу и Лазару, он усваја гледиште једног другог писца који из речи Аврамових богаташу у Аду, – да је он примио добра своја у животу своме, а Лазар зла, зато се он (Лазар) сада теши, а ти се мучиш (Лука 16:25), изводи закључак да Исус уопште «искључује богате из неба, а обећава ово сиромашнима као одштету за њихове дуге несреће, не водећи рачуна о добру које су први (богати) могли учинити, ни о злу које су други (сиромашни) способни учинити».²⁰¹

Ни то му није доста, те ће још да каже: «На другом месту Исус објављује да у Царству Божијем први ће бити последњи, а последњи први» (Мф. 19:30), у смислу да ће као и сви богати тако и сви моћни бити искључени из Царства Небеског, намерно изостављајући реч Христову «многи» (Многи ће први бити последњи, а последњи први.). Па онда још одлучније, да тиме Исус «просто замењује једно непоштење (што силници угњетавају сиротињу) другим бескрајно га погоршавајући, чинећи га вечитим (тј. што се силници осуђују на вечне муке).»

Само злонамерност може тако нешто приписати Христу. Да је «тешко» богатоме ући у Царство Небеско то Христос каже. Али је друго «тешко», а друго «немогуће». И једно је да ће «многи» први бити последњи, а друго да ће сви први бити последњи. Из Христовог казивања на Последњем суду јасно се види да ће «изаћи они који су чинили добро у васкрсење живота, а они који

су чинили зло у васкрсење суда» (Јн. 5, 29; Мф. 26:31–46). И да неће пропасти плата ни онеме који напоји жеднога чашом студене воде (Мф. 10:42), а камоли онеме ко учини више, био богат или сиромашан, први или последњи.

Свети Јован Златоусти подвлачи да патријарх Аврам упућује богаташу у паклу реч «примио си (грчки, апелавес) добра своја у животу своме», као оно што му припада и што му се дугује, а не «добрио си» (грчки, елавес) као дар – а тако и Лазар зла.

Па онда каже: «Смисао тих речи је: Ако си ти учинио шта било добро, и теби за то следује награда, ти си ју већ примио у оном свету живећи у весељу и богатству ... А он (Лазар) ако је учинио нешто рђаво, примио је све, страдавши од беде, глади, подвргнут крајњем злу. И сваки од вас је дошао овамо, он без греха, а ти без праведних дела. Зато он овде има чисту утеху, а ти трпиш безутешну казну».²⁰²

За др Недељковића и његове једномишљенике, вера у «бесмртност значи просту неморалност» (стр. 64), зато што та вера ограничава човеку пуно уживање у овом земаљском, једино постојећем животу. Вера у бесмртност, вели он, «диктира увек по какав аскетизам», те је вера и морал који се на њу ослања «морал против живота (антивита), етика негације, док је конкретно узета смрт и сећање на њу неизбежну, извор позитивне моралности и егзалтације живота».²⁰³ Ото Вајнингер, са толико познавања, озбиљности и сагледања са свих страна питања човекове бесмртности, овако расуђује: «Коме је његова прошлост вредна, ко цени свој душевни живот више него телесни, тај неће хтети да га жртвује ни смрти. Стога се примарна, оригинална потреба за бесмртношћу најјаче и најтрајније јавља код највећих генија човечанства, људи са најбогатијом прошлошћу».²⁰⁴ Из тога сами можемо закључити да онај који нема шта да цени у свом животу, нема поштовања према својој личности (бићу), не схвата и негира бесмртност.

Отуда он тражи безусловно да се људи ослободе вере у бесмртност да би се тако свим бићем могли окренути овоме свету «и тако егзалтирати свој живот и то у смислу вишег и бољег».²⁰⁵ Што он то под «вишим и бољим» подразумева објасниће на примеру старих Египћана и Римљана, који, «како

причају Херодот и Плутарх, кад се хтела каква свечаност или гозба да учини нарочито веселом и узвишеном, онда се јело, пило, свирало, играло, беседило и певало у присуству просутих људских костура». Па даље наставља: «Зато и студентска омладина, својом интернационалном студентском песмом, сећа се смрти да би се надахнула правом животном радошћу за најидеалнија и најморалнија узвишења». А та студентска химна, која треба да их надахне «најидеалнијим и најморалнијим узвишењима» гласи:

Gaudeamus igitur,
Juvenes dum sumus,
Post iucundam iuventutem,
Post molestam senectutem
Nos habebit humus.

Веселимо се свагда
Јер смо млади.
После угодне младости,
После мучне старости
Постаћемо прашина?²⁰⁶

Савременим језиком, а таквог схватања младих, она се сада пева:

Узми све што ти живот пружа.
Данас си цвет, сутра увела ружа.

Заиста, било би право чудо да човек таквих схватања не каже: «Срамно је базирати моралност на страху од пакла и нади рају»,²⁰⁷ а да је самоубеђење да се смрћу свршава живот целокупног човека, целокупне његове личности, «извор сваког почетка моралног искуства и постављач основе сваке конкретне етике.»²⁰⁸

Но сличан став према страху од казне у загробном животу има и човек друкчијег кова, творац теорије релативитета, Алберт Ајнштајн, који на једном месту, у својој књизи «Моја слика свијета» казује: «Жалосно би то било са људима када би они морали да се кроте страхом од казне и надом у награду после смрти».²⁰⁹

Такав његов став биће нам разумљивији из сазнања да је он пантеист, да не верује у постојање личног Бога, те да слично

атеисту Лудвигу Фојербаху сматра да код примитивног човека религију изазива на првом месту страх: од глади, дивљих животиња, болести, смрти.²¹⁰ Током времена тај страх у људима уобличава схватање да страшни доживљаји зависе од воље и деловања бића која треба одобробољити жртвама. Тако долази до настанка свештеничке класе, која религију, вели Ајнштајн, не ствара, али је «битно стабилизује».²¹¹ Уметнувши се као посредник између страшног бића и народа, свештеничка класа постаје главна сила. То она особито бива кад се, због заједничког интереса, удружи са владајућом класом.

У даљем развоју, у човечанству се јавља социјални или морални појам бога. То је бог који «води и унапређује живот племена, човечанства, чак и живот уопште, утешилац у несрећи... који чува душе покојника».²¹² Ајнштајн даље вели: «У Светом Писму јеврејског народа да се лепо пратити развитака од страха-религије ка моралној религији. Свој наставак нашао је он у Новом тестаменту. ... Религије свих културних народа, нарочито народа Оријента, углавном су моралне религије», и свима им је «заједнички антропоморфни (човеколики) карактер идеје бога».²¹³

Изнад оваквог религијског става, Ајнштајн ставља «козмичку религиозност», која се садржи «у заносном дивљењу пред хармонијом природне заједности, у којој се испољава тако један надмоћан ум да је све оно разумно у људском мишљењу и одређивању према томе само један потпуно ништаван одсјај». «Таквом ставу» – вели – «не одговара никакав антропоморфни појам бога».²¹⁴

Ајнштајн не верује ни у слободу човекове воље велећи да «човек ради по спољној и унутрашњој нужности, па, дакле, са становишта бога не би био одговоран као ни беживотни предмет за своје кретање».²¹⁵

Свакако да човек као тело подлеже дејствовању закона природе: инерције, земљине теже, слободног падања итд. Али у духовном-моралном погледу слобода је једна од битних компонената личности. Спаситељ наглашава слободу толико пута: «Ако хоће ко за мношћом...; Ако хоћеш савршен да

будеш... А фарисеји и законици одбацише вољу Божју о њима...» (Мф. 16, 24; Мр. 8, 37; Лк. 9, 23; Мт. 19, 21; Лк. 7:30).

Исти еванђелски став о слободи воље човека излажу Свети Апостоли, као и Свети Оци и Учитељи Цркве.²¹⁶ Навешћемо само особито јасно казивање Светог Јована Златоуста који каже: «Еванђелист свуда одбија принуду и показује слободу воље и независност човека». Бог «жели да људи не врше врлину насилно него добровољно... Но рећи ће (неко): Није ли много боље бити добар присилно него зао по слободном расположењу? – Немогуће је бити добар присилно. Ко је добар само зато што је свезан, тај неће остати добар свагда, него добивши слободу вратиће се злу. А ко се васпитава тако да постане добар по слободном расположењу и учини се таквим, тај ће остати чврсту добру.» Најзад, у том смислу он казује да се «ђаво изнад свега труди да убеди неразумне (људе), да није у њиховој власти врлина ни порок, да они нису обдарени слободном вољом, желећи на тај начин постићи две зле ствари: ослабити подвиге врлине, и лишити их највећег дара – слободе».²¹⁷

Сви људи са оваквим ставом, било из материјалистичких или других убеђења, не схватају, или неће да схвате, суштину проблема, коју тако јасно износи Свети Василије Велики. Он ствар усавршавања у добру поставља развојно, говорећи да у духовном узрастању постоје углавном три степена. Први је степен, вели, степен роба. У оно доба кад је у свету владао робовски систем, господар је, по закону, имао право да роба, који не изврши све што му он нареди, казни сваком казном, чак смрћу. Роб из страха од казне извршује наређење. На духовном плану, на томе степену је онај хришћанин који из страха од пакла врши вољу Божју. Не исплати се и хиљаду година да на овом свету чинимо угодне нам грехе, па онда на свагда да се мучимо у паклу, «где црв њихов не умире и огањ се не гаси» (Мр. 9:44).

Други је степен најамника. И у оно доба било је слободних људи који су радили за плату. На духовном плану на томе је степену онај хришћанин који из жеље да у рају буде на што вишем ступњу, у вишем блаженству врши вољу Божју. Тај је мотив виши, али није највиши.

У једној богатој породици било је робова, најамних радника, али и синова. Син извршава вољу очеву не из страха од казне – он није роб; нити из очекивања плате – он није најамник, него из љубави према оцу, да отац буде задовољан. На духовном плану на томе је нивоу онај хришћанин који из љубави према Богу врши оно што Бог жели. Док она двојица мисле на себе, стављају себе у центар, овај не мисли на себе, него на Бога, кога ставља у центар. То је у ствари прави хришћанин. Али се на тај степен не може нико испети него преко она два степена. Колико ће ко остати на коме од њих, и већом ревношћу брже се успети до љубави према Богу, зависи од његовог труда и схватања.

Они, дакле, који не схватају да се не може наједанпут постати прави хришћанин, те сав живот и поступак свODE на страх од пакла, и целокупно хришћанство базирају само на томе, неминовно промашују суштину ствари. Не виде да би очекивање и захтевање од почетника у духовном животу да одмах врше оно што врше они на вишем, или највишем степену, значило стављати на њих терет који не могу носити. А то би онемогућило да изврше и оно што могу у стању и узрасту у коме су. Апостол Павле указује на то у слици, говорећи да почетницима у вери «треба млеко, а не јака храна... А јака храна је за савршене, чија су чула навиком извежбана за разликовање добра и зла» (Јевр. 5:12–14).

Настојање да добронамерни људи то сагледају никако не би смело да нам умањи труд око помоћи онима који су ступили на пут узрастања у добру, како би доспели до човека савршене у меру раста пуноће Христове» (Еф. 4:13). Битно је, и за нас и за њих, да им собом показујемо како се то може постићи, по заповести Христовој: «Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца нашега који је на небесима» (Мф. 5:16). Свакако да се при томе морамо уздржавати од натурања, поштујући слободу човека коју и Бог поштује.

Најзад, не треба се жалостити, ни сматрати увредом ако нас људи поменутих убеђења са презиром називају духовном полицијом. Подсетити се на реч Божју пророку Језекиљу: «Сине човечији, поставих те стражарем дому Израилеву да слушаш

речи из мојих уста и опомињеш их од мене. Кад речем безбожнику: погинућеш, а ти га не опоменеш и не проговориш му да би одвратио безбожника од безбожнога пута његова, да би га сачувао у животу, онај ће безбожник погинути са својега безакоња; али ћу крв његову искати из твојих руку. А кад ти опоменеш безбожника, а он се и не врати од безбожности своје и са злого пута својега, он ће погинути с безакоња својега, а ти ћеш сачувати душу своју. Ако ли се праведник одврати од правде своје, и стане чинити безакоње, и ја му подметнем на шта ће се спотаћи, те погине, а ти га не опомену, он ће погинути са свога гријеха, и неће се поменути праведна дјела његова што је чинио, али ћу крв његову искати из твоје руке. Ако ли ти опоменеш праведника да не гријеши праведник, и он престане гријешити, он ће живјети, јер прими опомену, и ти ћеш сачувати душу своју» (Језек. 3:17–21).

То да буде наш став и објашњење, и себи и другима, на добронамерне и злонамерне примедбе које нам се у тим приликама упућују. И најбољи одговор онима који имају уши да чују што треба чути и знају оно једино од потребе што треба знати.

Гласник, октобар 1997.

Где се налазе рај и пакао

ПИТАЊЕ: *Кад у васиони не постоји «горе» и «доле», где су онда рај и пакао о којима се каже да је рај горе, а пакао доле?*

ОДГОВОР: Не бисмо морали ићи чак «горе» у васиону да бисмо сагледали релативност наших појмова простора «горе» и «доле». Можемо их уочити већ овде «доле» на земљи. Кад нпр. кажемо да се птица, или авион дигао са земље и узлетео горе, то је за антиподе, људе «испод» нас, с друге стране земље, управо супротно, «доле», баш као што њихово «горе» за нас означава «доле», и обратно. Ови просторни односи важе за сваку тачку на земљи и за све људе на њој.

Схвативши то, моћи ћемо разумети да Бог, као духовно биће, не потребује неко место, као што неопходно бива са телесним бићима и предметима. С друге пак стране, како нам је откривено у Светом Писму, у могућности смо да донекле схватимо и ту истину да ни једно место није ван њега, да је Он свуда и свему присутан: Јесам ли ја Бог изблиза, говори Господ, а нисам Бог и из далека? Може ли се ко сакрити на тајно место, место где га ја не видим? – говори Господ. Не испуњавам ли ја небо и земљу? – говори Господ (Јер. 23:23–24). По речима Светог апостола Павла, Бог је над свима, кроза све и у свима нама (Еф. 4:6), није далеко ни од једнога од нас, јер у њему живимо, крећемо се и јесмо (Јевр. 17:26–27).

О овом двојству својства свудаприсутности Божје, која с једне стране, значи да Бог не заузима неко место нити место Њега, а с друге, о Његовом присуству свему створеноме, јасно говоре и Свети Оци. Свети Атанасије Велики казује: «Бог је биће које по себи има све и ни од чега није обузет, и у свему је по својој доброти и сили, а по својој природи изван свега».²¹⁸ «Бог се не налази негде» – каже Блажени Августин. «Јер што је негде то се садржи местом, и што се садржи местом тело је. Бог пак није тело, дакле, он се не налази негде. Али пошто Он постоји и постоји не у неком месту, то је боље рећи да је у Њему све, него да је Он негде»,²¹⁹ Исто тако казује и Свети Јован Дамаскин: «Бог будући нематеријалан и неограничен не обухвата се местом, јер је Он сам себи место, све испуњавајући и постојећи

изнад свега и сам садржећи све».²²⁰ Исти Свети Отац при томе објашњава да се, у особитом смислу, Божјим називају она места (нпр. небо, или храм) «где очигледно бива Његово дејство..., у коме особито дејствују Његове силе и Његова благодат. Због тога је небо Његов престо (јер су на њему анђели који врше вољу Његову и увек га прослављају...). Назива се и црква Божјим местом, јер њу посветисмо Његовом славословљу, као неко Његово власништво у коме се сабирамо к Њему. Слично и места у којима нам би очигледна Његова енергија, било на телесан, или нетелесан начин, називају се Божјим местима».²²¹

Није недоступно нашем разумевању и казивање Светог Писма да блаженство, «што око не виде, и ухо не чу и на срце човеку не дође» (1Кор.2:9), што имају у рају Свети, они који Бога љубе, долази од све веће близине Богу, извору сваке праве радости и блаженства. Говорећи о тој присности и близини Богу, што су Свети отпочели на земљи да би их наставили у Царству Небеском, ми не схватамо то у приближавању Богу по месту, него у духовном смислу. Достижући својим трудом, уз помоћ благодати Божје све врлине, прожимајући њима своју душу, бивајући морално све чистији, савршенији, праведници бивају све сличнији Богу морално, љубављу, постају Његови домаћи (Еф. 2:19). Исто тако кад кажемо да су праведници окренути Богу и иду Њему, као што вели и Христос Господ: Ходите Мени благословени Оца мога..., а грешници окренути од Бога и иду у супротном правцу (Идите од мене проклети... Мф. 25:40), ми ту такође мислимо на морални став и уздизање, а не окретање и идење у физичком смислу, у односу на место и простор. Поготово кад узмемо у обзир реч господњу: «Царство Божје неће доћи на видљив начин, нити ће се рећи ево га овде, или ено га онде, јер гле, Царство је Божје унутра у вама» (Лк. 17:20–21).

У Светом Писму се реч «горе», разуме се, употребљава и у њеном просторном, али и духовном, моралном значењу. Кад Господ Исус каже Никодиму да му се ваља родити «одозго» (анотхен), јер ко се не роди одозго не може видети Царства Божјега (Иов. 3:3), Никодим те речи схвата у смислу физичког рађања, док их Господ употребљава у духовном, преносном. тј. у новом рођењу у Тајни крштења: «Говорећи одозго (казује о)

обновљењу Духом».²²² Кад Свети апостол Јаков говори о мудрости која долази «одозго», њена узвишеност није од физичких, просторних ознака, него од моралних: А мудрост одозго најпре је чиста, потом мирна, кротка, послушна, пуна милости и добрих плодова, непристрасна и нелицемерна (Јак. 3:17). Док је мудрост «одоздо»: земаљска, чулна, демонска; њу означава завист и свађа, неслога и свака зла ствар (Јак. 3:15–16). Тумачећи речи Христове: Ви сте одоздо, ја сам одозго (Иов. 8:23), Свети Кирило Јерусалимски вели: «Ви сте одоздо, тј. природом потчињени смрти и подложни кварењу, немоћи..., (ја) сам одозго, тј. Бог из Бога. Одозго означава рађање од Бога Оца».²²³ Тако ове речи схвата и Свети Јован Златоуст велећи да реч «одозго» значи «да је Христос... виши од свију без сваког упоређења. А оним који је од земље... Јован назива овде себе..., упоређујући своје учење са учењем Христовим. «Не означавају речи од земље», вели, «нешто друго него то да су моје речи, у сравњењу са Христовим, мало важне, убоге, ништавне, такве какве и морају бити речи које потичу са земље. А у Њему су све ризнице премудрости и разума сакривене (Кол. 2:3)».²²⁴

У истом спиритуалном смислу треба разумети казивање Светог Писма о Господу Исусу да седи Богу с десне стране, како је у давнини пророчки предсказао цар Давид у Псалтиру (Пс. 110:1). Сам Господ, упутивши питање фарисејима, наводи ово пророштво дословно (Мф. 22:44), а такође на питање првосвештеника је ли Он Син Божји, одговара: Јесам, и видећете Сина Човечјега где седи с десне стране Силе (Мар. 14:62).²²⁵ И у другим новозаветним књигама о седењу Господа Исуса са десне стране Бога говори се више пута.²²⁶

Из старине, по схватању нашег, као и осталих европских народа и народа Блиског истока, десна је страна важнија²²⁷ од леве²²⁸. Но и према изражавању Библије, десна је страна символ божанског, праведности, доброг, лева – демонског, грешности, злога: Господ је праведним с десне стране, ђаво је човеку с леве (Пс. 15, 8; 108, 6, 31; Проп. 10:2); на Страшном суду Господ ће ставити праведнике себи са десне, грешнике са леве стране (Мф. 25:33).

Свакако да Бог «будући нетелесан нема ни десну ни леву страну; то су ознаке тела», како вели Ј. Зигабен.²²⁹ Стога и речи «седење» и «с десне стране» имају друго значење (а не просторни однос), као што тумаче Свети Оци. По Светом Василију Великом, ово седење с десне стране означава «однос једнакости, зато што се значење деснога не узима чувствено (иначе би у Бога било и лево), него насупрот томе Писмо почасним називом заједничког седења изражава величину части Сина».²³⁰ Мало пак даље, Свети Василије каже да ови изрази имају свој значај «само ако их ко не схвати на телесни и ниски начин, речју с десне стране, и наручје (Божје), не описује Бога местом, не измишља за Њега телесног обузимања, изгледа и положаја, што сасвим не одговара схватању простог, необухватног и нетелесног».²³¹ Свети Јован Златоусти исто тако казује: «Седе, вели, с десне стране Величанства на висинама (Јевр. 1:3). Шта значи на висинама? Не ограничава ли он (Апостол) Бога каквим било местом? Не, није нам он то рекао да нам убаци такву мисао, него као што је изразом с десне стране он исказао не спољашњи изглед Његов, него показује једнаку част Његову са Оцем, тако и изразом на висинама не затвара Њега онде, него да је Он изнад свију и превазишао све, и као да каже: Он је достигао до самог престола Очевог. Као што је (Отац) на висинама, тако је управо и Он, и седење са (Оцем) означава не шта друго него једнаку част».²³² Слично се изражава и Ј. Зигабен: «Рече Господ Господу моме: Седи мени с десне стране. Као што се изразом Господ и Господ показује једнакост, тако и седењем с десне стране на царском трону, јер којима је трон заједнички тима је и царство заједничко... Пошто Бог и Отац, будући нетелесан, нема ни десно ни лево (јер је то припадност тела), стога, дакле, седети означава почивање и учествовање у божанском царствовању. А са десне стране (означава) узвишеност и једнакост и једнаку част».²³³ И по Блаженом Теодориту, седење са десне стране означава божанско достојанство и власт: «Сјединили сте се са Христовим васкрсењем. А Он, седећи са Оцем, највиши је на небу. Стога Свевишње владање подражавајте».²³⁴

У томе смислу, дакле, да је рај у особитој близини Божјој, тј. морално одвојен од свега нечистог и грешног, мисли се када се каже да је он «горе», на небу где никакво зло нема приступа, «јер је Бог наш огањ који спаљује» (Јевр. 12:29) свако зло.²³⁵ Како је пакао сама грешност, нечистота, мржња, одвојеност од Бога, сушта противност рају, он се онда узима да је насупрот рају, тј. доле, у Аду. Тако су схватили већ стари Грци и други незнабожачки народи. За њих је станиште богова у висини, горе на Олимпу, у светлости; Ад је чак доле у мрачним дубинама земље. Како су они и живот богова и живот грешника у Аду схватили чулно, антропоморфистички, у телесном облику, тако су и рај и пакао схватили као одређена места, а «горе» и «доле» у правом просторном смислу.²³⁶

За нас хришћане, као што смо изнели, праведници су својом светошћу и чистотом у заједници са Богом и свима Светима, у радости и блаженству раја схваћеног не у просторном, него у духовном, моралном смислу. Грешници пак, супротно томе, својим гресима, мржњом, духовно и морално удаљени од Бога љубави, налазе се у муци вечној, у паклу такође схваћеном не у просторном смислу.²³⁷

Да изразе «горе» и «доле» треба схватити у моралном смислу казују и познати богословски писци, као што је о. Јустин Поповић, проф. П. Трембелас и др. «По тумачењу Светих Отаца тако се у Светом Писму говори о извесним местима у којима је Бог нарочито присутан с обзиром на морални значај који им људи придају по Божјој вољи...»²³⁸ Проф. Трембелас пак каже: «Одоздо треба да разумемо у моралном смислу, тј. од овог света грешног, морално одвојеног од Бога, имајући земаљске и телесне и грешне мисли».²³⁹

Што се тиче постављеног питања у односу на рај, Царство Небеско по општем васкрсењу, кад ће се тела сјединити са својим душама, треба имати у виду да ће васкрсло тело, како вели Свети Јован Златоуст, бити «исто и не исто» са оним пре смрти и распадања.²⁴⁰ Сам Господ у Еванђељу каже да се по васкрсењу нити жене нити удају, јер више не могу умрети, него су као анђели Божји (Мф. 22, 30; Лк. 20:35–36). Свети апостол Павле даје и друге ознаке те разлике: Тако и васкрсење мртвих:

сеје се у распадљивости, устаје у нераспадљивости; сеје се у бешчашћу, устаје у слави; сеје се у немоћи, устаје у сили; сеје се тело душевно, устаје тело духовно (1Кор.15:42–44). Та тела неће имати потребе за овом храном, те ће и стомак и јела бити укинута (1Кор.6:13); биће лака и моћи да се дигну на облацима у сусрет Господу (1Сол. 4:17); биће подобна телу Господњем по васкрсењу, пролазити кроз затворена врата и тренутно прелазити на удаљена места, бити у светлости и слави, јер ће Господ «преобразити наше понижено тело тако да буде саобразно телу славе Његове» (Флп. 3:21).

Разлог због кога је неопходна ова промена тела по васкрсењу, износи нам такође Свети апостол Павле: А ово вам кажем, браћо, да тело и крв не могу наследити Царства Божјега, нити распадљивост наслеђује нераспадљивост (1Кор.15:50). Несумњиво због те неопходности, при другом доласку Господа, тела оних који живи дочекају опште васкрсење мораће да се промене уједанпут, у трен ока, при последњој труби (1Кор.15:51–52). Проф. Трембелас, објашњавајући ове речи Апостола, вели: «Док је тело човечије тело и крв (саркс ке ема), тј. смртно и пропадљиво, Царство Божје наследити не може».²⁴¹ Ориген ту промену објашњава упоређењем живота на копну са животом у води. Кад би човек живео у води, да би опстао, биле би му неопходне шкрге. Тако, дакле, да бисмо живели у Царству Небеском, области различитој од земље и материјалног света, треба да имамо тело обдарено особинама друкчијим од оних које има тело које сада носимо.²⁴² Свети Григорије Ниски упоређује ту разлику разликом између зрна и класа. Садашњи живот је налик на зрно, очекивани живот јавиће се у красоти класа.²⁴³ Укратко, по речи Светог Кирила Јерусалимског: «Устаће, дакле, ово тело, али неће остати овакво, него ће бити бесмртно. Неће имати потребе за овом храном да живи, нити лествице да би се пело, јер ће бити духовно, нешто дивно, чија својства објаснити као што треба не можемо».²⁴⁴ Но «ипак ће бити тело и разликоваће се од душе с којом ће се сјединити и која ће се у њега обући као у стан с неба», вели П. Трембелас.²⁴⁵

Тела пак грешника по васкрсењу биће такође духовна и бесмртна: «Васкрснућемо, дакле, имајући сви тела вечна» – каже

Свети Кирило Јерусалимски – «али не сви слична. Ко је праведан примиће тело небеско, да би могао са анђелима општити достојно. А ко је грешан, прима тело вечно, способно да подноси муке грешника, да вечно гори у огњу никад не сагоревши».²⁴⁶ Пакао је огањ вечни, језеро огњено које гори огњем и сумпором, окови мрака пакленог, где црв њихов не умире и огањ се не гаси (Откр. 21, 8; 2Пет. 2, 4; Мр. 9, 44, 46:48).

По васкрсењу, ни грешници ни праведници неће живети на овој земљи, јер ће небеса с хуком проћи, стихије ће се ужарене распасти и земља и дела што су на њој изгореће (2Пет. 3:10), а настати ново небо и нова земља где правда обитава (2Пет. 3, 12; Откр. 21:1).²⁴⁷ Од Бога ће сићи Нови Јерусалим, «који симболише Царство Божје и истинску Цркву Његову, Цркву прворођених на небу».²⁴⁸ У њега неће ући ништа нечисто, него само записани у Јагњетовој Књизи живота, тј. праведници, који ће тада засјати као сунце у Царству Оца свога (Мф. 13:43). Сам Бог становаће с њима и отрти сваку сузу из очију њихових, и смрти неће бити више, ни жалости, ни јаука, ни бола (Откр. 21, 27; 21, 3:4).

Ново небо и нова земља, као и васкрсла тела, имаће нове димензије, другачије него наше садашње, које ће се мерити новом, златном мером, «човечијом, која је и анђелова (Откр. 21, 15:17). Где ће се налазити Нови Јерусалим, а где језеро огњено, у Светом Писму се не каже. Несумљиво да ће им се непогрешиво упутити и васкрсли праведници и васкрсли грешници, немајући потребе у координатама ни нашег «горе», ни нашег «доле».

Гласник, мај 1985.

Који се дух јавља спиритистима

ПИТАЊЕ: *Једна верница поставила ми је питање: Који се дух јавља спиритистима? Ако је зао дух, како је то могуће кад они своје сеансе изводе после дуже молитве, при чему се више пута осењују крсним знаком, прислужују кандило и имају иконе и крст? А ми верујемо да ђаво бежи од крста. – Нисам јој могао убедљиво одговорити на ово питање.*

ОДГОВОР: По учењу Светог Писма, смрт је последица греха, «плата за грех је смрт» (Рим. 6:23). Да би спасао људе Господ Исус Христос је узео на Себе грехе света, а тиме уједно и њихову последицу – смрт, смрт на крсту. Но Спаситељ није остао под влашћу смрти, него је «смрћу уништио смрт» и Својим васкрсењем људима «даровао живот вечни» (Васкршњи тропар). У крсту Христовом као у жижи сустичу се, дакле, сва бесконачност Његове љубави према људима, којом Он страда и умире за све нас, и сва моћ Његове божанске силе којом васкрсава Себе и нас. Стога, Часни крст и може да буде символ целокупне хришћанске вере.

Учење о спасоносној сили крста Христовог налази се јасно изражено у Светом Писму. Свети апостол Павле вели да је Исус Христос, оснивач и савршитељ вере наше «који је уместо предстојеће му радости претрпео крст, не марећи за срамоту» (Јевр. 12:2),²⁴⁹ тиме измирио нас који смо били слуге греха за смрт (Рим. 6:16), и тако непријатељи Богу (Рим. 5:10) – са Богом «створивши мир његовом крвљу на крсту» (Кол. 1, 20, 22; Еф. 2:16). Он је избрисао обвезницу против нас која нас је оптуживала, и уништио ју је приковавши је на крст (Еф. 2:14). Својом смрћу на крсту Он нас је ослободио испод власти ђавола. «Он је разоружао поглаварства и власти и осрамотио их јавно победивши их кроз њега» (Кол. 2:15), и «сатро онога који има власт над смрћу, тј. ђавола» (Јевр. 2:15). Смрт је поднео за све (Јевр. 2:9), тако задобио вечни откуп (Јевр. 9:12) и коначно смрт уништио (2Тим. 1:10). Тиме су људи ослобођени од закона греха и смрти (Рим. 8:12). Крст је зато највећа драгоценост којом се хришћанин може хвалити: «А ја, Боже сачувај, да се чим

другим хвалим осим крстом Господа нашега Исуса Христа којим се мени разапе свет и ја свету» (Гал. 6:14).

Превасходни значај Христове победе, на дрвету крста, над ђаволом, који је преко дрвета познања добра и зла задобио власт над људима, поред Светог Писма налази се и у делима Светих Отаца. Они такође јасно истичу да је овом победом Христос осигурао победу над демонима сваком оном који у Њега верује и бори се против њихових замки. Свети Атанасије Велики каже о крсту: «О божанске, заиста, мудрости и оруђа небеског! Крст се поставља и идолопоклонство руши. Крст се диже и ђавоља сила уништава».²⁵⁰ Свети Кирило Јерусалимски: «Ако неко не верује сили Распетог, нека пита демоне. Ако неко не верује речима, нека верује чињеницама. Многи су на свету распети, али се ниједног не плаше демони. А само угледавши знак крста, ради нас распетог Христа, демони се страше. Јер они (распети) помреше за своје грехе, а Овај за грехе туђе».²⁵¹ Свети Григорије Богослов: «Поражен неочекиваним, као невешт у томе делу, он прибегава крсту, том старом помоћнику и чини знак (крста) против ужаса... Крсни знак је подејствовао, демони су побеђени, страх се расуо».²⁵² Свети Јован Златоуст: «Ако кад треба да се изагнају демони, ми употребљавамо крст. Овај исти крст је спасао и преобразио васељену, прогнао заблуду, увео истину, земљу претворио у небо, људе учинио анђелима. Кад имамо крст, демони више нису страшни ни опасни, смрт више није смрт, него сан». На другом месту: «Њиме (крстом) ми се више не бојимо разгорелих стрела ђавољих, јер смо нашли извор живота... Њиме се ми више не бојимо тирана, јер смо прибегли цару».²⁵³ Свети Јефрем Сирин: «Крст је знак победе над демонима... победе над ђаволом»; «Овим светим оружјем Христос је раскинуо свеједућу утробу ада и затворио пакосна уста ђавола... Наоружавши се њиме, блажени апостоли су победили сву силу вражију... Ако њега будеш узимао у помоћ, неће ти прићи зло и рана неће се приближити телу твојем (Пс. 90:10). Јер противничке силе видећи њега дрхћу и удаљују се».²⁵⁴ Свети Јован Дамаскин: «Онда нечисти духови, присиљавани божанском силом, нехотице изношаху на видело: Не усуђујемо се, говораху, никако противити се Христовој сили и

символу Његових страдања који крстом називају. Кад се он изображава, бежимо кукајући, а беже разгоњени сви кнезови ваздуха и владар мрака пре него што се он потпуно изобрази».²⁵⁵

Обе ове истине, да је Христос крстом победио сатану, «одузео од њега робље», и да је крст верним одбрана од напада демона, налазимо у црквеним песмама и молитвама: «На који је начин победио враг Адама дрветом за јело, на тај си Ти, Господе, победио врага дрветом крсним и страдањем Својим».²⁵⁶ «Крстом заштићени противимо се врагу, не бојећи се његових замки и лајања, јер горди би побеђен и срушен силом Христа на крст прикованог».²⁵⁷

Али крст, као сила којом нас је Христос спасао од власти демона, и којом се и данас одбијају њихови напади, бива то онима који у Христа верују, не онима који не верују: «Реч о крсту онима који пропадају је лудост, а нама који се спасавамо сила Божја» (1Кор.1:18). Неверним Јудејима проповед о Христу распетом је саблазан, незнабошцима безумље. Верним пак Јудејима и Грцима Распети је Божја сила и Божја премудрост (1Кор.1, 23:25).

Поред неверних, противници крста Христовог су и разне рационалистичке секте хришћанске, које не само да не поштују крст Христов него се подсмевају нама који га поштујемо велећи да је то безумље. – Кад би теби, веле, пушком или ножем неко убио сина, или добротвора, би ли ти целивао ту пушку, или нож и клањао се пред њима? Не могу да разумем разлику између злочина који међу људима бивају и добровољног страдања Сина Божјег ради нашег спасења.²⁵⁸ Али наставши се међу православним, они међу знак крста на своје зборнице, или се чак у неким приликама и прекрсте, не искрено, него преварно да би нас обманули и привукли своме учењу. Јасно је да се у таквим случајевима од крста не може очекивати духовна помоћ и заштита.

Крст Христов, дакле, верним је моћно оружје за одагнање демона. Али он није фетиш, не дејствује магијски, само својим присуством, него је неопходна вера у Сина Божјег пострадаога за нас, и саображење целокупног свог поступања и живота према

тој вери. Наш однос према духовном свету и духовним вредностима не може бити механички, него морални. По речи Господњој, само чисти срцем могу видети Бога и укључити се у Његову благодатну силу и помоћ. Где тога не би било, дејство крста би изостало. Штавише, и онде где би човек правилно веровао, али се према крсту односио немарно, или знак крста чинио механички, без пажње и поштовања, не само да му крст не би био на корист, него на штету. Свети Јован Златоуст вели: «Не треба га (крст) начинити просто руком, него томе треба да претходи расположење срца и пуна вера. Ако га тако изобразиш на свом лицу, то ниједан нечисти дух неће моћи да ти се приближи, видећи овај мач којим је он рањен, видећи оно оружје од ког је добио смртну рану».²⁵⁹ Свети Јефрем Сирин исто тако саветује: «Уместо штитом покриј се Часним крстом, знаменујући њиме све делове тела и душу. А овај се не чини само руком, него и мишљу и пажњом твојом, и када лежеш и устајеш прекрсти се у име Оца и Сина и Светога Духа. Јер ово је јако оружје, и нико те неће моћи победити кад станеш под његову заштиту».²⁶⁰ На потребу чврсте вере при стављању знака крста, опомиње и Свети Кирило Јерусалимски: «Не стидимо се, дакле, крста Христовог. Ако се други скрива, ти се јавно прекрсти по челу, да демони, видећи царски знак, са дрхтањем беже далеко». Крст је «велика заштита, бесплатна за сиромашне, без напора за болесне; он је знак благодати Божје за верне и страх за демоне. (Христос) их је победио кроз њега (крст), јавно их осрамотивши. Јер кад виде крст, подсети се на Распетог и боје се њега Који је згазио главу змије».²⁶¹

Сасвим је, дакле, могуће да се онде где се неправилно, или преварно чини знак крста, или држи крст у кући ипак јављају демони, поготово што су крстови спиритиста, као иконе, редовно неосвећени. Са освећеним крстом медијуми, или «трубе», или «цркве» како их спиритисти називају, не могу «ухватити везу» са духом, што је и разумљиво, јер се у Чину благословенија и освјашченија новосооруженог крста моли за њега: «Цркви својој непобедно оружје и моћну заштиту и одбрану вере, и избављање од свију замки ђавољих, и велику наду на спасење... И подај му да буде знамење страшно и снажно према свима

видљивим и невидљивим непријатељима, прогоњење и победа свију превара, заседа и напада ђаволских».²⁶² Тако се молило и у старини при освећењу крста: «Господе Сведржитељу... благослови и освети овај животворни крст за заштиту душа и тела, за одгоњење демона и сваког противника, да чува ово место...»²⁶³

* * *

Суштина спиритистичке заблуде је:

1. Не у томе што они желе да дознају божанску истину, него што до ње хоће да дођу мимо Цркве, која је, по речи апостола Павла, «стуб и тврђава истине» (1Тим. 3:15). Већина њих долазе у цркву на богослужење, учествују са православнима у молитвама, тајнама и молитвословљима. Али се према Цркви ипак односе антагонистички сматрајући је недовољном, нижим ступњем духовног сазнања и доживљавања, и тек у својим посебним скуповима, «сеханама», долазе до пуне истине и сазнања.²⁶⁴ Не задовољавајући се Откривењем које је дао Господ Исус и Дух Свети Цркви, они траже готово свакодневно ново откривење, заборављајући опомену Светог апостола Павла: Ако би вам ми, или анђео с неба проповедали Еванђеље друкчије него што вам проповедасмо нека је анатема (Гал. 1:8). Све што нам је потребно за спасење Господ Исус и Дух Свети откривају нам преко Еванђеља, Сабора и Светих Отаца. Инсистирати, из просте радозналости да оно што нам није откривено, или зато што не бисмо могли разумети, или нам не би било од духовне користи, ипак дознамо околичним путем – нити може бити добро, нити изаћи на добро. А то баш чине спиритисти, по речи московског митрополита Филарета: «Слично лоповима, спиритисти настоје да отворе врата вечности лажним кључевима».²⁶⁵

Борећи се против спиритизма, Црква се не бори против пророштва као таквог, јер оно постоји у њеној основи. Бог преко пророштва објављује своју вољу, «а сагласно овој Црква живи и дела».²⁶⁶ Према Милтијаду, апологету из II века, дар пророштва постојаће у Цркви «до последњег доласка Господа».²⁶⁷ Него се Црква, као и у доба монтаниста бори против лажног пророштва. Још Палије Јерапољски говори о лажним пророцима и указује на

њихове ознаке. О лажном пророку, вели: «Не долази где су сабрани људи праведни, него их избегава; лепи се уз људе двоједушне и празне и у тајним местима пророкује и вара их говорећи свагда празно, по њиховим жељама, јер празним и одговара... А кад дође где су сабрани људи праведни, који имају дух божански, и кад се они помоле, тад се овај човек показује празан, и дух земаљски од страха бежи од њега, постаје онај човек нем и сасвим побеђен не могући ништа да каже... Тако и пророци празни кад дођу међу праведне духове, какви дођу, такви и остану».²⁶⁸ Тако бива и са спиритистичким медијумима у присуству људи правоверних и истински побожних.

2. Осим тога, од особитог је значаја да је благодат пророштва у Цркви увек била у вези с благодаћу «расуђивања» (I Кор. 14:29) и «разликовања духова» (1 Иов. 4:1). Због тога, како разложно расуђује проф. Афанасјев: «Пророштво се састоји из пророкових речи и црквеног испитивања, а то значи да пророштво припада Цркви као откривење њој и за њу. Изван Цркве, не може бити расуђивања и испитивања пророчке речи. Реч пророка речена ван Цркве престаје бити пророштво. а сам пророк је лажни пророк, зато што је пророштво служење Цркви и бива у њој самој».²⁶⁹

3. Као непогрешно начело треба да буде опомена Светог Пахомија Великог: «Треба угушивати у себи сваку жељу за откривањем (виђењем). Коме треба открити и шта – ствар је Божја. Да ми сами стремимо томе својом жељом сасвим је неумесно. Колико ми имамо искуства, таква је жеља увек била почетак преваре. Ђаво је посеје, и кад успе да је разгори и увуче, успева и да обмане виђењима и откривењима лажним».²⁷⁰

4. Даље спиритисти греше што за себе веле да су «прави богомољци», о којима је говорио Господ жени Самарјанки (Иов. 4:23) да ће се молити Духом и истином, те да је стога на њиховим «сеханама» присутан Дух Свети. Међутим, Духа Светог ту не може бити, јер је Он у Цркви православној, као што вели Свети Иринеј Лионски: «У њој је Бог поставио апостоле, пророке, учитеље и уопште дејства Духа. Стога, где је Црква онде је и Дух Божји, и где је Дух Божји онде је Црква и свака благодат. А Дух је

истина».²⁷¹ Према Светом Јовану Златоусту, Дух Свети је начело постојања Цркве: «Кад Дух не би био присутан, не би било Цркве; ако Црква постоји, јасно је да је Дух присутан».²⁷² И савремени богослови говоре о томе исто: «Црква је благодатни организам», вели проф. Афанасјев, «не зато што је некад примила дарове Духа које она чува као у некој ризници, нити зато што неки у њој примају харизму, него што она живи и дејствује Духом. Она је место Његовог дејства. Нема живота у Цркви, нема дејствовања у њој, нема служења у њој без Духа, најзад нема саме Цркве. Основана Христом на Тајној вечери, она се остварила на Педесетници кад је прослављени Господ послао ученицима Духа. Почевши од тог дана Дух живи у Цркви, и Црква живи Духом».²⁷³ Једнако о томе говори проф. др Јустин Поповић: «Христос је Духом Светим у Цркви и Црква је Духом Светим у Христу. Христос је глава Цркве; Дух Свети је душа Цркве». И даље: «У ствари у Богочовечанском телу Цркве целокупни подвиг спасења обавља се Духом Светим. Он је који нам у Исусу открива Господа; Он је који вером усењује Господа Христа у срца наша; Он је који нас помоћу Св. Тајни и св. врлина сједињује с њим... И опет: Он је којим се у човечанском свету остварује све што је Христово: целокупни Богочовечански домострој спасења, јер је Он Душа у Богочовечанском телу Цркве».²⁷⁴

Као што је безуспешно тражити Цркву изван Духа Светог, тако је исто безуспешно тражити Духа Светог у заједницама које не припадају Цркви. Свети Иринеј Лионски изрично каже да не могу имати дејства Духа они који не приступе Цркви, и да се од ње, као од материнских груди храни за живот сваки који црпе из пречистог извора који истиче из тела Христовог.²⁷⁵ Не може, дакле, бити сумње да се онај који се јавља у мрачним собама таквих заједница и издаје за Духа Светог «лажа и отац лажи» (Иов. 8:44).

5. Даља погрешка спиритиста је њихова вера да се душе покојних могу по вољи јављати људима и давати одговоре на њихову љубопитљивост. Јављање пророка Мојсија и Илије на Тавору, као и јављање духа Самуиловог Саулу, изузетне су појаве у Светом Писму с циљем да покажу да је Исус Христос

Господ живих и мртвих и да није против Закона и Пророка, као што су говорили фарисеји (Иов. 9:10). Јављање духа Самуиловог допуштено је да изобличи грех Саулов, одступања од Бога и обраћања жени «с врачарским духом». У том истом смислу треба схватити јављања душа упокојених о којима се говори у Житијама Светих. Ова јављања су «искључиви случајеви који су се догодили по особитом Божјем благоволењу према Његовим избраницима».²⁷⁶ И према учењу Светих Отаца, немогуће је да се душе покојника јављају по вољи и жељи живих. Свети Јован Златоуст вели: «Није могуће овуда блудити души која се већ одселила од тела», јер је «Бог за душама умрлих запро врата вечности и ни једној од њих није дозволио да се јавља живима, да се не би ђаво користио дозволом да може шкодити и варати људе».²⁷⁷

Зато је јасно да се на спиритистичким сеансама јављају демони, као што вели Блажени Августин: «Никаква моћ ђаволска, никакво заклинање не може дозвати душе умрлих, и отуда се јављају не душе умрлих, него демони».²⁷⁸

6. Спиритисти греше и у томе што знају да њихови духови износе више пута лажи, а затим наредбе које су у моралном погледу недопустиве. Или као што каже проф. Титов да њихови духови могу побуђивати људе на преступе и мистифицирати оне који их из простог љубопитства изазивају... Осим тога, привидна откривења духова и њихови зли савети често су доводили до ослабљења морала, растројства начела породичног живота и сваковрсних злочина».²⁷⁹ Многи спиритисти, по наређењу духова побратиме се и посестриме (што Црква забрањује), «духовно се везују», као што они веле, али се често те «духовне» везе завршавају телесно, блудом и другим гресима. Разуме се само по себи да би то било немогуће кад би та наређења долазила од Духа Светог, анђела, или душа Светих.

И у погледу телесног здравља, дуже бављење спиритизмом има тешке последице «растројавајући нервни систем учесника сеансе, изнурује здравље, каткад води самоубиству и лудилу».²⁸⁰ То је примећено још пре више од сто година, кад је бављење спиритизмом узело маха у Америци, те су многи грађани својим представкама указивали властима «да занимање

спиритизмом показује штетан уплив на физички састав и морални карактер народа». Заиста, како даље вели проф. Титов: «Није могуће у исто доба бити веран хришћанству и занимати се спиритизмом».²⁸¹ Поготово што многи спиритисти верују у реинкарнацију, тј. поновно рађање у другом телу, и долазак на свет уколико у овом животу на земљи не остваре спасење.

7. Спиритисти су доспели до ових погрешних схватања и удаљили се од Цркве већином покренути гордошћу. Преластили су се жељом да мимо Цркве, мимо свештенства, имају непосредну везу са небеским светим, Духом Светим, анђелима, апостолима и душама покојника кад год захеле. Слично Монтану који је из прекомерне жеље за првенством потчинио себе противнику (ђаволу), и лажним пророцима који, како вели Јерма, уздижу себе и желе да имају првенство, тако и ови из сујете сматрају себе изабраницима Божјим, духовним људима којима је спасење осигурано. Свакако да се тим путем не може доћи Богу, «јер се Бог гордима противи, а смиреним даје благодат» (1Петр. 5:5). Какво се добро може наћи код оног коме се Бог противи?

Но морамо признати да у томе што су ови људи напустили «извор воде живе, и ископали себи студенце испроваљиване који не могу да држе воду» (Јер. 2:13), има кривице и до нас свештеника. Својим лакомисленим поступцима, прекомерном бригом за ствари овог света делујемо саблажњиво на верне да они изгубе поверење у Цркву која има такве пастире. Велики део кривице да једна таква личност као што је био Тертулијан скрене у монтанизам, имали су савремени недостаци црквеног живота, поготово свештенство. "Он је горко иронисао да су апостоли зато основали Цркву да би се епископи користили црквеним приходима пажљиво се ограђујући од било каквих опасности са стране римске власти».²⁸² И Оригенове критике ондашњих прилика су беспштедне. Уместо да будемо свима слуге за спасење, «ми или не схватајући шта хоће Исус својом науком, или презирући толике савете Спаситељеве, такви смо да понекад превазилазимо сујетом и рђаве кнезове незнабожаца...»²⁸³ Осим сујете и бриге за пролазно, многи од нас, верне који желе пунији, интензивнији религиозни живот, препуштамо саме себи. Завршимо богослужење, или другу

свештену радњу, на застарелом, неразумљивом језику, не проговоривши ни речи објашњења прочитаног Светог Писма, или кога православног учења, повлачимо се у стан, својој породици. Верни остаје сам са проблемима своје вере, без еванђелског одговора на питања која им постављају разни сектанти, или атеисти. Нити их као добри пастири водимо на добру пашу еванђелске науке, нити будно стражаримо над својом и њиховом вером да одмах приметимо долазак непријатеља, укажемо на њега и његово криво учење, на шта смо се заклели приликом рукоположења. И кад нас упитају, одговарамо с досадом и суво: «Не слушај их, то су јеретици, или безбожници!» без изношења разлога и озбиљнијег објашњења. Без свега онога што је вернима давао богомољачки покрет, није чудо да они које све то озбиљније интересује потраже објашњење од суботара, адвентиста, спиритиста. Или наставе да падају све ниже и ниже у најпримитивнију побожност, која не може дати одговор ни себи, ни другима о својој вери ни на најпростија питања, а камоли она која проналазе и постављају извежбани противници. Корак у безверје одатле је кратак.

Не заборавимо да смо дужни да своју веру, не намећући је, проповедамо речима и у време и невреме, а хришћанским животом свагда. Јер нас Часни крст, Свете Тајне и припадност православљу не спасавају механички. Потребна је жива вера која кроз љубав дејствује (Гал. 5:6).

Гласник, јун 1978.

Шта ће бити са душама оних који нису упознали хришћанство и умру ван крила Цркве

ПИТАЊЕ: *Шта ће бити са душама људи који без своје кривице, не упознавши хришћанство, остану до смрти ван Цркве, у незнабоштву у коме су рођени и васпитани?*

У мноштву тога света, несумњиво да би бар неки, да су хришћанство упознали, примили га и по његовој науци живели. Да ли ће и они, као грешни и непокајани хришћани, који су знали закон Христов, па га преступали, бити бачени у муке вечне, иако тај Закон нису познавали?

ОДГОВОР: Ово питање слично је питању шта ће бити са децом која умру некрштена? Но ако о стању такве деце Црква и није донела одређену одлуку, с њим су се позабавили поједини Свети Оци, те се на тај начин можемо обавестити о стању њихових душа после смрти.²⁸⁴ Међутим, на питање о судбини људи који умру не упознавши се са хришћанством, нити је Црква донела какву одлуку, нити је о њему директно расправљано у делима Светих Отаца. Црква се првенствено стара за решење конкретних проблема својих чланова, како да они достигну «циљ своје вере: спасење душа» (1Пет. 1:9). Борби са незнабоштвом, јересима и расколима, и при томе јаснијем формулисању догмата, она је приступала из истог разлога – чувања верних од погубног застрањења са пута откривене истине и морала. Као мајка, она се трудила свагда да пружи хлеб деци. Према заповести Господњој: Идите и начините ученицима све народе (Мф. 28:19), њено старање за «оне споља» било је у томе како да виде светлост еванђелског живота њене деце, прославе Оца Небескога (Мф. 5:16), те пожеле да и они постану њена деца и приђу истој трпези. Са далеких, теоретских питањима са периферије ове области, она није ни доспевала да се позабави.²⁸⁵

У новије пак време, не једанпут се постављало питање у оваквом или онаквом облику. Да бисмо могли дати одговор «и онима који су напољу» (Кол. 4:6), размотрићемо овај проблем и

изнети мишљења која су у њему исказали поједини новији богослови, чији су нам ставови били доступни.

Природно Божје откривење – прва степеница богопознања

I. У Светом Писму, и Новог и Старог Завета, изражено је јасно гледиште да Бог не жели да погине један од ових малих, него «хоће да се сви спасу и да дођу у познање истине» (Мф. 18, 14; 1Тим. 2:4). У том циљу, по учењу апостола Павла, Господ је, у природном откривењу, дао свима људима могућност да за Њега сазнају и у Њега верују: «Што се може дознати за Бога познато је њима, јер им је сам Бог јавио. Јер што се на Њему не може видети, Његова вечна сила и божанство, може се од постања света видети умом на Његовим делима, тако да немају изговора» (Рим. 1, 19:20). Природа, дакле, самим својим постојањем упућује на Творца који ју је створио, према начелу: Сваки дом треба да неко начини, Бог је онај који је све начинио (Јевр. 3:4); Небеса казују славу Божју, и дела руку Његових гласи свод небески (Пс. 19:1); Запитај стоку и научиће те, или птице небеске, казаће ти. Или се разговори са земљом, научиће те, и рибе ће ти морске приповиједати. Ко не зна од свега тога да је рука Господња то учинила? (Иов. 12:7–9).

Мисао да сви људи, осим сујетних, како вели Соломон, могу посматрајући природу сазнати њеног Творца, «Онога који јесте» (Премудрост 13:1), износе и многи од Светих Отаца. Тако већ стари апологет Минуције Феликс (II век) казује: «Кад уђеш у неку кућу и видиш све дотерано, уређено, украшено, повероваћеш да постоји господар много бољи од тих лепих ствари. Тако и у овом свету, као и у кући, када посматраш небо и земљу и такву брижљивост, ред и законитости, повероваћеш да је господар васионе лепши и од звезда и од свих делова света».²⁸⁶ Други апологет из истог века, Теофило Антиохијски, пише незнабошцу Автолику: «Мада се душа у човеку не види, јер је људима невидљива, може се сазнати, закључује се да постоји по кретању тела. Тако се и Бог не може видети људским очима, али се види и сазнаје кроз Његово провиђење и дела».²⁸⁷ Свети Јован Златоуст казује да истину о постојању Бога казује људима твар, која је «учитељица богопознања», те «и мудрац и прост човек, и Скит и варвар, посматрајући могу да виде лепоту и дођу до

Бога».²⁸⁸ Према Блаженом Августину, твари у природи уче све људе двома истинама, првој: «Нисмо ми Бог!» и другој: «Он нас је створио!».²⁸⁹ Свети Григорије Богослов вели да човек у природи «кроз посматрање устројства закључује да је Бог зачетник свега тога».²⁹⁰ Ово сазнање човек постиже разумом, који је, вели исти светитељ, «свима људима дат од Бога, да би нас кроз видљиву природу одводио Богу».²⁹¹ Једном речју, као што вели проф. Јустин Поповић: «Свака твар је чувар по једне мисли Божје, отуда је свака твар – мало Еванђеље Божје, јер проповеда Бога, мисао Божју, јер је неуморни гласник Божји».²⁹²

И савремени велики научник Алберт Ајнштајн говори с дивљењем о разумности закона који у природи владају и у којима се «испољава један тако надмоћан ум, да је све оно разумно у људском мишљењу и одређивању према томе један потпуно ништаван одсјај».²⁹³ Уочавање овога ума код научника изазива осећање блиско, сродно ономе које је испуњавало религиозне стваралачке природе свих времена, те се с правом може рећи «да су најозбиљнији истраживачи, у нашем материјалистички подешеном времену, једино дубоко религиозни људи».²⁹⁴

Ова сазнања, дата од почетка свему човечанству, пружала су му онолико истине колико му је у његовом тадашњем узрасту било потребно и колико је могао примити, те су сви људи «могли из њега да имају толико светлости да би се сачували од идолопоклонства»,²⁹⁵ тј. да не замене истину Божју лажју и не поштују и не послуже твари уместо Творцу (Рим. 1:25). Поготово што их је Бог још обдарио природним моралним законом «написаним у срцима њиховим» (Рим. 2:15), савешћу, тако да могу разликовати добро од зла, односно као што вели Ј. Зигабен: «Бог је човека створио способним од почетка да изабере врлину и избегне порок».²⁹⁶ Укратко, по речима Светог Јована Златоуста.: «Тако један начин богопознања (постиге се) кроз (разматрање) свега створења; други, не мање важан, кроз савест, и они оба, не говорећи речи, учили су људе ћутке. Створење, поражавајући гледаоца (својим) изгледом, побуђивало је у посматрачу дивљење према Створитељу; а

савест, путем унутрашњег побуђивања, учи свему што треба чинити».²⁹⁷

Живећи по том урођеном моралном закону, људи су се могли успети на извесан степен моралне чистоте и праведности, јер им је тај закон зато и дат. На такав нас закључак не упућује само наше расуђивање, него и Свето Писмо. Кад је Аврам испраћао три тајанствена путника који су га посетили и открили му да иду у Содом и Гомор да их затру због неваљалства (1 Мојс. 18:20), Аврам моли Господа да не погуби и «праведнике» с неправедницима, те да тако «буде праведнику као и неправеднику», него да опрости целоме месту због «праведника» који ће се у њему наћи. И Господ потврђује да су ти људи могли постати праведни по природном моралном закону који им је Он дао, те обећава да ће поштедети цело место ако се у њему нађе бар десет «праведника» (ст. 24–32).

Мојсијев Закон – друга степеница богопознања

II. Но како је видљива природа ограничена, а људски разум грехом ослабљен и помрачен, то се у природном Божјем откривењу, као и савести, не може наћи све потребно за дубље богопознање и богопоштовање. Они су дати човечанству у његовом детињском узрасту као први припремни степен за више, натприродно Божје откривење. Оно што је људима на вишем ступњу узраста било потребно за духовно узрастање, а до чега они само својим моћима нису могли да дођу, Бог им је сам открио преко старозаветних пророка и праведника: Аврама, Мојсија и др. У овом, натприродном откривењу, Господ је народу јеврејском дао много више него у природном: поред истине да је Бог један, наговештаја о тројичности лица Божјих, моралног кодекса у Декалогу, организације Старозаветне цркве, дао је обећање послања Сина Свога, који ће људе «научити свему» потребном (Иов. 4:25), страдати за све и спасти све, што је централна стварност светске историје (Римљ. 3, 12; 2:18–20).

Старозаветни закон, дакле, дат је људима као друга степеница у припремању за савршени закон Христов. Представљено у слици: Кад дете узрасте и нема више потребе у помоћи дадиле, тј. закона природног Божјег откривења, предаје се педагогу на више васпитање, тј. Закону Мојсијевом, који је по

речима апостола Павла управо то: «Педагог за Христа» (Гал. 3:24).

III. Али прописи Старозаветног закона остали су ограничени само на јеврејски народ и мало прозелита. Огромна већина народа у свету није о њему ни чула. Иако је држање Закона Мојсијевог значило «живот и благослов», а преступање «смрт и проклетство» (5 Мојс. 30:19), за оне који су га знали, тај принцип се није могао протегнути на незнабошце који с њим нису били упознати. Шта је онда остало за њих да чине у том положају? Сматрам да су за њих и даље остали у важности закони вере и морала природног Божјег откривења, помоћу којих су, као што рекосмо, могли достизати извесан степен праведности, нижи од савршенијег Закона Мојсијевог, али много виши од погубног стања Содомљана и људи пред потопом. Већ сама чињеница да ови народи нису нестали са лица земље доказује висину и вредност њиховог моралног стања које је изградило бар десет «праведника» међу њима, те су на тај начин постали достојни милосрђа Божјег.

Стварност Божјег руковођења незнабошцима поменутим средствима и даље после давања натприродног откривења Јеврејима, сведочи нам и Свето Писмо велећи да Бог «који је створио небо и земљу, море и све што је у њима... не остави себе непосведочена међу незнабошцима, него чинећи им добро даждом с неба и родним годинама, пружао им је тако доказ о Себи» (Д. ап. 14:17). То исто казује и Божје старање за незнабожачки град Ниневију. Кад су се искварили, Бог им шаље пророка Јону с позивом да се покају «од злог пута» и «неправде» (Јона 3:8), што значи да су дотле ишли «добрим путем» и држали «правду», свакако не Закона Мојсијевог, него природног Божјег откривења. Пошто су се проповећу Јонином вратили на тај «добри пут» и «правду», град је поштеђен од пропасти. Исту карактеристику даје о појединим незнабошцима Нови Завет називајући их «побожним» и «богобојазним» и велећи да «творе правду», нпр. капетан Корнилије и мноштво «побожних Грка» и не мало жена (Д. ап. 10, 2, 34; 17:4).²⁹⁸

Они пак незнабошци, који су се упознали са Законом Мојсијевим, морали су увидети да је савршенији и бољи од

природног откривења, те су били дужни да га усвоје. Ако би из осећања да поставља теже захтеве, из неготовости да се у вери одвоје од родбине, из националних или којих других разлога, они пак остали у незнабоштву, свакако да би им то било за осуду и да им природни морални закон не би био од користи за спасење. За оне пак незнабошце, нпр. у Северној и Јужној Америци, или Аустралији, до којих ни на какав начин није могла доспети вест о Закону Мојсијевом, као што већ рекосмо, остао је и надаље у важности морални закон природног Божјег откривења. На тај начин, оба ова Закона, дата од Бога, била су у важности истовремено – натприродни за Јевреје и прозелите, незнабошце који су га упознали и по њему живели – и природни за све остале народе. Ово становиште потврђује и казивање Отаца: «Многе и различне лекове даровао је Бог преко створења и природе свима народима; преко Закона и Пророка Јеврејима».²⁹⁹ Јасно је, дакле, да нема ни једног човека – вели Свети Јован Златоуст – о коме Бог не промишља. А ако се Бог не стара о свима на исти начин, и то је велики знак Његовог промисла, јер Он пројављује свој промисао према користи свакога».³⁰⁰

Христово Еванђеље – трећа степеница богопознања

«Кад се испунило време» (Гал. 4:4), човечанство сазрело да може примити пуноћу истине откривења, Бог је преко Сина Свога, Господа Исуса Христа, дао савршени Закон Новог Завета, који је неупоредиво савршенији од Закона Мојсијевог, а поготово од Закона природног Божјег откривења, као зрео човек од детета и храна одраслих од хране одојчади (Јевр. 5:12–14). Сваки Јудејац и незнабожац који су искрено желели спасење, упознавши науку Христову, били су обавезни да је приме, јер у њој имају не само оно што им је давао природни морални закон и Мојсијев, него потпуно све што им је за спасење потребно. Ако би они и поред тога, пошто су упознали закон Христов, ипак остали у својој дотадашњој вери, показивали би да не желе искрено ни служење Богу, ни своје спасење. На њих би се у потпуности могле применити речи Господње: Ко није са мном против мене је (Мф. 12:30); Ко љуби оца, или матер више него мене, није мене достојан (Мф. 10:37). Свакако да се онај који сазна вољу Божју, али је не испуњава, не може спасти, као што

вели Свети апостол Јаков: Ко, дакле, зна добро чинити и не чини, грех му је (4:17), и речи Господњих: Да нисам дошао и говорио им, не би греха имали; овако немају изговора за грех свој (Иов. 15:22).

Из ових последњих речи Господњих излази јасан закључак да они до којих Он није стигао својом науком, те је зато нису могли упознати, неће за то бити криви. То исто казују и речи: Тешко теби, Хоразине, тешко теби, Витсаидо! Јер да су у Тиру и Сидону била чудеса која су била у вама, давно би се у врећи и пепелу покајали. Али вам кажем: Тиру и Сидону биће лакше у дан Суда, него вама (Мф. 11:21–24). Чак и Содому ће бити лакше у дан Суда што није видео чуда која је видео Капернаум. «Зашто?» – поставља питање Теофилакт и одговара: «Јер апостоли нису послани у Содом. Они, дакле, који не приме апостоле гори су од Содомљана».³⁰¹ Исти Теофилакт још вели: «Тир и Сидон беху грчки градови, а Витсаида и Хоразин јудејски. Вели, дакле, да ће на Суду бити лакше Грцима (незнабошцима) него њима који су видели чудеса и нису поверовали».³⁰² Па кад Содомљани зато што нису могли чути науку Христову и видети чудеса Његова заслужују милосрђе, колико га више заслужују они између незнабожаца који нису чинили такве грехе какве су чинили Содомљани, него се држали «доброг пута» и «правде» природног моралног закона.

IV. На ово би се могло приговорити: Такво милосрђе савремени људи не заслужују. Нема данас, ваљда, народа на земљи који није чуо о Христу, јер је Еванђеље преведено готово на све језике и проповед о Христу допрла је у најзабаченије крајеве, а они пак не прилазе Цркви, него остају у свом незнабоштву.

Приговор је унеколико оправдан. Но да неко напусти криви пут, поверује у Христа и одлучно почне живети по Еванђељу, треба имати у виду да није довољно само да чује, или прочита шта о Христу, него се с Њим и Његовом науком мора дубље упознати. А то се постиже не само преко речи, из књига и беседа, него су потребна дела, примери хришћанства оствареног у животу хришћана. Сам Господ истиче важност дела: Ако мени не верујете, делима мојим верујте (Иов. 10:38). Остварење у животу,

у делима служи, дакле, за проверу и доказ истинитости теоријске вере. Стога Он од свију верних тражи: Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца вашег који је на небесима (Мф. 5:16). Историја Цркве пружа мноштво примера незнабожаца који су постали хришћани не познавајући много од науке хришћанске, него само видећи узвишени живот хришћана. На тај начин задобијен је Свети Пахомије Велики. Њега и његове другове војнике житељи града Оксиринта (Есне) примише тако пријатељски и указаше им гостопримство, док их у другим местима избегаваху, да су се они зачудили. Распитавши се о њима, дознаде да они верују у Христа Који им наређује да буду милостиви, чисти срцем, миротворци и украшени другим врлинама. Кад изађе из војске, он се крсти, постаде хришћанин, монах и најзад оснивач општежитељног монаштва». ³⁰³ Не само простом војнику, него ученом Светом Јустину Философу, као незнабошцу, доказ за лажност незнабожачких оптужби да хришћани на својим скуповима оргијају, пију крв деце итд., пружила су не логичка закључивања из хришћанског учења, него смелост хришћана са којом су за своје убеђење одлазили на мучеништво и у смрт. ³⁰⁴ Тим истим путем је, од презирања хришћанства до његовог поштовања и постајања хришћанином, ишао и Тертулијан, Кипријан и др.

Међутим, савремени хришћани, у том погледу умногоме не задовољавају. Многи нехришћани који су чули за Христа и чак читали Еванђеља и Нови Завет, али гледајући живот и поступање садашњих хришћана, који се ни у чему не разликује од живота и владања нехришћана, не виде шта би добили мењајући своје незнабоштво за такво хришћанство. Између ових људи и Христа, савремени хришћани испречили су се као бедем преко кога ови нити могу да сагледају и упознају истински Христа, нити могу да му приђу. Не само за оно време, него особито за наше, важе речи Светог Јована Златоуста: «Многи од њих, кад виде да неки који нама припадају и носе име хришћанско, слично њима отимају туђе, предају се богаћењу, завиде, смишљају зло, врше насиље, воле гозбе и весеља, и чине све друго – већ не слушају наше разумне поуке, мислећи

да је наше учење обмана и да су сви једнако криви. Помисли какве ће казне постићи такве (хришћане) кад они не само себи припремају неугасиви огањ, него и другима дају повод да буду упорни у заблуди, и затискују уши за поуку у врлини, а сем тога, срамоте и оне који живе добродетелно; и што је најгоре од свега, кад се због њих хули Господ».³⁰⁵ Настављајући даље Свети Јован вели: «Шта може бити блаженије од човека који живи тако да они који га виде задивљени говоре: Слава Теби, Боже! О, какви су хришћани! Какву показују побожност! Како презиру садашње! Како све сматрају сенком и сновима, и нису привезани ни за шта видљиво, но све чине тако као да живе у туђини, а сваки се дан спремају да се одселе одатле! Шта мислиш, какву ће награду заслужити од Бога и овде они који тако живе? А особито је важно и дивно то што ће и они који тако говоре о нама брзо оставити заблуду и обратити се истини. А какву ће велику смелост добити такви људи тамо (у будућем животу), јасно је свакоме. Стога, знајући да ћемо одговорати и за спасење и за пропаст ближњих, тако ћемо управљати наш живот да не само нама буде добро, него и другима поука».³⁰⁶

Сундар Синг, Индијац који је од мрзитеља хришћана постао хришћанин, говорио је хришћанима Европе: «Опростите, браћо, али ви мени изгледате хришћани одавде догде», показујући при томе од чела до уста. Исти суд о одговорности савремених хришћана што се незнабошци не приклањају Христу изрекао је и други велики Индијац, Махатма Ганди: «Чврсто сам уверен да данашња Европа не представља ни дух Бога ни хришћанства, него дух сатане... Европа је данас само по имену хришћанска. У ствари она обожава мамона... Напијте се добро са извора који вам даје Беседа на гори, али тад ћете морати да огрнете кострет и поспете се пепелом. Поука Беседе била је намењена сваком и свима нама. Не можете служити Бога и Мамона».³⁰⁷ И најзад: «Највећа је људска трагедија што народи који тврде да верују у поруку (Еванђеље) Христову, кога описују као Принца (кнеза) мира, показују мало те вере у пракси».³⁰⁸

За многе, дакле, од савремених незнабожаца који чуше о Христу и Његовој науци, или за јеретике и шизматике који остадоше ван Његове Цркве, бићемо одговорни ми савремени

хришћани, што смо својим нехришћанским животом постали сметња да упознају Православље у суштини. Као што Бог преко пророка Исаије кори јеврејски народ: «Због вас се Име моје хули међу незнабошцима» (Иса. 52:5). И као што вели Свети Григорије Богослов: «Због тога постадосмо омрзнути међу незнабошцима, и (што је од свега горе) не можемо чак рећи да нас осуђују неправедно».³⁰⁹

Верујем да Бог, по свом милосрђу, неће допустити да без њихове кривице, а због нас, душе њихове пропадну, него ће им по Својој премудрости и свемогућству пружити начин да се спасу. Он ће такође оценити стварну одговорност оних између њих који пружена средства за спасење не приме због своје упорности и грешности, као и оних који то учине због нас, наше немарности, млакост, или саблазни, и платити свима по заслуги.

Савремени богословски писци о могућности спасења нехришћана

V. Од богословских писаца новијег времена, став да неки незнабошци могу бити спасени налазимо код француског православног богослова Владимира Гет , који је половином прошлог века написао: «Чуда су могућа како у физичком поретку, тако и у духовном, те није оправдано да ограничавамо Бесконачну Моћ због оваквих или онаких схватања. Уопште може се рећи да изван Цркве нема спасења. Но такође је истина да Бог чудом своје благодати припрема душе и срца појединих лица која спољашње не припадају Цркви, удахњавајући им знање и љубав према Исусу Христу. Ова вера, будући вером старих Отаца Цркве, никако не уништава догму «ван Цркве нема спасења», јер само чудом у духовној области може да се спасе неко од оних који спољашње не припадају Цркви».³¹⁰

Исто овако расуђује бивши професор на Православном богословском факултету у Атини, Христо Андруцос. У својој Догматици он пише: «Објективни став на питање: Ко се може спасти ван Цркве, не може се одредити сигурно. Али да је могуће да многи изван Цркве, тј. они који нехотимично и због несавладљиве нужде припадају неистини, буду суђени блаже, и да задобију благослов који се даје исповедању божанске истине, у ономе у чему право верују, то је и логички могуће и богословски

не несагласно».³¹¹ На другом месту Андруцос вели: «Пошто се не може сазнати кад и у коме делује божанска сила, а само Бог, узевши у обзир различне прилике духа, и других таквих околности, зна ко је невин, а ко крив за погрешност и незнање, које су границе које раздвајају кривца за кривоверност од нехотичне и достојне снисхођења, јасно је да питање за сваку личност остаје сасвим неодређено. Православни пак убеђен да је сваки прави члан истинске Цркве сигурно удеоник блаженства, треба да се не упушта у испитивање судова Божје милости, нити да одређује границе моћи «Онога Који хоће да се сви спасу и дођу у познање истине».³¹²

Свети Кипријан, Блажени Августин и други Оци о шизматичима и јеретицима

VI. Речи ових богослова вероватно имају у виду све људе изван Цркве, како незнабошце, тако још пре оне који су рођени и васпитани у породицама отпалим од правоверја у јерес или раскол, и који такође, због наведених несавладљивих околности остају ван Православља до смрти. О њиховој могућности спасења писано је много више.

Већ Свети апостол Павле саветује: «Човека јеретика, по првом и другом саветовању клони се, знајући да се такав изопачио и греши и сам је себе осудио» (Титу 3, 10:11). Свети еванђелист Јован за јеретике вели да су Антихристи (1 Иов. 4:3). Кроз целу историју Цркве, против јереси и раскола борили су се такође Свети Оци. Став, да код ових, јер се налазе ван Цркве, која је «стуб и тврђава истине», нема истине ни Духа Светог, изводи се већ из учења Светог Иринеја Лионског: «У њој (Цркви) је Бог поставио апостоле, пророке, учитеље и општа дејства Духа. Стога где је Црква, онде је Дух Божји, и где је Дух Божји, онде је Црква и свака благодат. А Дух је истина».³¹³

Особито оштро постављено је питање о односу Цркве и шизматика у III веку, у доба Светог Кипријана Картагинског. Картагински свештеник Новат, и његови једномишљеници, одвојише се од Цркве тражећи сасвим благо поступање са палим у гоњењима. Римски свештеник Новацијан одвоји се из супротних разлога претераним захтевима за чистоту Цркве тражећи да се верни који су у доба гоњења одступили од

хришћанства не приме више у Цркву ма колико се кајали. Из истих разлога тражили су да се онима који ступе у други брак до смрти не даје Свето Причешће. Против њих Свети Кипријан одржи три сабора у Картагини, од којих трећи изда одлуку: «Заувек држимо чврсто и снажно да се нико не може крстити ван католичанске Цркве, пошто је крштење једно и постоји само у католичанској Цркви... И онима који од преваре и кривоверства долазе, сазнавши истинску и црквену веру, треба дати тајну по божанској сили, јединству у вери и истини».³¹⁴ Пишући о овом расколу, Свети Кипријан вели: «Кад би Новацијан био у јединству с овим хлебом Господњим, кад би био у заједници са другима у народу Божјем, могао би да тврди да има благодат једног крштења јер би се налазио у јединству са Црквом».³¹⁵ У борби са шизматичима Свети Кипријан је формулисао овај став чувеним изрекама: «Ван цркве нема спасења!»; «Не може имати Бога за Оца онај који нема Цркву за мајку.»; «Као што се нико није могао спасти не будући у ковчегу Нојевом, тако се не може спасти ван Цркве.»³¹⁶ Овакав став заступали су многи Оци и писци и пре и после Светог Кипријана: Климент и Дионисије Александријски, Фирмилијан Кесаријски, Ориген такође,³¹⁷ као и Апостолске установе.³¹⁸ Свети Григорије Ниски вели да, пошто је сваком верном глава Христос, «свакако онај који би се одвојио од спасоносне вере, био би као Голијат обезглављен сопственим мачем који је подигао против истине, одвојивши се од истинске Главе».³¹⁹ Блажени Августин: «Ван Цркве све се може имати, сем спасења. Може имати част, може имати тајну... може држати Еванђеље, може имати веру у име Оца и Сина и Светог Духа и проповедати, али никад, сем у католичанској Цркви не може наћи спасење».³²⁰

Римска пак Црква имала је у том погледу друкчије становиште. На јеретике и шизматике она је гледала као на своје чланове који су учинили тежак грех, те их је у случају њиховог покајања и враћања у крило Цркве примала као и покајане грешнике: молитвом и полагањем руку.³²¹ Римски епископ Стефан, крут и славољубив човек који се први назвао «епископом епископа», запретио је одлучењем Картагинској и Црквама на Истоку ако не приме став Западне. Заступајући став

Римске цркве, а против става Светог Кипријана, око 256. год. неки афрички епископ напише спис «Де ребаптизмате», у коме доказује да је Црква једна, да ван ње нема Духа Светога, стога Црква и може да крштава у Духу. Али и крштење шизматика је аутентично, јер крштење врши Христос при призивању Његовог имена, мада оно (име Христово) бива призивано и ван Католичанске цркве.³²² Спор се продужио и доцније по питању крштења донатиста. Васељенски сабори, Први (својим 8. и 19. канонем) и Други (7. канон), за решење насталог питања донесу одлуку да се једни шизматици и јеретици, кад прилазе Цркви, примају (пored писменог одрицања од кривоверја) крштењем, други без крштења, полагањем руку, или миропомазањем, а трећи само писменим одрицањем.³²³ Одредбу 7. канона Другог Васељенског сабора понавља 95. канон Трулског сабора, уз помен и неких других јеретика.

Зашто поједине шизматике и јеретике Црква прима без поновног крштавања

На питање: По ком основу Црква поједине шизматике и јеретике прима без крштења, познати богослов Георгије Флоровски одговара: «У одређеним случајевима Црква нам даје да разумемо, преко саме њене праксе, да су Тајне пуноважне код шизматика, чак код јеретика, јер се Тајне могу да врше такође и изван канонских граница Цркве».³²⁴ Иако Флоровски вели да је тачан став Светог Кипријана да се Тајне пуноважно не врше сем «у Цркви», но то «у» – вели – «одредио је преурањено и врло уско. Свети Кипријан у свом силогизму полази од неизречене претпоставке да су канонске границе Цркве увек и њене благодатне границе». Међутим су благодатне границе шире од канонских. Из тога Флоровски закључује да Црква врши Тајне и код шизматика: «Овде се налазимо пред парадоксом који је карактеристика постојања шизме: Шизма остаје везана са Црквом у благодати Тајана, али потпада под осуду чим су љубав и јединство престали да постоје».³²⁵

Наводећи мисао Блженог Августина да шизматици могу имати све, и Тајне, али не и спасење, Флоровски тај став објашњава овако: «Целокупна теологија Светог Августина о Тајнама карактерише се јасним разликовањем између два

чиниоца мистичног живота: Божје благодати и човекове љубави. Тајну врши благодат (Божја), не љубав (човечија). Међутим, спасење човеково остварује се слободом, не силом, те стога ван љубави и католичности (заједнице са Црквом) благодат не успева да изведе живи пламен».³²⁶ Како се јединство верних са Христом и јединство између себе остварује само у Цркви, раскол, негирајући јединство, негира Цркву. Веза којом се остварује јединство је двострука «јединство духа» и «веза мира» (Еф. 4:3). Због тога што у расколу још није позлеђено «јединство духа», те се у догматском учењу налази заједно са Црквом, то се Тајне врше и код шизматика; али пошто су позледили љубав, «везу мира», они се не могу користити Тајнама за спасење.

Међутим, ако би се овакво расуђивање могло применити на шизматике, који расцепивши јединство заједнице са Црквом «у неким су стварима заједно с нама» (Блажени Августин), тј. у догматама, како би се оно могло применити на јеретике који су се одвојили од Цркве и у вери? Како би се могло схватити да и њихово крштење врши Бог, кад нпр. аријани уче да је Син створ Божји, а македоњани да је Дух Свети створ. Како би Тројични Бог вршио крштење код њих, мада при томе изговарају, као и православни речи: «У име Оца и Сина и Светог Духа», кад они немајући Сина немају ни Оца ни Духа Светога?

Стога сматрам да речи Блаженог Августина и односне одлуке Васељенских сабора о крштењу јеретика треба разумети у овом смислу: У Св. Тајнама разликујемо спољашну, видљиву страну коју врше свештеници као помоћници Божји; и невидљиву, благодатну, коју даје Бог. У редовним приликама, тј. у Цркви, оне су неодвојиво везане једна с другом. Код шизматика и јеретика ова два дела Тајана се раздвајају – спољашњи се врши, унутрашњи изостаје³²⁷ (Као што у изнимним случајевима «крштења крвљу, или огњем», спољашња страна изостаје, али не и унутрашња, тако овде бива супротно – спољашња се врши, унутрашња изостаје). У случају кад појединац, или цела заједница хоће да пређе у Православље, ако се чин Тајне врши код њих као и код православних, Црква може да је не врши, а благодат Божју примају при одрицању од кривог веровања.³²⁸

Писац поменутог дела «Де ребаптизмате» (О поновном крштавању), изневши став да је исправно крштење извршено изван Цркве, у даљем излагању ипак вели да ако би тако крштени умро пре свога покајања и повратка Васељенској цркви, ово крштење не би имало за њега никаквог значаја за спасење. Ј. Зизиулас с правом закључује: «Основна еклисиолошка претпоставка списка *Де ребаптизмате* је у разликовању међу крштењем водом и оног Светим Духом».³²⁹

Унеколико слично гледиште у тој ствари заступа кијевски митрополит Антоније Храповицки, говорећи да би «они од јеретика и шизматика који, иако лишени јасног схватања црквене благодати, имају крштење, Литургију и јерархију које се спољашње мало разликују од праксе Цркве», тешко се осећали «кад се упуте Цркви да се изједначе са незнабошцима и Јудејцима. Стога Црква, снисходећи њиховој немоћи, не врши над њима спољашњи чин крштења, него им даје благодат крштења са другом Тајном».³³⁰

На истом становишту стоји и епископ Никодим Милаш. У тумачењу 7. канона Другог Васељенског сабора он вели да благошћу ових прописа Оци имају у виду «да јеретике приволе пријећи Православној Цркви... снисходљивост која иначе не би се могла оправдати кад се узме у обзир тежина неких особито јереси».³³¹ У даљем излагању он вели да «Аријани, Македоњани и Аполинаријани, премда су учили противно православној науци, али су крштење обављали по форми правилно, наиме свршавали су га у име Свете Тројице, коју нису порицали, него су је само изврнуто тумачили».³³²

Исто мишљење има преподобни Никодим Светогорац казујући: «Аријане и Македоњане, очигледно јеретике, прима канон (7. канон Другог Васељенског сабора) без поновног крштења по икономији, у првом реду што је било велико мноштво ових јеретика; и друго, јер крштаваху слично с нама».³³³ Евномијани пак, Монтанисти и Савелијани примају се као Јелини, јер или беху сасвим некрштени «или се крстише, али неправилно, не као што крштавају православни, због чега се сматрају сасвим некрштеним».³³⁴

Изнета гледишта обојице ових писаца у основи су једнака становишту које је још у XII веку изложио познати канониста Јован Зонара: «Не крштавају се поново ови (тј. Аријани и Македоњани), јер у Светом Крштењу не разликују се ни у чему од нас, него једнако као православни крштавају». Евномијане, Савелијане и Монтанисте треба крштавати, вели он «јер или не примише Свето Крштење, или га примише неправилно, нити га по облику (типос) Православне цркве извршише. Стога их треба сматрати да нису уопште крштени».³³⁵

На овај начин, дакле, без прибегавања теорији о двоструким границама Цркве, канонским и благодатним, бива нам јасан смисао одлука поменутих Васељенских сабора, да се при уласку у Православну цркву, не само шизматика, него и таквих јеретика као што су Аријани и Македоњани, спољашња страна Тајне крштења, из разлога икономије, не мора поновити.

О могућности спасења појединих шизматика и јеретика писао је и А. Хомјаков, познати руски писац прошлог века: «Као што земаљска и видљива Црква још није пуноћа и савршенство целине Цркве – пуноћа и савршенство ће се открити, по вољи Божјој, на дан последњег суда целокупне твари – ова Црква дејствује и зна само (оне који су) у њеним границама, не судећи остало човечанство (по речи апостола Павла Коринћанима – 1Кор. 5:12) и ограничавајући се на признање као одељених, тј. као не припадајућих њој оних који се одвајају сами од ње. Што се тиче осталог дела човечанства, оно је или страно Цркви, или везано с њом везама које Бог не жели да открије, него оставља за дан суда».³³⁶

Слично становиште, још 1833. год. заступао је и истакнути руски јерарх и богословски писац, московски митрополит Филарет (1782–1867. год.). На једном предавању у Москви говорио је: «Знај да се не бих усудио да назовем лажном ниједну Цркву која верује да Исус јесте Христос». По његовом схватању, Хришћанска црква се може поделити на два дела. Једно је «потпуно истинита», тј. она која држи «праву и спасоносну божанску истину без мешања с њом ма какве људске лажне и разорне мисли». Друго је «не сасвим истинита», тј. она која са истинском и спасоносном науком вере Христове меша «људска

мишљења, лажна и разорна». За ову Цркву он само констатује да постоји, не осуђујући је. «Видим» – вели – «да Поглавар и Господ Цркве лечи многобројне и дубоке ране које је проузроковала стара змија у свим деловима и свима члановима овог тела ... да обнови дух и живот у зглобовима полумртвим и контузованим. У томе се ослањам на своју веру да ће Божанска моћ тријумфовати очевидно над људским немоћима, и добро над злом, јединство над поделом, живот над смрћу».³³⁷

У наше време, поред Флоровског, сличан став заузимају проф. П. Трембелас и проф. протојереј Јован Мејендорф.

На основу еванђелског казивања о човеку који је именом Христовим изгонио демоне, али није ишао за Њим, па на тражење ученика да му забрани, Господ рекао: Не браните му (Мр. 9, 39; Лк. 9:50), као и речи које је рекао у другој прилици: Никад вас нисам знао (Мф. 7:23), Трембелас изводи становиште «да призив имена Господњег не остаје сасвим недејствен и без икакве последице, иако бива од недостојних и сасвим неприпадајућих Господу».³³⁸ У даљем образлагању он каже: «Не можемо рећи да кад у име Спаситеља Христа, кога они (тј. одвојени од једне Свете Цркве) признају, врше Тајне, да су оне непостојеће и да се према њима треба да односимо као да сасвим не постоје. Свакако да их не треба сматрати савршеним. Несавршене су и измењене у мери у којој је Христос и Његова наука измењена код оних који их врше и примају, и уколико је вредност (кирос) Цркве искварена (каталитхи) код њих».³³⁹

Проф. Ј. Мејендорф отишао је, чини ми се, још један корак даље. У предавању «Католичност Цркве», одржаном у Њујорку на другој међународној конференцији Православног друштва у Америци, септембра 1972. год., он вели овако: «Јасно да је чак после раскола Дух Божји продужио да задахњује западне Свете, мислиоце и милионе простих хришћана. Благодат Божја није ишчезла наједанпут. Православна црква то је свагда признавала, не падајући при том у какав било релативизам, и не престајући да себе сматра једином, истинском Црквом».³⁴⁰ Настављајући даље он каже: «Престати видети прст и присуство Божје ма где да се они појаве, и држати чисто одричућу и самозаштитну позицију у односу према неправославним хришћанима, значи не

само издавати католичност, него је то врста неоманихејства. И обратно, изгубити осећање тога да заблуде и јереси постоје, и да оне делују умртвљујући на људе, и заборављање тога да је Црква основана на пуноћи истине, такође бива издајом не само православног предања, него и Новог Завета, на коме се изграђује предање».³⁴¹

VII. Према свему, дакле, принципи Светог Кипријана Картагинског «Ван Цркве нема спасења», и «Кома Црква није мати, Бог му не може бити Отац», остају у важности свагда. Господ је и основао Цркву да би верни у њој и њеном помоћи духовно узрастали «у меру раста пуноће Христове» (Еф. 4:13). Ван ње се то не може постићи, јер Господ није «даровао Своју истину и Своју благодат сваком верујућем одвојено, него њиховом јединству у Цркви, која је као тело оживотворено Духом Божјим»,³⁴² како вели митрополит Антоније.

Ми знамо да се само у Цркви, лађи на бурном мору овог живота, сигурно спасава. Но да ли ће Господар лађе изузетно послати чамац, или пружити појас спасавања онима који се налазе у валовима око лађе, да се на тај начин спасу, то је ствар Његове моћи и Његовог милосрђа. Из Еванђеља знамо да ћемо као радници у винограду, најмљени од јутра, сигурно примити од Господара обећану плату ако се будемо трудили. А да ли ће и други бити примљени у трећи, шести и једанаести час, да ли ће они примити мању плату, или једнаку с нама, то није наше да одређујемо.

На крају, сматрам да неће бити сувишно да напоменем:

Разматрајући нашироко апстрактно питање шта ће бити са душама оних који, без познавања Цркве Христове, остану ван ње, потпуно бисмо промашили ако при томе запоставимо питање како да ми, који се налазимо у Цркви, учинимо све што до нас стоји за своје спасење. Кад то постигнемо, ми ћемо уједно учинити највише могуће и за спасење наших ближњих, и оних близу и оних далеко: Светлошћу својих дела показаћемо им пут којим треба ићи да бисмо постигли циљ наше вере, и подржати их да не клону на том путу.

Иначе ћемо се наћи у положају човека који је поставио Господу питање: Је ли мало оних који ће се спасти? Спаситељев

одговор садржи несравњиво више него што се у питању тражи: «Борите се да уђете на уска врата» (Лк. 13, 23:24). У њему се посредно казује и да је тај број мали (Многи ће тражити да уђу и неће моћи.), али и много важнија ствар, управо оно «једино од потребе». Господње речи у ствари казују: Колики је тај број, мали или велики, то за тебе није од важности. Најважније је за тебе – и за сваког – да се нађеш у томе броју. Ако број спасених буде мали а ти будеш у њему, каквог значаја има за тебе што је тај број мали! Будеш ли знао да је тај број велики, а ти се не потрудиш да се нађеш у њему, каква ће ти бити утеха од знања великог броја оних који ће бити у вечној радости, а ти останеш напољу где је плач и шкргут зуба!

Да не буде тако и са нама. Интересујући се питањем шта ће бити са онима напољу, да не изоставимо старање о спасењу нас који смо унутра. Док је време боримо се да уђемо на уска врата. То је главније од најглавнијег.

Гласник, јун 1982.

Зашто се врши парастос изгинулим у борбама за слободу – од Косова до данас – када су они свети

ПИТАЊЕ: Прочитао сам у «Православљу» да је на Видовдан вршен парастос изгинулим у борбама за слободу од Косова па до сада. Зашто се моли за душе њихове и врши парастос кад их је Црква прогласила Светим?

ОДГОВОР: Постављено питање односи се директно на проблем канонизације Светих у Православној цркви уопште а посебно у нашој, Српској. Како се о томе проблему не можемо обавестити из свима доступне Литургике и Хеортологије проф. др Лазара Мирковића, јер онде уопште није обрађен, чак ни постављен, то је неопходно да га овде макар у основним цртама размотримо. Тек тада ћемо бити у могућности да кажемо нешто одређеније на постављено питање.

I. Као једну од основних истина Свето Писмо истиче Божју вољу да се сви људи спасу и дођу у познање истине (1Тим. 2:4), те Бог упућује свима исти позив: Будите свети, јер сам ја свет, Господ Бог ваш (3 Мојс. 11:44). На ову истину указује Свети апостол Петар велећи: По Светоме који вас је позвао, будите и сами свети... (1Пет. 1, 15:16), а такође апостол Павле: Ово је воља Божја, светост ваша (1Сол. 4:3). На другом пак месту апостол Павле казује да без светости нико не може прићи Богу нити га видети (Јевр. 12:14). Постићи, дакле, светост прави је циљ људског живота, јер тек светошћу достиже човек пуноћу свога бића, постаје човек у правом смислу те речи. Тај човек скинуо је старог, грешног човека и обукао се у новог, по Богу створеног у правди и светости (Еф. 4:22–24). У томе отац Јустин Поповић види разлог доласка на земљу Господа Исуса Христа: «Ради тога је Бог постао човек, да нам као Богочовек покаже како се може постати божански свет».³⁴³

У истом циљу, да би и по свом Вазнесењу помогао људима у достизању освећења, Господ Исус је основао Цркву своју.³⁴⁴ Она их упућује добру, пружа благодатну помоћ, бодри и похваљује оне који путем светости ходе и прославља оне који су постигли светост и блаженство. Прослављајући Свете, верни им се моле

за помоћ, да би и они могли достићи светост и блаженство Царства Божјега. Поштовање и обраћање тим члановима Цркве, који се особито труде око свог освећења и спасења, бива још док су на овом свету, а поготово кад се преселе на онај, у Цркву торжествујућу. «Свете поштујемо..., и из љубави коју смо им указивали још док су били живи, као светим људима Божјим», вели Блажени Августин.³⁴⁵

На тај начин, назив «свети» којим су у Новом Завету називани сви верни,³⁴⁶ «у II веку почео је већ да се даје само одређеним лицима која су у Цркви имала особити значај»,³⁴⁷ тј. онима «који се прославише својим строго моралним животом, који се јавише као борци до личног самопожртвовања, јер и живот свој zaloжише за Царство Христово».³⁴⁸

Прослављање неког од Светих у старој Цркви редовно је почињало и развијало се на овај начин: Верни који су са Светим живели у истом месту, и који су знали његов живот, или видели његову мученичку смрт, први су почели да га прослављају, да се скупљају на годишњи дан његове смрти на гробу му, или месту мучења, уз знаке поштовања: молитве и песме у његову част, приређивања агапе, паљење свећа итд. Многи од њих били су очевици и сведоци чудесног исцељења на његовом гробу, или другог дејства Божје благодати на њега. Уз оне који су Светоме захваљивали за указану помоћ, други су их верни призивали у својим потребама. «Ово призивање заступништва Светих сачињава битни део црквеног поштовања, у смислу да их Бог, коме су они угодили, слуша».³⁴⁹ У томе су узимали учешћа и поједини свештеници, од којих су они са књижевним способностима састављали најпре тропар и кондак, а затим целу службу Светоме, хвалећи његово дело, или мученичку смрт, као и благодатну помоћ указану другим, или себи самом.

II. Писмена сведочанства о молитвеном прослављању Светих имамо већ с почетка II века. У опису мученичке смрти Светог Игњатија Богоносца вели се: «Прводећи неколико дана над његовим гробом у певању химни, хришћани су одлучили и убудуће славити живот његов и страдања, и при помену његовом прослављати Господа Исуса.»³⁵⁰ На сличан начин помиње се прослављање Светог Поликарпа Смирноског у опису његовог

мучења. А тако је бивало и са прослављањем других Светих поред мученика, тј. подвижника и јерараха.

У старој Цркви, како вели Е. Голубински, знало се за три класе Светих. У првој су били «старозаветни патријарси и пророци, и новозаветни апостоли (не говорећи о онима који су стајали изван класа, били Божја Мати и највећи међу рођеним од жена, Јован Претеча), за које је Црква веровала да су се удостојили бити патријарсима, пророцима и апостолима што су били људи свети. Друго је била класа људи који су учинили такав подвиг који је, по веровању Цркве, један и сам по себи, давао лицу које га је поднело венац светости. То су мученици, који по веровању Цркве, како она поје у њиховом тропару: У страдању своме стекоше венце нетрулежне.³⁵¹ Трећу класу сачињавали су Свети... које је Црква признавала за свете не због њиховог припадања извесној класи него зато што је лично, једног или другог између њих сматрала достојним овог признања. То су свети између подвижника (аскета). Иза ове остаје класа светих јерараха, или Светитеља. За Свете ове последње класе, с највећом вероватноћом треба сматрати да су ... с почетка припадали првој класи, а затим били прибројани последњој».³⁵²

Као што је речено раније, од почетка II века сачувана су писмена сведочанства о молитвеном прослављању Светих мученика. Према Голубинском, прослављање старозаветних патријараха и пророка посведочено је од почетка IV века. Прослављање Светих подвижника биће да је од почетка бивало на основу дара чудотворства, које им је дато још за живота, или после смрти. Што се тиче Светих јерараха на основу сведочанства Созомена,³⁵³ и картагинског календара из VII века,³⁵⁴ као и чињенице да су у броју Светих сви цариградски епископи, од првог, Митрофана (315–325. г.), до Евстатија (1019–1025. г.), сем оних који су били јеретици, или нису остали на катедри до смрти, или су с ње били уклоњени, може се закључити да је свака месна Црква у број својих Светих убрајала све своје православно беспрекорне епископе. Голубински сматра да је то бивало «на основу те вере да епископи, као призвани заступници људи пред Богом у овом животу, остају такви и у

загробном животу. Од XI века за прибранање лику Светих и од епископа се тражи као услов пројављивање чудеса.³⁵⁵

III. У старој Цркви, култ појединих Светих имао је првобитно локални карактер. У месту где су живели и подвизавали се, Свети су прослављани од верних који су њихове подвиге познавали и видели.³⁵⁶ У прва три века не помиње се «ниједан општецрквени празник у част кога било Светог или мученика».³⁵⁷ Али током времена, слава појединих Светих, због околности у којима су се подвизавали, или мученички пострадали, ширила се све више. У писму Смирнске Филомалијској цркви, о смрти Светог Поликарпа, који је пострадао истовремено са 11 хришћана из Филаделфије, вели се да «њега самога готово сви прослављају тако да се међу незнабошцима у свима местима о њему говори».³⁵⁸ У Сирској Дидаскалији, од Светих помињу се само мученици, али као месни Свети. Апостолске Установе пак наређују већ њихово опште празновање. «А о мученицима кажемо вам да буду код вас у свакој части, као што се код нас (апостола) поштују блажени Јаков епископ и наш свети саслужитељ (синдиакон) Стефан. Јер они су и од Бога ублажени и од преподобних мужева поштовани...»³⁵⁹ У својој VIII књизи, овај спис, поред Светих мученика помиње опште празновање Светих апостола и наређује да тада робови не раде: «Нека не раде у дане апостолске, јер (они) постадоше ваши учитељи у Христу и удостојише вас Духа Светога. Нека не раде у дан Стефана Првомученика и осталих Светих мученика који претпоставише Христа своме животу».³⁶⁰ Тако је, дакле, поред општег поштовања Свете Богородице, Јована Крститеља, старозаветних патријараха и пророка, као и Светих апостола, култ Светих мученика, и осталих Светих, постепено прелазио границе месне Цркве и ширио се даље.

IV. Из поменутог наређења Апостолских Устанаова видимо да виша црквена власт није стајала по страни и била незаинтересована у овим духовним кретањима живота верних, него их је пратила и у њима учествовала. За Светог Кипријана Картагинског казује се да је за време Децијевог и Валеријановог гоњења слао свештенике и ђаконе по местима епархије, како ради бодрења мученика тако и ради њиховог погребa и

бележења имена и дана смрти, у циљу прослављања њиховог годишњег помена.³⁶¹ Свети Василије Велики помиње као «стари обичај епископа Понта да се скупљају на годишњи помен славних мученика Евпсихија и Даме».³⁶²

Од IV века јављају се одлуке појединих помесних и Васељенских сабора које се односе на прослављање Светих. Гангрски (304 г.), својим 20. каноном осуђује евстатијане који су били против молитвеног скупа и службе у част Св. мученика.³⁶³ Канон 9. и 24. Лаодикијског сабора (364. г.) забрањују верним одлазак на молитву и службу «лажним мученицима, тј. јеретичким, јер су они далеко од Бога».³⁶⁴ Канон 83. Картагинског сабора (394. г.) наређује да се поруше олтари подигнути, према сновима и лажним откривењима, у спомен мученика у пољу или винограду, ако то нису била места њиховог становања, или мучења, или њихов посед, а нема тела, или остатака (моштију) њихових.³⁶⁵ Канон 46. истог сабора наређује да се акти о мучењу Светих читају на годишњем помену њихове смрти. Шести пак Васељенски сабор, 63. каноном наређује да се лажни мартирологији, састављени од непријатеља истине, с циљем помрачивања славе мученика Христових и привођења у неверство оних који их слушају, не смеју читати, него се морају спалити.³⁶⁶ Да нека црква не би била посвећена непознатом Светом, или јеретику, папа Геласије, у V веку, узакони да одлуку коме ће Светом црква бити посвећена може донети само папа.³⁶⁷

V. Из ових прописа излази да је црквена власт будно пратила начин и развој прослављања Светих и у случају каквог застрањивања упућивала на прави пут, исправљала неправилности култа и химнографије, уводећи их у границе догматских и литургичких принципа. Али сва та акта више црквене власти већ рачунају са култом Светих као са постојећим, она га не стварају. Према речи Господњој: Не може се град сакрити кад на врху горе стоји (Мф. 5:14), ни светост Светих није могла да остане непримећена од верних и свештенства, те они нису могли да је не посведоче прослављањем. «Како да не поштујемо оне» – вели Свети Јован Дамаскин – «који су постали слуге и пријатељи и синови Божји!»³⁶⁸. Кад их је Господ «прославио дивним чудесима, извором неким обилним, или

такорећи стално обилном реком дарова..., нечувено је и заиста неумесно, ако их је Бог дивно, пред свима прославио као Свете, а ми се не наслађујемо њиховим поштовањем и чак се лишавамо користи од тога, особито имајући потребу у овим заступницима».³⁶⁹

Светост није неки чин, или одликовање, које Свети нису имали, него им тек придали верни или Црква својим прослављањем и величањем. Не могу верни и Црква дати или не дати светост Светима, него они њихову светост само објављују и сведоче. Свети су светост постигли својим трудом, уз помоћ благодати Божје. У томе им је, као што рекосмо, и Црква помагала својим средствима освећења, али створити од несветих Свете својим декретом, или канонизацијом, то Црква нити је чинила, нити је могла чинити. За њу је акт канонизације, и кад је вршен формално и када није, увек био декларативан, имао смисао објављивања и сведочења постојеће стварности, тј. светости, а не конститутиван, тј. придавање Светим светости коју они дотле нису имали. Поменути митрополит Константинос тачно примећује: «Није од потребе, такорећи, никакво званично признање светости Светих од неке власти, нпр. епископа, или сабора епископа, што је у тој ствари чврст став Цркве».³⁷⁰ То потврђује и сам назив «канонизација»,³⁷¹ што значи уношење у канон, списак Светих, као и новији грчки израз за тај појам «анакириксис агион», објављивање Светих. Својим дејством већ утврђени култ појединих локалних Светих виша црквена власт је само објављивала целој Цркви. Углавном, то је бивало без неког нарочитог званичног поступка канонизације, него самим уношењем службе Светих у званичне црквене књиге, Минеје и др.³⁷²

Зато нас не чуди што из тог старог доба «не само да до нас није дошао ниједан оригинални акт о вршењу канонизације, ако је било таквих аката, него није познат индиректни запис који говори управо о томе».³⁷³ Чак, како вели проф. Л. Мирковић, «није познато ни да ли је (канонизације) уопће било».³⁷⁴ Из доцнијег времена има података о активном дејству црквене власти у објављивању, канонизацији појединих Светих како у Грчкој (патријарха Фотија, Светог Григорија Паламе, Светог

Герасима Кефалонијског, Свете Филотеје Атињанке), тако у Руској и нашој, Српској цркви. Али потребе за тим – како вели Јероним Котсонис – бивало је ретко, и «ова пракса не чини правило».³⁷⁵

VI. Западна црква стоји углавном на истим принципима у погледу поштовања Светих, значају чуда за доказ њихове светости, локалног па општег празновања, итд. Али се код њих, као и у другим питањима, ствар поставља на изразито јуридикке основе. Спочетка и код њих је прослављање појединих Светих било локалног карактера, вршено у месту и дијецези где се Свети пројавио, па се постепено ширило све даље и даље, без неког нарочитог акта канонизације. Навели смо већ наредбу папе Геласија да папа одлучује коме ће се Светом посветити нека црква. Законодавство у држави Каролинга отишло је корак даље наређењем да се не могу славити «Свети од скоро пријављени, без потврде епископа који ће то да испита». Да би култ појединих Светих добио већи ауторитет и проширио се, поједини бискупи се од X века обраћају папи тражећи његову потврду и помоћ.³⁷⁶ Најзад, у XII веку, папа Александар Ш, декретом који је ушао у «Corpus iuris canonici», забранио је јавно прослављање кога било Светог без папске потврде.³⁷⁷

При томе се код њих разликује чин беатификације (назив: Блажени), као први ступањ, од чина канонизације (назив: Свети). «Беатификацијом се само даје уопште дозвола да се неки слуга Божји поштује, или највише одређује му се култ за поједину област».³⁷⁸ Одлука о беатификацији није, дакле, завршна као она о канонизацији, која значи поштовање Светог у целој Цркви. Процес за оба чина развијао се постепено док се дошло до мноштва детаљних прописа како се почиње и води. Процес је веома сличан судском и почиње тражењем бискупа или корпорација из дијецезе где се глас о врлинама или мученичкој смрти неког Светог проноси бар 50 година. Најпре бива «информативни процес», који води бискуп дијецезе где је покојник сахрањен и где су се чуда показала. Ако он буде успешан и покажу се нова чуда (два или четири), епископ доставља предмет са својим мишљењем о ствари и о сведоцима

у Рим, где сад већ прави процес за беатификацију води Конгрегација *Sacrorum rituum*.³⁷⁹

У процесу пред Конгрегацијом «главну улогу имају: *promotor fidei*..., популарно назван *advocatus diaboli* (ђаволов адвокат), који ригорозно испитује има ли дотична особа тражена својства; противну улогу има *promotor causae*..., популарно назван *advocatus Dei* (Божји адвокат), који доказује да дотична особа та својства има».³⁸⁰ Слично се води и процес канонизације.

Кад се један или други процес закључи, папа врло свечано врши чин проглашења Блаженим, или Светим, над гробом Светог Петра, уз речи: «Утврђујемо и одређујемо да је Блажени (име) Свет и уписујемо га у каталог Светих да би на дан свог престављања био усрдно прослављан целом Црквом».³⁸¹

VII. Размотримо ли особине и подвиге који су у свести народа и Цркве уздигли Свете изнад осталих верних, односно били услов за њихово прослављање као Светих, видећемо да у Православној цркви одувек, како вели јерусалимски патријарх Нектарије 1680 г.: «Три се ствари признају доказом истинске светости међу људима: Беспрекорно православље, 2. Вршење свих врлина, што претпоставља стајање за веру до крви, и најзад 3. Прослављање од Бога натприродним знацима и чудесима.»;³⁸² или, како ова три услова формулишу други писци: Да су крштени водом или крвљу, тј. да припадају Цркви; Да су или пострадали као мученици за хришћанску веру, или да им је живот у свему непрекоран; Да су, или за живота или после смрти, посведочили своје посланство чудима која су општепозната.³⁸³

Начин пак на који се указивало поштовање Светим и њихово прослављање у Цркви одвојило се у овим општим карактеристикама: 1. Придаван им је назив Свети; 2. Поштовање је указивано њиховим гробовима, моштима (уколико су сачуване) или другим реликвијама које су им припадале; 3. Поштују се њихове иконе; 4. Подижу се храмови и капеле у њихово име; 5. Одржавају њихови годишњи помени са посебно састављеном службом за тај дан.

Док Западна црква, као што рекосмо, разликује два ступња светости: нижи Блажених, и виши Светих,³⁸⁴ у Православној

цркви те разлике нема. Додуше, у Руској и нашој Српској цркви, назив Блажени употребљава се, али само за два западна свеца: Августина и Јеронима, «који су поштовани из давнина, но у појединим теоретским питањима нису без приговора. Од источних мужева назива се Блаженим само Теодорит Кирски, но зашто и у каквом управо смислу, није јасно по историјским подацима».³⁸⁵ Глубоковски претпоставља да је овај назив настао «као компромис непримерених ауторитативних суђења о овом великом црквеном делатељу».³⁸⁶ Биће да се овај назив за поменућу тројицу познатих црквених мужева који се у Православној цркви молитвено не призивају, немају чина службе, почео употребљавати код руских богословских писаца XVIII века, а од њих прешао нама. Код грчких богослова не употребљава се ни у овим случајевима.

Чистећи се од сваког греха и испуњавајући врлинама, Свети су своју душу учинили храмом Духа Светога, «тако да и света тела њихова, по речи Апостола, постају храмови Светог Духа (1Кор.6, 19; 3:17)».³⁸⁷ Указивање поштовања Светим и њиховим моштима било је због тога у Цркви од почетка. Кад је после мучења Свети Поликарп спаљен, верни «извадивши часније од драгог камења и скупље од злата кости његове, стависмо их» – веле – «где је требало, где ћемо се, према могућности, скупљати у весељу и радости, и Господ ће дати да славимо рођендан (генетхлион) његовог мучеништва».³⁸⁸ Исто је тако поступљено и са остатком моштију Светог Игњатија Богоносца: «Драгоцену ризницу стављена у ланено платно», пренета је с чашћу у Антиохију.³⁸⁹

Указујући поштовање светим моштима, Црква у ствари слави Бога, чијом је благодаћу Свети и постао свет, и Који у Светим обитава. То је вернима увек било јасно. Кад су Јевреји, под видом хришћана, тражили да центурион спали Светог Поликарпа, тобоже да не би неки верни у Смирни, оставивши Распетог (Христа), почели славити Поликарпа, писац његовог мучеништва пише да то не може бити, јер «ми никад не можемо оставити Христа, пострадалог за спасење свију оних који се спасавају, чистог уместо грешних. Њему који је Син Божји, клањамо се, а мученике као (Његове) ученике и последоватеље

Господа љубимо достојно због бесконачне ревности према своме Цару и Учитељу». ³⁹⁰

VIII. Неки писци, као услов за признање светости помињу и нетљеност мошти. ³⁹¹ Но, кад се узме у обзир да се у старини помињу како нетљене мошти Светих, ³⁹² тако и њихове кости, ³⁹³ чињеница нетрулежности и мириса мошти није битна, битно је чудотворство, дејство благодати Божје преко Светих. Голубински наводи неколико случајева где су остала нетљена тела епископа, или неких верних, али без чудотворства, поново враћена у земљу. Године 1479. нађено је тело митрополита Филипа, шест и по година од смрти му. Остављено је 12 дана да се види хоће ли се појавити чуда. Кад се то није десило, поново је враћено у земљу. У два градића код Кијева, 1724. г., при копању гроба за неког покојника, нађена су нетљена два женска тела од око 10 и 15 година. Кијевски архиепископ Варлаам писао је Светом Синоду да је видео оба тела која су онаква «како изгледају нетљене мошти». ³⁹⁴ Но, како није било ниједног достоверног сведочанства чудотворства, он је наредио да се закопају. ³⁹⁵

Закључак Голубинског можемо примити као принцип у тој ствари: «Уопште, по неиспитаним одлукама Божјим, телесни остаци једних Светих прослављени су нетљенијем, а других нису.» ³⁹⁶

Голубински још напомиње да се кивоти са моштима Светих постављају обично пред олтаром, с десне стране, или у ниши јужног зида? Он још казује да се делови моштију Светих, у дане њиховог празновања, полажу на налоњ ради целивања и носе у опходима. ³⁹⁷

IX. Наведени општи принципи празновања и проглашавања Светих били су у важности и у Руској и у нашој Српској цркви. Чудодејствовање, којим је Бог Свете обдарио, било је и код њих и код нас општи услов за њихово прослављање. Најчешће је бивало да су се и ту црквене власти «само придруживале већ установљеном култу и на тај начин давале му потврду пост фактум», ³⁹⁸ јер код Руса вести о званичној канонизацији нема све до XVI века.

Први народни Свети у Русији били су мученици Борис и Гљеб, које је убио брат кнеза Свјатополка. Њихово

прослављање и поштовање њихових гробова у цркви Светог Василија у Вишгороду, од народа и свештенства, почело је врло рано. Кад је црква у доба кнеза Свјатослава (1015–1054 г.) изгорела, подигнута је над њиховим гробовима мала капела, у којој је архиепископ са клиром одслужио бденије. Сутрадан, по молитви, архиепископ је наредио да се ископају мошти. Нашавши их целе и мирисне, поставе их у кивоте, у капели с десне стране. После пројављених чуда, кнез подигне уместо капеле велику цркву, чије освећење буде 24. јула на дан смрти Светог Бориса, кад им је одређено празновање. Преподобни Нестор Летописац, на крају њиховог житија пише: «Сотворше же свјатују службу... и да покажет человјекољубивиј Бог јако истина јест јаже објешча, јако славјашчија (јего) славит».³⁹⁹

Поред Светих Бориса и Гљеба, у свој Руској цркви прослављано је и 14 других светих Руса, без неке званичне канонизације. Но, поред њих, било је и других Светих прослављаних локално, у месту њиховог погребa, и шире у епархији којој је припадало место погребa.

Тек у XVI веку патријарх Макарије сазове два сабора (1547. и 1549. г.) да би се решило питање које од месних Светих ваља уврстити у свенародно празновање. Оба сабора прогласе 39 Светих, о чему патријарх пише: «Уставили јесма ниње празновати новим чудотворцом в Русској земљи, что их Господ Бог прославил своих угодников, многими и различными чудеси и знаменми».⁴⁰⁰

Од патријарха Макарија до устројења Светог Синода канонизовано је 146 Светих. После тога времена, били су канонизовани и други Свети у Руској цркви.

Х. О празновању и проглашењу Светих у Српској цркви рекли смо већ да су општи принципи за то, као код Грка и Руса, били и код нас. И писци ван Цркве знају да је код нас Срба «култ најчешће отпочињао народ. Њихову ставу спонтано се временом прикључила и званична Црква. Јасно је да код нас не постоје строга правила отпочињања тога акта».⁴⁰¹ С друге стране, има података и да су поједини Свети канонизовани од званичне црквене власти: Светогорског сабора, Пећког Патријарха и, најзад, Архијерејског Сабора наше Цркве.

Култ Светог кнеза Владимира настао је врло рано због његове мученичке смрти. Али, не само због ње. Грчки писац Јован Скилица, из друге половине XI века, пре попа Дукљанина, казује о Светом да је био «праведан, мирољубив и врлинама испуњен».⁴⁰² А поп Дукљанин вели даје Свети био «украшен сваком мудрошћу и светошћу» (*decoratus omni sapientia et sanctitatae*).⁴⁰³ Слично је било и са мучеником Ђорђем Кратовцем, пострадалим у Средцу (данашњој Софији) од Турака 1515. г. Написана му је служба са житијем и празновање је отпочело одмах после смрти. Због чуда на гробу Светог Саве, и у Трнову и у Милешеви, мошти му се постављају «напред у цркви, свима на виђење и поклоњење»,⁴⁰⁴ убрзо по преносу у Милешеву. И поштовање Светог Стефана Првовенчаног почело је рано, чим су му нађене целе и чудотворне мошти. Његову службу написао је патријарх Пајсије. Но, биће да је он службу само допунио, те да је и раније био написан макар само тропар и кондак.⁴⁰⁵ Култ Светог кнеза Лазара настао је рано, по преносу његових мошти из Приштине у Раваницу, кад му је и служба написана. О званичној канонизацији побројаних Светих немамо података.

Но, из Доментијановог житија Светог Саве излази јасно да је Светог Симеона-Немању званично канонизовао Сабор преподобних отаца Свете Горе, на челу са Протом, побуђени чудом изливања мира и исцељивања од сваке болести на гробу његовом: «Написаше га у ред Светих великих преподобних Отаца, још и чудотвораца, и поклонише му се као и свима Светима и Богом прослављеноме на небу и на земљи. И свршивши Св. божанствену Литургију, сатворише празник Светом Симеону, новоме мироточцу, и приложише га ка Светоме Симеону Богопримцу, да им се празнује заједнички празник у један дан. И благословише богоноснога оца нашега кир Саву да му напише каноне и чудотворства његова».⁴⁰⁶ Из овог казивања види се јасно у чему се састојала канонизација: Уписивање у каталог Светих, указивање поштовања клањањем као и свима Богом прослављеним, вршење Свете Литургије, одређивање дана прослављања уз писање службе. Проф. Мирковић тачно

примећује: «Ово су свакако главне црте начина канонизације и осталих Срба Светитеља, а не само Светог Симеона...»⁴⁰⁷

Званичном канонизацијом биће да је уведен у каталог Светих цар Урош, како изгледа према његовом житију од патријарха Пајсија.⁴⁰⁸ Свети Петар Цетињски уведен је списак Светих одлуком Петра II Петровића Његоша.

Кад и на који начин је извршена канонизација осталих Срба не може се рећи са извесношћу. За њихово празновање у целом нашем народу пресудан моменат је било уношење њихових служби у Србљак Римнички и Московски (1761. и 1765. г.), а затим Београдски 1861. године. Коначан акт у погледу канонизације Светих у нашој Цркви извршио је Свети Архијериски Сабор својом одлуком бр. 1894/зап. 396 од 3. јула 1962. г.: «Да се као признати Српски Светитељи у Српској православној цркви и Српском народу поштују и славе Светитељи према овом Именику Срба Светитеља...»⁴⁰⁹ Набројана су имена 54 Светих, и означени дани у које се сваки од њих слави. Овај број допуњен је 1965. и 1973. г., тако да потпуни званични Именик обухвата 59 светих Срба и Српкиња (Ускоро треба да изађе ново издање Србљака са службама Светих које до сада нисмо имали у тој књизи.).⁴¹⁰

XI. У прво време помен који је вршен Светим на дан њиховог годишњег празновања био је сличан оном који је вршен осталим упокојеним верним: «Ми вршимо помен светих и наших родитеља. Такође вршимо помен наших пријатеља који су умрли у вери... Кад се врши њихов помен, бива агапа...», вели у III веку познати хришћански писац Ориген. У калабријском рукопису Литургије Светог Марка (изгледа из времена Оригеновог) има молитва «у којој се помињу покојници од почетка света: патријарси, мученици, исповедници, епископи, Светитељи – и за све њих укупно народ се молио Богу да им да «вечни покој».⁴¹¹ Један други стари хришћански спис излаже у главним линијама и садржину овог помена: читање Светог Писма, молитве, Евхаристија.⁴¹² Садржину чина за упокојене и данас сачињава читање Светог Писма (псалама, Апостола, Еванђеља), молитве и песме, те је сличан јутрењи вршеној у част Светих. Такође се врши Литургија. Но, док се у канону и другим песмама за

упокојене молимо Богу да упокоји душе њихове, у канону и песмама у спомен Светих ови се прослављају због својих врлина и моли њихова духовна помоћ пред Богом за нас.

Тако је од IV века разлика између помена Светим и другим упокојеним већ потпуно одређена према принципу који је изложио Блажени Августин: «Када се мученици спомињу пред олтаром Божјим, да се (верни) не моле за њих, него да се моле за друге умрле који се помињу. Јер неправда је молити се за мученика, за онога чијим молитвама ми треба себе да препоручујемо, јер се он подвизавао против греха до крви».⁴¹³ У Литургији Светог Марка, наведеног калабријског рукописа, у даљем тексту, после имена обичних покојника свештеник се моли: «Душама свију ових подај Господе покој у светим твојим обитељима», а после имена Светих изговара речи: «Слава Ти, Господе».⁴¹⁴ Слично се казује у сугубој јектенији, после паримија Јаковљеве Литургије једног Синајског рукописа из XII века: «Поменимо Свете славне апостоле, пророке и победоносне мученике, и све Свете и праведне, да би њиховим молитвама сви ми били помиловани.»⁴¹⁵

XII. По православном учењу, живи и упокојени верни сачињавају једну духовну заједницу, чланови су једног тела Христовог, једне Цркве. Та се заједница смрћу не прекида, живи се моле за своје покојнике, а упокојени Свети моле се за живе чланове Цркве на земљи. Овакав став имала је Православна црква кроз векове до данас. Стога и наша, Српска црква, вршећи на Видовдан помен свима изгинулим «за крст часни и слободу златну», од Косова до последњег рата, чини разлику помињући с једне стране Светог Кнеза, а с друге остале велможе, старешине и борце који су изгинули тада, или у доцнијим ратовима за ослобођење. Друго су, наиме, Свети, друго остали верни, иако су живот свој дали за узвишену ствар као што је слобода. Светом Кнезу се тога дана врши служба у којој га прослављамо за његову веру и света дела по вери, и молимо га да нам помогне у достизању Царства Небескога. Црква не сматра да је он свет и мученик само зато што је био вођа хришћана против нехришћана, и борац за слободу против завојевача. Него зато што је он свети став имао и пре борбе. Борба је његову светост и

свети живот само запечатила.⁴¹⁶ То је схватио и народ и ставио му у уста оне славне речи коначног опредељења не за Царство земаљско, него за Царство небеско и правду његову. Само живот у Христу и смрт за веру у Њега уздиже човека до светости и мучеништва. А то, као што рекосмо, свако за себе мора да оствари и извојује. Не могу га несвети остварити уз Свете само тако што би заједно са њима пали у борби за слободу.

Лаичко је схватање да је Црква Свете прогласила светим из захвалности што су јој давали прилоге, подизали цркве и манастире, указивали још помоћ,⁴¹⁷ тј. да су они постали Свети зато што их је Црква таквим прогласила. Из досадашњег излагања јасно је да ствар стоји обратно: Црква их је прогласила светим зато што су били свети. Несумњиво, светост не може остати затворена унутра без пројављивања споља у чињењу добрих дела: Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела... (Мф. 5:16). Стога се и доброта Светих царева и краљева неминовно показивала у помагању сиротих, заштити слабих, подизању цркава итд. Али, ако им при томе не би био главни мотив љубав према Богу и ближњима (како и народ у песми каже да је цар Немања потрошио благо зидајући манастире Богу на славу, а градећи мостове и калдрме «дијелићи кљаству и слијепу», из љубави према ближњим, «док је души мјесто ухватио»), него гордост, престиж и репрезентација, тежња да задобију подршку свештенства у одржавању власти итд., они не би били Свети, нити би им Црква светост могла признати.

Несумњиво да међу косовским и доцнијим борцима није био свети само кнез Лазар, него их је било више, мада им имена ми не знамо, али их зна Бог.⁴¹⁸ Но, још је више било оних који ту духовну висину нису достигли. Они су имали вере и интересовања за Царство Небеско, али им је брига за Царство земаљско и корист од «слободе златне» била у првом плану. «Крст часни» за њих је првенствено био символ борбе за слободу спољашњу и она добра која је она осигуравала: политичко и социјално устројство, дomet културе, књижевности, права итд. То им је било најпрече. Нису стигли до схватања првенствене важности унутрашње слободе, борбе са грехом и

ослобођења од греха, стицања врлина, што без обзира на спољашње околности живота осигурава непролазне вредности Царства Небеског, по речи Господњој: Шта вреди човеку да сав свет задобије, а душу своју изгуби (Мф. 16:26). С правом се истиче пример цара Нерона и Светог апостола Павла. Нерон је спољашње био цар, а унутрашње роб греха, мртав за Царство Небеско. Апостол Павле је спољашње био роб у тамници Нероновој, али унутрашње слободан од греха, Свети. Царство Нероново је прошло, и он с њим. Царство Небеско не пролази, ни светост Павлова и других Светих. Када се оствари слобода од греха, све спољашње је само додатак: Иштите најпре Царства Божјега и правде његове, и све ово додаће вам се (Мф. 6:33). Ми, дакле, не сматрамо да је додатак неважан, него да је Царство Небеско важније.

Многи, дакле, од бораца за крст часни и слободу златну не спадају у број Светих, у коме је био Свети Кнез, али спадају у број верних и Црква се и за њих моли. А таквих је било и у другим ратовима до данас. Црква их не оставља без своје молитвене помоћи, те се задушнице на Видовдан у ствари врше за све оне који су Цркви припадали, свесно се борили за «крст часни и слободу златну», али који нису били достигли ниво светости. За Свете се Црква не моли, него се моли њима као пријатељима Христовим (Иов. 15, 14:15), да се они моле за нас и заузму се за нас пред престолом Божјим.

Гласник, мај 1983.

Став Српске православне цркве о старом и новом календару

ПИТАЊЕ: Многи од наших верника, одлазећи у Грчку као туристи и онде проводећи свој одмор, приметили су да Грци раније славе празнике него ми, држећи се новог календара и у Цркви. Чuo сам да и Бугарска и Румунска црква држе нови календар.

Који су то разлози да они, иако православни, држе нови календар као римокатолици, а од православних само ми држимо стари календар? Верни траже објашњење, па је потребно да о томе сазнам нешто више како бих могао дати задовољавајући одговор.

ОДГОВОР: Сваки календар, који се током историје појавио у људском друштву, на његовом вишем ступњу развића, рачуна са три основне јединице времена: даном, месецом и годином. Дан је основна природна јединица времена приметна од свих људи у целој области земље између северног и јужног стожерника. Дан је време од једног до другог изласка, или заласка Сунца, или од једног до идућег проласка Сунца изнад истог меридијана, а настаје обртањем Земље око своје осе. Из практичних разлога људи су дан поделили на 24 часа, часове на минуте, минуте на секунде. Од библијских времена низ од седам дана сачињава једну седмицу.

Месец (управо сидерички месец) је време од 29 и 1/2 дана (29 дана, 12 часова, 44 минута, 2, 9 секунде) у чијем року ово небеско тело, у свом обиласку око Земље, и у односу на Сунце, пређе све четири своје фазе. У V веку пре Христа, грчки научник Метон установио је да ове мене, после периода од 19 година, поново падају на исте датуме.⁴¹⁹

Као дане и месечеве мене, тако људи непосредно примећују годишња доба како се непрестано смењују, следећући једно за другим. Годишња доба пак последица су нагиба Земљине осе према равни еклиптике од 23 и 1/2 степена и обиласка Земље око Сунца. Тропска година је време од једне до исте равнодневнице идуће године.

I. Још су стари Египћани уочили да од једне до друге годишње поплаве Нила, од чега је зависила плодност и целокупни живот Египта, прође 365 дана. Но, током низа година увидели су да поплаве Нила бивају све доцније и доцније, да би тек после 1460 година поново дошле на исто време. Свештеници, који су се бавили тим питањима, закључили су да је то стога што година траје нешто дуже од 365 дана. Тачнијим посматрањем и рачунањем дошли су до резултата да та дужина износи четвртину дана, тј. 6 часова. Да би календарска година одговарала стварном збивању у природи, тих 6 часова морају се узети у обзир.

Но, како дани теку равномерно, те у практичном животу не може нова година почети 366-ог дана у 6 часова, него се година мора завршити само целим даном, то је, како вели проф. М. Миланковић, одувек био «први и најважнији проблем сваког календара ово: саставити године од целог броја дана, али увођењем преступних дана осигурати сагласност са тропском годином».⁴²⁰ То су египатски свештеници схватили и 238. године пре Христа, па су у Канопи, предграђу Александрије, издали одлуку да од тада свака четврта година буде преступна, тј. дужа за један дан. У науци је ова одредба позната као Канопски едикт.⁴²¹

Кад је Јулије Цезар, после својих војних успеха осигурао мир Римском царству, окренуо се да изнутра уреди државу, те поред другог доведе у ред и питање календара. Посао око тога повери он египатском научнику Сосигену, који устроји календар у коме је, на основу Канопског едикта, свака четврта година била преступна, уместо месецом мартом, дотадашњег римског календара, по овом календару година је почињала јануаром, а седми месец, по Јулију Цезару, назван је јул. Тај календар, назван доцније јулијанским, 46. год. пре Христа уведен је у целом Римском царству, заменивши собом све друге.

Поред сунчане, соларне године Египћана и Римљана, постојала је и месечна година, коју су држали Јевреји и неки други народи, а данас се њоме служе муслимани. Ова година је краћа од сунчане за 11–12 дана. Да би се она довела у сагласност са сунчаном, морало се сваке две-три године додати

по цео месец. Овај непрактични начин рачунања календара исправио је, 360. год. по Христу, учени рабин Хилел II, израчунавши много тачније време трајања месеца, које се од стварног разликује за свега 0, 4 секунде, а соларну годину на 365 дана, 5 часова, 55 минута и 25, 4 секунде.

Лунарни календар код муслимана не подешава се према соларном, те се код њих нова година и празници померају из године у годину и падају редом у сва годишња доба.

II. Кад се јавила хришћанска Црква, не стварајући свој посебан календар, она је прихватила јулијански, који је тада био у општој употреби, и према њему одређивала своје празнике, постове и друге ознаке спољашњег црквеног живота. У Православној цркви овај календар је остао до најновијег времена, а у Римокатоличкој до XVI века.

У доба ренесансе, на Западу је, поред других наука добила полет и астрономија, те учени људи нађоше да је јулијански календар задоцнио за 10 дана, да равнодневица није више 21., него 11. марта и да тропска година траје за десетину минута и секунди мање него што узима јулијански календар. Побуђен тиме, папа Григорије XIII одреди једну комисију стручњака, под председништвом Алојзија Лилиуса, да састави календар који ће бити тачнији од јулијанског. Комисија изврши задатак, сачини календар у коме је свака четврта година преступна, као и у јулијанском, али године векова, секуларне, само тада ако им је цифра која означава векове дељива са четири.⁴²² На тај начин овај календар, по папи Григорију назван григоријански, има «у четири стотине година три преступне године мање него јулијански, па је због тога средња дужина његове године краћа. Са својих 365 дана, 5 сати, 49 минута и 12 секунди она се приближава тропској години боље него средња година јулијанског календара».⁴²³

Папа Григорије нареди својом булом да се овај календар уведе у живот, и оних 10 дана, за колико је равнодневица задоцнила, да се изоставе, тако да после 4. октобра 1582. год. буде одмах 15. октобар. Тако је те године овај календар уведен у Италији, Шпанији, Португалији, Холандији и Француској; 1583. год. у Немачкој и Швајцарској; 1584. у Аустрији; 1586. у Пољској;

1700. у евангелистичкој Немачкој; 1744. у протестантској Немачкој; 1752. у Великој Британији и Ирској; 1753. у Шведској и Норвешкој, а после I светског рата 1919. год. увела га је у државну администрацију наша земља; 1923. Грчка, 1925. Турска, затим Бугарска и Румунија и друге земље.⁴²⁴

III. У време кад је Западна црква спроводила ову реформу календара, Православне земље су биле под турским ропством и у томе нису узеле учешћа, иако је папа Григорије почетком 1583. год. упутио посланство цариградском патријарху Јеремији II, са предлогом да се сагласи са исправком календара. Патријарх тај предлог не прихвати, јер је Грчка црква имала велике невоље с римокатоличком пропагандом на Криту, Крфу и неким другим острвима која су држали Млеци. Из писма млетачком дужду видимо да је то главни разлог одбијања и остајања при старом календару: «Јер нам није непознато колико би саблазни настало из ових новотарија... Наша Црква држи предано јој, а Западна како хоће и жели. Друкчије не можемо чинити, као што сваки патријарх наше Цркве мора да се покорава канонима и црквеном предању».⁴²⁵

Но, почетком овог века (30. VI 1902. год.) цариградски патријарх Јоаким III, упути једну посланицу свима аутокефалним православним Црквама, да се о питању календара, о чему се све чешће писало, «Свете православне цркве међу собом, као што им и приличи, договоре и објасне...»⁴²⁶ У својим писменим представкама, поједине Цркве су изнеле своја гледишта, већином указујући на тешкоће од стране верних због увођења каквих измена. «Знамо из историје да су и неке мање промене» – вели се у представци Црногорске митрополије – «извршене у Цркви изазвале мање или више негодовања међу верним».⁴²⁷ Али до заједничког састанка није дошло.

После I светског рата, кад су нови календар усвојиле и поједине православне земље, питање календара је постало још актуелније. Због њега и других питања (узраст за рукоположење, одело клирика, монашки завети, други брак свештеника итд.) сазван је Свеправославни конгрес у Цариграду 1923. год., на коме је учествовала и Српска православна црква. Њену делегацију сачињавали су митрополит црногорско-приморски др

Гаврило Дожић, и проф. небеске механике на Београдском универзитету др Милутин Миланковић.

Конференција је стала на становиште да би разлику од 13 дана, колико је јулијански календар задоцнио, требало свакако уклонити. Неки учесници сматрали су да на томе треба стати и задржати и даље јулијански календар, који би по том тек 2100. год. задоцнио за један дан. Други су пак предлагали да треба усвојити григоријански календар, иако се увидело да ни он није довољно тачан, јер ће за 3300 година и он задоцнити за један дан. Како би први предлог оставио календар ван резултата савремених достигнућа науке, а други, поред усвајања слабих страна григоријанског календара, кад се налазимо у могућности да дођемо до тачнијег, још би донео тешкоћа од стране добронамерних, а неупућених верника, који би у томе видели издају своје вере, – Конгрес је прихватио као најбоље решење да се изради календар који би био тачнији од григоријанског, и који би као такав био прихваћен од свију православних. Тај задатак поверен је проф. Миланковићу, који га је израдио и поднео Конгресу. По том предлогу, у календару ће – како вели проф. Миланковић – «бити преступна свака година дељива са четири, са изузетком секуларних година, које ће само онда бити преступне ако број њихових векова подељен са девет дадне остатак два или шест. Тим новим интеркалационим правилом, које регулише распоред преступних година, добија се средња дужина календарске године од 365 дана, 5 часова, 48 минута и 48 секунди. Тим највишим приближавањем тропској години које је уопште могуће, добија се до сада непостигнута тачност календара».⁴²⁸

За сва ова изнета питања око што тачнијег усаглашавања дужине тропске и календарске године, Православна црква не би се интересовала, него би их примила без речи као што је примила јулијански календар, кад не би било у питању празновање Васкрса и канонских прописа о томе. Питање календара за Цркву, дакле, постоји само у вези с тим, све остале стране она препушта науци. Још 1902. год. Грчка црква је изнела став иза кога, сматрам, може да стоји цела Православна црква: «Који је од двају календара тачнији, наш јулијански, или западни

григоријански, или и овај треба да се исправи и преуреди, то је питање углавном астрономско. Верски и теолошки значај има само утолико уколико су с њим у вези црквени празници». ⁴²⁹ После 20 година грчка јерархија, која је 1924. год. примила нови календар, сматра исто тако да се промена календара не судара ни са којим догматом, нити са канонима Цркве. ⁴³⁰ О тачности и нетачности календара као таквог слично се изражавају и њихови противници старокалендарци. Бивши митрополит флорински Хризостом, који се 1926. год. одвојио од званичне Грчке цркве и прикључио старокалендарцима, пише: «Без сумње, нико не може одрећи да је календар, сам по себи, питање времена, дана и месеци, и да са овог становишта нико не може да приговори да савршенији календар треба да буде у употреби међу људима, ради њиховог односа у трговачким и друштвеним везама. Стога је право учинила Држава усвојивши, за грађанске потребе и трговачке односе, нови календар као савршенији од јулијанског». ⁴³¹

Остаје нам, дакле, да размотримо питање календара у односу на празновање Васкрса и празника везаних с њим.

IV. Васкрсење Христово је суштина вере хришћанске: Ако Христос не устаде, узалуд проповед наша, узалуд и вера наша... (1Кор.15:14), вели апостол Павле. Зато је васкрсење Христово и као годишњи и као недељни празник уведен од почетка у Цркву.

Но, ако су у погледу заједничког седмичног празновања Васкрсења, недеље, хришћани били јединствени од апостолског доба до данас, у погледу његовог годишњег празновања те једнакости није било. Хришћани из Јудејства, као и хришћани из Мале Азије, празновали су Пасху у исто време кад су Јудејци празновали своју старозаветну Пасху, око пролетње равнодневнице, 14. дан месеца нисана, без обзира у који седмични дан то буде. Због држања Васкрса везаног за 14. нисан, ови хришћани прозвани су четрнаестодневници (лат. квартодецимани). ⁴³² Кад је прописом 7. Апостолског канона: «Ако који епископ, презвитер или ђакон буде светковао Св. дан Пасхе пре пролетње равнодневнице, заједно са Јудејцима, нека се свргне», ⁴³³ овакво празновање забрањено, они који се томе нису покорили извргли су се у јудео-хришћанску секту евионита.

Хришћани пак из незнабоштва у Египту, Грчкој и Риму празновали су хришћанску Пасху у недељни дан који је падао после пролетње равнодневнице и дана у који је могао да падне 14. нисан. Како је јеврејска година месечна, те је 14. дан месеца означавао трећу фазу месечеву, тј. пун месец, то је и Васкрс морао бити после пуног месеца. Овакав начин празновања хришћанске Пасхе назван је «доминикални», према латинском називу недеље «dies dominica», тј. дан Господњи.⁴³⁴

Ове разлике у празновању Васкрса изазивале су рано спорове и немире. Још у II веку дође до несугласице између римског епископа Аниките и смирнског Поликарпа, кад је овај посетио Рим 155. год. Позивајући се на стари обичај, обојица осташе при своме, али се растадоше у миру. Много нетрпељивије поступи римски епископ Виктор (195–200. г.). Он позва малоазијске цркве да приме римску праксу, па кад ове то одбише, прекину заједницу с њима, због чега га је корио епископ лионски Иринеј.⁴³⁵

Несугласице око тога избијале су и доцније. Да би хришћани у целом Римском царству били јединствени у празновању тог највећег празника, те да не би «те дане једни проводили у посту, а други да приређују гозбе...; док једни проводе празник и радују се, други се предају одређеном посту»,⁴³⁶ питање празновања Васкрса изнето је пред Први Васељенски сабор у Никеји 325. године. На њему «одлучено је, после сваког испитивања и дискусије, да треба тако да чине и они на Истоку као што чине Римљани и Александријци и сви остали, да би сви једногласно у исти дан узашиљали молитве у свети дан Пасхе. И потписаху Источни који се нису слагали са другима».⁴³⁷

Шта чини суштину разлике у празновању малоазијских цркава (сем недеље, која је «дан Господњи», дан Његовог васкрсења још од I века – Откр. 1:10), несагласну са хришћанским схватањем и против које се бори Сабор? Проф. Скабаланович с правом истиче да је та разлика «очигледно била у томе што ове (Цркве) нису усаглашавале месечну годину са сунчаном, због чега је Пасха могла пасти раније од пролетње равнодневнице...»⁴³⁸ Значи, Никејски сабор стајао је на принципима да се Васкрс слави у недељни дан после пролетње

равнодневнице (свакако и после пуног месеца, чега су се држале малоазијске цркве, као и остале), иако се ови принципи у саборској одлуци не помињу, али се то може сигурно закључити из казивања Светог Атанасија Великог и др. Свети Атанасије каже да о Пасхи Оци на Сабору «не одредише месец и дан», а претходно вели да је одлучено «да се свуда савршава у један дан». То значи да Сабор није везао тај празник за месец и дан по календару, јер на другом месту исти Свети Отац каже да се Пасха има славити кад се «сретну и месец (на небу) и дан, тј. кад је пун месец и недеља».⁴³⁹ Да је Сабор био уз одлуку 7. апостолског канона, да се Васкрс не може славити нити пре пролетње равнодневнице, нити заједно са Јеврејима, закључујемо из писма цара Константина после Сабора, у коме он казује да је било жалосно за Цркву што се Јевреји хвале да без њих и њиховог одређивања Пасхе хришћани не би могли држати своју Пасху. А Јевреји греше држећи понекад Пасху и два пута у току једне године».⁴⁴⁰ Убрзо после Првог Васељенског сабора одржан је Антиохијски помесни сабор (341. г.), који помиње одлуку Првог Васељенског сабора о искључењу световњака из Цркве који би празновали Пасху заједно са Јеврејима. Овај Сабор протеже одлуку о искључењу, за исту ствар, и на свештена лица.⁴⁴¹

Потпуно јасно и одређено износе ове принципе о празновању Пасхе Апостолске установе: «Треба, дакле, ви браћо, да са сваком тачношћу и брижљиво вршите дан Пасхе после равнодневнице..., да не би не пазећи славили (је) са Јудејима. Јер ми сад немамо никакве заједнице са њима...»;⁴⁴² пазећи (посматрајући) до 21. месеца (тј. до 21. дана од младине, новог месеца), да не би четрнаести (дан) месеца, тј. пун месец пао у другу седмицу, и да грешећи из незнања не бисмо славили Пасху два пута у једној години; или да не би ми славили Васкрсење Господа нашега у други дан, него само у недељу».⁴⁴³

Све ове битне одлуке о празновању Васкрса сажето су изложене у Алфавитној Синтагми Матије Властара овако: «Четири су одредбе на које треба неопходно пазити у погледу наше Пасхе, од којих две казује апостолско (7.) правило... , а две имамо из неписаног Предања. Прво, да треба држати Пасху

после пролетње равнодневнице; друго, не истог дана кад је и јудејски празник; треће, не одмах после равнодневнице него после првог пуног месеца иза равнодневнице; и четврто, после тог пуног месеца не иначе него у први дан седмице (тј. у недељу)». ⁴⁴⁴ Све четири ове одредбе остале су у Православној цркви у важности до данас.

V. Да бисмо правилно оценили смисао ових одлука и њихов прави однос према питању календара, треба да уочимо као битно, да се у њима не помиње никакав календар, него одређена збивања у космосу, створеном Богом, која не зависе од календара, него обратно – календар зависи од њих. Пошто година ни по једном календару не одговара потпуно стварној дужини тропске године у природи, те ниједан календар не може бити апсолутно, него само приближно тачан, то Свети Оци, просветљени Духом Светим, нису Цркву везивали у овој ствари ни за шта релативно, људско, него за одређено, божанско. ⁴⁴⁵ Јер, да у тим одредбама уместо равнодневнице стоји 21. март, у који је она у то време падала по Јулијанском календару, тај датум и тај календар били би утврђени заувек и о календару, његовој тачности или нетачности, не би се имало шта расправљати. Исто се тако не каже: Пун месец по овим или оним израчунавањима и таблицама, него пун месец у стварности.

Већ сама околност да је Црква одредила да се празник Васкрсења Христовог празнује не у које било годишње доба, него после пролетње равнодневнице, после пуног месеца и у недељни дан, она је очигледно имала у виду да се Васкрсење Христово прославља у оно време у које се и десило. ⁴⁴⁶ Из чињенице пак да је Први Васељенски сабор наложио не којој било Цркви, него баш Александријској да она, према изнетим принципима, израчунава време кад ће пасти Васкрс, почети пост и др. идуће године, и да о томе извештава остале Цркве, зато што је у Александрији астрономија била на највишем нивоу, излази да Црква принципијелно није против тога да се време Васкрса што тачније одређује. ⁴⁴⁷ Сматрам да је то порука коју нам упућује одлука Сабора да се Васкрс слави у одређено време и да се прорачунавање тога времена поверава Цркви александријској. ⁴⁴⁸

VI. Има неколико сачуваних «празничних посланица» Светог Атанасија Александријског којима је он обавештавао епископе других Цркава о датуму Васкрса,⁴⁴⁹ а ови су онда с тим упознавали свештенство у епархији. Свештеници су, по Богојављењу, с освећеном водицом обилазили домове верних и о томе их упознавали. Како је обавештење на овај начин, у неким удаљеним крајевима могло да задоцни, то се временом пронашао практичнији начин, тако што су прорачуни о датуму Васкрса израђени за више година унапред и представљени у облику прегледних таблица. Тако је 385. год. Свети Теофило Александријски саставио пасхалну таблицу за 40 година (за 480–520. год.), коју је Кирило Александријски допунио за период од 95 година. Нешто доцније, учени египатски монах Анијан израдио је «Велики пасхални индиктион» за циклус од 532 године (помноживши број 19 – круг Месеца – са 28 – круг Сунца). У томе периоду долази Васкрс 129 пута у марту и 403 пута у априлу,⁴⁵⁰ да би после тог времена све фазе месеца и датуми Васкрса падали поново у исте дане. У IV в. овај индиктион допунио је римски монах Дионисије Мали и тако је настала «Неисходимаја пасхалија» (тј. непрестана, бесконачна пасхалија).⁴⁵¹

VII. Иако «Велики пасхални индиктион изазива дивљење својом складношћу, простотом у погледу велике средње тачности својих показатеља»,⁴⁵² ипак његове таблице месечевих фаза заостају за неколико дана за стварношћу, а данас смо у могућности да се оне много боље и тачније могу израчунати. Поред тога, нетачност јулијанског календара, која сваких 128 година задоцњава за 1 дан према тропској години, чини да се празновање Васкрса све више удаљава од изнетих канонских прописа датих за њега.

За нетачност јулијанског календара знало се у православном свету одавно, те је већ у VII в. неки анонимни писац саставио «Пасхалну хронику», а 1374. г., познати византијски писац Никифор Грегора поднео образложен предлог цариградском патријарху и цару Андронику Комнени, за реформу јулијанског календара и пасхалних таблица. Реформа није извршена, јер се увидело да «није лако сложити све православне који живе на континенту и на острвима и приволети их на нову исправку. А да

празнујемо Пасху по своме само ми (Византијци), и то не би било добро».⁴⁵³

Јединство празновања Васкрса по јединственој пасхалији и јулијанском календару прекинуто је реформом папе Григорија XIII, којом је, поред новог календара, усвојена и нова пасхалија, а по њој римокатолици могу да славе Васкрс и заједно са јеврејском Пасхом, па чак и пре ње.⁴⁵⁴ У Православној цркви стара пасхалија остала је у јединственој употреби све до сада, а јулијански календар су неке православне Цркве напустиле и замениле га новим.⁴⁵⁵

VIII. Кад је фебруара 1923. год. Грчка држава увела нови календар у грађанску употребу, такође је речено да за Цркву остаје у важности стари, јулијански. Међутим, већ 10. III 1923. год., кад је за архиепископа изабран архимандрит Хризостом Пападопулос, на Сабору грчке јерархије он изнесе мишљење о потреби изједначења црквеног календара са државним. Сабор одлучи да се треба посаветовати са осталим аутокефалним Црквама, особито са Цариградском патријаршијом. Сазван по други пут, децембра исте године, усвоји одлуку: «Свештени сабор јерархије, имајући у виду збрку која је настала код народа, због увођења грађанског календара, и од тога штету за веру, одговарајући на изражену жељу са много страна, одлучује да се изједначи црквени календар са грађанским... Ставља се у дужност блажењејшем Председнику (Архиепископу) да се у тој ствари споразме са свима Црквама, а особито са Васељенском патријаршијом, с којом је сагласност неопходна».⁴⁵⁶ После неколико дана само (јануара 1924. г.), архиепископ Хризостом износи цариградском патријарху, као предлог Сабора Грчке цркве, «средње решење», тј. да се нови календар уведе за непокретне празнике, а Васкрс и покретни да буду по старом. Ово средње решење, 20. I г., патријарх прихвата и саглашава се да Грчка црква тако поступи. Већ марта исте године, Грчка црква прелази на нови календар проглашавајући 10. март 23. мартом.⁴⁵⁷

Који су разлози деловали на архиепископа и Грчку цркву да без припреме клира и верних, и без претходне измене мишљења са другим православним Црквама, тако нагло пређу на нови

календар? Да архиепископ Хризостом не узме у обзир закључак државне комисије у којој је сам учествовао и која је испитивала могућност истовременог прихватања новог календара и Државе и Цркве 1923. г.; «Узевши у обзир да Грчка црква, као и друге аутокефалне Цркве, иако унутрашње независне, али тесно везане једна с другом и сједињене начелом духовног јединства Цркве, сачињавају једну Православну цркву, и следствено не може ни једна од њих да се одвоји од других и прими нови календар, а да не постане шизматичка према другим»?⁴⁵⁸ Грчка пак црква да се не сети свога става изнетог у одговору на енциклику патријарха Јоакима III: «Ако су све помесне православне Цркве Истока убеђене да су околности народа разних Цркава спремне за промену календара, без узнемиравања верске савести најпростијих, који нису кадри да разликују догматска и литургичка питања од питања астрономских, оне могу, у сагласности са осталима, ... да остваре промену нашег, сада у употреби календара, према напретку и достигнућима астрономске науке».⁴⁵⁹ А цариградски патријарх да заборави изјаву претходника на Свеправославној конференцији у Цариграду од пре пола године (маја 1923.): «Промена о којој је реч да учинимо, не треба да донесе саблазан хришћанском стаду. Узмимо озбиљно у обзир да није нешто неважно како ће се хришћански кругови понети према промени примањем григоријанског календара».⁴⁶⁰

Помиње се више разлога. Најпре, да је за Грчку цркву било тешко да у националном празнику Благовести она не учествује, јер ће га Држава славити 25. III по новом календару;⁴⁶¹ затим, да се за увођење новог календара и у Цркви особито залагао краљ Ђорђе; да је власт после државног удара поставила Цркви такав захтев; да је архиепископа повукао на то наш амбасадор «давши обећање да ће Грчку цркву одмах следити и Српска»,⁴⁶² итд.

Сви ови разлози имали су, вероватно, свој удео у томе, али ће пре бити да је главни узрок за то била одлука Свеправославне конференције 1923. г., «да је изједначење грађанског и црквеног календара неопходна потреба и да не постоји никаква канонска препрека за исправку црквеног календара који је сада у употреби, према подацима астрономске

науке, те једногласно одлучује да се јулијански календар исправи овако: бришу се 13 дана јулијанског календара тако да се 1. октобар 1923. г. рачуна као 14. октобар. Непокретни празници имаће дан и месец који су имали до сада. Покретни празници одређиваће се према празнику Пасхе. Према канонским одредбама, које остају непроменљиве, Пасха ће се празновати у недељу која долази иза првог пуног месеца после пролетње равнодневнице».⁴⁶³ Остављено је Цариградској патријаршији да се договори са аутокефалним Црквама да на нови календар све пређу истовремено, да се не прекине јединство Цркава. Како до 1. X 1923. г. није постигнута сагласност, нови календар није ни уведен 1923. године.

Биће да се сматрало да ће већина, ако не све православне Цркве прихватити овај закључак, па је првенство увођења изгледало као ствар престижа. Могућност да се у Грчкој на ту ствар тако гледало показује излагање њеног представника у Цариграду, према коме би промена новог календара и промена Пасхалије имала «велико морално значење и учинило утисак на цео културни свет непринуђено, добровољно приближавање два хришћанска света, Истока и Запада, у празновању великих хришћанских празника».⁴⁶⁴ И старокалендарци, у претераној журби на увођењу новог календара у Цркви, код архиепископа Хризостома виде само «жељу да првенствује» (протостатиси), «честољубље» и истицање «културног напретка» (филотимиа, проодон политизму).⁴⁶⁵

Било како било, али је ова журба, без претходног објашњавања и припремања народа «изазвала један од најозбиљнијих проблема савремене Грчке цркве – старокалендарски».⁴⁶⁶ Један број верних, свештенства и монаштва, па чак и три епископа, отцепили су се и основали заједницу «Правих православних хришћана» (Гнисион ортодоксон христианон), која служи по старом календару, има своје храмове, манастире и управу. Нетрпељивошћу према одвојеним, покушајем да се силом државне власти раскол угуши, непризнавањем никаквих обреда и тајни (крштења, венчања и др.) извршених од старокалендарских свештеника, растеривањем њихових верских скупова, при чему је долазило

до тешких испада, затварања верних и свештенства, слања у прогонство – јаз између њих и званичне православне Цркве само је продубљен. Расколници су се још више збили и боље организовали, што их је учврстило као посебну заједницу, иако је званична Црква доцније пристала да се за њих служе посебне службе у њеним црквама по старом календару.

Износећи недоличност ових поступака, и стављајући у кривицу званичној Грчкој цркви што је једнострано увела нови календар и тако се одвојила од јединства у празновању са осталим Црквама,⁴⁶⁷ они претерују и падају у другу крајност. Тако на објашњење да се питање празновања непокретних празника не дотиче православних канона, а још мање догми, они веле: «Не дотиче се догме по себи, но због једностраности своје, дотиче се јединства Свете вере и Светог богослужења, што је једнако догматима»; чак: «Јединство вере, јединство Светог богослужења је нешто основно за Цркву, нешто изнаддогматско» (ине ти ипердогматикон); да би закључили: «Већа је штета и од догматске разлике, једнострана промена календара, раскидање верског јединства, цепање Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве... Сви Сабори су смерали јединству Цркава. То је највећа догма Сабора».⁴⁶⁸

Још више претерују у погледу канонских прописа који се односе на време у које треба славити Васкрс. Не схватајући да за Православну цркву календарско питање постоји само у односу на канонске прописе о прослави Васкрса и празника у вези с њим, а не на питања тачнијег израчунавања тропске године и месечевих мена, која спадају у домен астрономије, они упорно захтевају држање јулијанског календара и убудуће, иако сами кажу да је нетачан. У погледу пак Пасхалије, не схватају да за Цркву имају канонски значај прописи да се Васкрс има славити у први недељни дан, после пролетње равнодневнице и после пуног месеца, и још: не заједно са јеврејском Пасхом. Пасхалне таблице, које значе примену ових принципа на тада важећи јулијански календар, нити имају, нити могу имати значај и вредност наведених канонских прописа, нити их је Православна црква увела каквом одлуком, као што је раније изнето. Оне имају само значај дуготрајне практичне примене, а не непроменљиву

принципијелну важност. Старокалендарци то не уочавају, него сматрају да Пасхалне таблице потичу од Првог Васељенског сабора, да је исти Сабор увео јулијански календар у Цркву, и равнодневницу везао заувек за 21. март тога календара,⁴⁶⁹ што разуме се ниједно не одговара стварности.

Због оваквог схватања, иако су принципијелно за строго држање канонских прописа, они не увиђају да управо захтеви да се Васкрс слави по тим прописима траже исправку јулијанског календара, јер ако размотримо непристрасно, морамо признати да се Православна црква не држи строго тих прописа. Ево, како и у чему. Више пута смо понављали да Васкрс треба да буде у прву недељу, по пролетњој равнодневници и пуном месецу. Пролетња равнодневица пада 21. марта по новом календару, одн. 8. марта по старом. Ако би нпр. сутрадан после равнодневнице била недеља, а десио се и пун месец, ми бисмо морали држати Васкрс тога дана. Па хоћемо ли га тада држати? Нећемо! Зашто? Зато што за нас равнодневица још није дошла, иако је стварно већ прошла. По пасхалним таблицама равнодневица је 21. марта јулијанског календара и сада, као што је стварно била у доба њиховог постанка. Пошто је календар задоцнио за 13 дана, ми морамо чекати 13 дана да стигне равнодневица, не у стварности, него по календару. Како ће дотле проћи пун месец, то ћемо морати чекати други пун месец, тако да ћемо Васкрс држати не одмах после равнодневнице, како наређују канонски прописи, него цео месец дана доцније!⁴⁷⁰

IX. Можемо разумети да у доба ропства под Турцима Православна црква није била у могућности да се заинтересује и поради на исправци календара и Пасхалних таблица. Али из тога закључити: «Православна црква је од XVI в. примила спољашњу карактеристичну ознаку – јулијански календар, као Западна григоријански», како сматрају старокалендарци,⁴⁷¹ не би ли било погрешно? Зар Православље нема ништа боље за своју спољашњу ознаку него погрешност јулијанског календара?

Јасно нам је да су се у прошлости многи наши верници, не могући разликовати догматске од календарских питања «чували од сваке штетне пропаганде и прозелитизма... овом разликом од 13 дана».⁴⁷² Али захтевати да и надаље остане тако, без

разликовања шта је божанско и непроменљиво, тј. догмати, а шта људско и променљиво – календар, свакако би било кратковидо. Но и сада, мада нам је јасно да је јулијански календар погрешан и да га треба исправити, мора нам бити пред очима пастирско старање (указивано стално, од патријарха Јеремије II до Конгреса предсаборске свеправославне конференције 1977. г.) за верне који би ове промене могли схватити као скретање с линије Православља, те не уводити ову исправку док је они не савладају и не прихвате. Дотле пак стрпљиво их поучавати и припремати износећи јасне и стварне разлоге самих канонских прописа који ту исправку захтевају.

Јасно нам је и то да се у богослужењу Цркве и прослављању празника доживљава вечни и свемирни значај искупитељског дела Спаситељевог, «остварује превазилажење категорије «време» и «место», и да је то најсигурнији начин преко кога хришћанин долази у непосредни додир са догађајима прошлости... и будућности»,⁴⁷³ приближавајући се тако вечности, истовремености прошлог и будућег са садашњошћу. Јер у православном богослужењу «није само реч о светим догађајима, нити их се просто сећамо него се ови догађаји на мистички начин доживљавају данас, као збивања која се развијају и догађају стварно (ту) пред нама».⁴⁷⁴ Зато математичка тачност времена пошто-пото не може имати код нас значаја. Свети Јован Златоуст вели: «Тачност времена Црква не познаје» (Хронон акривиан и еклисиа ук иден). Али на основу тога инсистирати на остајању при погрешци од 13 дана, да би сачекивали равнодневницу по календару, која је у стварности већ прошла, и славити Васкрс месец и више дана мимо канонске прописе, не значи ли пасти у другу крајност, и за њену љубав допуштати гажење јасних канонских одлука. Јер, после наведених речи, Свети Јован наставља: «Но кад је затим свима Оцима (Цркве) било угодно да се заједно састану из различних крајева и означе одређени дан (Пасхе), то је Црква, поштујући у свему сагласност и љубећи једномислије, примила њихову одлуку».⁴⁷⁵

Оба ова принципа држали су и на делу остваривали александријски пасхалисти. Они су одлично израчунали месечеве мене и на тој тачности оснивали своје Пасхалне

таблице. Но при томе «од принципа тачности» – како вели Д. П. Огицки – «нису стварали кумира и нису му на жртву приносили практичност». То очигледно показује чињеница да нису свагда «узимали тачне податке за сваку годину посебно, него су стремили да створе систем пасхалних рачунања колико је год могуће тачније, и уједно што је могуће простији... А сваки систем неизбежно допушта извесну схематичност, упрошћавање стварног стања».⁴⁷⁶ Држећи се тих таблица кроз векове, Црква је овај став санкционисала: Што тачније, али уједно што практичније и једноставније. И тога става она ће се, мудрошћу змије и безазленошћу голуба, знати држати и убудуће.

Х. Колики је значај одлуке Првог Васељенског сабора о потреби слављења Васкрса у исти дан, увиђају и многи неправославни хришћани, те се, у новије време, чешће налазе у црквеној штампи вести о настојањима да се у том погледу дође до споразума прихватљивог за све. Већина тих предлога је на становишту да се Васкрс некако учврсти и веже за једну одређену недељу месеца априла, или чак за један одређени дан.

Како је питање календара једна од тема будућег Васељенског сабора Православне цркве, то се њиме позабавила и Прва предсаборска свеправославна конференција, сазвавши Конгрес православних пасторалних јерараха, специјалиста за канонско право, за астрономију, за историју и социологију крајем јуна 1977. год. Конгрес је размотрио два постојећа предлога, од којих је један био да се тај празник свагда слави у другу недељу месеца априла, и други: у другу недељу после друге суботе у томе месецу. Оба ова предлога изневерава слово никејских одлука и целу православну традицију која се састоји у томе да се Васкрс прославља у недељу после пуног месеца, после пролетње равнодневнице.⁴⁷⁷ Конгрес је такође констатовао да је рачунање датума Васкрса, по старом јулијанском календару, у односу на Сунце нетачно, јер равнодневица, коју пасхалне таблице држе на 21. дану месеца марта јулијанског календара, није више на том датуму. Исто је тако са рачунањем месечевих мена које су у задоцњењу за 5 дана, па је потребно и датум

пуног месеца исправити. Конгрес је потврдио и одлуку да Васкрс може бити тек после јеврејске Пасхе.⁴⁷⁸

Верујемо да ће Дух Свети чувати Цркву од које било крајности и једностраности, те да ће сва ова питања на будућем Васељенском сабору наћи своје право решење.

На крају да кажемо да се, поред Српске православне цркве, држе старог календара, и за покретне и за непокретне празнике, Јерусалимска и Руска патријаршија. Поред других разлога, Јерусалимској патријаршији стари календар погодује особито због великих тешкоћа око усклађивања празничног богослужења на истим Светим местима са римокатолицима, ако би се празници славили у исти дан. Стога је она више пута подвлачила став: «Истовремено прослављање празника са Римокатоличком црквом процењује се некорисним за Православље».⁴⁷⁹

Гласник, новембар 1982.

Да ли је који дан у седмици посвећен Светој Богородици

ПИТАЊЕ: *Свих седам дана седмице посвећени су успомени појединих Светих: Светим анђелима, Светом Јовану Крститељу, Светим апостолима и Светом Николи, свима Светима и спомену упокојених, Часном Крсту и Васкрсењу Христовом.*

Зачудо да ниједан седмични дан није посвећен Светој Богородици?

ОДГОВОР: У Православној цркви, после имена Божјег и спасоносног дела Исуса Христа, највише се прославља Света Богородица. Поред посебних празника у спомен догађаја из њеног живота (међу којима се прославља и дан њеног рођења – Мала Госпођа, што не бива у прослављању осталих Светих),⁴⁸⁰ низ песама у молитвеном прослављању кога било од Светих, као и у другим чиновима и молитвословљима, редовно се завршава Богородичним, песмом у част Светој Богородици.

Због тога би свакако било чудно да њеном помену не буде посвећен ниједан дан у седмици, кад би то тако заиста било. Али није тако. Не само један него два дана у седмици посвећена су њеном прослављању. Говорећи то, не мислимо на каноне Светој Богородици на празнике Светих с полијелејем и бденијем, нити на редовне њене каноне на јутрењи недељној, као ни на њене каноне на повечерју, писане у све седмичне дане свих осам гласова у Октоиху, него на стихире на Господи возвах на вечерњи, и целом канону на јутрењи, тим битним песмама службе неком Светом.⁴⁸¹ А оне се налазе у седмичној служби средом и петком у Октоиху, у којој су на Господи возвах прве стихире Часном Крсту, а «ини стихири Богородице». На јутрењи пак у те дане, први је канон Крсту, а «другиј канон Богородице». Управо онако као што су прве стихире на Господи возвах уочи понедељка покајне, а друге Светим анђелима; уочи уторка прве стихире на Господи возвах су такође покајне, друге Светом Јовану Претечи, а на јутрењи исто тако, канони покајни и Претечи.

Мисао да су среде и петци преко године, поред Часном Крсту и страдању Господњем, посвећени и Светој Богородици, износе и поједини литургички писци. У првој половини прошлог века, пише Г. Дебољскиј: «У среду Господ наш је био издан на страдање и смрт... При крсту је стојала Пречиста Мати Распетого... Стога у среду Црква се клања Крсту и уједно Богородици. Зато се свештене песме среде називају Крстобогородични».⁴⁸² Нешто доцније, протојереј К. Никољски вели да се «песме у част Матере Божје стављају сваког дана седмице (види у Октоиху Богородичне каноне на повечерју); но особито се она прославља у недеље..., у среду и петак, кад се чини служба Крсту (у Октоиху канони на јутрењи). Мати Божја је стојала код Крста Господа, састрадајући Распетоме. Стога и Света Црква, прослављајући страдање, смрт и Васкрсење Христово, при томе прославља и Матер Божју».⁴⁸³ Слично казује и С. Булгаков: «Пресвета Мати Божја помиње се и прославља у све дане седмице, као свагдашња заступница за хришћане пред престолом Сина свога. А особито се она прославља у недељу, у среду и петак».⁴⁸⁴ Код нас проф. др Л. Мирковић, свакако према Дебољском, вели: «Нарочито се величају страдања Христова средом и петком у разним тропарима ових дана, у стихирама и блаженима. Поред овог, сећа се Црква дубоке жалости Мајке Божје, која стоји поред Крста Христова, и зато се песме које се поју у ове дане зову Крстобогородични».⁴⁸⁵

Као закључак из изнетог, могли бисмо рећи: Не одговара стварности мишљење да Светој Богородици није посвећен ниједан дан у седмици, него напротив стварност показује да су среда и петак, поред Часног Крста, посвећени спомену Свете Богородице. То јасно доказују главне песме сваке службе Светих: стихире на Господи возвах и канон на јутрењи.

Гласник, септембар 1985.

Дан празновања Светога Саве

ПИТАЊЕ: *Зашто је дан Светог Саве нашег у Руској цркви наведен под 12. јануаром (а и Богословија Светог Саве у Београду прославља га тада), док је у Србљаку наведен под 14. јануаром и у целој нашој Цркви прославља се тог дана?*⁴⁸⁶

ОДГОВОР: Дани празновања појединих Светих већином су у вези са даном њихове смрти.⁴⁸⁷ Свети су, живећи богоугодно, већ у овом свету достигли блаженство оног живота, те је смрт за њих била у ствари врата кроз која су прошли у онај, непролазни. Зато Црква сматра смрт Светих рођенданом за Царство Небеско. Из истих разлога се њихов помен прославља радосним песмама и празничном свечаношћу.⁴⁸⁸

Тако бива и са празничним данима наших, српских Светих. Постављено питање стога значи: Ако се 12. или 14. јануара чини помен смрти Светог Саве, како то да овај догађај пада у два разна дана?

Према опису болести и смрти Светог Саве код његових биографа, Доментијана и Теодосија, излази да је седмични дан у који је он умро била недеља.⁴⁸⁹ Ког је месеца била та недеља, ког месечног дана и године, њихова казивања не помињу ни једном речи. Та питања остала су на одгонетање науци, и њиховим решењем бавио се низ познатих научника. Резултати до којих су дошли умногоме се разликују, но у једноме се сви слажу – да је смрт Светога била у јануару. Одслуживши «ва навечерије Богојављенија светују службу» у Трнову,⁴⁹⁰ како је била велика студен, Свети Сава се прехладио, те при његових 60 година и слабом здрављу, одмах по Богојављењу обузе га «крепка» болест и он, после неколико дана боловања, умре. Сви до сада познати помени у старим српским, руским и другим богослужбеним књигама наводе само месец јануар у вези са смрћу Светог Саве, те као општи закључак важи тврдња: «Изван сваке је сумње, да је Сава умро у јануару, не много по Богојављењу».⁴⁹¹

Сада, дакле, са извесношћу знамо да је смрт Светог Саве била у недељу, месеца јануара. Од та два податка први, недељни дан, није за нашу ствар од значаја, као ни питање које

је то године било. Они су од важности само за утврђивање датума месеца јануара који је пао у ту недељу кад је Свети Сава умро. То пак питање сматрамо да је успешно решио поч. др Драгутин Анастасијевић, проф. Византологије на Богословском факултету у Београду, у својој расправи: «Свети Сава је умро 1236. године», објављеној у Богословљу год. XI, св. 3, стр. 237 до 275.

Према разлагању проф. Анастасијевића, у старини се помињу ових пет датума у вези са празновањем Светог Саве у месецу јануару: 12, 13, 14, 15. и 17. јануар.

Помен 12. јануара, као дан празновања Светог Саве, налазимо на почетку XV в., у једном рукописном Еванђељу из 1401. год., сада у Румјанцевском музеју у Москви. То је за сада најранији помен тог датума (н. д. 259).

Датум 13. јануар помиње много раније једно Еванђеље из 1328. године, чије је писање почело у Пећком манастиру, а завршено у манастиру Светог Николе у Дабру (сада манастир Бања код Прибоја; н. д. 258).

Што се тиче 14. јануара, овај се датум помиње још раније. Налази се у служби Светог у једном Минеју XIII в., из времена краља Владислава (1234–1243. год.), писаној руком Братка који је био свештеник краља Владислава Обрада. Помиње се такође у Дечанском Еванђељу из XIII в., затим у рукописној служби Светог из XIV в. и у пергаментном Еванђељу писаном 1354. год., за митрополита Сереза Јакова (Календар расодера Калиста, Патријаршијски Гласник 1951:101), па у рукописном Типику манастира Зографа на Светој Гори из XV-XVI в. итд. (н. д. 259:260).

Помен 15. јануара налази се у једном српско-словенском Минеју XIV в. сачуваном у руском светогорском манастиру Светог Пантелејмона (н. д. 259).

Најдоцније се јавља помен Светог Саве 17. јануара, заједно са празновањем његовог оца Светог Симеона, наведен у једном грчком рукопису из скита Свете Ане на Светој Гори (н. д. 259).

Како је дошло до тога да се помен везује за пет разних датума? Који би од свију њих у ствари био дан његове смрти?

Проф. Анастасијевић врло убедљиво доказује да је Свети Сава умро 13. јануара 1236. год. и износи како се, прихватањем овог датума и године, на лак и логички разложит начин може објаснити настанак осталих датума у вези са поменом Светог Саве. Он тврди: Многе чињенице говоре да је Свети Сава могао тек после Васкрса 1234. год. поћи на своје друго путовање у Свету земљу. У посети Светим местима у Палестини, путовању у Египат, Тиваиду, Скит и друга места провео је све до почетка Великог поста 1235. год., који је провео на Синају. После тога се вратио у Јерусалим, па је путовао преко Антиохије и Мале Азије, а затим лађом стигао у Цариград. Из Цариграда је Црним морем допловио у Месемврију, а одатле, на коњима које му је послао цар Јован Асен, пред Богојављење 1236. године стигао у Трново. Недељни дан после Богојављења, између 12. и 15. јануара, датума које записи спомена Светог Саве помињу, те 1236. год., био је 13. јануара, те је и смрт Саве могла бити само тога дана.

Али зашто се онда тако рано, још у доба краља Владислава, убрзо после смрти Светог Саве, као што рекосмо, његов помен и служба наводе 14. јануара? Проф. Анастасијевић вели да је то стога што је Српска црква желела да Свети Сава има пуну, самосталну службу, а то није могло бити 13. јануара, јер је према Евергетидском Типику, који је тада важио у Србији (и који је Свети Сава превео и предао манастирима Студеници и Хиландару), попразништво Богојављења имало шест, а не седам дана, и оданије му падало 13, а не 14. јануара.⁴⁹² Ни у попразништву, а поготово на оданије великих празника, Свети који падне у тај дан не може да има самосталну службу, а како је Српска црква хтела да Свети Сава има такву службу, није остало друго него да се она пренесе на 14. јануар.

Овде треба учинити једну примедбу. Неки писци који су се бавили овим проблемом, као и проф. Анастасијевић, сматрају да на оданије не може бити уопште, ни несамостална служба кога Светога, него само празнична.⁴⁹³ Међутим, сматрам да ово тврђење треба исправити. Ако размотримо дане у које падају оданија непокретних Христових и Богородичиних празника из броја дванаест, видећемо да она редовно бивају на мале Свете, чија се онда служба преноси на претходни дан, те на оданије

бива «непремено» служба само празника. Али на оданија покретних празника, која могу пасти и на велике Свете, видимо да се служба Светих не преноси на други дан, него се врши на оданије заједно са службом празника. Тако бива чак на оданије Васкрса, Празника над празницима, у среду пред Спасовдан кад падне тада и празник нпр. Светог Јована Богослова (8. маја); или на оданије Вазнесења, или Духова кад падну на Свете Константина и Јелену.⁴⁹⁴ Такав пропис важи не само сада него је био и у старини, као што видимо из наших старих рукописа.⁴⁹⁵ Па не само тада, него и на оданије непокретног празника Ваведења меша се служба Светог Климента, епископа римског, и Светог Петра Александријског са празничном, и то Светог Климента чак и кад оданије падне у недељу.⁴⁹⁶

И Никољски вели да се на оданије празника, ако на њега падне Свети са бденијем, полијелејем или макар са Великим славословљем узима и служба Светог. А према аналогiji са оданијем Ваведења, он вели да се на оданија може вршити и служба Светих и кад то није наведено у Типику, нпр. 21. септембра Светог Димитрија Ростовског.⁴⁹⁷

На оданије Богојављења пада помен малих Светих, Светих Отаца синајских и раитских, а кад је оданије било 13. јануара и тад је долазио помен малих Светих Ермила и Стратоника. Зато се њихове службе преносе са оданија и врше дан раније. Но кад је настао, за Српску цркву велики празник Светог Саве, било је могуће да се његова служба не преноси, него врши на оданије заједно са службом празника. Као што ћемо доцније видети, таква могућност је изнета и у неким нашим рукописима и старим штампаним књигама, те се понегде тако и чинило. Истина, у таквом случају много је мање могло бити песама Светом, него кад му је служба самостална, поготово кад дан оданија падне у недељу, или још у Недељу о митару и фарисеју. Довољно је, дакле, разлога било да се служба Светог Саве пренесе дан доцније, иза оданија, да би се могла служити самостална, само њему. У рукописима манастира Дечана и Пећке патријаршије, које сам прегледао и у којима је помен Светог Саве наведен, он је редовно под 14. јануаром, служба је самостална и пуна, са Богородичнима, а без празничних стихира.⁴⁹⁸ Разлог за то

видимо у томе што – како вели проф. Анастасијевић – «Српска је црква... желела да се њеном оснивачу бар у његовом «отачаству» служи самостално... Јер, откуда би могло бити да Сава ни у својој отаџбини нема самосталне службе? !»⁴⁹⁹

За Грке пак, и друге православне народе, Св. Сава, природно, нема онај значај који има за Српску цркву, зато су они његову службу, као малу, пренели са 13. јануара, дана оданија богојављенског, на претходни дан, 12. јануар, као што се таква служба по правилу преноси, те му помен врше у попразништву заједно са мученицом Татијаном. Тако су, сматра проф. Анастасијевић, вероватно најпре поступили Грци у манастирима на Светој Гори. «Са Свете Горе је затим 12. јануар као датум празника Савине смрти прешао и у Русију».⁵⁰⁰

Међутим, кад је архиепископ Никодим, 1319. год., превео јерусалимски Типик Светог Саве Освећеног, и завео га у Србији, пошто је мало раније он већ ушао у употребу и у византијским манастирима, празник Светог Саве поново се нашао на оданију Богојављења, јер је по томе Типику оданије не 13, него 14. јануара, као што стоји у једном грчком рукопису овог Типика из XII века код Дмитријевског: «14. (јануар). Светих и богоносних Отаца наших у Синају и Раити побијених. Тога дана се одаје празник (Богојављења)». У другом грчком рукопису истог Типика из XVI в., такође код Дмитријевског, стоји још одређеније: «13. (јануар). Мученика Ермила и Стратоника. Служба празника (попразништва Богојављења) и Светих, а појемо и службу Отаца (тј. синајских и раитских), јер се 14. јануара одаје празник (Богојављења) и једино се поје служба његова».⁵⁰¹ Исто је тако и у рукопису Никодимовог превода Типика: «На 14. (јануар). Преподобних Отаца наших у Синају и Раити побијених. Бива сва служба безусловно Богојављења на вечерњи, и на јутрењи и на Литургији».⁵⁰²

Дошло се тако у исту ситуацију у којој се нашло у почетку, да празновање Светог буде на оданије Богојављења. Шта сада да се чини? У прво време у овој ситуацији поступало се на разне начине. Једни су остављали да недоумицу реши настојатељ. Тако у дечанском рукописном Типику бр. 115, из XIV в., 14. јануара, после помена синајских и раитских Отаца пише: «Ва

таже дан преподобнаго отца нашего Сави, прваго архиепископа српскога. Служба јего појет се јегда волит предстатељ». У пергаментном Часловцу и Синаксару бр. 107, из XIV в., исте библиотеке, вели се слично: «14. (јануар). Ва си дан отдавајем празднику. Служба ва празднику. Ва си же дан памет преподобнаго отца нашего Сави, прваго архиепископа србскога. Служба јегда волит првостојатељ».

Други су покушали да изађу из ситуације на исти начин као и раније кад је оданије било 13. јануара, тј. поново су са дана оданија пребацили службу Светога на дан доцније, да би остала самостална. Тако је дошло да се помен Светог врши 15. јануара.

Трећи су пак задржали службу Светог на 14. јануару и вршили је заједно са оданијем, као што се вели у рукописном дечанском Тропарнику и Часослову, на хартији, с краја XV или почетка XVI в., бр. 137: «13. (јануар) Светих мученика Ермила и Стратоника. Тропар Мученици твоји. сеп. 20. И отдавајет се празднику служба ва 14, а службоју Светаго Сави са расужденијем».⁵⁰³

У истом овом рукопису наводи се још једна могућност, тј. да се оданије Богојављења пренесе на 13. јануар, а 14. јануара да остане само служба Светог Саве, те се вели: «Аште ли волиши пети Светому особ, одавајет се празднику на 13». На исти начин, обе могућности које износи овај рукопис, наведене су у старим штампаним псалтирима Божидача Вуковића из 1519. год., Јеронима Загуровића (1569. год.), и Бартола Гинамија (1638. год.). У пећком рукописном Минеју бр. 29, из XVI в., наводи се само ова последња могућност, те се 13. јануара вели: «Ва 13. отдавајем праз(дник) и појем службу васу праз(днику)». Четрнаестог пак, јануара наведена је овде само служба Светом Сави.

Према овим подацима, померање оданија Богојављења са 14. на 13. јануар, да би се 14. јануара служила самостална служба Светом Сави, није новија пракса Српске цркве, него потиче одавно, и вероватно се појавила убрзо по увођењу јерусалимског Типика код нас, почетком XIV века. Испочетка је навођена само као једна од могућности и вршена је само понегде. Но током времена пракса је ту могућност утврђивала

све више, тако да се данас свуда у нашој Цркви, самостална служба Светом Сави врши 14. јануара, оданије Богојављења преноси на претходни дан, 13. јануар, као што је оданије негда било и по Евергетидском Типику. Ту је праксу писмено утврдио Николајевићев Типик: «По правилу црквеном треба да се оданије Богојављења чини 14. јануара, но ово се сада премешта на 13. јануар, због празника првог Српског Просветитеља и Архиепископа Св. Саве, коме се, по правилу у Србљаку изложеном, засебно служи без Оданија празника».⁵⁰⁴ Исто се тако вели у новом издању Служебника: «13. (јануар). В сиј ден отдајетсја праздник свјатих Богојављениј, в сербсцјеј цркви».⁵⁰⁵

Ако се, дакле, узму у обзир резултати до којих је дошао у своме истраживању проф. Анастасијевић, тј. да је Свети Сава умро у недељу 13. јануара 1236. године, онда се са лакоћом, врло логично и природно може разумети и објаснити настанак сва четири сукцесивна датума (од 12. до 15. јануара) у која се јавља његов помен у старини.⁵⁰⁶

Такође нам постаје јасно да је, због потребе да му се служи самостална служба, још у доба краља Владислава пренет помен на 14. јануар, први дан после оданија (које је тада било 13. јануара) у који се Светом може служити таква служба.

Кад је уведен јерусалимски Типик у Србији, по коме оданије бива 14. јануара, врло рано је код нас настала пракса да се оданије Богојављења преноси на 13. јануар, а служба Светог Саве остаје за 14. јануар. Постепено је овај начин прослављања Светог Саве надвладао, и данас се у Српској цркви врши свуда.

Гласник, август 1975.

Ко је писац грчке службе Светог Јована Владимира коју је штампао Јован Папа 1690. Године

Служба Светог Јована Владимира,⁵⁰⁷ у београдском Србљаку из 1861. године, није изворно словенског порекла, као што би се могло очекивати, него је превод са грчког. На грчком је објављена штампом први пут 1690. год., а затим, током XVIII и XIX века, више пута. Са једног од тих издања (вероватно оног од 1774. г.) настао је црквенословенски превод, штампан 1802. г. у Венецији.⁵⁰⁸ Превод је извршен настојањем двојице хиландарских јеромонаха, Луке и Партенија, а за штампу га је припремио Викентије Ракић, наш песник-версификатор побожних спева из живота хришћанских Светаца, тада парох у Трсту.⁵⁰⁹

Издавач првог штампаног издања на грчком из 1690. г., Јован Папа, Грк родом из Неокастра, Елбасана, на почетку књиге, у предговору, износи околности у вези са њеним штампањем и вели да је из поштовања према Светом Владимиру, а ради духовне користи свештенства, својих земљака и осталих, одлучио да штампом изда његову службу. Да би тај циљ остварио, упутио је, вели, писмо Козми, бившем митрополиту китијске епархије на Кипру, «човеку ученом... који управља манастиром Светога», да му пошаље службу са житијем «које се налази». Митрополит Козма је испунио његову молбу, те је Папа службу дао у штампу и поменуте године књига је изашла из штампе под насловом: Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου βασιλέως καὶ μεγαλομάρτυρος Ἰωάννου τοῦ Βλαδимиρίου καὶ θαυματουργοῦ. Τυποθεῖσα δαπάνη τοῦ τιμιωτάτου Κυρίου Ἰωάννου Παπα, τοῦ ἐκ τῆς πόλεως Νεοκάστρου, καὶ παρ' αὐτοῦ τοῖς ὁμοπατρίοις καὶ τοῖς λοιποῖς τοῖς μετ' εὐλαβίας ἐκείσε προσερχομένοις ἐκδοθεῖσα.

Објашњавајући ко је митрополит Козма и откуд он у манастиру Светог Владимира, Стојан Новаковић вели да је «морао бити родом из Охрида, или из околине», да је најпре постао митрополит на Кипру, а од 1690. до 1694. год. замењивао охридског архиепископа (патријарха) Германа. За време тог управљања пребивао је не у Охриду, него у манастиру Светог

Владимира код Елбасана. После 1694. г. и доласка за архиепископа Игњатија, Козма је отишао у Драч за митрополита.⁵¹⁰

Бугарски писац Иван Снегаров износи више података из којих сазнајемо да се Козма родио не у Охриду, већ у Тунису 1643. год., од богатих родитеља, Димитрија Мавруди, пореклом из Солуна, и мајке Јелисавете, родом са Кипра. Мирско му је име било Константин. У својој 17. години ступио је у грчку колегију Светог Атанасија у Риму, а онде 1663. године постао ђакон. Због пољуљаног здравља, идуће године напушта колегију, одлази у Јерусалим и ступа у братство Светог Гроба. Одатле се враћа у Тунис, а 1666. г., са француским конзулом одлази у Париз, где издејствује покровитељство краља Луја XIV, и с краљевим препоручним писмом, обилази многа места као мисионар. Године 1675. долази на Кипар, где му се мајка преселила, и крајем исте године, уз помоћ француског конзула, заузима китијску митрополију, али на њој остаје врло кратко, јер се већ крајем идуће, 1676. године као китијски митрополит помиње Варнава. Највероватније да је збачен због својих симпатија према римокатолицизму, у чему је изазивао подозрење још у Јерусалиму, не без разлога, као што се види из писма које је упутио француском краљу у коме себе назива «чедом римске цркве», а православне назива шизматичима.

Отишавши са Кипра, он лута по разним местима, не престајући да се назива китијским митрополитом, док се најзад не приволи служби у Охридској архиепископији. Године 1682. он је игуман елбасанског манастира Светог Јована Владимира, а од 1685. до 1694. г. местобљуститељ (τοποτηρητής) Охридске архиепископије, у време оставке архиепископа Партенија и збацивање архиепископа Германа и Григорија. Почетком 1694. год. постаје митрополит у Драчу, где се налази све до смрти 1702. године.

Снегаров вели да је Козма био образован човек и добар организатор. Изгледа да је знао црквенословенски језик и да је са домаћим клиром радио на учвршћењу Охридске архиепископије.⁵¹¹

У поменутом делу, Стојан Новаковић поставља питање да ли је митрополит Козма послао Јовану Папи већ постојећу службу и житије Светог Владимира, или их је он саставио, и на њега одговара овако: «О томе Козма сам говори о помену Светитељеву ево овако: «... Ово је леп и кратак синаксар Светитељев. У великој је књизи било више и о служби и о животу, али се она изгубила. А у књигама српским чувају се боље и живот и чудеса Светитељева». По томе би изгледало да је Козма ово што ми сада читамо сам саставио по предању».⁵¹² На другом месту још одређеније тврди исто: «Да је каква текста у манастиру било, тешко би се објаснило зашто би Јован Папа од митрополита Косме текст тражио. Текста није било... По томе све што је пред нама дело је Космино, по традицијама из Елбасана и Охрида»⁵¹³. Најзад закључује: «Ја сам већ напред истакао мисао да су цело ово житије и служба дело горе поменутог Косме».⁵¹⁴

Новаковићево мишљење усваја и проф. Георгије Острогорски, велећи у чланку «Синајска икона Св. Јована Владимира»: «Као што је у свом опсежном истраживању о Јовану Владимиру утврдио Стојан Новаковић, ово је житије и службу саставио, по усменим предањима, митрополит Китијеје на Кипру Козма, који је од 6. јануара 1690. до 23. фебруара 1694. године заступао – ваљда болесног – охридског патријарха Германа, а доцније је постављен за митрополита у Драчу».⁵¹⁵

Фердо Шишић о писцу службе Св. Владимира не говори ништа, а за синаксар вели да га је «приредио заступник охридског патријарха Косма, од 1694. даље митрополит у Драчу», према легенди која је вероватно настала тек у доба када му је тело, из Крајине око Скадарског језера, пренето у манастир код Елбасана.⁵¹⁶

Никола Банашевић, иако сматра да је морала постојати нека служба Светог Владимира и раније и допушта могућност да писац грчког житија Светога може бити Козма, «или неки претходник кога је он компилирао»⁵¹⁷, углавном стоји на наведеном Новаковићевом становишту. Не слаже се са његовим мишљењем да је Козма при састављању житија и службе

употребио само усмене приче, него износи доказе да је при томе свакако користио и неке писмене изворе.⁵¹⁸

Сличан Банашевићевом ставу према наведеном Новаковићевом схватању, као и о употреби писмених извора, има став и бугарски писац Иван Снегаров. У поменутом делу о Охридској архиепископији он вели: «Закључак Новаковићев мало је пребрз... Особито за аутора опширнијег житија једва се може сумњати да није употребио словенски текст кад сам јасно говори да га је превео из бугарске историје живота Светога».⁵¹⁹ Утолико се, дакле, не слаже с Новаковићем, али је и он мишљења да су служба и житије настали у Козмино време – чак наводи и годину 1689. и да је један од главних учесника у том делу био тадашњи игуман поменутог манастира, «китијски митрополит Козма», који је имао обичај да скупља старе рукописе и коме се обратио издавач.⁵²⁰

Да ли ово мишљење почива на чврстим темељима? Да ли је грчка служба, са житијем Светога, штампана 1690. г., састав митрополита Козме?

Покушаћемо да укажемо на чињенице које говоре да митрополит Козма није послао Јовану Папи службу коју је сам написао, него већ готову, отпре постојећу. Те чињенице биле би ове:

1. На основу тврдње Јована Папе у предговору да је од митрополита Козме и својих земљака тражио службу и житије «које се находи», «које постоји» (ὅπου εὑρίσκειται), као и да су му они то доставили, излази да је овде реч о већ постојећем чину, а не о његовом састављању. Јовану Папи је морало бити добро познато како та ствар стоји, те не би било могуће, кад би служба и житије били састав Козмин, да он то с похвалама посебно не истакне у предговору. Међутим, он не само да то не чини, него помињући недостатке у делу, за које је морао тражити стручњаке у Венецији да их исправе, чини сасвим супротно. Како се он на крају предговора поново обраћа митрополиту Козми са молбом да послате му штампане примерке прими за потребе богослужења у манастиру на годишњи сабор Светога, зар би се он могао тако изразити у предговору? Зар му не би било јасно да његове речи значе куђење и увреду за митрополита Козму кад би

Козма био писац? Чак и кад би се заиста нешто и морало поправити, и кад би Папа то и учинио, свакако да тај поступак не само не би истакао, него ни поменуо у предговору, из обзира према Козми као писцу. Овако, дакле, помињањем недостатака и способних људи који су морали да их исправљају, посредно нас уверава да Козма нити је писац службе, нити један од главних њених писаца, у шта га убраја Снегаров.⁵²¹

2. Закључивање Ст. Новаковића да само обраћање Јована Папе митрополиту Козми, у вези са штампањем службе и житија Светог Владимира, доказује да текста у манастиру нема, почива на овим премисама. Прва је тачна: Кад би текст постојао, Јован Папа би се обратио старешини манастира да га пошаље. Друга је погрешна: Митрополит Козма није старешина манастира. По Новаковићу, он је као заменик архиепископа охридског узео себи стан не у самом Охриду, него недалеко од Охрида, у манастиру Светог Јована Владимира код Елбасана.⁵²² Значи митрополит и старешина манастира две су различите личности.

Међутим, ствар стоји другачије. Митрополит Козма је, како износи Снегаров, од 1682. год. игуман манастира у Елбасану и као такав, од 1685. до 1694. постаје местобљуститељ, заступник архиепископа охридског, остајући и даље настојатељ манастира. Њему, дакле, не као заменику архиепископа и ученом човеку, да му непостојећи текст напише, него као игуману који «управља манастиром Светога», обраћа се Јован Папа да му – како сам каже – пошаље службу Светога са његовим житијем «које се находи». Правилност поступка Јована Папе обрће се, дакле, у потврду не да текст службе не постоји, него обратно, да постоји. Према томе, пођемо ли путем Новаковићевог доказивања, доћи ћемо до нашег става: Јован Папа се обраћа старешини манастира да му службу пошаље. А то значи да служба постоји.

3. У наведеном податку, из краћег синаксара, о губитку «велике књиге», казује се само толико да се она изгубила, али када? Да ли у време Козмино, или раније, не каже се ништа. Да се тај нестанак десио скоро, под утицајем свежине те невоље, мислим да би била наведена макар једна реч којом би се објашњавало како да се то деси, у којим околностима, чијом кривицом итд. Овако суво и кратко, констатујући само чињеницу,

извештај, сматрам, казује да се то десило раније. Ако је ова књига била опширна служба са житијем Светога, као што изгледа на основу тврдње да је у њој било више и о служби и о житију, тешко би се могло схватити да је, пошто се изгубила «велика књига», манастир с утврђеним култом Светог Владимира, где му и мошти леже, могао остати дуго без овог чина. Служба се морала наћи, или саставити што пре, значи пре времена митрополита Козме.

Јован Папа у предговору вели да зна да се у манастиру, на дан празника Светога, скупља «многољудни сабор» (а тако се вели и у дужем синаксару после III песме) и врши «свеноћна молитва». Тешко се може замислити да би се на овој свеноћној служби, бденију, узимале песме у част кога другог Светог (нпр. из мале службе Светог мученика Василиска, чији помен такође пада 22. маја), а да се ни једном песмом не помиње Свети Владимир. Ако је «велика књига» и изгубљена, не би било могуће да у манастиру није остала макар «мала књига», тј. препис скраћене службе (без паримија, или малог вечерња, синаксара) за потребе појаца, или бар какав извод са тропаром, кондаком и још којом песмом. Доцније ћемо видети да је несумњиво постојао цео други канон јутрење, а уз њега биће и друге песме.

4. Већ је Ст. Новаковић уочио да се у грчкој служби Светог Владимира, «у две строфе», помиње град Драч.⁵²³ Иако се на првом наведеном месту за Драч јасно казује да су онде мошти Светога («Сада се весели верно тривалски град Драч, где лежи свештено твоје тело, Блажени, лечећи онде болести свију болесника»), Новаковић сматра да је ту «узето да се мошти у граду налазе зато што су се доиста у градској области налазиле».⁵²⁴ До оваквог закључка он је дошао због схватања да се после женидбе са кћерју цара Самуила и ослобођењу из ропства, кнез Владимир настанио «у неком месту и двору међу Охридом и Скадром», односно близу Елбасана;⁵²⁵ да је ту код Елбасана и сахрањен: «мени изгледа» – вели – «да су се на том месту и његове мошти непрестано налазиле».⁵²⁶ Што се тиче казивања попа Дукљанина, да му је Косара тело пренела «на место које се зове Краина, где му је био двор, и ту га положила у цркви Св. Марије», где му је, по Дукљанину и отац Петрислав

сахрањен, – Новаковић сматра да се не односи на зетску Крајину.⁵²⁷

Међутим, много је вероватније мишљење, прихваћено – како вели Банашевић – од свију истраживача, који су се бавили тим питањем после Ст. Новаковића, тј. да је тело Светог Владимира Косара пренела из Преспе у цркву Свете Богородице код Скадарског језера. Сећање на њега, његов живот и смрт били су живи у народу овог краја још у XVII веку, што јасно сведочи, у свом извештају римској Пропаганди фиде, скадарски архиепископ Марко Ђорђе.⁵²⁸ Мошти Светог лежале су ту све до почетка XIII века, када су их, према Јиречеку, пренели у Драч војници епирског деспота Михаила I, при заузећу Скадра и околине, за време Стевана Првовенчаног, око 1215. год. Било је то доба «кад су у свим војним походима Мађара, Бугара и Франака светитељске моћи биле најодличнији плен».⁵²⁹ Зато ово помињање, у песмама службе, о лежању мошти Светог у Драчу, треба схватити буквално. Колико су оне тамо боравиле, не би се могло рећи. У сваком случају то је могло бити само пре 1380. године, кад је манастир у Елбасану обновио Карло Топија, јер се у натпису о овој обнови храм већ назива храмом Светог Јована Владимира. Овај је натпис Јован Папа штампао на крају књиге.

У целој грчкој служби Драч се помиње само у другом канону (6. гласа) на три наведена места. Мислим, дакле, да су ови наводи у канону са поменом Драча несумњиво настали у доба док је тело Светог лежало у Драчу, што значи пре 1380. године. Поред помена Драча, за то говоре и сасвим опште идеје које овај канон износи: Како је Свети узео крст свој у руке и пошао на пут мучеништва; како ковчег са телом мирише; како од моштију бивају многа чуда; да оне који прослављају његов помен чува од душегубних невоља; да је мач пожurio да му одузме царство земаљско, али се он удостојио венца у Царству Небеском; да светли као најсветлија звезда и ново сунце; да свој народ, који је подвргнут разним мукама, чува у вери; да је земља примила његову крв као Авељеву итд. Нема ту мотива из доцнијег, елбасанског периода, сем једино у 2. тропару IV песме, где се вели да је основао храм где сада његов свесветли ковчег излива чудеса, и још у 3. тропару IX песме где се говори да је посечен

узео своју главу и отишао на место одмора, али ће бити да су ова два тропара претрпела измену преписивањем у Елбасану.⁵³⁰

Свакако да су за време боравка мошти у Драчу морали постојати и други делови службе Светога, а не само један њен део, канон. Да ли су то стихире, тропари и кондак ове службе, која сада постоји, тешко је рећи. Уколико јесу, то би најпре могле бити песме општије мученичке садржине, а не и оне које изражавају ставове доцније, елбасанске традиције,⁵³¹ иако би и ове могле потицати из првобитне службе, па доцније измењене у Елбасану.

5. Да служба Светог Владимира није дело митрополита Козме, навешћемо још један доказ који, сматрамо, неће бити најслабији.

Околност што се име Козмино не налази ни у синаксарима, дужем (иза III песме канона) и краћем (иза VI песме), ни иначе у служби, не би могло послужити као доказ да он није њихов писац. У тексту службе, или у синаксару кога празника, ретко се може наћи име писца, него, уколико се оно уопште наводи, то најобичније бива у натпису канона, или у његовом акростиху, ако је писан са том особином.

У натпису изнад канона ове службе не налазимо помена о писцу. Ту се вели само ово: «Затим канони, ако се деси празник (тј. попразништво Васкрса, Вазнесења или Духова), претходи канон празника. Ако се не деси празник (Васкрса, Духова), певамо канон празника (Богородице) осмог (гласа): Многим обузет напастима. И два канона Светога, четвртог и шестог (гласа). (Канон) четвртог (гласа) чији је акростих: Славим праведног Јована деспота».⁵³² Наведени акростих изводи се сасвим правилно из почетних слова тропара и Богородична од прве до осме песме, не прелазећи на девету. Но кад се размотри и ова девета песма, види се да је и она писана акростихом. Из почетних слова њених тропара и Богородична добија се ред Данил (Δανιηλ), што свакако означава име неког свештеника, или монаха, писца овог канона. Та чињеница, која за нашу ствар има прворазредни значај, не оставља места домишљању ко је писац макар овог једног дела службе, као и да то није Козма.

Истина, дознавши име писца овог канона, нисмо дознали много. Само голо име не даје нам друге податке који би нас интересовали о писцу. Снегаров, који је први уочио име писца у акростиху, домишља се да би то могао бити Козмин савременик, корчански митрополит Данило, који се 1690. године, кад је служба одштампана, помиње као драчки. Манастир Светог Владимира спадао је тада под његову јурисдикцију. Није искључено да је митрополит Данило раније могао бити монах у манастиру Светог Владимира и да је тада написао овај канон. Но мени се чини да је писац Данило живео много раније, јер би или он сам, или ко други указивао издавачу Јовану Папи на ту околност, коју би овај вероватно поменуо у предговору. Тиме би, поред поштовања према надлежном митрополиту као писцу канона, још препоручио себе и штампану књигу да се што више растури у Драчкој митрополији.

У сваком случају, ова чињеница показује да је у време када се Јован Папа обраћао митрополиту Козми да му достави службу Светога, ова постојала. Немогуће је замислити да је Данило написао канон, а свега другог није било. У таквом случају Данило би свакако прво написао најпотребније: тропар и кондак, а не канон. Него ће свакако бити да је цела служба са каноном (6. гласа, који је сада на другом месту) већ постојала и да је Данило већ постојећој служби само додао свој канон и ставио га на прво место. Нема изгледа да би он могао бити писац и другог канона, јер се овај, како рекосмо, садржином сасвим разликује од првог.

6. У овој, свакако већ постојећој, служби са каноном 6. гласа, извесно је постојао и синаксар иза VI песме, као што то бива и у службама других Светих. Сматрам да је то онај краћи, који и у издању Ј. Папе стоји иза VI песме канона. У њему се на три места помиње Србија и на крају вели: «А у српским књигама чувају се боље живот и чудеса Светог», док је у дужем синаксару, иза III песме, све бугарско: «Прича и поступци Светог преведени су на грчки са језика Бугара»; у бугарском синаксару има много и неисказано и неизмерно; Србија се ту помиње само једанпут, а српске књиге не помињу уопште. Вероватно, дакле, да је овај синаксар, иза VI песме канона, ако не пре, настао у Драчу, где је

било познато порекло Светога од српског народа, као и постојање његове службе и житија у «српским књигама». Дуже житије постало је свакако у Елбасану, ближе Охриду и традицијама о Бугарима, бугарском царству и бугарским књигама. Оно је додато иза III песме канона, што у службама других Светих нема, те је тако ова служба дошла до два синаксара, једног са помињањем Срба и српских књига и другог са поменом Бугара, с мноштвом неодрживих идеја о пореклу и животу Светог, насталих у Елбасану у доцније време. Према тим идејама, биће да је у Елбасану прерађено и краће житије, те је поред српског имена остало мало из његовог првобитног садржаја. У издању Ј. Папе оно има већ тај промењени облик. Но неће бити да је краћи синаксар дело Козмино, поред другог још и због тога што Козма о њему каже: «Ово је леп и кратак синаксар Светога». Један писац тога времена тешко би се о свом саставу могао тако изразити.

Међутим, у питању постанка дужег синаксара, иза III песме, сасвим је могуће да је он дело митрополита Козме. Грци из крајева ближих Охриду имали су извесно знање о Бугарима и Србима и не би та два појма мешали. Козма, човек из даљине, од недавна у манастиру, могао је доћи до неких сазнања преко књига о Бугарима и њиховом царству, док су Срби остали изван његовог интересовања. Тако је, онда, у овом синаксару, панегирику, настала прича о пореклу Светог од Бугара; да је Стеван Немања син бугарског цара Симеона; да је жена Светог била богумилка и опањкала га код свог брата, такође богумила итд. Да ли је податак о лежању моштију Светог у Елбасану више од 700 година Козма нашао у неком запису, или је до њега дошао по свом рачуњању, тешко је утврдити.⁵³³

Да би митрополит Козма могао бити писац дужег синаксара, још више извесности пружа нам чињеница да је у ствари овај синаксар, панегирик, великим делом адаптација похвале (ἐὕμνιον) «Светом (великомученику) Георгију, коју је саставио кипарски архиепископ Аркадије», из VII. века († 640. г.) на шта указује Жак Норе. Он упоредо излаже наводе из похвале Светом Георгију и из панергирика Светом Јовану Владимиру, из којих се јасно виде бројни, потпуно исти изрази и реченице у једној и

другој похвали.⁵³⁴ Уз то, у панегирику Светом Владимиру употребљени су, вели Норе, и други ставови ове похвале Светом Георгију, као и казивања из конкретног живота Светог Владимира. У тим деловима сусрећу се бројни вулгаризми, док је језик оних преузетих од Аркадија чист, без вулгаризама.⁵³⁵ Завршетак похвале Светог Георгију је састављач синаксара Светог Владимира употребио без ретуширања, јер су прилике у VII в. и 1000 година доцније, у XVII в. биле готово исте. Тај завршетак је, вели Норе, у облику молитве, упућене у VII в. Светом Георгију, да заштити Цркву од Персијанаца и Арапа, а у XVII в. Светом Владимиру за заштиту од невоља које Турци наносе Цркви.⁵³⁶

И Жак Норе сматра вероватним да је састављач ове похвале Светом Владимиру «био Косма, игуман манастира Св. Јована Владимира код Елбасана, с краја XVII века, бивши митрополит Китиона, на Кипру».⁵³⁷

Велика је вероватноћа, дакле, да је митрополит Козма писац дужег синаксара, панегирика, али је сасвим извесно да је он саставио једну песму од 25 стихова, која не спада у саму службу, нити се у њој на неки начин употребљава, него је додатак иза VIII песме канона, а завршава се овако: «Заштити, дакле, и мене, бедног слугу твог и роба, смерног Козму архијереја китијског града на острву Кипру». Иза ове песме следи упутство: «Онда свештеници у одеждама износе Св. мошти, обилазе трипут његову свештену кувуклију и певају: Сви нараштаји, ублажавамо те, Владимире преблажени...» Ових стихова има 12 и свакако се певају напевом треће статије Велике Суботе, јер почињу речима те статије, а и састава су таквог. Онда долази IX песма канона и завршни чин празничне јутрење.

Стихове ове Козмине песме и стихове при опходу са моштима други издавачи или изостављају, или замењују својим. Тако у грчком издању од 1858. г. Козмини стихови замењени су са две статије. Прва од 24 стиха је певана напевом *Роди вси пјесањ*, а друга од 28 стихова (с акростихом: *Песму као дар прими Јоване*) с напевом *Жизањ во гробје*, певане су при опходу. Иза њих су 6 кратких стихира певаних док је народ целивао мошти и «молбени канон Светом Јовану, који се пева у свакој тузи и нужди. Нова песма». Ове статије, стихире и канон

написао је Теодор Хаџифилипиди, за кога Снегаров претпоставља да је исто лице са свештенопроповедником Теодором, који је био учитељ у грчкој елбасанској школи и умро крајем XVIII века.⁵³⁸

У црквенословенском издању из 1802. г. све је то изостављено, а сасвим на крају целе службе, као што поменуемо, Викентије Ракић је додао песму од 13 стихова, с акростихом свог имена и презимена.⁵³⁹

Разлике црквенословенске службе према грчкој иначе су незнатне. Углавном потичу од измена које су учинили Викентије Ракић и митрополит Михаило. Димитрије Руварац вели да је Ракић променио гласове појединих стихира; свуда уместо Јована кнеза (ανακτορ) ставио је «Јоана царја», место Вулгари (Бугари) ставио «Славјани», а у првом седалну на јутрењи «Серви». Оба синаксара грчког текста, иза III и IV песме канона изоставио је, да би на крају Последованија ставио Житије Светог сасвим различито од казивања грчких, а испред њега 13 стихова с акростихом свог имена и презимена.⁵⁴⁰

Митрополит Михаило, уневши исту службу у Србљак 1861. године, извршио је ове измене: Уместо назива цар, за Светог Владимира, ставио је књаз, уместо царствовао – владјевиј. Ракићеве стихове је изоставио, а житије његово, унеколико изменивши, ставио иза VI песме канона.⁵⁴¹

Према свему изнетом, сматрамо, дакле, да је служба Светог Владимира свакако постојала у доба Козмино, и да је ту постојећу службу Козма и послао Јовану Папи да је штампа. Сасвим је извесно да су оба канона службе постојала од раније. А канони нису могли постојати сами у служби без осталих песама вечерње и јутрење.

Сматрамо да је у тој служби постојао синаксар иза VI песме канона, и да је то овај садашње грчке службе, који је митрополит Козма унеколико прерадио према садржини онога који је он саставио и ставио иза III песме канона.⁵⁴²

Утврђивање ових чињеница има за нас не само теоријски, научни значај, него и практични, јер је служба коју је штампао Јован Папа, као што је речено, преведена на црквенословенски језик 1802. године, а затим уврштена у Београдски Србљак

митрополита Михаила од 1861., као у и ново издање Светог Архијерејског Синода од 1986. године, те се и данас у нашој Цркви по њој врши служба и прославља Свети Владимир.

На основу ових података, сада смо у могућности да унесемо извесну исправку и појаснимо питање о акростиху првог канона Светог у Београдском Србљаку и кажемо да се двојни акростих овог канона потпуно изводи, истина не у црквенословенском преводу, где се није могао очувати, него у грчком тексту. Из другог дела тог двојног акростиха сазнали смо име његовог писца, Данила.

Да ли основ ове службе сачињава превод на грчки са српскословенске службе која је несумњиво постојала док су мошти Светога лежале у Пречистој Крајинској, уз доцније додатке и измене, можемо само претпостављати, са мало наде да се за сада може утврдити нешто одређеније.

Гласник, август 1990.

Прослављање Светог архиђакона Стефана и Светог пророка Илије

ПИТАЊЕ: У црквенословенским Минејима предвиђена је мала служба Светом Стефану архиђакону (27. децембра). Код нас, пак, свуда се Свети Стефан (трећи дан Божића) прославља као велики Свети.

Како је дошло до ове разлике у прослављању Светог Стефана у нашој Цркви?

Како се прославља пророк Илија?

ОДГОВОР: Као и остале службе општих Светих у Минејима, и служба Светог Стефана без сумње нам је дошла преводом из грчких. Но у грчким савременим Минејима и Типицима служба Светог Стефана је мала. Поред тога, уз празничну (Божићну) она се још меша са службом Светог Теодора Начертаног: на Господи возвах предвиђене су три стихире Светог Стефана и три Светог Теодора, на Слава Светог Стефана, а такође на Слава стиховњих; тропари оба Света и празника; на јутрењи канони празника и обојице Светих, свјетилан и хвалитне (на шест) Светог Стефана, а такође Слава на стиховње. Славословље мало. Таква иста служба је и у црквенословенским штампаним Минејима.⁵⁴³ Нема у њима ни примедбе: «Ако је храм, или изволи настојатељ», да се чини бденије.⁵⁴⁴ Мала служба Светог Стефана налази се и у нашим рукописним Минејима и Типицима.⁵⁴⁵

Но рукописни Пролози знаду и за свечано празновање Светога: «Савршајет се сабор јего ва мученији јего јеже јест близ Константијан».⁵⁴⁶ Место Константијане је у Зеугми, цариградском кварту близу Златног Рога. Ту је била црква у коју су биле донете и положене мошти Светог Стефана. У кругу царског двора, у Дафне, постојала је у Цариграду и друга црква Светог Стефана, у којој је руски поклоник Антоније Новгородски, дошавши у Цариград 1200 год., видео главу Светога.⁵⁴⁷

У Месецослову малог Саборника (Молитвослова) Божицара Вуковића, штампаном у Венецији 1520/21. г., означен је и датум и назив Светог црвеним словима, што према објашњењу на крају

Месецослова⁵⁴⁸ значи да је тада Свети Стефан празнован код нас као велики Свети, цео дан. И у рукописном Требнику Музеја СПЦ у Београду, бр. 1 из XV-XVI в. међу празницима других Светих, помиње се и празник «првомуч(е)ни(к)а Стефана архидиакона», и вели да треба његову «памет (спомен) празновати от утра и до вечера» (Л. 181б, 182а). Мора бити да му је притом вршена и празнична служба. Ово наговештава и навођење јутрењег Еванђеља у Месецослову рукописног Четвороеванђеља манастира Дечана бр. 7, из XV в. Ту, наиме, поред Еванђеља за Литургију Светог, Матеј зачело 87, што наводе и остала, наводи се и за јутрењу «от Мар(ка) глава (зачало) 53». Исто Еванђеље на јутрењи помиње и рукописно Четвороеванђеље бр. 12, такође из XV в., исте библиотеке, али оно омашком не наводи Еванђеље за Литургију. Светом пак коме се на јутрењи чита Еванђеље свакако да се узима и остали чин празничне јутрење. Али овај чин нисам нашао до сада у нашим рукописима. Но у Саборнику Божидача Вуковића из 1538. г. не наводи се, 27. децембра, уопште Свети Теодор Начертани, него једино служба Светог Стефана, али је ова још само «на шест» – на Господи возвах, канон и хвалитне – иза хвалитних стихира наведене су стиховње празника, Слава Светог, и ниње празника, што значи да је Славословље још било мало.⁵⁴⁹

Не изгледа да је убрајање Светог Стефана међу велике Свете, који се празнују цео дан, као и служба само њему, без службе Светог Теодора, са јутрењим Еванђељем, уведена код нас тек тада, у XV или XVI в., него сматрам да је настала много раније, биће још у доба Немањића. То што се у Цркви особито указује поштовање Светим мученицима, поготово Светом Стефану, првом следбенику Христовом који је свесно положио живот свој за Христа и тако постао првомученик⁵⁵⁰, не може бити разлог за увођење свечаног прослављања Светог Стефана код нас. Тај разлог би био разумљив да му се велика служба налази у палестинским и грчким Минејима и Типицима. Но као што рекосмо, она је ту мала. Зато мора постојати неки други разлог. Сматрам да је он у томе што је «великомученик Стефан, чије име носи већина српских владалаца од XII-XV века, био заштитник српске државе».⁵⁵¹ Свакако је због тог узрока «велики државни

печат Немањића, на коме је готово увек, с једне стране лик архиђаконa Стефана, а са друге владалац, као и први новци код нас на којима Свети Стефан пружа владоцу крст и заставу, слично као Свети Марко млетацким дуждевима».⁵⁵²

Свечано прослављање Светог Стефана, под чију је, дакле, заштиту била стављена «сва српска земља и поморска», током немањићког периода тако се већ било утврдило у Српској цркви и народу да је утицало и у Босни да Свети Стефан уђе у број великих Светих. Тај утицај био је особито омогућен у време кад су поједине српске области дошле под босанску власт и бан Твртко се крунисао у Милешеви за краља «Србљем, Босни и Поморју», па попут Немањића узео и он, и сви његови наследници па краљевском престолу, име Стефан. Због празничног карактера дана Светог Стефана, гост Радин, дугогодишњи саветник херцега Степана Вукчића (1435–1466. г.), у свом тестаменту одређује да му се за душу дели сиротињи на ове празнике: «На дан светогa Рождества Христова, на Свето Благовештеније, на Свето Васкрсеније Господње, на дан Светог Георгија мога крсног имена, на дан Вознесенија Господња, на дан Светог Петра и на дан Светог Георгија мога крсног имена, на дан Вознесенија Господња, на дан Светог Петра и на дан Светог Павла, на дан Светог Стјепана Првомученика, на дан Светог Михаила Архангела, на дан Свете Дјеве Марије, на дан свијех Светијех».⁵⁵³ Св. Стефан се, дакле, налази убројан међу четири велика празника Светих: Светог Георгија, Светог Петра и Павла и Светог Архангела Михаила.

Доласком турског ропства свечано прослављање Светог Стефана није престало. Њиме је одржаван у народу спомен на стару славу и слободу у доба Немањића. Тако утврђен празник остао је до данас, те се Свети Стефан Првомученик у свим крајевима наше Цркве прославља као велики Свети са бденијем, поготово што је он Крсна слава многих породица у нашем народу.

* * *

Можемо овде изнети да слично стоји ствар и са прослављањем Светог пророка Илије. Он се такође свуда код нас прославља као велики Свети. У грчким Минејима и Типицима

служба Светог Илије сада је додуше са паримијама и чак литијом на вечерњи, каноном Богородици и два Светом на јутрењи, хвалитним стихирама и великим славословљем, али је у старо време била мала. То потврђује и примедба у црквенословенским штампаним Минејима која вели: «Треба да се зна да је у грчким штампаним Минејима, и Уставима, рукописним, као и у словенским рукописним и штампаним Уставима одређена служба пророка Илије шестерична с Октоихом». Посредно то казује и садашња грчка служба, јер су на Господи возвах одређене стихире на шест, а на јутрењи не наводи се полијелеј, Еванђеље и стихира по Еванђељу.⁵⁵⁴ И у нашим старим рукописним Минејима и Типицима изложена је служба Светог Илије с малим славословљем.⁵⁵⁵

Но као за Светог Стефана, рукописни Пролози казују о свечаном прослављању Светог Илије у граду Петри у Арабији «ва пророчастве јего», и у цркви «нарицајемеј Новаја». «Нова црква је у Цариграду, подигнута од цара Василија I Македонца (867–886 г.) и посвећена Исусу Христу, Светој Богородици, Светом Николи, Арханђелу Михаилу и Светом Илији.⁵⁵⁶ Свечано празновање Светог Илије у овој цркви описано је у спису «De ceremoniis» цара Константина VII Порфирогенита (913–957. г.), и ми ћемо га изнети према И. Мансветову: «Уочи празника служба је почињала вечерњом у Фароској цркви и то се називало «парамони». После њеног завршетка певан је тропар, састав цара Лава Мудрог, какав? – у ствари није речено, него је само примећено да се изводио антифонски, по напеву «Спогребшесја тебје» између дворских појаца и дворског клира. По завршетку службе, лицима царске свите раздавани су сребрни крстићи. (Такви крстићи, «ставриа», раздавани су и на друге празнике, с њима су стајали за време службе, држали их заједно са свећом и ишли за време крсног хода... По речима Валсамона, крстове и свеће раздавао је народу патријарх у недељу Цветну...). Идућег дана патријарх је служио Литургију у параклису пророка Илије у тзв. Новој цркви (евктирион ту агиу Илиу. .). На основу тога треба исправити мишљење Диканжа и других, као да је Нова црква била посвећена Арханђелу Михаилу и пророку Илији. Види се да је у Новој цркви био особити параклис у част последњег. Пророк

Илија, заједно са Георгијем Победоносцем, Великомучеником Димитријем, Прокопијем и Архистратигом Михаилом сматран је заштитником Византије, а уважење к њему особито је узрасло од онда откада је ступио на престо Василије Македонац, чијој се матери јавио пророк Илија и објавио о избору на престо њеног сина. У спомен тога догађаја Василије је устројио у Новој цркви параклис пророку Илији, а Лав Мудри написао му је тропар».⁵⁵⁷ Поменути руски поклоник Антоније Новгородски вели да је у тој капели видео део плашта пророка Илије, који су, на празник Пророка, долазили да целивају и цар и царица.⁵⁵⁸

По канонару Синајске библиотеке бр. 150 из IX-X в., у понедељак Томине недеље вршимо «помен Св. прор. Илији и идемо са литијом у његов храм и бива Литургија. Апостол: Дела(ап); У оне дане... Еванђеље од Јована гл. 19. У време оно брак би у Кани Галилејској... Крај: И повероваше у њега ученици његови».⁵⁵⁹

Из престонице, свечано прослављање пророка Илије постепено се ширило и у друге крајеве царства, па је, свакако преко Солуна и Свете Горе, дошло и до нас. По нашим рукописима можемо пратити како је тим утицајем од првобитне мале службе дошло до пуне, Светог са бденијем. Поред наведених рукописа са малом службом, пергаментни Минеј бр. 32, с краја XIV в., манастира Дечана, наводи такође на Господи возвах стихире на 6, али има и три паримије; стиховње су из Октоиха и две пророка. После тропара, који је исти као и данас, наведен је «на панахиди» канон 4. гл.: Пораж Ијегипта..., различит од оног на јутрењи (гл. 2: Појем Господеви). На јутрењи, ако није недеља – аште ње(ст) нед(еља) – долазио је канон Богородици гл. 2: Нетрену, необичну... на гл. 6, и Пророку гл. 2: Појем Господеви, на 8. Хвалитне су «ва ох(тоисје)» и 4. Пророку, такође «на стих(овње) ва ох(тоисје) и Пр(о)року гл. 8.» једна. На Литургији «типик (изобразитељни псалми) и от канону пе(сан) 3; троп(ар) и ко(н)д(ак)» (Светог), апостол «саборније јепистолије Ијаковље», свакако зач. 57. од поле, као што стоји у «Саборницима 12 месеци» на крају штампаних и рукописних Апостола (нпр. у дечанском пергаментном бр. 25, XIV в.; бр. 27, XIV в.; бр. 28, крај XV в.; бр. 29, XV в.; бр. 30, XVI в.). За

Еванђеље се овде вели: «Јев(а)нге(лије) ишти првије нед(ељи) от Луки», док се у другим редовно наводи зачало (или старији назив «глава») 14. од Луке.⁵⁶⁰ У наведеном пак рукописном Минеју исте библиотеке бр. 35 налази се, на крају, као додатак и велика служба, на коју упућује запис по дну прве стране мале службе: «Велику службу С(ве)тому Илији ишти (тражи) на ко(н)ц(е) сеје књиге». То је пуна служба Светог са бденијем, вероватно из XVII в. (писана другом руком и преко целе стране, док је цео Минеј писан у два стубца), са малом вечерњом, а затим великом са стихирама на Господи возвах на 8. (друкчијим од оних у црквенословенском) и Славом, паримијама, литијским и стиховњим стихирама, сједалница Светог на јутрењу, полијелејем, Еванђељем од Матеја зач. 96, стихиром по Еванђељу, каноном Богородици (Воду прошед...) на 6, и Светом гл. 2 (Гредите људије...) на 8, свјетилним, хвалитнама и великим славословљем. На Литургији блажена од 3. и 6. песме канона Светог, апостол из Јаковљеве посланице зач. 57. од поле, Еванђеље од Луке зач. 14; причесно: Памет вечнују... У руском лвовском штампаном Антологиону из 1638. год. служба Светог је слична, али се на Господи возвах узима 6 стихира.

Гласник, јануар 1977.

Сликање лика Христовог и Светих

ПИТАЊЕ: У недавно објављеном одговору, на питање о коси клирика, изнели сте да је извесно, према казивању Светог апостола Павла, Исус Христос стригао косу, по пропису којег су се држали и раније и савремени му Јевреји.

Колико знам, у црквама и манастирима, у савременим и старим, на фрескама и иконама, не само код нас него у Грчкој, Русији и другим православним земљама, Христос се слика са дугом косом.

Ако је ваше излагање тачно, кад и како је дошло до тога да се и на Истоку и на Западу, у православним и римокатоличким црквама Он редовно слика са дугом косом?

ОДГОВОР: По том питању, унеколико је речено на крају одговора за савремено пуштање дуге косе клирика и лаика.⁵⁶¹ Но сада постављено питање свакако заслужује да се ова ствар размотри детаљније и јасније.

Пре свега, треба указати на чињеницу, уочену одавно, да поред мноштва обавештења о животу, учењу и делима Господа Исуса Христа, у Еванђељима и другим књигама Новог Завета, не налазимо ништа о Његовом лику и телесном изгледу, тако да о томе немамо директних, аутентичних сазнања.

Прво време настанка Цркве било је време гоњења како са стране Јевреја, тако и незнабожаца, кад је све старање верних било заузето Господњим учењем о циљу живота, спасењу, задобијању Царства Небескога, заједничкој молитви, приступању Светој Тајни Евхаристије, итд. Ономе, дакле, што је давало снагу да се гоњења издрже. Све друго остављено је по страни, па и питање о телесном изгледу Његовом.

С друге стране, тада се није ни могло мислити о сликању лика Његовог, ни Светих, због сувише строгог става јудаизма према другој заповести Декалога, као и могућности профанације од стране незнабожаца. Због тога се морало прибећи симболизму, представљању Исуса Христа у облику Доброг пастира са овцом на рамену, жртвеног јагњета, рибе (због акростиха ИХТИС – грчки назив рибе – Исус, Христос, Тхеу, Ииос,

Сотир = Исус Христос, Син Божји, Спаситељ); рибе са котарицом хлебова – символу Свете Тајне Причешћа, итд.

Међутим, у другом веку, Свети Иринеј Лионски, пишући против јереси, помиње гностика Карпократа из Александрије. Помиње и неку Марцелину «која је у Рим дошла при Аникити епископу (157–168. године), и беше задојена за ту науку (Карпократијана)»; помиње и његове друге присталице. Па даље пише: «А они имају слике урађене бојама, а неке и од друге материје, говорећи да су лик Исусов начињен од Пилата, у време кад је Исус боравио са људима. Њих увенчавају венцима и постављају заједно са представама философа Питагоре, Платона и Аристотела и других. И остало им поштовање указују, као што обично незнабошци чине».⁵⁶²

О Карпократу, његовој науци и присталицама пише у III веку и Иполит Римски, велећи да они говоре за Исуса, да је рођен од Јосифа и Марије и сличан људима, али праведнији од осталих, па онда укратко: «И праве слике Христове говорећи да су настале у време Пилатово».⁵⁶³

Верни су тако били принуђени да се боре како против гностичког јеретичког учења, тако и по питању ових слика. Немајући података о лику Христовом у новозаветним књигама, морали су се обраћати старозаветним пророштвима о Њему. Тако већ Свети Јустин Мученик (око 150. године), ослањајући се на казивање Пророка Исаије: «Видесмо га и не имаше изгледа ни лепоте, него изглед његов ружан и унижен мимо синова људских» (Иса. 53:2–3), казује, у разговору са Јудејцем Трифоном, да је Христос био ружног изгледа. Исто схватање има Климент Александријски, Ориген, Свети Василије Велики, Кирило Александријски, Теодорит. На Западу Тертулијан и Кипријан Картагински.⁵⁶⁴

Слободом хришћанства, добијеном од цара Константина, кад гоњена Црква и верни излазе из катакомби, шума и пећина где су се крили, почиње снажно и њен спољашњи развој: подизање храмова, развиће богослужења, организација црквеног јавног живота у целом царству, слободно проповедање еванђелске науке, књижевност, доношење канонских прописа на

помесним и васељенским саборима, итд. Но при свему томе, схватање о ружном изгледу Христа остаје и даље.

Тек ће Свети Јован Златоуст, како примећује Д. Икономидис,⁵⁶⁵ указати на пророштво цара Давида, који у псалму 44, 1–7, говори о Месији-Цару да је: «Красан лепотом изнад синова људских». У тумачењу тога псалма Свети Јован каже: «Сматрам да пророк говори о Христу... Испунивши се надахнућем, он већ беседи Њему и Њему упућује своју реч. При томе не говори у упоређењу. Није рекао «краснији» (грч. ореотерос), него «красан» (грч. ореос) лепотом. Друго је, вели, ова (Његова) лепота, друго она (синова људских). И види како он најпре о икономији почиње реч».⁵⁶⁶

Даље се Свети Јован обраћа оном друкчијем казивању, пророка Исаије, и каже: «Како, дакле, други пророк говори: Видесмо га и не имаше изгледа ни лепоте, него изглед његов ружан и унижен мимо синова људских. Не говори (он) о ружном изгледу – никако – но о унижењу (Христовом) (У пери аморфиас легон, ми генито, ала пери ту евкатафрониту). Пошто је једанпут пристао да постане човек, (Христос) је прошао све степене унижења: Није себи изабрао за матер царицу; у пеленама је био положен не на златни кревет, него у јасле; није гајен у великолепној дому, него у бедној дому дрводеље, ... трпео је увреде, презир, прогоне, гоњење... . Због тога овај каже: Видесмо га и не имаше изгледа, ни лепоте, а онај: Красан лепотом изнад синова људских, показујући благодат (грч. харин), мудрост, науку, чудеса...»⁵⁶⁷ «Такође и зато што је претрпео смрт, срамоту и проклетство..., био осуђен као злочинац. Стога је његов изглед био унижен».⁵⁶⁸ На Западу, овакав став имали су Блажени Јероним и Августин.

Како пророштво псалма 44 (45), тако и оно пророка Исаије, према Светом Јовану Златоусту, казује да ту није реч о Христовом спољашњем лику, него о божанској благодати у Њему и унижењу од људи. На тај начин, кад се и у каквом облику јавља и код православних хришћана приказивање Његовог лика, остаје и даље отворено, а тиме на нама преузета обавеза да на то питање одговоримо.

Добијањем слободе, престали су углавном разлози да се Христос и даље представља само симболички и алегоријски. Сем тога, постојање његових ликова код гностика било је стални изазов и за православне. Уз то, пророчка казивања о Њему у Старом Завету такође су побуђивала да се његов човечији лик нађе при молитви верних.

Свакако да се прве иконе Христове нису могле појавити у средини хришћана из јудејства, него међу вернима из незнабоштва, који су из детињства навикли да гледају представе богова и знатних људи. Поставши хришћани, свакако су приметили симболичке представе Доброг пастира, и других, да су приказане на антички начин, те није било тешко да се и лик Христов јави са ознакама античког сликарства: Христос – Емануил, без браде и са кратком косом, а онда и лик са брадом и дугом косом.⁵⁶⁹ Одређено рећи кад се то збило, за сада нисмо у могућности.

Највероватније да је почело у четвртм веку. Историчар Јевсевије († 339. г.) у писму Констанцији царици, која је од њега тражила да јој пошаље икону Спаситељеву, одговара да тражи немогуће.⁵⁷⁰ У другој половини IV века Свети Василије Велики пише: «По од Бога названој нам чистој вери хришћанској, признајем, исповедам и Богородицу, Свету Матер која је Њега по телу родила. А примам Свете Апостоле, пророке и мученике и преподобне... Стога и њихове ликове (грч. карактерас) поштујем и клањам им се. Особито оних преданих од Светих апостола и незабрањених, него у свима нашим црквама наших представљених».⁵⁷¹ Свети Василије ту не помиње ликове Исуса Христа. Али ће свакако бити да је тада било и њих, док већ почетком петог века, као што ће се доцније видети, има мноштво Његових икона. Да ли је међу њима било и у ружном облику не знамо, јер ништа није сачувано.

По тој ствари, кад смо већ код псалма 44, треба уочити да се о Спаситељу говори као о цару, Његовој царској одећи, престолу, оружју у борби за истину, доброту, правду; о Његовом помазању. Исто се казује код пророка Јеремије (23:5) и Захарије (9:9). Дакле, о Његовој царској служби, победи над грехом, ђаволом и смрћу и, на крају, царском доласку на последњи суд.

Онда су уочена и пророчка казивања о Христовој пророчној служби (5 Мојс. 18:18), излагању у потпуности свега што је потребно да људи знају, и колико могу да схвате о Богу, о свету, о свом спасењу. Затим о Његовој првосвештеничкој служби (Пс. 110, 4; Посл. Јевр. 6, 20; 7:21), при чему се схвата да је Он и првосвештеник и жртва, «Онај који приноси и који се приноси», како се казује у молитви Литургије Светог Јована Златоуста.

Ова догматско-литургичка схватања, и на Истоку и на Западу, снажно делујући и на приказивање лика Христовог, довела су до мноштва икона, тако да већ у V веку Блажени Августин казује: «Телесни Господњи изглед, од мноштва начина сагледавања, представља се разнолико».⁵⁷² У IX веку, патријарх Фотије у истом правцу ставља питање: «Која је представа лика Христовог истинска? Да ли она Римљана, или она коју сликају Инди, или Грци, или Египћани, јер нису једнаке једне са другима?» Одговарајући сам на то питање, патријарх ствар решава – како наводи К. Каллиникос – тако што упоређује разлике икона Христових са разликама превода Еванђеља на разним језицима. «Као и онде што се не тражи једнакост писма, звука и речи, него смисла, у коме се једино тражи богонадахнутост, тако је и овде спољашње другостепено, а унутрашње значи све».⁵⁷³

Тако се, током времена, хришћанско сликарство ослободило примарног симболизма, не падајући у антички естетизам, него добијајући превасходно догматске литургичке, етичке и пастирске ознаке у коме се правцу византијска иконографија све више уздизала и развијала. А њена суштина састоји се у напору да представи и телесну и духовну страну светих личности, преко земаљског – човека небеског, преко смртног – бесмртног, који је скинуо старог човека који пропада у жељама варљивим и обукао се у новог, сазданог по Богу у праведности и светости истине (Еф. 4:22–24). Она обраћа пажњу да изображени Свети има свој историјски лик, али телесне облике не даје по строго анатомским и физиолошким ознакама, јер се овде не ради о представљању телесне стварности саме по себи, него као носиоца духовне. Иде се, дакле, у правцу потчињавања телесног духовном, пролазног непролазном.⁵⁷⁴

Због тога икона Богочовека Христа не може да буде портрет једног великог учитеља у броју великих људи овога света, јер би то било једнострано приказивање само Његове човечанске природе. Византијска икона тежи да нам прикаже Богочовека, личност у којој «обитава сва пуноћа Божанства телесно» (Кол. 2:9). Оно, дакле, шта је сагледао Свети Јован у Христу кад му је дошао на Јордан да га крсти: Ја сам видео и засведочио да је он Син Божји... Јагње Божје које узима на се грехе света (Иов. 1, 34:29). Што је видео Натанаило: Рави, ти си Син Божји, цар Израиљев, и апостоли, остављајући све и полазећи са Њим, на један Његов позив (Иов. 1, 49; Мф. 5, 20:22).

У истом смислу, икона Свете Богородице треба да прикаже не једну девојку, каквих је било у Назарету, него девојку која је због своје духовне лепоте (сва лепота кћери царева је изнутра – Пс. 44:13), изабрана између свију нараштаја да буде мати Сина Божјег и стога «часнија од херувима и неупоредиво славнија од серафима». У њеном лику, дакле, треба да нам се прикаже остварење једне од основних тајни наше вере – рођење у телу Сина Божјег, ради нас и ради нашега спасења.

Иконе Светих, у лику историјских светих личности: апостола, мученика, епископа, мирјана, са њиховим препознатљивим ознакама, треба да прикажу људе који су отворили врата свога срца Сину Божјем, као апостол Павле, те с Њим заједно могу рећи: Не живим више ја, него живи у мени Христос (Гал. 2:90). Не, дакле, да их представе ма како лепим, али ипак само земаљским, трулежним, какви су били пре, него кад су стекли блаженство, постали свети. На тај начин да иконе послуже и намени Цркве, да и сада и свагда буду узор, подсетник вернима да се светост може постићи на овом свету, и којим то путем и начином.⁵⁷⁵

Тај особити значај византијске црквене иконографије лакше ћемо уочити ако ју упоредимо са западном, ренесансном уметношћу, чији дух влада на Западу и данас, продире и у Грчку и остале православне земље. У њој су и представе Светих, које су дали највећи уметници, у ствари уметнички несумњиво врло успели портрети људи овога света. Сувише тела, сувише земаљског, ликови пред којима се «не може молити Богу», како

одлучно казује протојереј Сергије Булгаков. Док је још као лаик, професор универзитета и марксиста, био у Риму, и у Сикстинској капели видео Рафаелову Мадону, он се дивио и великом уметнику и уметничком делу. Но поставши верујући, а онда и православни свештеник, после више година поново је посетио Сикстинску капелу, и о тадашњем утиску казује: «С напором од узбуђења подижем очи. Први утисак је био да нисам дошао на право место и да преда мном није Она... Чему тајити и претварати се? Ја ту нисам видео Богородицу. Овде јесте лепота, али само дивна човечанска лепота, са њеном религиозном двосмисленошћу, но, све у свему ... безблагодатност. Молити се пред овом сликом? Па то би било хулно и немогуће! ... Тврдим човечјим кораком хода по пустим тешким облацима, као по окопнелом снегу, млада мати са стармалим дететом у наручју. То чак можда није ни Дева, него просто прекрасна млада жена пуна чари, лепоте и мудрости. Нема овде ни помена о девству, а камоли о приснодевству, напротив, овде царује нешто сасвим супротно – женственост и жена, пол ...

Видевши ову телесност, одједном је заблистала преда мном мудрост православне иконе. Ја сам јасно осетио и појмио да се управо наша икона излечила од занесености Рафаелом као и од читаве натуралистичке уметности Запада. Она ми је отворила очи за тај вапијући несразмер између средстава и задатака. У аскетском симболизму строго византијског иконописања лежи, пре свега, свесно одбацивање и савладавање тог натурализма као неупотребивог и неприкладног.

Кроз тај аскетски симболизам избија знање да је свет у натприродном, благодатном стању. Зато икона нема везе са портретисањем, јер се у њему неизбежно крије натурализам...

Овим је предодређена судбина целе Ренесансе, како у сликарству, тако и у вајарству и у неимарству. Ренесанса је створила уметност, на висини човекове генијалности, али не и на висини религиозног надахнућа.

Такође иконе могли су да насликају само људи духовне чистоте који су живели вером која је и створила те свете личности. Они се Богу моле, посте, свесно се уздржавају од

телесног уживања, похоте. Душа тако очишћена, достиже смиреност и удостојава божанске благодати, којом они јасно могу да сагледају духовну лепоту, светост и онда кичицом да је изразе.

Лепоту те иконографије не могу схватити и прихватити људи заробљени духом овога света ни сада ни Просвећености и Ренесансе, окренувши се враћању узорима старог грчко-римског родитељства сликарства и вајарства, они су се окренули и прехришћанском схватању циља и начина живота.

Ренесансни сликари, ма колико били обдарени и образовани, но живећи нееванђелским животом, сликајући Свете, могли су да их виде само као лица овога света и да их као такве и представе, ма колико уметнички савршени. А такве су слике одговарале и богатим световњацима, умногоме и свештеницима, који су исто тако живели и те слике наручивали за цркве и домаће потребе. Њена лепота не одише светошћу, него је то неко двосмислено демонско својство, које одзвања празнином, и зато тамни осмех лебди на уснама Леонардових јунака. За ту ренесансну лепоту не би се могло рећи да би она могла «спасти свет», јер и њој самој потребно је спасење...

У овом Рафаеловом сликању Мадоне потајно се осећа мушка осећајност, мушка заљубљеност и похота... И опет ме наметљиво озари мисао: колико мудро, с каквом непогрешивошћу овде поступа црквена иконографија, кад не попушта пред сентименталношћу и не дозвољава никакву чулност...

Та западна фамилијарност са Божанством, та мистичка секуларизација, припремили су општу секуларизацију, тријумф паганског погледа на свет, чије оруђе и жртва беху ствараоци Ренесансе. Лепота, двосмислена и заводничка, заклања духовни свет са ружичастим облаком, а уметност се претвара у магију лепоте...

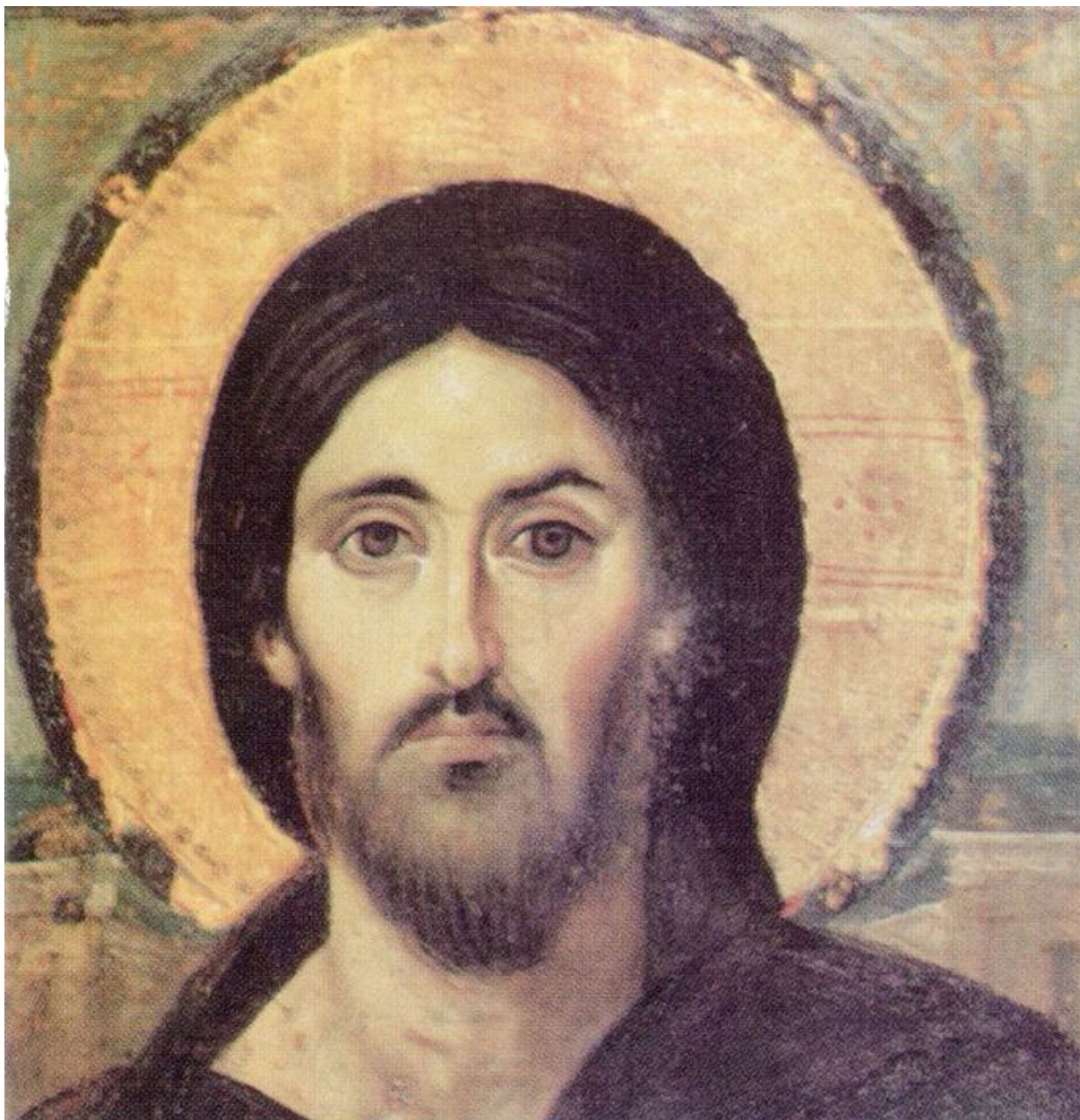
Духовна болест... скривена је као зараза у самом стваралаштву Ренесансе, у виду њеног паганствујућег хришћанства, у оним сликама рађеним по храмовима, као да су иконе, а у ствари те слике нису допуштале никакав религиозни молитвени однос према себи, и та њихова одбојност била је

утолико већа уколико су оне биле уметнички савршеније. А то што сам ја тако дубоко осетио у Сикстинској капели може се применити и на религиозно сликарство Ренесансе у целини. Оно се своди на срозавање Божанског на само човечанско, на овоземаљско: естетизам се нуди као замена религије, а натурализам као средство иконографије».⁵⁷⁶

Према свему изложеном, поготово у одговору на питање о коси клирика и верних у садашње време, изнетом у поменутом «Гласнику», можемо добити одређен одговор на постављено питање. При томе неће бити потребно уложити много труда око домишљања откуд то да се, од старине до данас, у византијској иконографији Исус Христос слика са дугом косом? Треба, наиме, само узети у обзир колико су пута, од трећег века до сада, поједини епископи, црквени писци и Сабори, као и византијски цареви, безуспешно укоравали и забрањивали гајење дуге косе мушкарцима. У средини у којој се током векова инсистирало на ношењу дуге косе није било тешко да се, у циљу оправдања таквог свога настојања, додала дуга коса и Исусу Христу. Савест се лако умиривала прихватањем погрешног схватања Тертулијана и Јеронима да је Христос као назиреј носио дугу косу. Да то није тако, изнето је јасно у одговору у Патријаршијском «Гласнику» бр. 6, 1997. год. Али тиме, чак и у садашње време, поједини писци оправдавају на византијским иконама усвојени начин сликања Исуса Христа «са дугом косом, раздељеном око лица, по обичају назиреја».⁵⁷⁷

Гледајући такав вековни лик Христов на иконама и фрескама, он нам је постао већ толико нормалан и природан да би нам сада са косом до рамена изгледао потпуно стран, да не кажем неозбиљан и неприхватљив. И то не само код грка, него и код нас Срба, Руса и осталих православних народа.

Свакако да због тога значај византијске иконографије неће изгубити ништа од своје стварне вредности.



Христос Пантократор, икона, прва половина VI века, темпера, Синајски манастир.



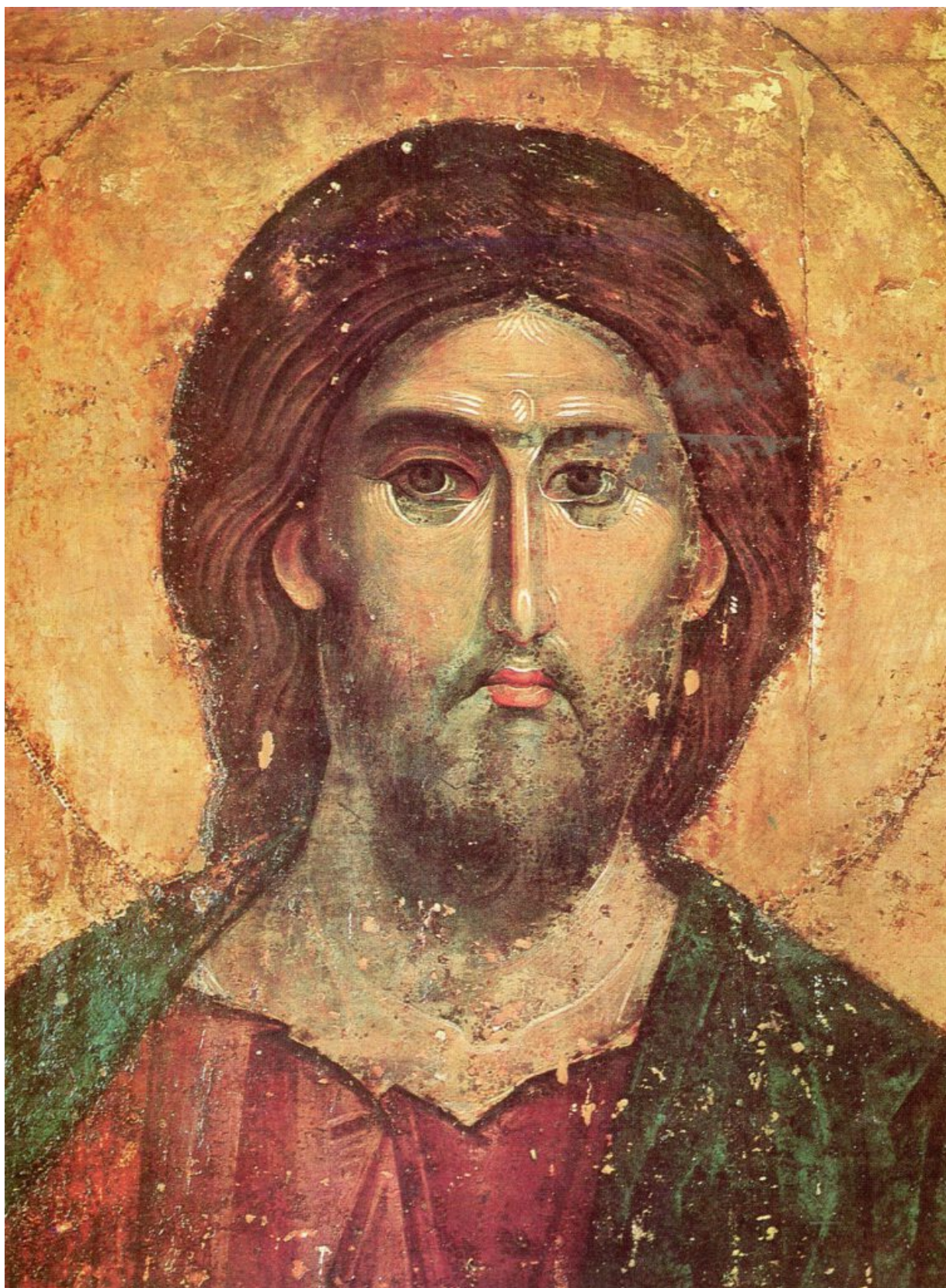
Исус Христос, детаљ са иконе Свети ап. Петар, прва половина VI века, Синајски манастир.



Распеће, икона, VIII век, темпера, Синајски манастир.

(Уз чланак: Шишање косе и бријање браде код свештених лица, књига II, страна 208.)

Да би се непосредније сагледала разлика између византијског и западног црквеног сликарства, на следећим странама овога прилога објављујемо неколико ликовних представа Господа Исуса Христа и Пресвете Богородице.



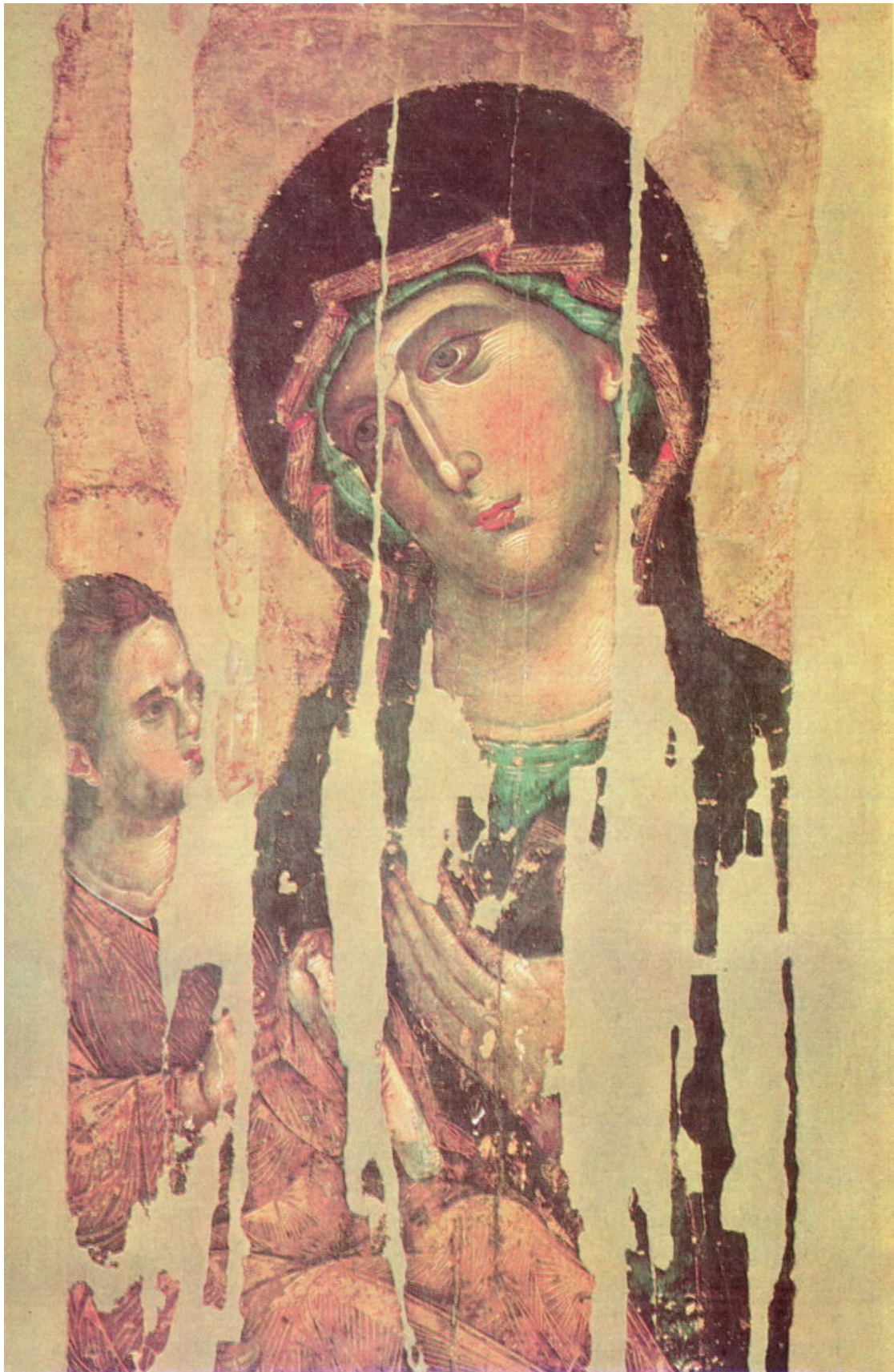
Господ Исус Христос, икона око 1260, манастир Хиландар



Исус Назарећанин, Рембрант, галерија слика Далем, Берлин



Мадона (Madonna della seggiola), Рафаело Санти, Галерија
Палотина, Фиренца



Пресвета Богородица, икона око 1260, манастир Хиландар



Пресвета Богородица, икона 1350, манастир Високи Дечани



Богородица с Богодететом (Сикстинска Мадона), 1513–1514, Рафаело Санти, Галерија слика, Дрезден



Господ Исус Христос, фреска око 1309–1316, манастир
Жича
Гласник, новембар 1997.

Представа фигуре са круном на глави у црвеној хаљини на иконама Силаска Светог Духа на апостоле

ПИТАЊЕ: *Шта представља фигура у црвеној хаљини, са круном на глави, у доњем средшињем делу неких старих икона Силаска Светог Духа на апостоле?*

ОДГОВОР: На најстаријим иконама Силаска Светог Духа на апостоле, како на Истоку тако и на Западу, не налази се фигура о којој је реч, него се уместо ње налази група људи разних раса која представља мноштво различитих народа, који су тада у Јерусалиму били присутни томе догађају: Парћане, Мићане, Еламљане, оне из Месопотамије, Јудејце, Кападокије, Понта, Азије, Фригије, Памфилије, Египта, крајева Ливије код Кирине, из Рима, Јудејце и Проселите, Крићане и Арапе (Д. ап. 2:9–11). Ова група је понекад сажимана и сведена на свега три, или два лица са истом функцијом, тј. да собом представљају цело човечанство – Јудејце и незнабошце, што на појединим иконама казује и грчки натпис над тим фигурама: «филе» (племена – јудејска) и «глосе» (јазници, народи – незнабошци). На понеким иконама уместо ових ликова остајало је празно; понекад су ту била насликана затворена врата, што је означавало свет изван Јерусалима у који су, по силаску Светог Духа, апостоли требало да пођу на проповед.⁵⁷⁸

У византијско доба на том је месту најчешће сликана само једна људска фигура која је такође представљала сав свет, што је најчешће изражавао и натпис «космос», «свет». Према проф. Лазареву, овај лик добија ознаке цара у X веку, периоду после иконоборства. Јавља се само у источном, византијском сликарству; западној иконографији «ова алегорија остала је туђа».⁵⁷⁹

Средњовековним сликарима приручник «Ерминиа тис зографикис», за сликање иконе Силаска Светог Духа даје овакво упутство: «У соби седе 12 апостола у полукругу. Испод њих се види невелика пећина и у њој седи старац са круном, који држи пред собом, на обе руке, развијен убрус, на коме леже 12

свитака. Над њим (старцем) стоји натпис «Свет». У врху собе види се Свети Дух у облику голуба. Око њега блиста велика светлост и из ње излази 12 огњених језика који се спуштају на сваког апостола».⁵⁸⁰

Ово познато сликарско упутство пружа нам, дакле, опис поменуте фигуре, али не даје њен смисао, тумачење, које је нама овде потребније од описа. То тумачење налази се у неким нашим и руским рукописима. У једном руском Зборнику из XVII века о тој фигури поставља се овако питање: «Због чега се слика у Сошествију Светог Духа човек који седи на тамном месту, веома стар, на њему црвена одећа, и на глави му царски венац, а у рукама држи бео убрус и дванаест исписаних свитака?» – и на њега се, у наставку, даје следећи одговор: «Човек који седи на тамном месту је цело човечанство које беше у неверовању; а веома стар, то је што је остарео од Адамовог преступа; што има на себи црвену одећу, то је приношење крвавих демонских жртава; што му је на глави царски венац, то значи царствовање греха у свету, а што му је у рукама убрус и у њему 12 свитака, то су 12 апостола који својим учењем просветише сав свет».⁵⁸¹

Из истог извора из кога потиче тумачење овог рукописа, потиче, унеколико пуније, тумачење у рукописном Зборнику манастира Свете Тројице код Пљеваља, бр. 64, такође из XVII века. И оно почиње истим питањем и даје једнак одговор: «Иже пишу на икоње Сашаствје С(ве)таго Д(у)ха, что јест чл(ове)к старостију одржим ва месте тамње, а на њем одежа чрвена и венац ц(а)рски на главе јего, ва руках јего убрус бел, а на њем 12 свитков? Чл(ов)к гл(агољ)етсе вас мир; а иже старостију одржим, си реч престарел се грехопаденијем Адамовем; а иже ва месте тамне, мир вас ва неверији беше; риза же чрвена, приношеније жртава бесом; венац ц(а)рски на главе јего, поњеже ц(а)рствоваше тогда ва мире грех; а иже ва руках имеје убрус бел, ва њемже 12 свитков, си реч 12 апостол ученијем својим вас мир просветише».⁵⁸²

Од значаја су неколико детаља овог рукописа, који симболизам рускога настављају и допуњују. То је најпре црна боја која се слика у пећини око цара – Космоса. Симболизам ове

боје означава мрак незнабоштва у коме је цео свет тада лежао, какво објашњење даје сам рукопис.

Контраст таме незнабожачког непознавања истине о једном Богу, духовном свету, Спаситељу и спасењу, и светлости еванђелске истине, приказује не само јарка светлост која окружава апостоле у горњем делу иконе, него и бела боја свитака и убруса у коме се они налазе. Иако се у рукопису на ову алегорију не указује непосредно, можемо је извести из самог подвлачења да су убрус и свитци бели, и да апостоли (које означавају свитци) «просветише свет». Употреба контраста: светлости – хришћанства, и таме – незнабоштва веома је честа у црквеним песмама, те је налазимо и у служби празника Сошествија: Видјехом свјет истиниј... (4. стихира на Господи возвах); Свјет приде Утјешитеља и мир просвјети. . (I и II сједалан); Свјет Отец, свјет Слово, свјет и Свјатиј Дух... (Свјетилен Слава), Дух... свјет и свјета податељ... (2. хвалитна); Дух Свјатиј свјет... (3. хвалитна). Но непосреднији подстицај за представу ове алегорије на икони биће да је дао еванђелски одељак који се тог дана чита на Литургији: Ја сам светлост свету. Ко за мном иде неће ходити по тами, него ће имати светлост живота (Иов. 8:12); а такође одељак Апостола: Живите као деца светлости, род светлости је у свакој доброти... Устани ти који спаваш и васкрсни из мртвих, и обасјаће те Христос (Еф. 5:9–14).

Л. Успенски указује да незнабожачки свет није остао непријатељски расположен према апостолима и њиховој проповеди, него показао поштовање и спремност да ју прихвати. Алегоријски то приказује начин на који Космос држи свитке, тј. апостоле и њихову науку. Он их, наиме, држи рукама покривеним убрусом, као што се у старини представљало држање предмета који су у особитом поштовању. Тако нпр. држе на старим иконама и фрескама епископи Свето Еванђеље, анђели оруђа Христових страдања, апостоли прилазе Светом Причешћу итд.⁵⁸³

Лик Космоса у представи Силаска Светог Духа на апостоле налази се не само на фрескама и иконама старих цркава и манастира, него и на старим дуборезним крстовима. У збирци Музеја СП Цркве у Београду чувају шест старих крстова: 1. Шестокраки дуборезни крст из XVI в.; 2. У сребро оковани крст

манастира Крушедола из XVI в.; 3. Дуборезни крст, рад калуђера Јеротеја из 1602. год., из манастира Крушедола; 4. Ручни епископски крст, с краја XVII в.; 5. Ручни крст окован у сребро, епископа Никифора, из XVIII в., негда својина манастира Шишатовца, и 6. Дуборезни крст из XVII в. У манастиру Свете Тројице код Пљеваља иста представа налази се на три стара дуборезна крста: 1. На ручном крсту на Часној трапези, са грчким натписима, окован у сребро;⁵⁸⁴ 2. На дуборезном крсту с грчким натписима, само испод представе Силаска Светог Духа постоји словенски натпис «Педесјатница»; 3. На дуборезном крсту са оковом позлаћеним и емајлираним, чији запис, по дну стопе, казује да је начињен 1721. год. и припадао јеромонаху Данилу. Представа Космоса налази се и на дуборезном крсту цркве Светог Ђорђа у Призрену, окованом 1899. год; такође и на шестокраком дуборезном крсту манастира Хиландара из XVI в. и два четворокрака из XVI, с краја XVI – почетком XVII в., као и на једном из збирке проф. Грујића, XVI в.,⁵⁸⁵ и многим другим.

У новије време, иконе Силаска Светог Духа на апостоле сликају се како без алегоријског лица цара – Космоса, тако и без представе разних народа присутних том догађају у Јерусалиму. Али се у Грчкој, у савременом враћању византијским изворима уметности, фигура Космоса поново сусреће на истом месту иконе Силаска Светог Духа на апостоле, са истим атрибутима, и свакако истим алегоријским значењем и смислом.

Гласник, септембар 1981.

Како се слика Свети Христофор

ПИТАЊЕ: У црквици села Доњих Кормињана, код Гњилана, живописаној у XIX веку, постоји фреска са представом једног Светог чија глава више личи на животињску, готово коњску или псећу, него на људску. Око главе има ореол и натпис: *Сѣѣѣ Христоносеѣѣ*. Који је то Свети и зашто се тако слика?

ОДГОВОР: То је Свети мученик Христофор⁵⁸⁶ који се слави како у Православној цркви (9. маја), тако и код осталих источних хришћана: Јермена (14. јула), Копта (3. августа), Јаковита и Мелхита (7. и 27. априла), а такође код римокатолика, особито у Шпанији (25. јула).

На основу житија тешко се може закључити нешто одређено о времену, месту и начину мученичке смрти овог Светог. Углавном постоје два типа његовог житија, један источни, други западни.

Према источним житијама, мученик потиче од неког племена људождера, тзв. «псоглавих» (кинокефалон). У једном ратном походу војска цара Декија (249–251. год.) наиђе у пустињи на те чудне људе, па ухвати једног младића и пошаље у Рим, као нешто егзотично, цару Декију за забаву.⁵⁸⁷ Упознавши се ту са хришћанством, Репровос⁵⁸⁸, тако се зваше првобитно младић, крсти се и при крштењу добије нормалан људски лик и име Христофор. Но већ цариградски Василијев Минологиј, из 984. год., сматра оваква причања плодом неукости и сујеверја: «О овом славном великомученику причало се нешто чудно и невероватно, говорило се да је имао псећи лик, да је био из земље људождера и да је најпре јео људе, а доцније, кад поверова у Христа, промени се. Но није тако, није. Него су га тако замишљали јер је био варвар, диваљ и страшан».⁵⁸⁹

Друга пак источна житија знају да се он упознао са хришћанством и поверовао у Христа још раније, али није био крштен. Због прекоравања незнабожаца, у неком граду под римском влашћу, што муче хришћане, цар посла 200 војника да га ухвате и доведу. Војници изврше заповест цареву, но при повратку понестане им хлеба. На молитву заточеника, чудесно се умноже хлебови које су још имали и сухи штап његов

процвета. Видећи то, војници поверују у Христа и кад стигну у Антиохију, заједно са Репровосом, крсте се у Антиохији од епископа Вавиле (238–250. год.). Пошто га изведу пред цара на суд, цар почне да га ласкањем одвраћа од Христа. Кад се то показа неуспешним, цар покуша да га разврати пославши му две блуднице незнабошкиње, Калинику и Акилину, које Свети обрати Христу. Разјарен цар нареди да се погубе оних 200 војника и ове две жене, а Светог Христофора стави на муке од којих он, силом Христовом, остајаше неповређен. Најзад му главу одсекоше мачем 249. или 250. год. Тело му откупи од војника Петар, епископ аталијски, и сахрани у свом граду.⁵⁹⁰

Према западном типу житија, Свети Христофор би био пореклом из Палестине. Као ратник великог раста и снаге желео је да служи само најмоћнијем господару на земљи. Ступајући у службу многих кнезова и краљева, за које је чуо да су неустрашиви, најзад увиде да се они боје, ако не људи, а оно демона. Зато он ступи у службу Сатане и уброји се у његову страшну војску. Но, кад су једном јашући преко поља, стигли до неког раскршћа на коме је био дрвени крст, примети Репровос са чуђењем како Сатана, који је био на челу фаланге, узмаче натраг у страху од крста. Видећи то, он одмах остави Сатану и пође да тражи моћног господара чији је знак крст да њему служи. После дугог лутања, наиђе на неког пустињака који му исприча све о Христу, «Цару над царевима и Господару над господарима». С радошћу пристане див да под Христовом влашћу служи, па запита пустињака на који начин да то оствари. Овај му нареди строги пост, молитву и сазерцање, но ратник одговори да он томе није вичан, јер није учио школу и умним радом није се бавио. Он Христу може да служи само својом снагом. Размисливши, пустињак му онда предложи да преноси људе преко неке опасне реке, која је многе животе однела, и кад тако покаже љубав према ближњима, Христос ће му се јавити и наградити га. Див пристаде, настани се поред реке и с готовошћу, дан-ноћ преношаше слабе преко воде, очекујући да се удостоји Христовог јављања.

Једно вече, само што је легао да се одмори, учини му се да чује неки дечји глас где га зове. Изашавши из колибе не виде

никог, па се врати и леже. Још се једном диже на исти позив, и кад то учини без зловоље, и трећи пут угледа он једно дете које мољаше да га пренесе преко реке. Без оклевања, иако је већ падао мрак, узне див дете на раме и штап у руку па уђе у реку. Но кад ступи у воду и учини неколико корака, почеше валови све више и више да га заплъускују, а дете постајаше све теже и теже. Терет је постао тако велики да се његова снажна рамена повише до површине воде, а моћне груди с напором дисаху. Стигавши најзад на другу обалу и скинувши дете с рамена, једва нађе снаге да запита: «Какво је то чудо с тобом, дете! Било ми је као да сам цео свет носио на себи!» – «Више него свет», одговори дете, «ти си носио Оног који је створио свет. Милосрђе си показао и милосрђе ти је указано: греси су ти опроштени и Моја те је рука, док си ме носио, у води крстила. За доказ да је то истина – твој сухи штап ће процветати». То рекавши детета нестане, а див од тада би прозван Христоносац – Христофор. Упознавши тако лично Христа, Свети Христофор поче ревносно проповедати о Њему и најзад доспе у Малу Азију, где у провинцији Ликији, чудом цветања свог штапа обрати многе идолопоклонике у веру Христову. Но ту буде ухваћен, бачен у тамницу, мучен разним мукама и најзад поднесе мученичку смрт одсецањем главе.⁵⁹¹ Као место где је Свети пострадао помиње се иначе непознати град Самон, одакле су му мошти пренете у Шпанију, у град Толедо, а одатле у опатију Светог Дионисија (Сен-Дени) у Француској.⁵⁹²

Како источна тако и западна житија наводе многа чуда која је Свети Христофор учинио за живота и после смрти преко својих мошти или храмова њему посвећених.⁵⁹³ Већ у житију Светог Теодора Сикеота (22. априла), које је написао неки савременик почетком VII века, говори се како је Свети Теодор повео младића Арсина, опседнутог демонима, у храм женског манастира посвећеног Светом Христофору, како се Свети Христофор јавио на путу и изагнао демона.⁵⁹⁴ У неким крајевима Грчке верује се у народу да онај који у храму види икону Светог Христофора неће умрети изненадном смрћу у којој било неприлици тога дана. Због тога је његова икона стављана изнад уласка у храм, како би је сви посетиоци могли видети.⁵⁹⁵

На западу се моле Светом Христофору при епидемијама, особито од колере. У неким пак грчким рукописима постоје, под именом Светог Христофора, молитве против урока, нечистих духова и епилепсије.⁵⁹⁶ Свети Христофор се сматра заштитником путника, градитеља мостова, превозника, дрводеља, баштована, шофера.⁵⁹⁷

У погледу иконографског представљања Светог – на шта, у ствари, постављено питање и тражи одговор – може се рећи да исто тако као што су у древности настала његова житија, тако је, без сумње, морало постојати врло рано и приказивање његовог лика на иконама. На жалост, од сачуваних зидних и покретних икона нема ниједне из старог хришћанског доба. Најстарије се приписују познијој византијској епохи, X веку.⁵⁹⁸ Узрок томе свакако треба тражити у општем уништавању икона у време иконоборства, но, такође и у неинтересовању «аристократске уметности престонице», Цариграда, за сликање Светог из непознатог људождерског племена «псоглавих», омиљеног у нижим слојевима народа.⁵⁹⁹

Према сачуваним иконама, види се да је Свети Христофор представљан на више начина како на Истоку, тако и на Западу. Навешћемо неколико главних типова према поменутом напису П. Папаевангелу:

1. Као и остали Свети мученици из реда ратника: Свети Георгије, Димитрије, Меркурије и др., приказује се и Свети Христофор, у доцније византијско време, у стојећем ставу, као голобрад младић дуге, густе косе пале по раменима, с копљем или мачем у једној руци, а штитом или крстом у другој. У Грчкој такав се лик види на мозаицима Преподобног Луке у Левадији, на фрескама манастира Дохијара и Протата у Светој Гори итд.⁶⁰⁰

2. Истовремено са наведеним јавља се и други тип: Свети је представљен такође усправно, голобрадог лица, високог стаса, у одећи без појаса, са сандалама на ногама. Уместо копља, што је карактеристично за први тип, овде он у десној руци држи штап који је према житијима процветао, а лева је подигнута «на реторски начин». Или му је процветали штап у левој руци, а у десној камен који му је, према житијима, био везан за врат. Овакве представе налазе се на фрескама пећинских цркава у

Кападокији.⁶⁰¹ На источној страни, у прозору другог травеја, северног зида, у наосу манастира Дечана представљен је слично, само што у десној руци држи крст, а лева му је подигнута «на реторски начин».⁶⁰²

3. Трећи сликарски тип Светог свакако је најинтересантнији и најкарактеристичнији. То је тип са псећом главом. И ту је Свети у стојећем ставу, окренут тако да му је глава увек приказана у профилу, са дугим и оштрим носем, сличним псећем, или понекад ширим који више личи коњском (као што је на нашој слици и неким руским иконама), са малим, шиљатим ушима, између којих му је глава, понекад и врат, покривена дужом длаком. Такав лик налази се у једном од медаљона на икони Светог Николе цркве манастира Градишта код Бара у Црној Гори, који се у туристичком водичу Бранка Живковића и Бора Радоњића, резолутно назива «Св. магарац». О манастиру Градишту ту се вели: «У правцу према Бару води пут, кроз чаробан крај, манастиру Градишту, у коме постоје две цркве са фрескама из XVI и XVII века».⁶⁰³ На страни 186. тог написа налази се фотографија представе Светог Христофора. На детаљу који је дат нема натписа кога представља, али су се писци, да читаоци не би остали у недоумици, пожурили да они то кажу, ставивши изнад фотографије « Esel» (Свети магарац) – Kloster von Gradište.

Није лако објаснити како су они дошли до сазнања да је овде баш представљен као «свети магарац», с обзиром да лик има мале уши, сличне псећим или коњским, али никако магарећим, сем ако не због туристичке атрактивности, или доказа верске затуцаности и глупости. Остали део тела има људски облик, обучен у хитон с појасом, и кабаницом пребаченом преко левог рамена, у рукама копље и мученички крст (нпр. у ман. Лаври и Ватопеду у Светој Гори). На неким оваквим иконама у рукама му је штит и копље, а под ногама побеђени демон (Руска икона из XV в. у Лењинграду); на другим је опет представљен како га Христос благосиља, или увенчава мученичким венцем (неколике иконе у Византијском музеју у Атини, једна руска и две у Софијском музеју и др.). Неке га пак представљају с главом подигнутом према облаку који се види

изнад њега, или с отвореним устима у којима се види крај језика, што у ствари треба да представља чудо којим је добио дар говора после крштења, извршеног помоћу кише.⁶⁰⁴

Док сачуване иконе прва два типа, као што наведосмо, ако и нису из дубље хришћанске старине, ипак потичу из византијске епохе, дотле ниједна од до сада познатих икона овог, трећег типа, не досеже ни до византијског доба, него тек после њега. Ова чињеница довела је многе научнике до закључка да је иконографско представљање Светог Христофора с псећом главом производ новијег времена. П. Папаевангелу сматра да ће пре бити да је представа с псећом главом из старохришћанске епохе, «из које имамо и друге сличне иконографске теме (Евангелисте, Апокалипсис, Фисиолог итд.)». ⁶⁰⁵ По његовом мишљењу, доказ за то је и чињеница да већ у синаксару из XI в., «Мучење Светог великомученика Христофора» објављеном код боландиста, стоји «да је Свети био пореклом од племена псоглавих и из земље људождера», затим да је био «ружног лица, ружног имена, странац и страног изгледа». Још старији цариградски Василијев Минологиј из X в., који смо поменули, такође наводи ове чудне и невероватне вести о Светоме. «Пошто је постојало схватање» – закључује Папаевангелу – «о страшном и чудноватом изгледу Светог Христофора пре X века, а по свој прилици и пре иконоборства, природно је прихватити да су безусловно постојала и аналогна сликарска представљања његова, али су ова уништена у иконоборском налету». ⁶⁰⁶

На Западу су сликари представљали Светог Христофора само у људском, а не и животињском облику, те до сада није нађена онде ниједна његова икона са псећом главом. ⁶⁰⁷ Ту је он представљан или као младић дивовског раста и снаге, обучен у световну одећу, с познатим процветалим штапом у руци, или пак у облику брадатог старца, или ђакона, који десницом благосиља, а у левој држи свитак. Од XII в. преовладао је свуда на Западу лик Светог како, са описаним штапом у руци, прелази реку са дететом Христом на рамену, настао свакако, као и слично житије, из намере да се објасни његово име Христоносац – Христофор.

Овај западни тип представљања Светог дошао је, крајем средњег века, и до нас, те га налазимо уклесаног на једном

стећку некрополе у Баревишту. На рељефу је представљен Свети Христофор како преноси малог Христа на рамену, а такође и чудо процветавања његовог штапа сутрадан по преношењу Христа.⁶⁰⁸ Исто је тако овај лик прешао и у Грчку, те га налазимо не само данас на медаљонима којима возачи украшавају своја кола него и у старини, што доказује фреска Теофана Критског у метеорском манастиру Светог Николе из 1527. године.⁶⁰⁹

Култ Светог Христофора нема у нашем народу онаквог корена каквог има код Грка, или западних народа. Зато није чудо што се његов лик, особито са псећом главом, ретко код нас налази.⁶¹⁰ Чуђење, које у нама изазива овај лик својом необичношћу, кад га угледамо у цркви, међу ликовима других Светих с мање-више познатим изгледом, биће сада мање кад знамо разлоге због којих је настао, тј. да се још пре X века о Светом причало «нешто чудно и невероватно», да потиче од племена тзв. «кинокефалон», псоглавих. Биће нам такође разумљивији и његов лик са дететом Христом на рамену – духовита илустрација имена Христофорос – кад је видимо на савременим медаљонима и иконицама, које се не ретко сусрећу у аутобусима и аутомобилима, особито у Грчкој.

Поред објашњења, ова сазнања треба да нас оснаже, да у овом времену апостазије од Христа будемо «верни и мудри» христоносци, сведоци и проповедници Његове истине, како речима проповеди, тако делотворном љубављу према ближњим, и готовошћу на страдање.⁶¹¹

Гласник, март 1976.

Шта означавају у црквенословенским штампаним Еванђељима слова – бројеви испод зачала

ПИТАЊЕ: У црквенословенским штампаним Еванђељима наведени су бројеви који означавају стихове, главе и зачала. Но, са спољашње стране текста, испод ознака зачала, постоје још нека друга слова (бројеви). Шта они означавају?

ОДГОВОР: Најстарији рукописи Светог Писма Новог Завета, на грчком језику, који су сачувани, писани су на папирусу и пергаменту. Текст на њима писан је великим почетним словима, у непрекидном низу (ин континуо), тако да нити су речи одвајане једна од друге размацама, нити реченице интерпункцијом. Поред тога, није било ни спирита, ни нагласака.⁶¹²

Како је било тешко читати овакав текст, јасно је само по себи. Да би се олакшало читање Светог Писма, особито у храму на богослужењу, врло рано јавља се подела текста на краће одељке: колоне, стихове, и дуже: перикопе, главе, зачала. Већ у доба Климента Александријског († 212. г.) свакако постоје овакве перикопе, док он помиње «највећу» (мегистис де усис тис перикопис), а Дионисије Александријски († 265. г.), говорећи о Апокалипсису Светог Јована Богослова вели: «Неки, пре нашег времена, одрекоше се и одбацише сасвим сваку главу ове књиге (катх' екастон кефалеон)». Ориген помиње стихове у Новом Завету велећи да апостол Павле «није писао свима Црквама којима је проповедао, а и којима је писао, мало је стихова послао».⁶¹³ Он такође употребљава колоне, те је «колометријски начин писања први пут употребио у својој Хексапли».⁶¹⁴

Стихови у старини већином су били дужине једног хексаметра, тј. имали око 36 слова, без обзира на смисао, те су у ствари служили за означавање величине рукописа и хонорара преписивача, док су колони одвајали једну заокружену мисао, која се могла изговорити једним отварањем уста, и служили за олакшавање читања. Други одељци, перикопе, зачала, с почетка су били веома дуги, јер су сва четири Еванђеља била подељена на свега 57 одељака, да би се тако могла сва четири прочитати у 52 недеље преко године и свега неколико тадашњих празника

(Васкрс, Вазнесење, Духови, Теофанија-Богојављење).⁶¹⁵ Доцније долази до поделе на више краћих перикопа, зачала, најзад на зачала одређена да се читају сваког дана током године. Прва подела на перикопе и стихове приписује се Амонију Александријском, који је живео у половини III века. После њега, у V или VII веку, ту је поделу усавршио такође Александријац, ђакон Евталије. У ствари, његова подела односи се на Апостол, што указује да су Еванђеља пре тога, свакако већ била подељена на одељке.⁶¹⁶ У коначној подели на зачала несумњиво су учествовали Свети Јован Дамаскин у VIII в. и Свети Теодор Студит у IX в., који су иначе много урадили на уређењу богослужења, па без сумње и читања Еванђеља и Апостола.⁶¹⁷

Сем поделе изазване потребом читања Еванђеља на богослужењу, јавља се рано и друга, настала у циљу лакшег разматрања и изучавања његове садржине. Тако је познати историчар Јевсевије Кесаријски, према једнакости и разликама садржине у појединим Еванђељима, поделио Матејево еванђеље на 355 одељака, Марково на 233, Лукино на 342 и Јованово на 232, свега 1. 162 одељка (кефалеа). Све те одељке, према томе да ли се помињу само у једном или и у другим Еванђељима, разврстао је у 10 канона.⁶¹⁸

Поред ове Јевсевијеве поделе било је и других. Сам Јевсевије помиње поделу Амонија Александријског, чијим је делом побуђен устројио својих 10 канона: «Амоније Александријац» – вели – «показавши, као што приличи, велики труд и пажњу, оставио нам је Еванђеље од четири («тон дия тесарон»), ставивши поред Матејевог одговарајуће перикопе из осталих еванђелиста...».⁶¹⁹ Ватикански кодекс (В) има посебну поделу, која се налази и у Закинтском, из VI в.⁶²⁰ Но још пре Амонија, поделио је неко, према садржини, Матејево еванђеље на 68 глава или титли, Марково на 48, Лукино на 83 и Јованово на 18. Ова подела постоји у старим кодексима: Александријском (А), у Јефремовом рескриптусу (С) и неким другим, као и у тумачењима Зигабена и Теофилакта Охридског.⁶²¹

На овој ћемо се подели задржати, јер нам она даје могућност за одговор на постављено питање. Да кажемо одмах: Бројеви испод ознака зачала у црквенословенским Четвороеванђељима

означавају, у ствари, поједине одељке ове поделе. Табеларно су они изнети испред текста сваког Еванђеља, па се ту може прочитати о чему који од ових одељака говори. На крају сваке титле наведен је број титле код других еванђелиста, уколико имају тај одељак. Пред Матејевим Еванђељем, после кратког еванђелистовог житија, следи указивање да постоје свега четири Еванђеља; затим сказаније о читању Еванђеља преко године, тј. кад се почиње у цркви читати које од четири Еванђеља,⁶²² затим кратка молитва Исусу Христу, а онда табеларни преглед ових старих глава, или титли, под називом: «Јеже от Матеја Свјатаго Евангелија глави», онда предговор о Матеју еванђелисту од Теофилакта, па текст Еванђеља. Пред другим Еванђељима је житије еванђелиста, садржај по савременим главама (Ст. Лангтона), па онда садржај по овим старим главама, затим предговор о Еванђељу: кад је написано, где, итд., и најзад текст Еванђеља. На страницама пак где је изложен сам текст Еванђеља, ознаке ових старих глава налазе се – као што је у питању речено – на спољним маргинама где су наведена зачала. Тако у Матејевом Еванђељу, испод ознаке зачала 3 (глава 2, стих 1), штампане црвеном бојом, налази се број 1 (ā), црном бојом, што означава титлу прву; испод ознаке зачала 4, налази се број друге (в) титле; иза ознаке зач. 5 – број треће титле (ī). Број четврте титле је иза 9. зачала, пете иза 10. зачала, а шесте тек иза 24. зачала и тако даље.

Свакако је од значаја да се у нашим старим рукописима Четвороеванђеља такође налази ова подела. И у њима се редовно у почетку, испред текста Еванђеља, налази табеларни списак ових глава под насловом: «Јеже од Матеја С(вет)аго Евангелија глава»,⁶²³ или: «Глави благовествованија иже от Марка»,⁶²⁴ или: «Тетројев(ан)гел са Б(ого)м починајем глави Јев(ан)г(е)лија иже от Мат(еја)»,⁶²⁵ са навођењем шта се у којој глави износи, као и у црквенословенским – код Матеја: 1) О влсвех; 2) О избијених детцех (у другим рукописима: отрочиштех); 3) Првеје Иоан пропева Ц(а)рство Н(е)б(е)сноје; 4) О научени (у другим рукописима: О ученији) Спасове; 5) О блажених...⁶²⁶; код Марка: 1) О беснујуштем се; 2) О ташти Петрове; 3) О исцељевших от различн(и)х недуг; 4) О

прокажењем...; код Луке: 1) О написанији; 2) О стрегушних пастирех; 3) О Симеоне; 4) О Ање пророчици...; код Јована: 1) О браце бившим ва Кање Галилеисцем; 2) О изгнаних из цркве; 3) О Никодиме; 4) О очиштенији вапрошеније; 5) О Самарјанињи итд.⁶²⁷

На страницама с еванђелским текстом, бројеви ових глава у многим, особито млађим рукописима, наводе се као и у штампаним црквенословенским – само бројеви испод ознака зачала,⁶²⁸ док се у Дечанском пергаментном рукопису бр. 1, из XIII-XIV в., бројеви и садржај ових глава-титли налазе наведени у маргинама изнад и испод текста, а у пергаментном рукопису исте библиотеке бр. 3, из XIV в., и број и садржај главе наводи у доњој маргини.

Ова подела мора бити да постоји и у старим грчким рукописним Четвороеванђељима, док се налази, као што наведосмо, у Александријском, Јефремовом рескриптусу, Кипарском из IX в. У наше рукописе је она доспела свакако из старих грчких, али грчке рукописе нисам имао прилике да размотрим. Сада је код Грка у употреби Еванђеље апракос, у коме као и у нашим рукописним Еванђељима апракосима – Мирослављевом и Вукановом Еванђељу – нпр. у бугарском штампаном 1925 г. и нашем, издања Епархије браничевске 1968. г. – ова подела, разуме се, није навођена.

Слична подела постоји и у црквенословенском штампаном Апостолу. Подела је из старине и припада поменутом александријском ђакону Евталију из V или VII в.⁶²⁹ И ту испред Дела апостолских, Саборних и Посланица апостола Павла налазимо табелу⁶³⁰ са бројевима глава, титли и садржином, а на страницама с текстом, на спољним маргинама, испод ознаке зачала наведени су бројеви ових одељака. Но за разлику од одељака, титли у Еванђељима, поједини одељци у Апостолу имају своје пододељке, поглавља. Тако нпр. титла 4 Дела апостолских има 3 поглавља, титла 5 има 1, титла 5 и 6 Јаковљеве посланице имају по 4 поглавља, титла 18 Посл. Римљанима има 7 поглавља итд. Неке главе немају ниједно поглавље.⁶³¹ На крају текста Дела апостолских и сваке

посланице наведено је колико у њима има глава-титли и поглавља.

Како су ова поглавља означена истим словима-бројевима као и главе-титле, то да би се разликовала једна од других, бројеви титли су штампани црном бојом, а поглавља црвеном, како у табели пред текстом, тако и на маргинама текста. Објашњење о томе дато је у натпису табеле пред Делима апостолским: «Јеже убо чернилом то показујет глави, червљеним же частнаја в њих сушчих дејаниј раздјељенија». Ова подела постоји и у Московском апостолу штампаном 1563/64. г. док је нисам нашао у нашим рукописним Праксапостолима библиотеке Музеја СПЦ које сам прегледао.

Црно штампани бројеви, на спољним маргинама црквенословенских Четвороеванђеља, испод бројева зачала, означавају, дакле, стару, пре IV века, не зна се од кога устројену поделу на главе, или титле, којих, према садржини Еванђеља, у Матејевом има 68, у Марковом 48, Лукином 83 и Јовановом 18. У црквенословенском Апостолу постоји такође слична подела која потиче од Евталија из V или VII в. Но поред титли (које су и овде штампане црно), ту постоје и њихови пододељци (штампани црвено). О чему се у ком одељку Еванђеља или Апостола говори може се видети у таблици ових глава која се налази у почетку, пред сваким Еванђељем или посланицом.

Гласник, новембар 1975.

Шта су то криптографи

ПИТАЊЕ: На више места у старим црквама, на иконама, крстовима, особито антиминосима, налазе се у неком реду поједина слова, чије значење не могу да одгонетнем. Можда сте у могућности да о томе нешто одређено кажете?

ОДГОВОР: Поред оних општепознатих скраћеница: ИС ХС – Исус Христос; ИИЦІ – Исус Назарећанин Цар Јудејски, био сам више пута и сам у прилици, боље рећи неприлици, да се суочим са таквим словима-скраћеницама без изгледа да им смисао схватим.

Но у чланку «Тумачење скраћених писмена», негдашњи руски конзул у Призрену, Скадру и Солуну, Иван С. Јастребов (1839–1894 г.), изложио је низ таквих слова са њиховим значењем. Чланак се налази у његовој књизи «Податци за историју Српске православне цркве», штампаној у Београду 1879. г. Писац ту вели да је ово тумачење нашао «у једној старој књизи Пећке патријаршије».⁶³²

Сва та слова и њихово значење изнећу у два ступца, у првом слова-скраћенице, у другом њихово значење, као што је Јастребов изложио у поменутој књизи.

П. Ч. К. Х. Ц. Похвала Чесному Кресту Христову. Цар Слави.

Е. ѿ. Д. Ч. К. Јелена Обрете Древо Чеснаго Креста Христова.

Х. Х. Х. Х. Христова Хоругва Христијаном Хвала.

Ц. Ц. Ц. Ц. Царски Цвет Црквама Цветим.⁶³³

Н. Н. Н. Н. Невидимиј Непостижими Неизглаголами⁶³⁴
Неизчезни⁶³⁵.

Б. Б. Б. Б. Биљег Божији Бијет Беси.

С. С. С. С. Спас Содела Сен Сатање.

К. К. К. К. Крест Крепост Константину К (Верје).

Д. Д. Д. Д. Добро Древо Дяволу Досада.

М. Л. Р. Б. Место Лобно Рај Бист.

Ч. Ч. Ч. Ч. Часна Чест Часним Човеком.

Р. Р. Р. Р. Радост Речена Роду Реченому.

П. П. П. П. Поју Поклањајусја Почитају. Подножије.

П. В. П. В. Пут В(Рај). Перви В(његоже).
 Н. Ц. Б.⁶³⁶ Х. Началствујет Цар Возшед Христос Вознесе се.
 В.
 Н. Н. Б. С. Б. Нам Надежда. Бегајет Сего Бесовскаја Сила.
 С.
 Т. Б. Д. Н. В. Тре-Богатоје Древо Нањемже Вознесе се Христос.
 Х.
 Д. ѿ. К. Б. Древо Обоштrenoје⁶³⁷ Кровију Боготочноју.
 Т. ѿ. М. Б. Г. Тре-Остри Меч Бесом губитељ.
 К. В. Р. Х. В. Крест Возносит се: Радујетјса Христијанскаја Вера.
 К. В. П. Б. Крест Возносит се: Падајут Бесове.
 М. Д. Д. П. ММала Должина Должни Побеждајет Мир.⁶³⁸
 С. Д. Б. Б. Сије Древо Бијет Беси.
 Н. В. М. К. Начало Вери Моисеов Крест.
 В. В. В. В. Всем Верним Возвращтеније В(Рај).
 Н. Н. Н. Н. Ношт Неведенија Низлагајет Нуждеју.
 ѿ. О. О. Е. Обретени Обретатељ Обретајетсја Јеленоју
 С. В. С(древаже) Висја.
 Н. В. С. Б. А. Н(а древје) Висит Син Божији. Ангелски Цар.
 Ц.
 Б. П. Д. К. Бог Превечни. Десница Крепка.
 Д. Ж. С. М. Древо Жизни Спасеније Миру.
 С. Х. П. В. Свет Христов Просвештајет Всех.
 С. Х. П. В. Сњед Христов⁶³⁹ Положен В(гроб).

Цела ова таблица слова наштампана је на 90. страни наведене књиге Јастребова.

После Јастребова о питању криптографа писао је и проф. др Лазар Мирковић у раду о цркви манастира Петковице у Фрушкој Гори, у чијем се живопису из 1588. год. у проскомидији налази насликан крст с криптографским словима. Као на општу ознаку, у овој ствари, он указује да «ови криптографи долазе око крстова који немају распећа».⁶⁴⁰ Наводећи руског писца Н. Покровског, проф. Мирковић вели да је до сада најстарији крст са криптографом нађен у ватиканско-грчком рукопису слова Григорија Богослова из 1063. г. који има овај облик:



што значи: Адам пептокос (или протоплатос) метести ставро, тј. Адам пали (или првостворени) устаде крстом. «Овај криптограф, а исто тако: т к п у тј. топос краниу парадисос гегоне = место лобно рај постаде, обично су писане на грчким крстовима XVII-XVIII в.».⁶⁴¹ Као последњи криптограф код нас, проф. Мирковић вели да је М(есто) Л(обноје) Р(ај) Б(ист), на крсту једног ђака у гробљу манастира Завале у Поповом Пољу, из 1763. год.

Позивајући се на Покровског, проф. Мирковић наводи да су ови криптографи настали под утицајем Свете Горе, где на живопису и иконама има доста крстова са криптографима.⁶⁴² Од слова криптографа на крсту манастира Петковице, помоћу решења Покровског као и Јастребова може се објаснити већина: Христови Хоругви Христианом похвала, Честно чушчи... человјеком; Свет (или Спас) сотвори сјет Сатање; Крест крјепост Константину к вјерје; Бич Божји бијет бјеси; Древо добро досада диаволу, или: Древо дарујет древннеје достојаније; Возврашченије вјечноје вјерним в рај, или; Велије веселије в њего вјерујушчим. На крсту Петковичком постоје још и ови криптографи: Н Н Н Н Р Р; Р Р П П П П; ω ω(?) В; Ф П Ф Н за које проф. Мирковић вели да се њихово решење оставља «досетљивости гледаоца и читаоца».

Проф. др Медаковић донео је фотографију криптографа из Празничног минеја Божидача Вуковића из 1538. г. (Т. ЛШ)⁶⁴³

наводећи да се крстови са криптографима налазе у манастиру Студеници, Кучевишту, у црквама на Преспанском језеру, на зидном сликарству манастира Бођана из средине XVIII в., као и на дуборезном дечанском крсту.

Пишући о поменутом Дечанском крсту старца Нестора из 1565. г. Мирјана Шакота износи криптографе на њему и вели да се до краја могу објаснити иако за поједине групе слова има више тумачења.⁶⁴⁴ Тако она наводи, поред Јастребова, тумачења проф. Мирковића, В. Мошина, Ђ. Радојичића, Ђ. Трифуновића.

О криптографима, под називом «Крстна словеса», пише проф. др Ђ. Трифуновић тумачећи нека слова другачије него Јастребов: Рече се, роди се радост роду; Спасе сети сатане стрти; Поју, почитају, поклањају се подножију; Велије веселије верујуштим вањ; Частнаја част чатуштим човеком⁶⁴⁵. О криптографима су код нас писали још 1949. г. проф. Ђ. Радојичић и проф. В. Мошин, први у Гласнику САНУ, други у Властарева синтагма и Душанов законик, у Старине ЈАЗУ, бр. 42, за ту годину (1949. г.).



Празнични минеј Божидача Вуковића

Сматрам да неће бити на одмет да овде наведем и почетна слова речи које се, код грчких монаха великосхимника, налазе на посебној великосхимничкој одећи-аналаву. Слова су извезена црвеним концем око крста извезеног, истим концем, на аналаву:



Иисус Назаринос Василевс Иудеон = Исус Назарећанин Цар Јудејски.

Исус Христос Ника = Исус Христос побеђује

Тетименон тропеон демонон фрики = Положени знак⁶⁴⁶ демонима ужас.

Риторикотера риматон дакрион рои = Речитији је од речи ток суза.

Христос христианис харизете харин = Христос хришћанима дарива благодат.

Тхеос игиасе ставру ксилон = Бог освети дрво крста.

Еосфорос епесе еврикамен Едем = Деница паде, нађосмо Рај.

Фос Христу фени пасин = Светлост Христова светли свима.

Динамис монаху = Сила (моћ) монаха.⁶⁴⁷

Топос краниу Парадисос гегоне = Место лобање⁶⁴⁸ рај постаде.

Сматрам да ће овде изнето бити од користи како оном који је питање поставио, тако и другим читаоцима, који на ово питање наиђу и заинтересује их, а нису у могућности ни да дођу до поменуте књиге Јастребова и других дела, нити до неког пунијег и бољег тумачења.

Гласник, јун 1984.

Особито поштовање дванаест петака у нашем народу

ПИТАЊЕ: У неким нашим крајевима, међу побожним верним у особитом су поштовању 12 петака пред поједине празнике, на њих се не ради, строго пости, итд. У богословији није било речи о овим петцима, нити сам шта нашао у коме уџбенику. Зато молим за објашњење: Какав значај имају ови петци и какав став треба заузети према њиховом држању?

ОДГОВОР: Најстарији помен о држању поста средом, кад је Господ издан, и петком, кад је разапет и умро, налазимо у «Учењу дванаесторице апостола», старом хришћанском спису из II века, у коме се вели да хришћани не треба да посте заједно са Јудејима, «јер посте понедељком и четвртком, а ви постите» – наређује се ту – «средом и петком».⁶⁴⁹ Наредбу о посту у те дане за свештенство свих чинова и за све верне, Црква је изложила у 69. канону Светих апостола.⁶⁵⁰ Пост у ове дане остао је обавезан кроз сву историју Цркве до данас. Његову важност утврђује и строгост епитимија одређених за оне који би га прекршили. Те су епитимије оне исте које се налажу за најтеже грехе: убиство, блуд, кривоклетство и др., тј. свргнуће за свештенство и одлучивање за верне.⁶⁵¹ Али сем Великог петка, посебно истицање других петака у години, ни по значају ни по строгости поста, не налазимо ни код Отаца, ни у канонским прописима.⁶⁵²

Но, ако нема помена о овим петцима у канонским прописима Православне цркве, краће или опширније вести о њима налазимо у појединим нашим старим рукописима. Тако у Пећкој Крмчији из 1615. г., иза допунског чланка о осуди Несторија, налази се додатак о 12 петака у коме се вели: «А ово су дани св. петака како их Господ даде Петру и Павлу да их празнују: Не јести поврћа куваног, ни печеног, ни вина пити, ни оскврнути се блудом, ни чим другим, него хлеб једи и воду једанпут на дан са страхом и трепетом...» На крају се вели: «И ако ко буде држао ове петке, неће видети душу своју у муци, него ће бити помилован у векове векова».⁶⁵³

Већ почетак овог казивања, да је сам Бог дао заповест о држању 12 петака апостолима Петру и Павлу, а преко њих свима верним побуђује у нама неповерење у његову тачност, пошто се та наредба, као што рекосмо, у канонској и отачкој књижевности не помиње ниједном речју. Ту сумњу поготово појачава тврдња да је држање ових петака од толике важности да без ичега другог осигурава свакоме спасење. Неповерење ће још више порасти кад у неким рукописима наиђемо на опширно излагање о библијским и другим догађајима који су се наводно десили у те петке, о чему такође нема помена ни код Отаца, ни у канонима. Док се у Пећкој Крмчији излаже само кад ови петци долазе, у једној рукописној књижици манастира Милешеве, коју сам некад прелистао, помиње се укратко да су у један од њих Адам и Ева изгнани из раја, у други Каин убио Авеља, у трећи пропао Содом и Гомор итд. Исто овако укратко излаже се о томе у српском рукопису из XV в. који је издао Н. Тихонравов.⁶⁵⁴

У неким пак другим рукописима налазе се много опширнија казивања о тим догађајима који су се наводно збили у те петке, што их издваја изнад свију осталих и ставља на исти ниво са Великим петком.⁶⁵⁵ Поред тога, у тим текстовима се излаже невероватан начин на који се дошло до сазнања о овим петцима. Колико ми је познато, објављено је седам таквих рукописа, пет српских⁶⁵⁶ и два руска.⁶⁵⁷

Казивање о овим петцима изложићемо овде према дубровачком рукопису из 1520. г. који је издао В. Јагић, јер је он краћи од других, а садржи све битно за наша обавештења. Где буде потребно, указаћемо на разлике из других рукописа:

«Повест (Сказаније) о 12 петака које заповеди Господ блаженом Петру и Павлу да сачувају ових 12 петака.

Живљаху у једном граду хришћани, а у другом граду Жидови (Јевреји),⁶⁵⁸ и имађаху велике препирке међу собом о вери. Жидови рекоше хришћанима: Не можемо овако остати и имати рђав живот међу собом. Идите и изаберите учена философа,⁶⁵⁹ а ми ћемо другога, да се њих двојица препиру о вери. Ако победи наш философ вашег, и буде боља наша вера, да се ви крстите у нашу веру; ако ли победи ваш философ нашег, и буде боља ваша вера, да се ми крстимо у вашу веру.⁶⁶⁰

И нађоше хришћани учена мужа по имену Елевтерија,⁶⁶¹ а Жидови нађоше учена мужа по имену Тарасија. А Тарасије Жидовин беше повео сина свога, младо момче, Малеха. И седоше у једну собу,⁶⁶² и узеше књиге од дубоке науке,⁶⁶³ и препираху се три дана и три ноћи, ни једући ни пијући. И поможе Свевидац Исус Христос (у тексту: Господин Исукрст) Елевтерију хришћанину и победи Елевтерије Тарасија. И рече Тарасије:⁶⁶⁴ Победио си ме, и заиста је боља ваша вера него наша.⁶⁶⁵ Али си смућен⁶⁶⁶ о 12 петака што су на потребу душама вашим.⁶⁶⁷ То рекавши, побеже напоље из собе, јер није могао остати због жалости у срцу.

И оста син његов Малех у соби. И поче га питати Елевтерије: Да ли ти шта знаш о 12 петака које помену твој отац? И рече Малех: Знам, али међу нама Жидовима постоји заклетва да о томе не говоримо хришћанима. Но душа моја много воли вашу веру и испричаћу ти. Беху ухватили наши Жидови једног од апостола ваше вере и нађоше у њега један мали свитак у коме беше изнето о 12 знаменитих петака, и кад они прочиташе свитак, бацише га у огањ, а онога апостола уморише љутом смрћу. И поче Малех излагати петке по реду: Први петак месеца марта.⁶⁶⁸ У први петак који је у марту месецу, у њ' преступи Адам заповест Божју и би изгнан из раја у трећи час дана.⁶⁶⁹ Други петак пред Благовестима Свете Богородице, у њ' уби Каин брата Авеља. Овај би први мртвац на земљи. (То би) у трећи час дана. Трећи петак жртвени;⁶⁷⁰ у њ' би распет Исус Христос, јер тражаше душе изгубљене и дух испусти у девети час дана. Четврти петак месеца априла пред Марковим даном,⁶⁷¹ у њ' освојише Агарјани многе земље и поља у девети час ноћи.⁶⁷² Пети петак пред Духове,⁶⁷³ у њ' освоји нечастиви цар Навуходоносор Јерусалим и обогати Вавилон, у време Јеремије пророка, и оста Јерусалим пуст 60 година.⁶⁷⁴ Шести (петак) месеца јуна пред Петров дан. У њ' посла Господ на земљу⁶⁷⁵ 10 казни и велику невољу, и претвори реке у крв у пети⁶⁷⁶ час дана. Седми петак месеца августа пред Престављење⁶⁷⁷ Свете Богородице Марије. У њ' излетеше Измаилћани у галијама по мору, као птице крилатице и освојише многе стране, и изађоше на све земље заповешћу Божјом.⁶⁷⁸ Осми петак такође месеца

августа пред Усековањем главе Јованове (у тексту Иванове). У њ' одсече нечастиви Ирод цар главу Јовану Крститељу у десети час дана.⁶⁷⁹ Девети петак пред Ваздвиженије Светог и Часног и Животворног Крста. У њ' би потопљен Содом и Гомор и Савит и 14 народа.⁶⁸⁰ Десети петак по Ваздвиженију Часног Крста.⁶⁸¹ У њ' раздели Господ Црвено море и преведе Израилља као по сухом, а фараона (у тексту «параона») цара потопа и сву његову војску. Једанаести петак месеца новембра, пред Андрејевим даном би знамење Јеремије пророка, би узет анђелом и постављен међу двома горама до другог доласка Исуса Христа.⁶⁸² Дванаести петак месеца децембра по Рођењу Исуса Христа. У њ' поби нечастиви цар Ирод 7000 младенаца.⁶⁸³ И тада би убијен пророк Захарија међу црквом и међу олтарем.⁶⁸⁴

И када дође Тарасије Жидовин и рече Елевтерију: Не знаш о 12 петака, а у другом си ме победио, – поче Елевтерије казивати. А кад он чу да их Елевтерије зна, тада рече: За Божју истину, то ти је испричао син мој Малех! Па узе нож и закла сина свога. И кад виде да је пролио крв праву (неповину крв), тада сам себе убоде. И беху оба мртва. Амин.»⁶⁸⁵

Изложени текст јасно казује да држање ових петака није црквеног порекла, него је из апокрифне књижевности ушло у народ. Или је на ове петке пренето празновање првих дана сваког месеца, које су држали како незнабошци тако и Јевреји,⁶⁸⁶ да би измолили и осигурали срећу током сваког месеца преко године. Тако се дошло да их је свега дванаест. Апокрифно казивање о њима у том случају би настало накнадно, у циљу њиховог оправдања и прибављања признања и од стране Цркве. Од ових 12 петака, издвајана су четири, којима почињу поједина годишња доба (првовремени, двовремени, тровремени, четворовремени), пред које је требало постити и понедељак и среду, и онда се причестити.

Биће да је поштовање младих петака (и младих недеља), које је у нашем народу остало до данас, настало на исти начин и да је учење «о дванаест великих петака» само варијанта овог поштовања.⁶⁸⁷

У сваком случају, и једно и друго поштовање петака није црквеног порекла, те је јасан став који према њима треба да има

православни свештеник. Али из пастирских обзира, према вернима који их држе, свештеник треба да поступа обазриво. Ако заузме строг став и буде захтевао да одмах прекину с њиховим држањем, може учинити више штете него користи. Видео сам, наиме, да верни који држе ове петке пре ће, «Бога молећи», прекршити празновање недеље, или Благовести, него тих петака.⁶⁸⁸ Буде ли пастир наједанпут почео говорити да учење о овим петцима не потиче од православне, него од јеретичке стране, може се десити да се верник поколеба и напусти држање ових петака, а да црквено учење не прихвати, јер на њега није навикао, и тако остане без ичега. Зато, кажем, треба поступити с расуђивањем, схвативши наше историјске тешкоће које су довеле до нецрквених схватања, и онда пастирски обазриво ухватити везу између онога што јесте са оним што треба да буде, премостивши тако јаз који између њих постоји. Паралелно излагати како значај недеље и празника, као и постова које је Црква одредила, тако и погрешност ванцрквеног, лажног учења које је довело до држања «дванаест великих петака». Утврђивати верне у истини да је црквено учење свагда боље и тачније од ванцрквеног, јер Црква мисли Богочовеком Христом, Који је њена непогрешна Глава, док је мишљење појединаца, или било које секте ван Цркве, вазда у опасности од лутања, застрањивања и погрешака. Кад верни схвати и усвоји истину да је Црква «стуб и тврђава истине» (1Тим. 3:15), лако ће пренети поштовање са погрешног на исправно и тачно. То, разуме се, неће доћи само од себе. Ми свештеници, као сарадници и помоћници Божји, морамо радити «на Божјој њиви. Божјој грађевини» (1Кор.3:9).

Гласник, септембар 1980.

Зашто се једна седмица пред Велики пост зове «трапава», а једна уз пост «глувна»

ПИТАЊЕ: *Зашто се седмица по Недељи о митару и фарисеју цела мрси, и зашто се она назива «трапава», а пета недеља поста «глувна»? У богословији о томе није ништа говорено, а понеко запита, па се свештеник нађе да не зна одговорити ни себи ни другоме. Верујем да нисам усамљен у овом незнању.*

ОДГОВОР: На крају службе Недеље о митару и фарисеју у Триоду, под «зри», казује се: «Треба знати да у овој седмици, они, који друкчије верују, држе пост, авани Арцивуријев. А ми (монаси) сваког дана (тј. и среду и петак) једемо сир и јаја (у 9. час), а световњаци месо, да побијемо наредбу њихове велике јереси». Исто се ово казује у црквенословенском штампаном Типику, само што се из њега види да су ти јеретици, који «друкчије верују», Јермени.⁶⁸⁹

По руском литургичару С. Булгакову, Црква разрешава на мрсну храну зато «да немамо заједнице са Јерменима који посте у току целе ове седмице. Сем тога, разрешавајући пост пред Свету Четрдесетницу, Света Црква тим изобличава гордост фарисеја који се напразно хвалио дводневним седмичним постом, те сагласно с тим изобличавањем, поступа насупрот његовом лицемерном и гордом посту».⁶⁹⁰ Протојереј К. Никољскиј наводи само овај други разлог.⁶⁹¹ Проф. др Лазар Мирковић, иако у својој Хеортологији помиње и ову и остале припремне седмице пред Велики пост, не наводи уопште да се у њој и средом и петком мрси и зашто би то било.

Размотрићемо укратко како је дошло до наредбе да се због Јермена, њихове јереси и њиховог поста мрси целе ове седмице.

Јермени су индоаријски народ, досељени из Фригије у крај између планина Кавказа и Тауруса у М. Азији у V или VI в. пре Христа. Ту су организовали државу и имали своје владаре, али су често потпадали под власт других народа: Персијанце, Византинце, Арапе, османлијске Турке. Од 1829. г., кавкаски и један део старе Јерменије пао је под Русију. За време султана

Абдул Хамида, који је намеравао да их сасвим истреби, од 1890. до 1896. г., вршен је над њима четири пута покољ. Покољ су извршили и Младотурци 1909, 1915. и 1916. г., а најстрашнији 1921. г. кад их је уништено око 700. 000. Остали који су измакли смрти, разбегли су се по целом свету. За дивљење је како су они и расељени сачували своје национално осећање, језик и веру.

Хришћанство је у Јерменију стигло врло рано, вероватно из Сирије, али су цар, велможе и већина народа остали у незнабоштву. Но 261. г., доласком Светог Григорија Просветитеља, пореклом из парћанске царске породице, буде придобијен за хришћанство и крштен цар Тиридат и великаш, а затим цео народ, тако да је Јерменија већ почетком IV в. прва земља која је цела постала хришћанска.

Прву организацију Јерменске цркве дао је Свети Григорије. Њој је на челу стајао архиепископ, доцније патријарх са насловом «католикос». Она је била канонски везана са Антиохијском патријаршијом, те је нови католикос одлазио у Кесарију Кападокијску на хиротонију. Од краја IV в. Јерменска црква је сасвим независна.⁶⁹² У даљем току историје, Јермени су устројили своју азбуку, превели Свето Писмо и богослужбене књиге, ослободивши се сиријског језика, развили књижевност итд. За целу хришћанску Цркву јерменско градитељство има значај извора и праузора. Храмови квадратне и правоугаоне основе, са сводом и кубетом, потичу одатле. Готово сви стилови хришћанских храмова: византијски, готски, стил барока развили су се на темељу јерменске црквене архитектуре.⁶⁹³

На прва три Васељенска сабора учествовали су и јерменски епископи, док на Четвртом, у Халкидону, нису могли доћи, због рата са Персијанцима, у коме је јерменска војска била поражена и земља поробљена. Католикос Јосиф I мученички је погинуо са мноштвом клирика. У таквим приликама нису се могле у Јерменији сагледати идеје и одлуке овог сабора како би требало, поготово што се у Сирији сматрало да је Халкидонски сабор супротан Ефеском. Поред тих, било је и разлога политичке природе, па Јерменска црква не прими одлуке Халкидонског сабора, него прихвати монофизитство учећи: «Христос је једна ипостас, једно лице, једна сједињена природа». На основу тога

уче да је на крсту страдала божанска природа. Уче такође о претходном постојању тела Христово које се у утроби Свете Деве Марије сјединило са божанством. О исхођењу Светог Духа уче православно. Литургија им је у основи Светог Василија Великог, уз додатак неких посебних молитава. За Евхаристију употребљавају бесквасан хлеб.⁶⁹⁴ Према старозаветним прописима, задржали су обичај да у клир примају само оне који потичу из свештеничког рода, што 33. канон Шестог Васељенског сабора осуђује. Исти сабор осуђује њихов обичај да на Литургији вино не растварају водом (32. канон), затим што суботама и недељама уз Велики пост једу сир и јаја (56. канон), као и што уносе у олтар кувано месо и деле га свештеницима (99. канон).⁶⁹⁵

Током времена чињени су многи покушаји из Цариграда да Јерменска црква прими одлуке Четвртог и доцнија три Васељенска сабора, али до тога није дошло. Западна црква је успела да један део Јермена прими унију.⁶⁹⁶

У Византијском царству, Јермена је било насељених у многим крајевима, те је због тога додиром чешће долазило до несугласица и спорова о вери. При томе су једни другима стављали на терет и незнатне разлике представљајући их крупним јеретичким погрешкама, обичаје ниподаштавали и излагали подсмеху. Тако је у погледу поста који су Јермени држали ове седмице, највероватније у спомен онога што су њихови преци постили пред примање хришћанства и крштења, а који су називали припремни, предвесник (на старом јерменском језику «араџаворк», на новом «арцивурц») и задржали га као припремни пред Васкршњим постом. Кад је дошло до одредбе Цариградске цркве да се мрсом ове седмице подвуче разлика између њих и православних, међу православним се почело говорити са подсмехом о овом њиховом посту. Свакако из неке престонародне јерменске приче, како је неки њихов епископ имао извежбаног пса, кога је слао пријатељима кад их је хтео посетити, те га је звао весником (арцивурц), због истог назива пренесена је прича на порекло овог поста. Познати византијски писац из XI-XII в., Евтимије Зигабен, пише о томе како су Јермени питани зашто држе Арцивурцијев пост, кад није пред

празник кога апостола, ни пророка, па ни Светог Григорија Просветитеља Јермена, одговарали су разно: да га је утврдио неки Јерменин Сергије, да је у спомен поста Ниневљана, или Адамовог по изгнању из Раја, или поста цара Константина пред крштење, или најзад њихових предака пред тим чином. «Кад на тај начин некад једно, некад друго говораху... дадоше нам разумети да је неки ружан (вделира) овај пост... Ја сам» – наставља Зигабен – «о томе чуо да је неки Сергије, поставши учитељ јерменске јереси, имао пса по имену Арцивурције. Реч означава посланика (промитатора). Њега је Сергије, уз помоћ демонску, много пута употребљавао за весника и гласника свог доласка, кад је хтео отићи у коју од варошица, или села, или места у којима становаху ученици његовог нечестија. И кад угледају овог пса, излажаху идућег дана на неколико миља у сусрет учитељу. А кад једном пса, посланог на ову обичну дужност, вуци поједу, следећег дана стигне Сергије куда је послао пса. Но како не беше никога да га дочека, негодоваше и дошавши до њих, пошто сазна да им није стигао његов претеча пас, посла да га траже. Познавши, према наласку костију да су га вуци појели, нареди свима Јерменима да посте због смрти овога (пса), да жале и тугују у одређене дане преко године, и овај пост назва Арцивурци». ⁶⁹⁷ Проф. П. Трембелас с правом примећује да су оваква претеривања «водила само једном, тј. како да се прошири јаз у вери између двеју Цркава, матере и кћери» ⁶⁹⁸, односно, између Грчке и Јерменске.

У Православној цркви, поред ове има још неколико седмица преко године у које је одређено да се средом и петком не пости. Једне треба да нам подвуку радост због спасоносних догађаја из историје нашег спасења: дани Дванаестодневија (Додекаимерон) између Божића и Богојављења, због доласка на земљу Спаситеља; ⁶⁹⁹ Светле Васкршње седмице због Његовог васкрсења; ⁷⁰⁰ седмице по Духовима, због радости силаска Светога Духа и коначног оснивања Цркве, откад је она «почела да живи пуним животом». ⁷⁰¹ Друге две седмице, сиропусну и ову, трапаву, одредила је да се не пости како би нас и у храни одвојила од утицаја јеретика који су тада особито постили.

Још у IX в., Свети Никифор Исповедник наређује монасима да у среду и петак сирне седмице држе пост до 9. часа дана (тј. не једу ништа), а онда, после отпуста Пређеосвећене Литургије (која се у то време држала средом и петком и те, беле седмице) да једу сир, да се тако поништи учење Јаковљево и јерес Тетрадита». ⁷⁰² Ова наредба се налази у савременим грчким Триодима и црквенословенским Типицима, као и у нашим старим рукописима. ⁷⁰³ К. Никољскиј објашњава да је пост у среду и петак сирне седмице разрешен, да се не уподобимо јеретцима Јаковитима, који су, подражавајући Ниневљанима, постили сирне седмице уторак, среду и четвртак, а такође ни ученицима Тетрадита, који су преко целе године јели месо средама (четвртих дана седмице – отуда тетрадити) и петцима, а сирну су седмицу сву постили». ⁷⁰⁴ Исто тумачење даје и Булгаков. ⁷⁰⁵

Разрешење на мрс седмице по Недељи о митару и фарисеју уведено је најдоцније. Како га Валсамон помиње, у тумачењу 69. апостолског канона, велећи да је уведено «јер тада посте Јермени због Ниневљана», ⁷⁰⁶ а Зигабен разрешење на мрс не помиње, биће да је уведено током XII века. Овај изнимни поступак према посту средом и петком, за седмице чије је разрешење уведено раније, у појединим нашим крајевима изазвао је постанак посебних назива за ово непошћење. Кад је доцније дошло до разрешења седмице по Недељи о митару и фарисеју, сви ови називи пренесени су на ову седмицу, па она, иако је најмлађа по постанку, има највише народних назива: трапава, себична, претила, редовна, урсена, урша. ⁷⁰⁷ Размотрићемо ове називе и покушати да нађемо њихов смисао и разлоге због којих су вероватно дати овој седмици.

У Вуковом Рјечнику наводи се израз «трапава недјеља», али се сам назив поближе не објашњава, него се упућује на израз «себична недјеља». Проф. др Петар Скок, у своме Етимологијском рјечнику помиње придев «трапав» у вези с овом седмицом и вели да је тешко одредити порекло и настанак ове речи. Сматра вероватним да потиче од аориста пасива грчког глагола «трефо» – етрафин = храним се, гојим се. ⁷⁰⁸ Можда би реч трапав могла настати ономотопејски од «трап, трап» кад неко тешко, тромо, трапаво газии, трапати, натрапати, те би

смисао овог придева, у вези с наведеном седмицом, могао бити: Седмица у којој се, у погледу хране, иде трапаво, тромо, те не може да се прескочи среда и петак, него се и они мрсе.

«Претила седмица» – овај назив свакако долази од мрсне хране, претилине, која се и средом и петком употребљава уместо посне, те је онда та седмица угојенија од других, претила.

«Себична седмица» – према Вуковом објашњењу, реч «себичан», «себица» значе обичан, свакодневни, без разликовања (носи кошуљу у себицу = сваки дан, стално; изјео све себице = без разликовања).⁷⁰⁹ У вези с овом седмицом, назив себичан тумачи исто тако и проф. Скок.⁷¹⁰ Исто значење овој речи даје и савремени Речник српског или хрватског језика. Као опште значење у њему се наводи: себичан, који мисли само о себи, који се брине само о својој користи, себељубив, саможив, егоистичан, а као покрајински: свакидашњи, обичан («у себицу» = дан за даном – сваки дан без промене). Као посебан израз «себична недеља» вели се да значи: трећа недеља пред Великим постом, коризмом, у којој се сваки дан може мрсити.⁷¹¹ Стога израз «себична седмица» значи да се тада без промене једе мрсна храна.

Назив «редовна» вероватно означава исто што и «себична», тј. да се тада, у погледу хране, мрси редом, дан за даном, без промене.

Најнеобичнији изгледа назив «урсена, урша» недеља. Вук Караџић наводи да се тако назива ова седмица у Боки Которској,⁷¹² а проф. Скок, објашњавајући овај назив, каже да је реч настала од дубровачког придева «русан», од «руса», тј. латинске речи «роса» (ружа), метатезом ру → ур. «Та је метатеза изазвана тиме што је ријеч добила метафоричко значење и изгубила везу са ружа». Реч се употребљава за назив ове седмице, у којој се једе месо средом и петком «као и онда кад је диес росарум, русаље, кад је светковина ружа».⁷¹³ Речју «русаље» називан је у старини, у југозападним крајевима, празник Духова, Тројичин дан, ваљда због тога што је у то доба падао римски празник Росалиа, «годишње кићење гробова ружама, есце росалес, и гозбе том приликом».⁷¹⁴ Као и проф. Скок, назив «русаље» изводи П. Ж. Петровић од росалиа,

празника старих Римљана, који је из Италије прешао балканским народима, међу којима су га затекли и примили досељени Словени.⁷¹⁵ Он претпоставља да су Словени, у дане овог латинског празника, прослављали неки свој празник, који су доцније назвали према латинском. Примивши хришћанство, назив су пренели на Тројичин дан, који пада у то време.⁷¹⁶ Назив «русалје» у Дубровнику, «русалји» у Котору, помиње и Вук Караџић у свом Рјечнику,⁷¹⁷ а М. Ђ. Милићевић вели да се понегде у нашем народу «седмица од Тројица до Петрових поклада зове русална недеља».⁷¹⁸

Назив «Русалиа» за Духове помиње се у нашим рукописима од XII в., а такође у руским. Њиме се означавају и «играња неподобнија русалја», за која П. Алексејев казује: «Стари су баснословили да су русалке, или беси, у женском облику, с расплетеним косама, показивали се у четвртак ове седмице, који се називао «семик» и међу простим светом бивају до данас игре с песмама и плетењем венаца од брезе».⁷¹⁹ У Русији су русалијама називани и дани помињања мртвих у јесен, а такође (као и у Македонији, где су се назвали још и «погани дани») и дани од Божића до Богојављења.⁷²⁰ Стоглав сведочи да су се на русалије скупљали «мужеви, жене и девојке на ноћне игре и на бешчини разговор и на бесовске песме и на плесање и на скакање».⁷²¹ Код нас остатак од тих игара, све до нашег времена одржао се у селу Дубокој у Звижду. Ту на Духове, пред једном пећином код реке, играло се у колу и оргијало. При томе, поједине жене су падале у занос. Зову их русалје, или падалице. Оне у заносу подврискују, проричу, разговарају с умрлима и одговарају на питања постављена од присутних о животу умрлих. Из заноса их буде по три девојке и три момка (краљеви и краљице) игром, песмом и свирком, као и умивањем у реци.⁷²²

Вероватно да од овог назива долази назив Русница, Русеница, за манастир Свету Тројицу код Призрена и пећину-испосницу у њеној близини, а не по томе «што се ту постио неки руски монах», како по народном предању наводи П. Костић.⁷²³ Русеницом је овај манастир називао народ кад је Тројичин дан називао Русалје. Доцније је надвладао за манастир назив Света

Тројица, те је Русеницом остала да се зове поменута пећина – испосница.

Од назива истог празника дошао је и назив «ружичало». Тако се зове понедељак Томине недеље у који се иде на гробље, уређују гробови, око њих се ставља бусење са травом (зато се у неким крајевима овај дан назива «побусани понедељак») и врше помени упокојених, јер се они не врше од Великог четвртка до овог понедељка. Проф. Скок вели да назив «дружичало» Даничић с правом доводи у везу с латинским «Росалиа», и њиховим празником годишњег кићења гробова ружама.⁷²⁴ А Вук Караџић да се тако назива овај дан у Срему, а у неким пак другим местима назива се «дружичало». Наиме, док се по општем обичају до подне иде на гробље, Вук износи да се у неким местима источне Србије, по подне скупљају момци и девојке на игру, па се онда дружичају. То бива тако да свако оплете венац од врбових младица и кроз њих се љубе женске са женским, мушки са мушким, с којима желе да те године буду «друге» или «побратими». Једно другом стављају те венце на главу и мењају шарена васкршња јаја. Кроз целу годину помажу једно другом, заједно су у игри итд. Идуће године чин дружичања може да се понови, или учини са другим.⁷²⁵

Наведени изрази од латинског празника Росалиа ухватили су дубоког корена у нашем народу и имали широку примену на дане и празнике у том периоду, па није чудо што је овај назив доспео и на трапаву седмицу.

Што се тиче наших народних назива за поједине недеље Часног поста, размотривши их видећемо да и они потичу из старине. Тако црквени назив за прву недељу поста, Недеља Православља (настао преводом са грчког: Кириаки тис ортодоксиас), није продро у народу, али је народни назив «Чиста недеља», како се она зове и данас, настао рано, као и за другу «Пачиста». У појединим рукописима помиње се «Пачисти понедељник».⁷²⁶ Назив «средопостије» помиње се много раније, још у Асемановом глагољском Еванђељу из X в.⁷²⁷ Изгледа да ову недељу означава и назив «Средокрстнаја недеља», који се налази у неким рукописима.⁷²⁸ Такође је стар и назив «Цветна недеља».

Назив «глувна, глушна» недеља је најмлађи и не помиње се у рукописима, бар ја нисам наишао на њега. Да је тај назив настао доцкан доказује и чињеница што се у неким крајевима ова недеља назива «безимена». Вук Караџић помиње ову недељу као «глухна , глуха, глушица», с објашњењем да је то «седмица пред цветном». Али такође зна да се понегде она зове «безимена».⁷²⁹ У Речнику савременог српскохрватског језика помиње се «глуха недеља» и објашњава да је израз, црквени у значењу, «пета недеља великог поста, пета недеља у коризми».⁷³⁰

До тог назива сматрам да се дошло тако што се у посту већ провело пет седмица и испостило, те се и код младих утишао смех, шале и песме, поготово што смо се већ приближили Великој, Страсној седмици, времену страдања Христовог. За нас се ово у то старо време добро знало и узимало озбиљно, те је и са те стране престајала неозбиљност, шала и смех.

Гласник, април 1984.

Шта значе речи «истјсје Тебје причашчатисја» из IX песме канона и који је то «невечерњи дан»

ПИТАЊЕ: У другом тропару IX песме канона на Васкрс певамо: «О Пасха велија и свјашчењејшаја, Христe, о Мудростe и Слове Божиј и Сило, подавај нам истјеје Тебје причашчатисја, в невечерњем дни Царствија Твојего».

Шта значи то «истјеје Тебе причашчатисја»? И који је то «невечерњи дан» Царства Христова?

ОДГОВОР: Познато је да су како овај тропар, цела пасхална служба, као и толики други чинови наших црквених књига, настали преводом са грчког језика. Пошто је словенски превод често вршен буквално, преношењем реч по реч са грчкога, у многим случајевима да би дошли до смисла неког текста, неопходно је обратити се оригиналу. Учинивши то и са овим тропаром, васкршњег канона Светог Јована Дамаскина, видећемо да је реч «истјеје» превод грчке речи ектипотерон, компаратива придева ектипос=извајан, израђен, преносно: изразит, тачан, непосредан. Црквенословенска реч «истјеје» такође је компаратив придева «исти», који се и данас употребљава, а у старини је имала и неодређен облик «ист», у значењу: стваран, истинит, исти, прави.⁷³¹ Проф. Петар Скок, објашњавајући реч «исти», вели да је преславенски и свеславенски придев, који се сада употребљава само у одређеном виду, док је у старословенском постојао и неодређени «ист» = истинит, чист (лат. *verus*, *purus*). Данас је то заменица идентитета = лат. *idem*, *ipse*.⁷³² Стога би цела реченица у преводу гласила: Дај нам да се истинскије, потпуније, непосредније причешћујемо Тебе у дан без вечера Царства Твога.

«Дан без вечера» Царства Божјег означава непролазност, вечност Царства Небескога. Оно се овде представља у облику дана који, као и други дани, почиње јутром, али вечера нема, него траје вечно, непролазно. О томе да ће по другом доласку Христовом настати други еон, други век, бесконачног, вечног трајања, те ће у њему како блаженство праведника, тако и муке

грешника бити непролазне, вечне, говори сам Господ: «И ови ће отићи у муку вечну, а праведници у живот вечни» (Мф. 25:46). Иста мисао изражава се речима Откривења Светог Јована Богослова да настанком новог века, у новом Јерусалиму, који ће сићи с неба, «ноћи неће бити више» (Откр. 21:25), него ће бити осветљен стално, али не светлошћу од сунца и месеца, него ће га обасјавати Господ Бог Сведржитељ и Јагње (Откр. 21:23).

Свети Оци тумаче да је непролазност Царства Божјега пророчки предсказана царем Давидом у наслову псалама 6. и 11. «о осмом». Према њима, под тим изразом треба разумети осми дан који ће настати по Општем суду. Док седам садашњих, земаљских дана имају своје јутро и своје вече, почетак и свршетак, и док они смењују један другог тако да после седмог опет долази први, по проласку овог века, кад настане «ново небо и нова земља», проћи ће време (Откр. 10:6) са својим низањем пролазних дана и настати дан осми непролазни.⁷³³

У том непролазном дану, блаженству Царства Небескога, све ће бити другачије, све ће узрасти, уздићи се на виши степен. Садашње знање постаће савршеније, непосредније, као што каже Свети апостол Павле: Сад видимо као у огледалу, у загонетки, а онда лицем у лице (1Кор.13:12). Тела праведника биће подобна прослављеном телу Христовом (Флп. 3:21), те, као што вели Свети Кирило Јерусалимски, неће имати потребу за степеницама да би узлазила навише, или наниже, него ће то моћи чинити непосредно без њих. Неће имати потребе за овом телесном храном (1Кор.6:13), неће се женити ни удавати (Мф. 22:30).

Сада на земљи, у условима овог пролазног света, да бисмо одржали живот, принуђени смо да употребљавамо телесну, пролазну храну. За непролазни живот Бог нам је даровао Свето Причешће као право јело које не пролази: Јер је моје тело истинско јело и крв моја истинско пиће (Иов. 6:55). У околностима земаљског живота, Свето Причешће нам је дато под видом земаљског хлеба и вина, јер га другачије не бисмо могли примити. У Небеском Царству потреба за правом храном, Светим Причешћем, остаће и даље, заувек, али се неће остваривати на овај садашњи начин, условљен приликама

живота на земљи, једењем устима под видом хлеба и вина, него непосредније, гледањем лица ради нас оваплоћеног Сина Божјега.

Да би нам ово разлагање било јасније, изложићемо га речима Св. Јована Дамаскина. Говорећи о Светим Тајнама, он вели да као што је Адам добио двоструко биће од тела и душе (а тако и ми), то нам је неопходно и двоструко рођење – телесно и духовно (крштење) – а тако и храна – телесна и духовна (Свето Причешће).⁷³⁴ «Но знајући Бог људску слабост, да се од многог, што не бива као обично, одвраћа са негодовањем, стога, пошто је обично да људи једу хлеб и пију вино, прикључио им је (хлебу и вину) Своје Божанство и претворио их у Своје Тело и Крв, да кроз обично и природно доспемо до натприродног...⁷³⁵ Није слика (типос) хлеб и вино Тела и Крви Христове – Боже сачувај – него само обожено тело Господа, као што сам Господ рече: «Ово је» не слика тела, него «Тело моје», и не слика крви, него «Крв (моја)»...⁷³⁶ Иако неки назваше хлеб и вино мјестообразнаја (антитипа) Тела и Крви Христове, као што рече богоносни Василије, али не рече по освећењу, него пре освећења сам принос тако назвавши».⁷³⁷

Израз мјестообразнаја (антитипа) налази се на Литургији Светог Василија Великог у молитви епиклезе: Сего ради и ми Владико пресвјатиј..., и тумачећи га Свети Јован закључује ову главу: «А мјестообразнаја (антитипа) будућих, називају се (дарови) не као да нису заиста Тело и Крв Христова, него што се сада преко њих причешћујемо Христовог Божанства, а онда ћемо духовно (ноитос) преко самог гледања».⁷³⁸

На исти начин се ни израз «истјеје», наведеног тропара, не може схватити у смислу да по освећењу хлеб и вино нису право Тело и Крв Христова, односно да се сада не причешћујемо истински, те да се зато молимо како би се тога удостојили тек у будућем веку. Тај смисао ова реч не може имати поготово што није употребљена у позитиву. Не каже се: «Подавај нам исто тебе причашчатисја», него у компаративу «истјеје». А то значи да се ми у овом свету истински причешћујемо, правим Телом и Крвљу Христовом, али да молимо да се удостојимо уласка у Царство Небеско, у коме ће се причешћивати истински још

непосредније и потпуније. Тако нам Свети Јован Дамаскин најбоље тумачи смисао речи овог тропара Васкршњег канона, који је он сам и саставио.

Овај тропар, (као и његов ирмос) и неки други, налазе се на крају Литургије и чита их ђакон, или свештеник, при спуштању честица с дискаса у путир. Унети су ту доста доцкан, те проф. Трембелас примећује да се ни они, као ни речи Отмиј Господи грјехи, . . ., на том месту, «не посведочавају ниједним рукописом».⁷³⁹ Нисам на њих наишао ни у нашим рукописима, које сам имао прилике да погледам.⁷⁴⁰ Нашао сам их у два рукописна архијерејска Чиновника XVII и XVIII века.⁷⁴¹

Помињући овај тропар на крају Литургије, поједини литургички писци дају му исти смисао који и Свети Јован Дамаскин. Од руских навешћемо Ив. Дмитријевског, који на питање: «Како ће се ситити блажени овом бесмртном храном, Тела и Крви Христове у вечном животу»? – наводи дословно изнете речи Светог Јована Дамаскина.⁷⁴² Протојереј К. Никољски изражава се нешто неодређеније: «У песми: О Пасха велија узноси се прозба да Мудрост и Реч Божја дарује нам истјеје (савршеније) сјединити се с Њим (приобшчитисја јему) у невечерњем Царству Његовом».⁷⁴³ Од новијих, архим. Кипријан Керн вели јасно: «Ми се причешћујемо овде, у овом земаљском животу, божанског Тела и Крви, чиме вршимо своје обожење. Ми верујемо да ово причешће неће престати ни у будућем животу, у дану без вечера Царства Христова».⁷⁴⁴ Од бугарских, макариополски епископ др Николај пише: «Мисао Господња о будућој вечној Евхаристији, која ће се извршити на небу, унесена је и објашњена у пасхалној песми: О велика и тајанствена Пасхо, Христe..., коју ђакон изговара приликом сасипања частица са дискаса у Свету чашу. Значајне су закључне речи ове Дамаскинове песме: Дај нам да се још присније причешћујемо Тобом у незалазни дан Царства Твога. Са овим речима је изражена светла нада у будући други долазак Господњи и у наше учешће у будућој месијанској трпези».⁷⁴⁵ Код Грка, проф. Ј. Фундулис: «У последњем од васкршњих тропара (О Пасхо велика...) постоји прозба да се верни удостоји непосредније причестити се Христа, Који је Пасха велика и најмоћнија, у

невечерњи дан Царства Његовог».⁷⁴⁶ Слично вели и један други грчки писац, јеромонах Григорије: «На Светој Литургији причешћујемо се истинитом Пасхом. И тражимо од Господа да нас удостоји, у неvěчерњи дан Царства Његовога, да се причешћујемо актипотерон (савршеније и чистије)» (пио телиа ке пио катхара).⁷⁴⁷ Код нас, проф. др Лазар Мирковић: «О Пасха велија... молећи се да се удостојимо причешћа Њиме истинскије (најсавршеније, ектипотерон) у незалазни дан Његова Царства».⁷⁴⁸

Неки пак писци дају овим речима други смисао, слично прот. К. Никољском, који оне, сматрам, не могу имати. Тако нпр. прот. Сава Петковић, објашњавајући значење речи «истјеје» пише: «Дај нам да имамо потпуно дела с Тобом (Кан. Пасхе)».⁷⁴⁹ Исто тако схвата ове речи проф. Џон Мејендорф, уколико је превод тачан: «О Христе, Пасхо велика и света! О Мудрости, Речи и Сило Божја! Даруј да учествујемо с Тобом у дану који не зна за ноћ у Твојем Царству»!⁷⁵⁰ На другом месту: «О Христе, велика и света Пасхо, дозволи да потпуније учествујемо у Теби у бесконачном дану Твојега Царства».⁷⁵¹

Садржај овог тропара IX песме пасхалног канона могли бисмо, мало опширније и јасније, овако изложити: О Христе, Пасхо велика и најсветија, о Мудрости и Речи Божја и Сило, удостој нас да уђемо у Царство Твоје и у њему се непосредније, у пуноћи причешћујемо гледањем лица Твога, кроз сву непролазност, дан без вечера тога века, који ће настати по Твом другом доласку.

Без обзира, дакле, што је овај тропар тако доцкан унет на крај Свете Литургије и Причешћа, он својом садржином потпуно одговара томе месту, везујући ову Литургију, нас и наше време са будућим веком, Царством Небеским, и Господом Исусом Христом, Царем и овог као и оног света, и указујући нам да ћемо се и онде причешћивати, за узрастање у Христу све више и више, и достизати све пуније блаженство и јединство са анђелима и Светима кроз сву непролазност вечности.

Гласник, новембар 1985.

Разлика мелодије свјетилна појединих великих празника од мелодије свјетилна другог гласа – о посебном певању Великог славословља VI гласа

ПИТАЊЕ: *Откуд то да су мелодије свјетилна на Божић, Богојављење и Васкрс толико различне од свију осталих свјетилна и ексапостилара, који се код нас узимају свагда другог гласа?*

Исто је тако и са Великим славословљем шестог гласа. Зашто његов напев одудара од свију напева тога гласа?

ОДГОВОР: Питање би се могло проширити пореклом мелодије кондака III гласа, као и мелодије кондака Благовести, Возбраној Војеводје, такође различних од свију напева трећег и осмог гласа, па би онда, мислим, биле обухваћене све особитости које одударају од оног што у нашем осмогласном црквеном појању важи као редовно и правилно. Додуше, и мелодије првих двеју Блажена I и VIII гласа нису као остале у тим гласовима, али је та разлика ипак много мања него оних поменутих. Можда су ове остатак нашег старог појања, како за две прве Блажене вели Стеван Мокрањац да су по «старом начину».⁷⁵²

Да не дуљимо, рећи ћемо одмах: Мелодије наведених празничних свјетилна, упоређене са грчким мелодијама истих песама, показују веома упадљиву сличност. Није потребно бити музички стручњак па доћи до закључка да је наша мелодија ових песама примљена из грчке псалтике, и то релативно позно, тако да због краткоће времена није претрпела веће трансформације нашег народног мелоса, него само незнатније измене, те је стога лако можемо препознати упоређењем са савременом грчком. Покушаћемо да утврдимо време кад је та мелодија ушла у наше појање.

Целокупно наше појање, осмогласно и велико, као што је познато, примљено је од Грка, особито посредништвом манастира Хиландара и Св. Горе. Током времена оно је дотеривано према особинама наше народне музике, и тако је настало Српско црквено појање. У старини оно је особито

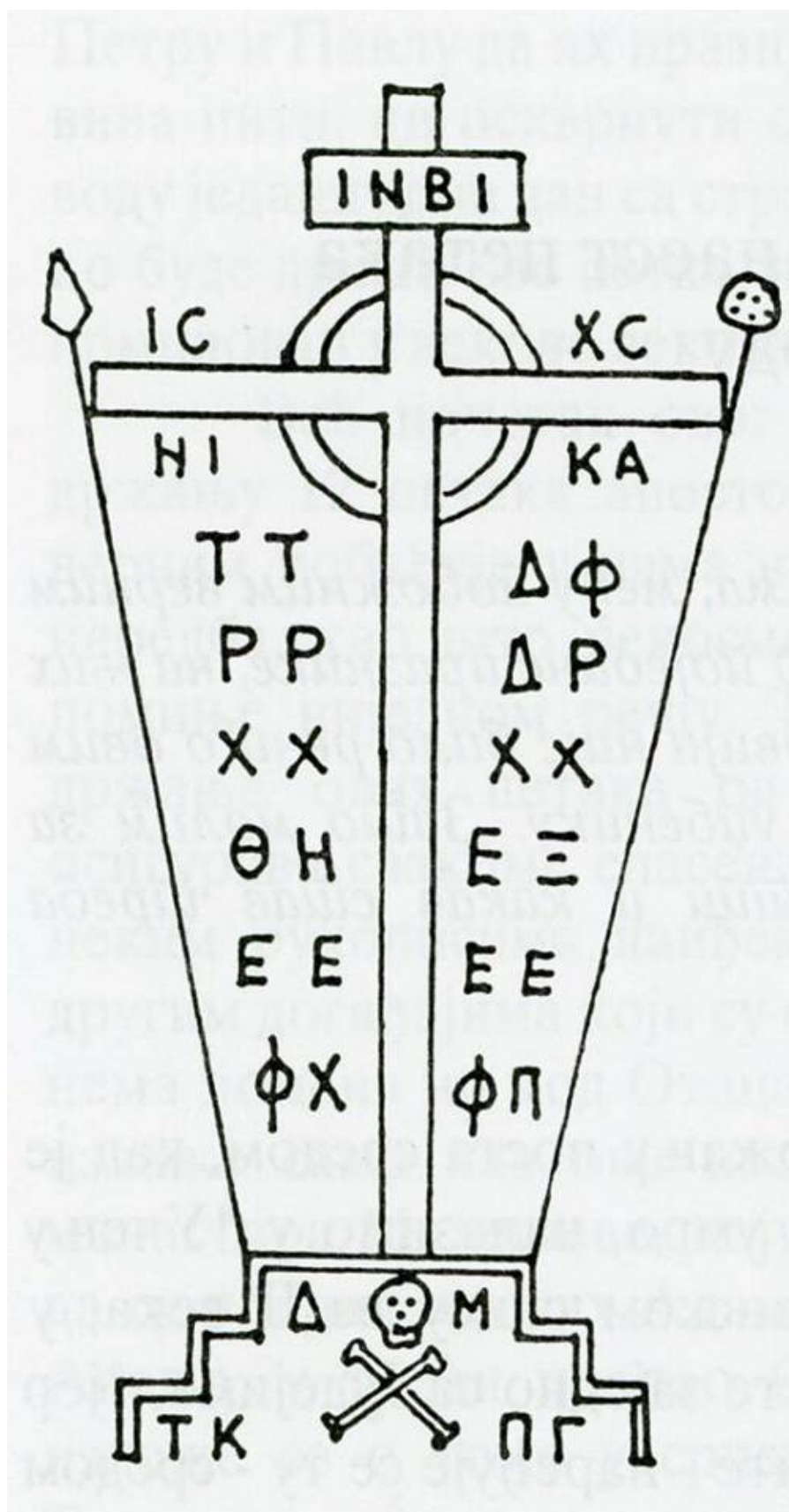
неговано у већим манастирима, првенствено оним где су била седишта епископија, као и у пећком манастиру, центру нашег црквеног живота.⁷⁵³ Миграцијом мноштва нашег народа у турско доба, тај центар је прешао на север, у Сремске Карловце и фрушкогорске манастире.

Кад су у XVIII в. митрополити Мојсије Петровић и Вићентије Јовановић почели систематски радити на подизању образовања свештенства, доводити добре зналце појања из Грчке и Свете Горе,⁷⁵⁴ ови свакако нису могли увести сасвим грчко појање, него само постојеће исправљати тако да оно не пређе у «простачко».⁷⁵⁵ То се особито односи на мало, осмогласно појање,⁷⁵⁶ док је велико много више потпало под утицај грчког. Али је понешто и у осмогласном примљено тада из грчког и као лепше одомаћило се. У то време, сматрам, да су примљене и до данас остале мелодије ових свјетилна, а тако и славословља VI гласа.

Да бисмо то представили очигледно, изложићемо свјетилан на Божић грчког напева у савременим нотама, из књиге И. Сакелариду, Имни ке оде, и нашег напева из Нотног зборника прот. Н. Барачког:



Исто тако, упоређењем макар неколико ставова грчке мелодије Великог славословља III гласа⁷⁵⁷ са мелодијом исте химне нашег VI гласа, сличност ће се лако уочити:



Е пе-скуп- са-то и мас екс ип сус о Со-тир и-мои;

А- на- то- ли а- на- то- ло-

ке и ен ско- ти ке ски а,

ев- ро- мен тин а- ли- тхи- ан ке гар ек

тис Пар- тхе ну е- тек- тхи о Ки-³ ри-ос

По- сје- тил ни- јест

сви-ше Спас наш вос-ток во сто- ков

и су- шчи во тмје

и сје ни о брје- то хом и сти- ну,

и- бо от Дје- ви

ро- ди сја Гос- под.

До кса си то ди касн ти то фос

док са ен И- пси- сис Тхе- о ке

е пи гис и- ри- ни ки ан- тхро- пис

ев- до- ки а. Кат хе- ка

стин и- ме- ран ев- ло ги со се ке е-

не- со- то о но ма- су не тон е-

о- на ке ис тон е- о- на ту е-

о- нос.



О особености мелодија кондака III гласа и химне Возбраној Војеводје опширно је писао прота Живојин Станковић у чланку «Нека запажања о нашем осмогласном црквеном појању».⁷⁵⁸ У овој својој, како сам каже, «компликованој радњи», о пореклу кондака III гласа, прота износи утврђену чињеницу, да је дивну мелодију и текст Божићњег кондака саставио Роман Мелод, па је онда она постала образац свију кондака III гласа. «Због тога је и наша Црква мелодију Божићњег кондака «Дјева днес...» означила као општу мелодију за кондак III гласа, мада ова мелодија нема никакве везе ни сличности са тропаром и кондаком III гласа из нашег осмогласника, као што је напред наведено. Тиме је питање кондака трећег гласа коначно решено».⁷⁵⁹ Тврдња прота Живојина Станковића одговара стварности, тј. као и мелодије празничних светилна и славословља VI гласа, и мелодију кондака трећег гл. примили смо у новије време од Грка и она је уз незнатне измене остала у нашем црквеном појању до данас.

Што се тиче порекла мелодије химне Возбраној Војеводје прота Живојин износи три претпоставке: 1) «Да је она још у току

средњег века, од неког анонимног компопитора била изграђена и као готова мелодија затекла се у кодексу старог српског црквеног пјенија, па је таква у усменој народној традицији и сачувана до данашњег дана»;⁷⁶⁰ 2) Да су је увели «у наше црквено пјеније индивидуални црквени појци којих је највише било из Карловачке митрополије»;⁷⁶¹ 3) Да «мелодија песме Возбраној Војеводје као кондак осмог гласа, која је до сада припадала анонимном композитору, има да припадне покојном Стевану Мокрањцу, јер је то његово дело».⁷⁶² Ову претпоставку прота коначно усваја.

Наишавши на добар траг при расуђивању о пореклу мелодије кондака III гласа, да је наставио тим трагом прота би дошао и до решења питања мелодије химне Возбраној Војеводје. Требао ју је, наиме, само упоредити са њеним грчким узором па би видео да је и она, на исти начин, а вероватно и у исто време као и наведене три мелодије, ушла у наше појање, али остала у њему као неки «самоподобан», не повукавши за собом остале кондаке VIII гласа. Незнатно измењена, она и данас показује јасно своје порекло. Да не останемо на голој тврдњи, изнећемо је из истог зборника И. Сакелариду:



Не стоји, дакле тврдња прота Живојина да је мелодија ове песме дело Стевана Мокрањца, те да би требало подејствовати код Светог Арх. Синода да својом одлуком званично прогласи ову мелодију његовим делом и «да се то убележи и у наше богослужбене црквене књиге».⁷⁶³ Ово, разуме се, ни најмање неће помрачити славу Ст. Мокрањца, ни умањити његов значај за

нашу црквену музику.⁷⁶⁴ То не може учинити ни околност што не одговара стварности доказивања проте Живојина да завршна фигура ове песме, самогласног осмог гласа, потиче од поч. Косте Манојловића,⁷⁶⁵ јер се налази и у Општем пјенију Мокрањчевом литографисаном за потребе богослова 1911. год.⁷⁶⁶ Ја не тврдим да је ту фигуру измислио Мокрањац, иако се налази у Пјенију издатом за његовог живота. Него сматрам да ју је негде нашао, или чуо од ког појца. У Српском православном пјенију Бољарић-Тајшановића, штампаном 1887. г., св. III, стр. 7, ова химна се завршава:



Дакле, донекле слично као код Мокрањца, али је код њега завршетак изразито самогласног осмог гласа. Но и код Бољарић-Тајшановића, стих Радујсја невјесто..., као припев на Акатисту иза икоса, има друкчији завршетак, као и код Мокрањца на том месту, тј. онај уобичајени.



Најпре ће бити да је неки појац, сматрајући да ће спасти VIII глас натписан над овим благовештенским кондаком, и ухватити души место ако му макар крај навуче на тај глас, развио сасвим Бољарић-Тајшановићеву фигуру у том правцу. Мокрањац је

ваљда тако чуо и забележио. Но, ма ко да је ову фигуру измислио, претерао је, јер је Возбраној Војеводје кондак, те самогласна фигура ту не одговара.

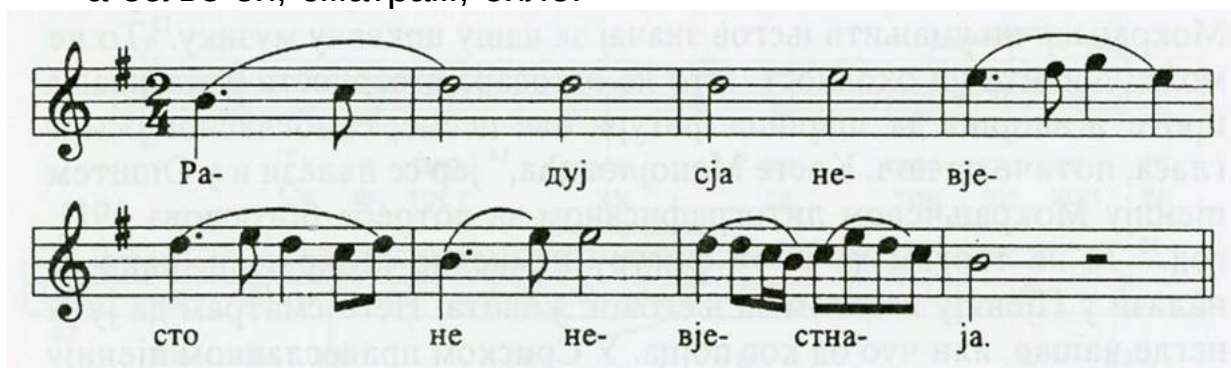
Свакако инспирисан овим завршетком, К. Манојловић је у Страном пјенију, поред уобчајене и мелодије унео целу ову химну у тропарском напеву VIII гласа.⁷⁶⁷ За њим се повео Н. Барачки, Б. Лукић, затим Мирко Павловић и Стеван Ластавица, од којих сва тројица, поред обичног, имају Возбраној Војеводје осмог тропарског гласа.⁷⁶⁸ Митрополит Дамаскин, у главном тексту има завршетак осмог гласа, а у примедби под текстом онај уобичајени.⁷⁶⁹ Нема никакве потребе за измишљањем VIII тропарског гласа за ову химну. Кад се она свакодневно, на крају првог часа, пева уобичајеним напевом, а такође на Акатисту, што се не би једног дана, на Благовести, могла певати и на Литургији, после входа, тим истим напевом, као што већином свуда и бива?

Није непознато да Мокрањац није био богослов, те се морао ослањати на певање појединих певача, па онда «упоредити разне начине појања и пробрати који је најчешћи и најбољи», како сам вели у предговору Осмогласника из 1908. год. Он је то могао успешно извршити не само као музички стручњак него и зато што су му све црквене мелодије биле познате, јер их је добро савладао као ђак у основној школи и гимназији, имајући одличне наставнике појања и идући редовно у цркву на вечерњу, јутрењу и Литургију, као што износи у истом предговору. Ипак, да је био богослов он би још више мелодију присподобио тексту, тако би смисао песме која се пева био још више истакнут и тако прихватљивији слушаоцима, према познатом принципу Блаж. Јеронима, да слуга Христов треба да пева тако како би слушаоцима омилене речи песме, а не мелодија сама по себи, или глас певача.⁷⁷⁰ Колико таквих особености у његовом пјенију дугује порекло појединим певачима, тешко је рећи. Изнећу их неколико за које сматрам да то несумњиво јесу.

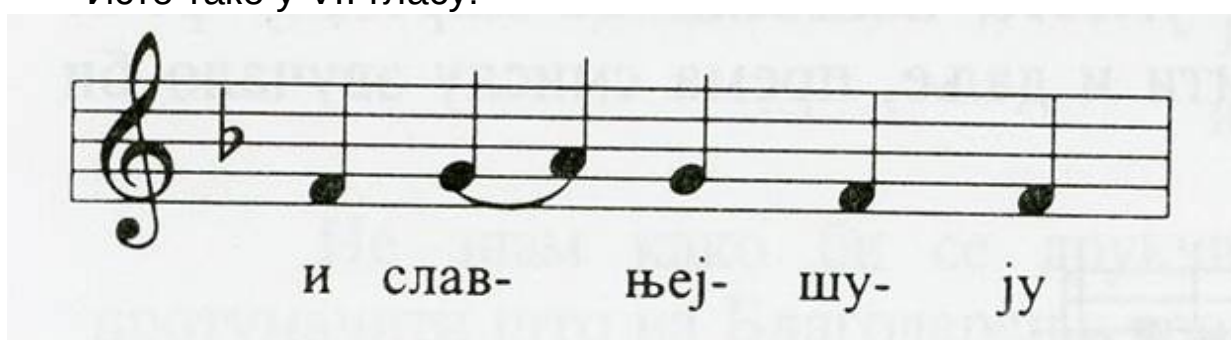
Свакако је Мокрањац, чувши од појединих појаца, у више случајева задржао нагласак на слогу који смисао не олакшава, него отежава и удаљује, нпр. у Честњејшују VIII гласа стоји:



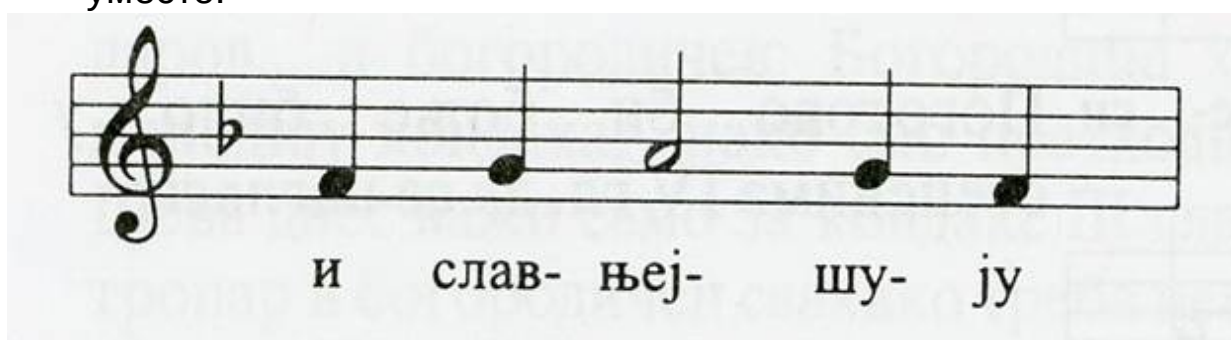
а боље би, сматрам, било:



Исто тако у VII гласу:



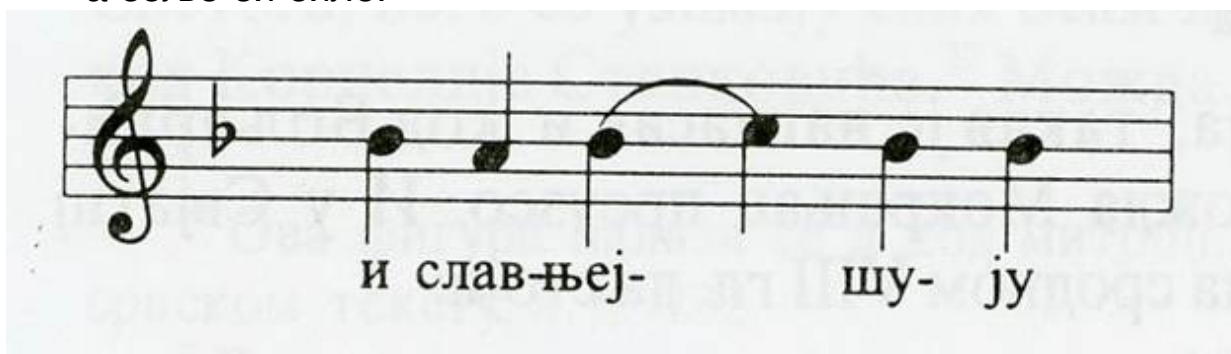
уместо:



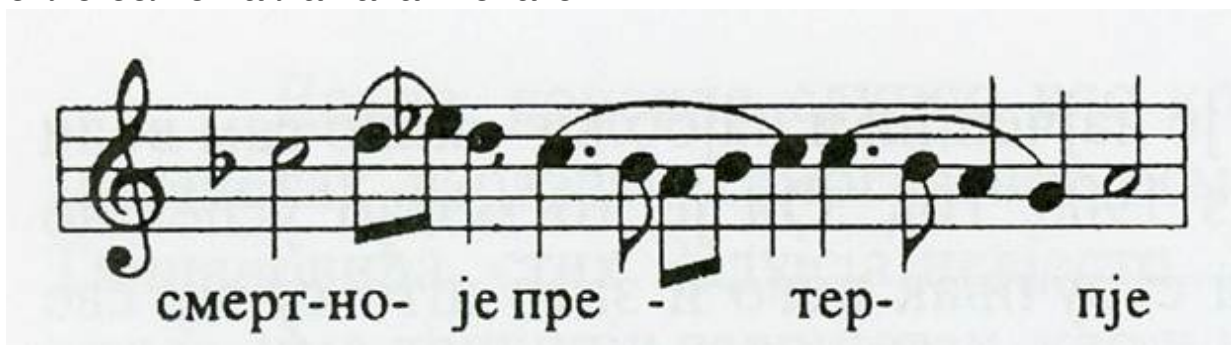
што би, према III гласу од кога је VII постао, било боље. Тако је и са наглашавањем речи у четвртој стихири на Господи возвах VIII гласа:



а боље би било:



Или у Свјатиј Боже славословља VI гласа, последње би речи било боље наглашавати овако:



него:

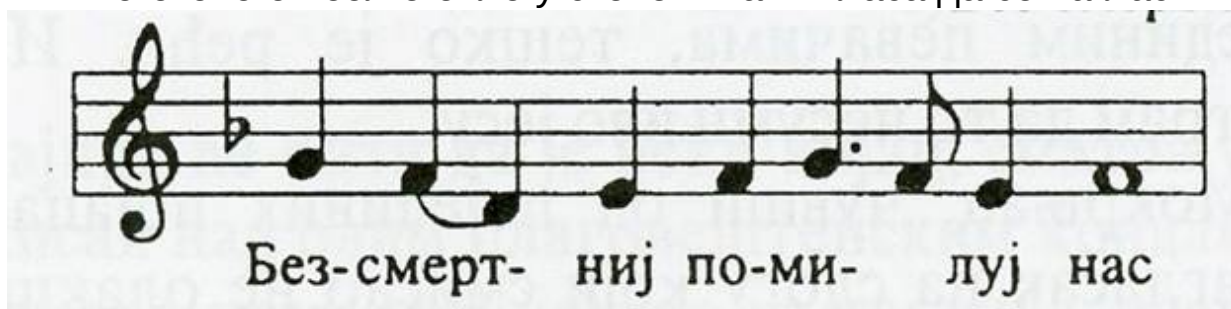


У догматику II гласа, уместо нагласка на «пре», у речи *пребила*, која значи остати, бити и даље, према смислу звучало

би боље овако:



Поготово би боље било у степенима IV гласа да се нагласи:



него:



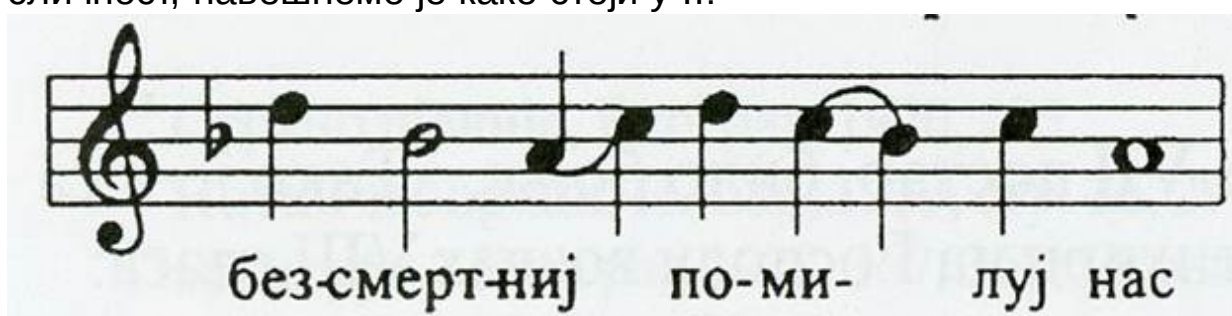
У последња два случаја, такав је нагласак и код Бољарић-Тајшановића, одакле га је можда Мокрањац и преузео. И у Свјатиј Боже IV гласа боље би било према сродном VIII гласу да стоји:



како је код Бољарић-Тајшановића, него:



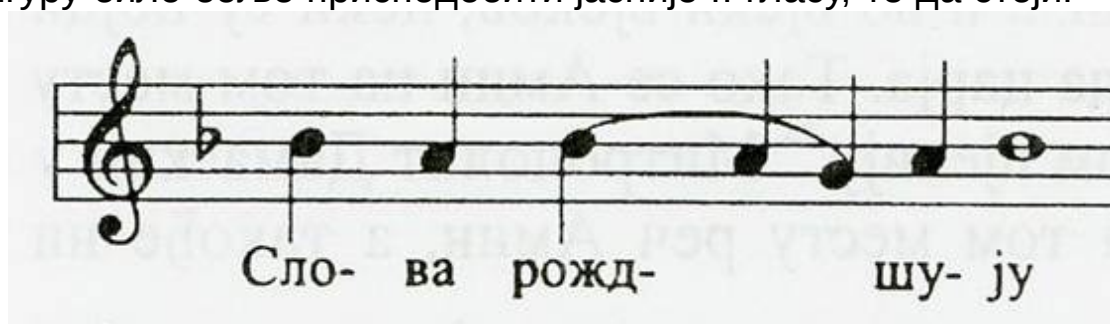
Такође сматрам да код Мокрањца у Честњејшују II гласа, фигура уз речи Слова рождшују личи на V глас, са којим други глас нема сродства, те ће бити да је ту доспела на тај начин што ју је Мокрањац чуо и усвојио од неког појца.⁷⁷¹ Да се уочи сличност, навешћемо је како стоји у II:



и V гласу:



Разлика је, дакле, само у тону «ла» у II, замењеном са «до» у V гласу, док су сви остали тонови потпуно исти. Стога би ову фигуру било боље присподобити јасније II гласу, те да стоји:



као што је код Бољарић-Тајшановића, Барачког, Ластавице и других.

Не знам како би се друкчије него на исти начин могло протумачити што на Благодарењу тропар III гл.: Твојих благодјејаниј и даров... и Богородичан: Богородице христијаном помошнице... имају мелодију кондака,⁷⁷² иако смо претходно утврдили да мелодија кондака Дјева днес важи само за кондаке III гласа, а не и за тропаре. Стога, овај тропар и Богородичан свакако треба певати тропарском мелодијом.

На исти начин, сматрам, дошло је до тога да на крају Осмогласника, уместо тропара четврте Блажене осмог гл.: Днес Христос воскрес от гроба... стоји Тројичен: Безначалнаја Тројице..., који у ствари долази на Слава кад у недељу VIII гласа нема Блажена Светога, него се узимају свих осам из Октоиха, као што тачно стоји код Корнелија Станковића.⁷⁷³ Можда је Мокрањац видео да га неки појци на том месту узимају, или је овај Тројичен преузео од Бољарић-Тајшановића, који га у четвртој Блажени наводе.⁷⁷⁴

Тако је, без сумње, и реч Амин доспела пред Јако да царја на Великом входу. Повучени последњим речима свештениковог узгласа: Вcјех вас православних христијан... и во вјеки вјеков, неки су појци одговарали Амин, па онда Јако да царја. Тако се Амин на том месту нашло и у Мокрањчевом Страном пјенију.⁷⁷⁵ Митрополит Дамаскин у свом Црквеном пјенију нема на том месту реч Амин, а такође ни Корнелије Станковић.⁷⁷⁶

Не могу се домислити да ли код Бољарић-Тајшановића понављање појединих слогова потиче из световне музике, или је ради попуњавања мелодијске фигуре. Но сва три случаја овог понављања код њих, стављеног у заграде,⁷⁷⁷ налазе се и у Мокрањчевом Осмогласнику, али без заграда, што нас упућује на закључак да их је Мокрањац преузео оданде. Било како било, само по себи је јасно да ово понављање, разумљиво у великом појању, но овде беспредметно, не користи јасноћи, него напротив смета.⁷⁷⁸ Митрополит Дамаскин, као и Барачки и Ластавица – та понављања су избегли.

Из пијетета према Мокрањцу и његовом делу на црквеној музици свакако је требало, у новом, трећем издању његовог Осмогласника 1964. г., извршити исправке штампарских грешака издања из 1922. и 1908. године, као нпр. на стр. 89. и 168. где

изнад хвалитних стоји «стиховње»; на стр. 197. требало је избрисати све предзнаке (снизиилице) сем на «си», као и на стр. 196. у 2. реду одоздо, и др.⁷⁷⁹

Гласник, март 1981.

Постоје ли у црквеном појању подобни и који их гласови имају

ПИТАЊЕ: Долазимо до несугласице с братијом око подобних гласова. Старији одричу уопште постојање подобних. Видео сам једно писмо поч. протојереја Мирка Павловића, одличног познаваоца црквеног појања и типика, који заступа тај став, јер их нема код Мокрањца. Други пак узимају подобен готово свагда, кад год у Минеју или Октоиху изнад стихира 4, 5. и 6. гласова стоји «подобен».

Може ли се доћи до неког реда и правила прихватљивог за све?

ОДГОВОР: Оба наведена става, заступајући крајност и једностраност, промашују циљ, као што у таквим случајевима обично бива.

Пре свега, не стоји тврдња да код Мокрањца нема подобних гласова. У његовом Општем појању, литографисаном за потребе Ђака-богослова 1911. год., на Васкрс су наведене Пасхалне стихире у напеву петог подобног гласа. У истој књизи, на вечерњи Великог петка, стиховње стихире су по напеву другог подобног гласа.⁷⁸⁰ Што код њега не налазимо напеве четвртог и шестог подобног гласа, то још не значи да ови подобни не постоје у нашем појању, него само да их нису употребљавали појци од којих је он бележио мелодије појединих песама.⁷⁸¹ Али ове мелодије налазимо код других аутора који су бележили наше црквене песме: Живковића, Барачког, Цвејића. Подобне стихире помиње и проф. Л. Мирковић.⁷⁸² У своје доба и ми смо их у богословији учили од доброг познаваоца појања поч. протојереја Милана Мратинковића. Обрасце ових подобних гласова налазимо штампане на крају Великог Зборника издатог у Н. Саду 1913. г.⁷⁸³ Поред 2, 4, 5. и 6. гласа, ту је изнет и образац за подобан осмог гласа: «О кто не восплачет...», али се у нашем појању овај подобан није сачувао.⁷⁸⁴ Обрасци подобних гласова нису изнети први пут 1913. год. У једном рукописном Зборнику из 17. века, поред поменутих 5 гласова, изнет је и образац подобна првог гласа, који се такође није одржао. Одржали су се подобни

другог, четвртог, петог и шестог гласа, и то другог, као што рекосмо, само стиховње, на вечерњу Великог петка и стихире на погребу. Придите последњеје цјелованије...⁷⁸⁵

Дакле, у 17. в., у нашем појању постојали су подобни шест гласова. Године 1913. има их пет, а сада четири, у ствари свега три (4, 5. и 6. гласа). Ако напустимо подобне 4. и 6. гласа, пашћемо само на два, који ће се при томе употребљавати свега по једанпут годишње. Које је то у Цркви стало да осиромашимо сасвим у погледу подобних црквених мелодија?

Што се тиче друге крајности, узимања свагда подобна 4, 5. и 6. гл. кад год у Октоиху и Минеју изнад стихира тих гласова стоји «подобен», а то онде налазимо готово свагда, и ту нема места једностраности, нереду и самовољи... «Јер Бог није Бог нереди, него мира» (1Кор.14:33), како вели Апостол.

У поменутом Великом Зборнику, као образац подобна 4 гласа наведена је прва стихира на Господи возвах на Ђурђевдан «Јако добља в мученицјех...» Ову стихиру, и остале које јој следе, певао је као утврђене подобне четвртог гласа и прота Мратинковић. Исто је тако на поједине празнике певао подобним гласом, као утврђене стихире оне изнад којих је наведен као подобен стихира «Јако добља» или «Званиј свише».⁷⁸⁶ Међутим, стихира «Дал јеси...», која се често наводи испред стихира четвртог гласа са ознаком «подобен», не пева се подобним напевом, тј. напевом којим се певају стихире Јако добљи или Званиј свише. Да је не треба тако певати, види се и по томе што се на многим местима налази изнад првих стихира, са наводом «подобен» ова стихира, а изнад других, са истим наводом «подобен» стихира Јако добља, или Званиј свише, за које смо већ видели да су неоспорно подобне.⁷⁸⁷ А то значи да нису једнако подобне и стихира Дал јеси и стихире Јако добља и Званиј свише.⁷⁸⁸

Но, још бољи доказ да стихиру Дал јеси не треба певати подобним напевом пружа нам чињеница што се она налази у броју стихира изнад којих стоји ознака «самогласен». У Октоиху, изнад стиховних стихира у среду на јутрењи, стоји: «На стиховње стихири крестни глас 4. Самогласен». Иза тога следи стихира «Стјена буди нам...», а иза ње, без икакве ознаке, уз обични

припев, стихира Дал јеси.⁷⁸⁹ Ако ову стихиру не треба певати подобним гласом, поготово не треба певати тим гласом стихире изнад којих се наводи ознака «Подобен: Дал јеси».⁷⁹⁰

Као ознаке четвртог подобног гласа служе нам, дакле, само стихире: Јако добља и Званиј свише.⁷⁹¹ Слично је и са петим гласом. За ознаку тога подобна служе стихире: Радујсја,⁷⁹² а не и стихира «Преподобне отче...».⁷⁹³ За ознаку шестог подобног гласа служе стихире «Все отложше...» и «Отчајанаја...», а не и стихире «Тридневно воскресал јеси...» и «Ангелскија...».⁷⁹⁴

Задржаћемо се овде још на једној ствари. Размотримо ли стихире служби на 12 великих Господњих и Богородичиних празника, видећемо да су литијске стихире ове самосталне; од стиховњих једна је самоподобна (на Крстовдан) и једна подобна (Ваведење), осталих 10 самогласне; на Господи возвах 9 су самогласне и 3 подобне (Крстовдан, Ваведење, Благовести); од хвалитних пак 3 су самогласне (Божих, Богојављење, Педесетница), а све остале подобне. Узмемо ли у обзир празнике великих светих: Митровдан, Арханђеловдан, Никољдан, Обрезање Господње, Света Три Јерарха, Ивањдан, Петровдан и Усековање, видећемо да је однос сличан: све литијске су самогласне;⁷⁹⁵ на Господи возвах и стиховње једне су самогласне, друге подобне, а хвалитне – све подобне. При томе од подобних на стиховње, две су првог и једна петог гласа.⁷⁹⁶ Петог су подобног гласа означене и стиховње на Крстовдан и Ваведење. Подобне истог гласа су и Пасхалне стихире које долазе наместо стиховњих. Практично, дакле, пошто се код нас сада певају подобни 4, 5. и 6. гласа, а не 1, 2. и осталих, на стиховње се код нас певају као подобне оне стихире које су означене као такве петог гласа. Стиховње пак у Октоиху, као и на мале Свете у Минеју, певају се стиховским напевом. Стихире на Господи возвах и хвалитне певају се подобним напевом 4, 5. и 6. гласа кад су означене као такве. Литијске стихире се не певају никад подобним напевом, него увек самостално. Подобним гласом не могу се никад певати стихире које долазе на Слава и ниње, него самогласним, и то на Господи возвах и на Слава и на И ниње свагда самогласно; на литијским и хвалитним стихире на Слава такође су свагда самогласне, а на

И ниње празничне су самогласне, а кад на И ниње литијских долази васкрсна стихира из Октоиха, или с краја Минеја⁷⁹⁷, тад се она пева стиховски. Стихире на И ниње хвалитних певају се самогласно свагда, сем недељом кад је на И ниње Преблагословена, која се пева стиховски. Стиховње стихире празничне (из Минеја, Триода и Пентикостара) узимају се самогласно. Ако су на И ниње празничне, и оне се узимају самогласно; ако ли су с краја Минеја, или уочи недеље из Октоиха, онда стиховски. Стиховски се пева и стихира на Слава и ниње стиховњих кад се седмичних дана узима из Октоиха или Триода.

Као опште правило можемо рећи овако: У нашем појању постоје подобни напеви другог, четвртог, петог и шестог гласа. Напевом другог подобног гласа певају се само стиховње на вечерњи Великог петка: Јегда от древа..., и стихире на опелу: Придите последњеје цјелованије... Као подобне четвртог гласа певају се оне стихире изнад којих стоји: «Подобен: Јако добља», или «Званиј свише»; подобне петог означене су с «Радујсја...», а шестог: «Подобен: Все отложше» и «Отчајанаја».

Гласник, април 1980.

Свете тајне и молитвословља

Када се читају молитве жени четрдесети дан по рођењу детета

ПИТАЊЕ: *Кад треба вршити молитве «жење родилнице по четиридесјатих днех» и уцрковљење детета? Неки свештеници врше ове чинове пре крштења детета, поред свега тога што у Требнику пише: И ашче младенец кршчен јест, творит јереј воцрковљеније. Ашче же ни, творит сије по кршченију». А тако казује и проф. Мирковић у својој Литургици.*

Изложите ову ствар с образложењем. Можда ће Вас послушати они који чине супротно прописаном.

ОДГОВОР: Не знам да ли ће хтети да послушају мене, односно разлоге које износим, други, но да ли ћете наћи у себи добре воље, да прихватите образложене разлоге Ви, не само у овом, него и у другим питањима? Често, наиме, бива да је необразложена навика моћнија од образложених разлога, те велики број људи лако прихвати очигледно слабе доказе, који потврђују њихову навику, а тешко јаке који су томе супротни.

Ако обратите пажњу чињеницама, разлагање постављеног питања показује Вам да поступак свештеника, који уцрковљење детета врше пре његовог крштења, није бесмислен, као што на први поглед може изгледати, с обзиром на разлоге које изнесосте и на друге који се још могу навести. Јер поред црквенословенског Требника, и примедба у неким грчким савременим Евхологијима – Требницима, казује такође: «И ако је дете крштено, чини јереј уцрковљење. Ако није, чини то по крштењу»,⁷⁹⁸ а тако исто у бугарском: «Ако је дете крштено, свештеник га уцрковљава. Ако није крштено, ту се чини отпуст, а уцрковљење се оставља до иза крштења».⁷⁹⁹

Поред проф. Мирковића, исти овај став налазимо код руских литургичара – К. Никољског: «До крштења његовог (детета) не врши се уцрковљење (Требник), као што се слично томе и одраслим, који још нису крштени, не дозвољава улазити у цркву»,⁸⁰⁰ а слично код С. Булгакова и Г. Дебољског.⁸⁰¹

Ако пажљивије размотримо цео овај обред, видећемо да се састоји из два чина, из молитава за матер детета (прва и друга садашњег чина) и молитва за дете и његово уцрковљење (трећа и четврта). И један и други чин постали су по угледу на еванђелски догађај кад је у 40-ти дан, по рођењу Господа Исуса, Света Богородица га донела у храм јерусалимски, ради Његовог представљања Господу и њеног очишћења као породилје, по закону Мојсијевом (3 Мојс. 12, 2–8; Лк. 2–24), иако и једно и друго није било неопходно, јер је Господ као Син Божји увек са Оцем, а Света Богородица, као непорочна Приснодјева, није имала потребе у очишћењу, него су тај чин извршили «испуњавајући сваку правду».

У грчким рукописима се овако спојена оба ова чина могу се пратити све до XII-XIII века. Из тог је времена најранији рукопис у коме се најпре наводи садашња трећа молитва, са натписом: «Молитва за уцрковљење детету у 40-ти дан», иза које одмах долази садашња друга са натписом: «Молитва кад наврши жена 40 дана од порођаја». Слично се налази и у једном нашем рукопису из XIV в. Најпре долази садашња четврта молитва, затим садашња трећа, па уз примедбу: Таже молитву сију 40 днем, Владико Господи Исусе Христе Боже наш. ., тј. садашња прва,⁸⁰² после чега одмах долази чин крштења. У старијим грчким рукописима посебно долази само садашња трећа молитва, а посебно садашња прва најраније у једном рукопису из XI- XII века.⁸⁰³

Пођемо ли од XI века још у дубљу прошлост, видећемо да у рукописима нема молитве за очишћење матере детета, него да се налази једино молитва «Господе Боже наш, у четрдесети дан...» (трећа садашњег чина), у којој је главна мисао посвећење детета Богу, призивање на њега Божјег благослова, да се под знаком Часног Крста сачува од противних сила и удостоји Светог Крштења. На њу саму наилазимо редовно у рукописима све до најстаријег, Барберинског, из VIII-IX века, у коме долази са натписом: «Молитва кад се доноси дете у храм у 40. дан по рођењу његовом».⁸⁰⁴

Свакако да ова молитва потиче из још старијег времена. Можемо се домишљати да је вероватно преузета из поступка са

одраслим оглашеним, који су свакако са молитвом увођени први пут у храм, да заједно са вернима слушају читање Светог Писма и његово тумачење, после чега су, пре освећења Светих Дарова, на ђаконов позив: Оглашени изиђите! – из храма излазили. Притом је свакако присуствовао и онај од познатих верних који је гарантовао за истинитост труда оглашеног око исправке свог живота и који је требало да му буде кум при крштењу.⁸⁰⁵

Из садржаја те најстарије молитве уцрковљења, у којој се и данас, поред других прозби, моли да се дете удостоји просвећења у Светом Крштењу, види се очигледно да је уцрковљење вршено пре крштења. Прозба за младенца да се удостоји крштења налази се и у четвртој молитви садашњег чина, а такође у првој, у којој се моли за породиљу, а затим наставља за новорођенче. Пропис да овом чину треба да присуствује кум, који ће дете «пријати по кршченији», такође претпоставља вршење уцрковљења до крштења. «Из свега овога јасно се види», вели проф. Фундулис, «да овај чин и молитве које садржи, имају смисао кад их ставимо у оквир чинова претходећих крштењу, који представљају један успон у освећењу новорођеног хришћанина: Благосиља се првог дана, осмог му се даје име и доноси се само до врата храма; у 40. улази у храм и посвећује Богу, да би следили «у одговарајуће време» екзорцизми, одрицање од сатане, сједињење са Христом, обновљење водом и Духом, и Причешће Тела и Крви Христове, које све ово печати. Уосталом, ови чиновници се налазе у овом поретку и у нашим Евхологијама».⁸⁰⁶ Закључујући, проф. Фундулис каже: «У доба, дакле, кад је састављен чин четрдесетнице (уцрковљења), и по духу његовом, пре њега вршење крштења јавља се само изнимно, кад то диктирају посебне нужде. Ово се види и из одредбе натписане над молитвом у осми дан, која само у случају опасности за живот новорођенчета, да не умре непросвећено, саветује да се пожури са крштењем».⁸⁰⁷

Како су, по сведочанству Етерије,⁸⁰⁸ и других старих писаца, за 40 дана Великог поста катихумени били обавезни да долазе на поучавање у вери и тако припремани за крштење, биће да је према томе постао обичај у Цркви да се у току 40 дана спрема и

дете за крштење молитвама, и уцрковљењем, «од када је, дакле, новорођени катихумен», како вели Свети Симеон Солунски.⁸⁰⁹ Али могућност да дете за то време умре некрштено присиљавала је и родитеље и свештенике да га крсте не чекајући 40 дана, те Свети Симеон Солунски износи као принцип: «Нема за то (крштење) одређено време дана и часова, да не би непросвећено умрло дете, него ако би био страх од смрти, одмах кад се роди, све се врши по правилу (крштења)».⁸¹⁰ По сведочанству Булгакова, у Руској цркви крштење детета, пре 40 дана, «обично бива у садашње време»,⁸¹¹ а тако је и у Српској.

Чињеница крштења многе деце пре 40 дана проузроковала је како актуелност постављеног питања, тако још и питања: Како читати молитве уцрковљења кад је дете већ крштено, обзиром да му тада није први пут да се уноси у цркву, јер је то већ учињено кад је крштавано и миропомазано, и да се у њима крштење помиње као нешто што тек треба да се изврши итд? У грчкој цркви «ретко и само у случају болести, крштавају се новорођенчад пре 40 дана».⁸¹² Мада стога ређе него код нас, вршење уцрковљења детета по крштењу јавља се као проблем и код њих.

Питање на који је начин, у појединостима, првобитно вршено уцрковљење, до данас није коначно решено, јер сем читања наведене најстарије молитве и података које она пружа: да је вршено пре крштења, у присуству мајке и кума (иако се они изрично помињу тек у четвртој молитви), других детаља из старог деоба нема.⁸¹³ У XV в. неке од њих даје Свети Симеон Солунски. Према његовом излагању, свештеник је узимао дете од матере и са њиме чинио знак клањања пред олтарем «објављујући тако као посвећење Богу (ово) клањање Творцу».⁸¹⁴ Биће да је при томе певао, као и данас, тропар празника Сретења и говорио молитву Светог Симеона Богопримца: Њиње отпушчајеши..., а затим дете предавао матери или куму. Свети Симеон такође помиње и вршење крштења пре уцрковљења, и разлику вршења уцрковљења са дететом које је крштено и оним које није крштено: «У четрдесети дан, вели он, опет се доноси (дете) мајком у храм и као дар приноси се Богу... И ако је дете крштено, уводи га (свештеник) у

олтар и обводи га околo, и тада чини клањање... Ако ли није крштено дете, ставши пред стубове, и учинивши да се дете поклати према олтару, предаје га матери и чини отпуст».⁸¹⁵ Неке детаље налазимо у чину уцрковљења у Гоаровом Евхологиону. После све четири садашње молитве свештеник узима дете и, чинећи њиме знак крста пред дверима храма, говори: «Уцрковљује се раб Божји...» Даље поступа и говори као што је у савременим Требницима и уводи у Свети олтар, ако је мушко (Ако је женско, до красних врата, и ставља пред врата олтара, одакле га кум узима и по отпусту односи).⁸¹⁶

У нашим рукописима налазимо такође извесне детаље. Ни у једном нисам наишао на примедбу да чин треба вршити по крштењу, ни како би се тада говориле молитве, иако у неким постоји примедба, ако је дете слабо и не сиса, да не треба чекати трећи или шести дан, него га одмах у дан рођења крстити,⁸¹⁷ а у неким, у првој молитви, ако је дете умрло, свештеник «чати до zde», а ако је живо «и сије»: От њеје рожденоје отроче...⁸¹⁸ По неким, као код Гоара, при уцрковљењу мушко дете се уноси у олтар, а не женско.⁸¹⁹ По другима пак, у олтар се уноси и женско, али док се мушко обноси око све четири стране Часне трпезе, женско се обноси само са три (не и са западне: Ва предњу убо страну не приходит).⁸²⁰

Да се од вековног вршења уцрковљења са некрштеним дететом дође до прописа да се оно може вршити само са већ крштеним, мислим да је најјачи подстицај учинило схватање Светог Симеона Солунског да у олтар не улази некрштени. Процењујући да је много боље да се дете посвећује Богу проношењем кроз олтар, него без тога, поред других разлога, дошло се до прописа да се крштење врши пре уцрковљења. Но и после тога, у чину су остале оне исте молитве у којима се крштење детета помиње као ствар која тек треба да се изврши, без упутства како их сада, у промењеним условима, треба чинити. Ако се о томе не говори у црквенословенском, говори се у грчком Евхологиону из 1754. г. У њему се за трећу молитву каже да ако је дете крштено, уместо речи: «Да удостојивши се Светог Крштења...», свештеник треба да каже: «Да ради Светог крштења, кога се је удостојио, добије део изабраних Царства

Твога». А иза четврте (Боже, Оче Сведржитељу...), у истом случају, да је или сасвим не треба читати, или не говорити речи: «И удостој га у време благопотребно...», закључно са речима «именом Христа Твога».⁸²¹ Исте примедбе налазимо у савременом Евхологиону званичног издања Грчке цркве,⁸²² такође у Агиасматариону Е. Скарпа,⁸²³ као и у бугарском Требнику.⁸²⁴

Поједини литурчки писци дају исто упутство за читање ових молитава ако је дете крштено, нпр. К. Никољски и С. Булгаков, од којих последњи при томе износи три могућности: Или да се молитве за дете сасвим изоставе, или да се изоставе изрази о томе да га Господ удостоји крштења, или, најзад, да се такви изрази, уместо у будућем, кажу у прошлом времену.⁸²⁵ Проф. Фундулис упућује на овакве примедбе новијих штампаних Евхологија и вели да у првој молитви треба изоставити речи «да се удостоји и духовне светлости и приборји Твоме светом стаду». У трећој изоставити речи: «Да се достојиш Светог крштења...», све до возгласа: Јер си ти...⁸²⁶

Као што се примећује, у овој ствари није уопште спорно вршење у 40. дан молитава породилји, ради њеног очишћења и приступања Светом Причешћу. Овај чин не зависи од тога да ли ће се истог дана вршити уцрковљење детета, да ли је оно крштено или није, јер се ове молитве читају породилји и у случају да је дете умрло.⁸²⁷ У питању је, као што се из целог излагања види, вршење уцрковљења детета у 40. дан, тј. да ли га вршити пре, или после његовог крштења? Док Црква не донесе друкчију одлуку, у важности су прописи садашњег Требника, те уцрковљење треба вршити после крштења, иако се при томе губи смисао првог уношења детета у храм и посвећења Богу.

Кад се врши уцрковљење женског детета, неће се оно проносити кроз олтар, према наредби савремених наших и грчких Требника, мада је, како наведосмо, по нашим рукописима и тврђењу проф. Фундулиса, и оно проношено кроз олтар. «Смисао је чина уцрковљења детета да се оно приноси Богу и Њему посвећује».⁸²⁸ А то је једнако потребно и мушкој и женској деци, те је раније једнако и вршено.

Гласник, децембар 1985.

Чита ли се молитва четрдесети дан по рођењу детета неправославним мајкама

ПИТАЊЕ: Недавно сам био у прилици да крстим дете чија је мајка протестантске (лутеранске) вере (а отац православне), па нисам био сигуран да ли да јој читам молитве за 40 дана по рођењу детета, тако да би и она могла присуствовати крштењу.

Да ли православни свештеник може читати ове молитве неправославним мајкама?

ОДГОВОР: Питање је унеколико слично оном: Може ли се извршити православно опело неправославном хришћанину?⁸²⁹ У одговору на то питање речено је да Свете Тајне и молитвословља, која се врше православним верницима, не могу се вршити не само нехришћанским него и неправославним лицима, јер би то значило натурање православног чина некое ко га не цени, јер да га стварно цени могао би га имати, као и осталу благодатну помоћ Цркве, преласком у православље. Очигледно да остајањем у протестантизму, православље и његови чинови немају за то лице значај «јединог потребног». Вршити му ове чинове и поред тога значило би, као што рекосмо, натурање, агресију, а православљу је то страно.

Ни у случају да неправославно лице само жели и тражи да му се православно обред, или молитвословље изврши, то се ипак не би могло учинити. Не треба изгубити из вида да се православном лицу, које учини неки преступ, устежу поједина молитвословља, или ако пређе у раскол, макар да оно и тражи да му се изврше.⁸³⁰

Има случајева када неправославни, или чак нехришћани, прибегавају – обично у тешкој болести – молитви Православне цркве. У таквом случају свештеник се за њих може молити, али ако при том лице припада хришћанској вери, може му се прочитати Молитва Господња, Оче наш, одговарајући псалам, затим Апостол и Еванђеље из чина. Нехришћанском лицу не натурати ни Апостол и Еванђеље, те поред Молитве Господње прочитати Педесети псалам, као и онај из одговарајућег чина.

У конкретном случају, могло се мајци протестанткињи прочитати Молитва Господња и Псалам педесети, ако би она тражила да јој се молитва прочита. На исти начин могао би се свештеник за њу помолити Богу у својој приватној молитви, мада то она и не тражи, ако му је она рођака и ако сам хоће, или на тражење њеног православног мужа, или деце.⁸³¹ Иначе јој не треба вршити никакав чин, јер би то, рекосмо, било натурати јој православно схватање о нечистоти телесној и душевној и потреби молитвословља за њено очишћење.

Присуствовати крштењу свога детета она може као и друга неправославна, или нехришћанска лица, која се понегде чак узимају за кума. Разуме се да стварно таква лица не могу бити кум, јер кум треба да јемчи да ће кумче бити васпитано у православној вери. Но у случајевима кад се то не може избећи, треба наћи православно лице које ће у ствари учествовати као кум у чину крштења, читати Символ вере, давати одговоре на питања о одрицању од сатане и присаједињењу са Христом, а такође примити од свештеника кумче по крштењу; а неправославно, или нехришћанско лице ће само присуствовати чину. Православно лице, разуме се, биће и убележено у матичне књиге као кум, јер то оно у ствари и јесте.⁸³²

Истина, у старој Цркви поједини догмати, нпр. о Светој Тројици, о ваплоћењу Сина Божјег, па отуд и цео Символ вере, држани су у тајности и пред нехришћанима није се о њима говорило. Исто тако, није се говорило о Светој Евхаристији, Крштењу и другим Светим Тајнама, којима некрштени нису могли ни присуствовати. Стога су и катихумени морали напустити храм после читања Светог Писма и проповеди. То је такозвана «Дисциплина аркана». Од ње је до данас остао на Литургији узглас: Двери, двери..., тј. упозорење вратарима да у храм не уђе нико непосвећен. Исти смисао биће да имају и речи химне Вечери Твојеја тајнија... «јер нећу казати тајну Твоју непријатељима Твојим...».⁸³³ О крштењу, и другим тајнама, говорило се катихуменима не пре, него тек после крштења, као што показују Мистагошке катихезе Светог Кирила Јерусалимског.

Кад је Црква добила слободу, постепено је овај став ублажаван у намери да се незнабошци упознају са учењем и

богослужењем, да би се ослободили предрасуда ширених међу незнабошцима о неморалу Вечера љубави, причешћивању крвљу деце итд., те, упознавши хришћанство, могли завоleti га и лакше примити. Разбијању заблуда о хришћанима требало је да послужи објашњавање о Цркви и њеном богослужењу у Првој апологији Светог Јустина Мученика, те се оно не може употребити за доказ о непостојању Дисциплине аркане.

Присуствовање крштењу мајке протестанткиње, којој није прочитана молитва за очишћење у 40. дан, не смета, дакле, нити тајни која се врши детету, нити православном схватању о потреби тих молитава за очишћење жене по рођењу детета.

Гласник, јул 1983.

Како се пева «Јелици...» на крштењу

ПИТАЊЕ: *Да ли се на крштењу, приликом опхода са кумом и новокрштеним, пева «Јелици во Христа крестистесја...» као на Литургији, са Слава и ниње, или само «Јелици...» трипут?*

ОДГОВОР: У црквенословенском Требнику о овоме се казује: «Онда свештеник са кумом и младенцем обилазе у круг. И певамо: «Јелици во Христа крестистесја во Христа облекостесја, Алилуја» (трипут).» У грчким савременим Евхологионима говори се исто тако, а такође и у бугарским.

Ни код литургичких писаца, наших и страних, не налазимо о томе нешто одређеније. Проф. др Л. Мирковић вели да се обилази «око аналоја, или купке... појућ трипут: Јелици во Христа крестистесја...».⁸³⁴ Х. Теофило Стевановић пак вели да се обилази трипут око крстионице, уз певање Јелици...,⁸³⁵ вероватно према руским писцима еп. Венијамину и С. Булгакову, који то исто казују, док Никољски не помиње ништа друго него оно што је у Требнику.⁸³⁶

Ако погледамо у старе рукописе, наћи ћемо слично. Тако у једном рукописном Требнику из XVII в., у коме је поредак ове Свете Тајне сасвим сличан савременом, каже се да свештеник са «кумом и детиштем» опходе око амвона, појући: «Јелици ва Христа крстите се...» тришти,⁸³⁷ па се даље наставља: «Аште ли њес(т) амбона, обраштајет се ва образ круга тришти» (окреће се у круг, трипут). У другом рукопису, за случај да нема амвона, вели се само «обраштајут се (окрећу се) тришти».⁸³⁸ У једном рукопису исте библиотеке вели се само да се уз певање Јелици врши опхођење «около амвона».⁸³⁹ Но примедба у рукопису бр. 112, XIV в., Музеја СПЦ, даје овакво упутство: «Аште ли њест амбона, постављајет ч(а)сни крст и обходет тришти појуште Јелици...» (Л. 81, б). И у једном грчком рукопису из XVI в. «јереј чини вход око амвона, са крштеним и његовим воспријемником, певајући Јелици... трипут».⁸⁴⁰ У већини пак грчких рукописа, на овом месту говори се о обилажењу око купјелџи.⁸⁴¹

Према неким старијим нашим рукописима, преписаним са извода који излажу још старији чин ове Свете Тајне, излази да је помазивање Светим миром свештеник вршио при певању ове

химне: «И абије појет се Јелици ва Х(рист)а крстисте се, ва Х(рист)а облекосте се. Алилуја. И сему појему помазујет сам крштајемаго С(ве)тим миром, творе крста образ на чеље, и на очију, и на обојих уши, и прсех, и на рукав г(лаго)ље: Знаменије дар С(ве)таго Д(у)ха. Амин».⁸⁴² Из даљег излагања види се да је при крају крштења певано опет Јелици... и вршен опход око амвона. Пропис о помазивању Светим миром уз певање Јелици... налази се још у неким нашим старим рукописима, а такође у грчким још старијим.⁸⁴³ По другим пак рукописима не пева се Јелици одмах по самом крштењу, него «Блажени имже отпустише се безаконија и имже прикрише се греси..., » па се по том новокрштени облачи у белу хаљину,⁸⁴⁴ помазује Светим миром, да би се пред отпуст певала химна Јелици уз трократни опход.⁸⁴⁵ Овако је бивало и по многим грчким рукописима.⁸⁴⁶

Зна се још из половине II века, времена Светог Јустина Мученика, да су новокрштени, одмах после крштења, вођени «такозваној браћи» која су била окупљена за Свету Литургију, и примали с њима Свету Тајну Причешћа.⁸⁴⁷ Смисао примања Светих Тајни крштења и миропомазања у томе се и састоји, како вели Свети Симеон Солунски, да би се могло примити Причешће Тела и Крви Христове: «Свештеник сам претходећи, води крштенога до жртвеника и даје му од страшног Причешћа. Јер је ово и циљ сваке тајне, да ослободивши се преваре и нечистоте греха, поставши чисти и запечаћени Христу Духом Светим, причестимо се Телом и Крвљу самог Христа и потпуно сјединимо с њим».⁸⁴⁸

Грчки рукописи сасвим јасно излажу да се по завршетку крштења и миропомазања излази из крстионице у храм «и бива чин Литургије»; «Јелици во Христа, и улази у храм. И давши му Тајне (Причешћа) чини отпуст»; «И одмах појци: Јелици... Онда... даје му од Светих Тајни и отпушта»; «И улази са воспријемником и дететом у сред храма певајући: Јелици... И даје му од Светих Тајана»; «и причешћује га, тј. новокрштенога по миропомазању и одмах тако следи Литургија»; «... улазе са новопросвећеним у входу и врши се чин Божанствене Литургије».⁸⁴⁹ Најпотпуније излагање о овоме налази се у Бодлијанском рукопису: «И тако улази свештеник са новопросвећеним са входом. И свршава се

цела Божанствена Литургија. И кад (се износе) Свете (Тајне), за време певања херувике, прати их овај (новокрштени) са свећом, и причешћује се. Тако чини до осмог дана кад се отпушта».⁸⁵⁰

Исти поступак може се индиректно ишчитати и из појединих наших рукописа, јер они у ствари излажу старији чин крштавања одраслих, приспособљен за крштење деце. У једном рукопису XV в., по крштењу и миропомазању «предходит певац г(лаго)ље: Бл(а)жени имже отпустише се греси. И исходит с(ве)штеник са новопросвештеним ва исход, и аште јест амвон обходит и тришти, појуште Јелици...»⁸⁵¹ Исто се тако вели у рукописном Требнику Грујићеве збирке, но без помињања амвона и обиласка око њега.⁸⁵² Још јасније се то казује у једном дечанском Требнику: И приходит с(ве)штеник са новопрос(ве)штеним ва црков појуште Јелици... исходеште около амбона.⁸⁵³ Да се овде има у виду наставак Литургије доказује и та чињеница што се у чину крштења ових рукописа уопште не указује на Апостол и Еванђеље и њихово читање. Ово би било несхватљиво без претпоставке да се имало у виду њихово читање на Литургији која следи.

За објашњење како је то у старини спајан чин крштења са Светом Литургијом, проф. Ј. Фундулис указује на богослужење изразитих дана крштавања, Велику Суботу и Богојављење. На Велику Суботу, у почетку Литургије, која почиње вечерњом, чим се после входа почну читати паримије, излазио је епископ, или свештеник, у крстионицу и крштавао катихумене. Паримије су читане многе (15), да би било времена за вршење крштења. Чим се заврши крштење и миропомазање, излазио је клир и новокрштени у храм певајући Јелици... читао се Апостол и Еванђеље и настављала даље Света Литургија са причешћем новокрштених. Исти чин је бивао и уочи Богојављења. Велико освећење воде, за потребу крштења катихумена, вршило се између јутрење и Литургије, после тога почињала Литургија, долазиле су молитве чина крштења (јер су се ексорцизми вршили још раније), и настављао даље чин Литургије.⁸⁵⁴

Преподобни Никодим Агиорит сматра да и данас, кад се већином крштавају деца, треба Свету Тајну Крштења вршити у цркви и у вези са Светом Литургијом: «Свештеник треба најпре

да проскомидише, онда обучен у све свештено одјејање да оде и крсти дете, па после крштења да отпочне Божанствену Литургију и на њеном крају да причести крштено дете». Настављајући даље он вели: «Као што и природа, одмах по телесном рођењу, детету припреми телесну храну, млеко, тако и благодат, одмах по духовном рођењу, крштењу, припрема му Божанско Причешће за храну духовну».⁸⁵⁵

Из свега изнетог се види да је певање «Јелици во Христа крестистесја», на крају чина крштења, у старини припадало већ Литургији, те да се певало на начин како је на њој узимано и иначе кад није спајана са чином крштења, тј. да је певана са Слава и ниње. Сведочанстава нема да је ова химна узимана без Слава и ниње онда кад се при крштавању деце чин крштења вршио независно од Литургије, или чак ван цркве (нпр. због болести детета, зимског доба, удаљености од цркве итд.) Ни разлога, сматрам, нема који би такву праксу захтевали. Зато тако треба поступати и сада, поготово што се у чину крштења, после Јелици, чита Апостол и Еванђеље. Аналогију за то пружа нам чин Малог освећења воде, у коме се, пред Апостол и Еванђеље, пева Свјатиј Боже «по обичују», тј. са Слава и ниње.⁸⁵⁶

Савремени пак грчки Мали Евхологион, званичног издања Грчке цркве, директно казује да се Јелици на крштењу пева са Слава и ниње. Ту се вели да свештеник «кади купјелъ (колимвитхран), обилазећи око ње са кумом, који... носи новокрштено дете, и поју на гл. 1 Јелици во Христа крестистесја во Христа облекостесја. Алилуја (трипут). Слава и ниње. Во Христа облекостесја. Алилуја. Ђакон: Динамис: Јелици во Христа крестистесја, во Христа облекостесја. Алилуја. Ђакон: Вонмем. Чтец: Прокимен гл. 3», па Апостол и Еванђеље.⁸⁵⁷

Због свега тога држим да можемо закључити: «Јелици во Христа крестистесја...» на крштењу узима се као и на Литургији, тј. са Слава и ниње.

Гласник, јул 1985.

Крштење детета некрштених родитеља

ПИТАЊЕ: *Да ли свештеник греши и чини канонски преступ ако одбије да крсти дете родитеља који и сами нису крштени?*

ОДГОВОР: Кад је већ реч о крштењу деце, да најпре укратко поновимо оно што смо већ о томе питању рекли у једном ранијем одговору, да би се јасније видео православни став у тој ствари, јер је било и раније, а има и сада, појединих хришћанских секти које одричу потребу њиховог крштења.

На основу Светог Писма и Светог Предања, Православна црква учи да крштење деце постоји од апостолских времена. У еванђелској науци Господ је више пута ставио спасење свију у зависности од крштења: Ко буде имао веру и крсти се биће спасен (Мр. 16:16); Ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Небеско (Иов. 3:5). итд. У Делима апостолским вели се: А кад се крсти она (Лидија) и сва кућа њезина (Д. ап. 16:15). Слично се вели и о крштењу тамничара у Филипима: И одмах се крсти он и сви његови (Д. ап. 16:33). Апостол Павле помиње да је крстио цео дом Стефанин (1Кор.1:16). Ове домове свакако нису сачињавали само одрасли него и деца. Да њих није требало крштавати несумњиво би свештени писци знали истаћи тај принцип и рећи: И крсти се сав дом... сем деце – кад су знали то казати у опису Христовог чуда храњења 5000 људи са пет хлебова, где то изузимање деце (и жена) нема догматски значај, него само истицање величине чуда у величини броја нахрањених са пет хлебова.

Да деца у дубини свога бића осећају силу благодати Божје, те и значај Тајне Крштења и других, показује пример још нерођеног Претече Јована који заигра радошћу у Јелисаветиној утроби, осетивши долазак тек зачетог Господа Исуса у утроби Свете Дјеве (Лк. 1, 41:44). Поред тога, постоје и писмена сведочанства старих писаца о крштењу деце у старој Цркви, која досежу до II века.⁸⁵⁸

Као што наведосмо, према речи Господњој, крштење је услов спасења. Оно значи калемљење новокрштеног на живи чокот – Христа, дивље маслине на питому. Оно је тако врата спасења. Стога 37. канон Светог Јована Посника († 595. г.) прети

казном родитељима хришћанима чије дете умре некрштено: «Ако немаром родитеља умре дете без крштења, родитељи се лишавају Причешћа три године, једући суво за то време и преклањањем колена, плачем и према моћи милостињом да Бога умилоствљују, чинећи сваки дан по 40 метанија».⁸⁵⁹

Но поставши хришћанин Светом Тајном Крштења, новокрштени се не може задовољити само тиме што је постао члан Цркве Христове. Неопходно је да он, користећи се животворним соковима чокота, буде плодносна лоза која узраста у добру и род доноси: Ко остане у мени и ја у њему, тај ће родити многи род... Сваку лозу која не рађа сече је (Отац мој) (Иов. 15, 5:2). Благодатну помоћ за узрастање и напредовање у добру Црква пружа новокрштеном одмах по крштењу, у Светој Тајни Миропомазања и Светој Тајни Причешћа. Одрастао човек који после крштења не би показао и добра дела, као плодове своје вере и животворних сокова које прима од Христа, од крштења неће имати никакве користи, него као сува лоза или неплодна смоква биће одсечен од тела Цркве.

Стога је неопходно да се одрастао новокрштени стално поучава у науци Христовој, све дубље да понире у њу, како би могао, живећи њоме, све више и више да се морално уздиже. Исто је тако неопходно да крштено дете буде васпитавано у хришћанској науци, паралелно са узрастањем и моћи расуђивања, како би је и оно могло остваривати и она постајала све више регулатив његовог живота. Гаранција за хришћанско васпитање крштеног детета треба да буду родитељи, а ако би они затајили, или били за то неспособни, ту дужност обавезан је да изврши кум, јер је то један од главних разлога установе кумства у Цркви.⁸⁶⁰

Из тога бива јасно да ако родитељи и кумови, при крштењу детета, имају у виду неке друге разлоге, а не живот у Христу новокрштенога и његово спасење, и васпитају га тако да он од хришћанске науке не научи ништа, те се и по животу не разликује од нехришћана, такво крштење не би крштеноме било од користи, и свештеник би боље учинио да га не изврши.

У доба Блаженог Августина, неки његови савременици, уверени у целебну моћ воде крштења, доносили су своју децу да

се крсте очекујући од тога исцељење од телесних болести од којих су деца патила, а не духовну благодат од присаједињења са Христом, што је свагда најважније.⁸⁶¹ Из доцнијег времена познат је случај неких Јевреја, који «поставши криви у неким стварима, па хотећи да избегну одговорност, прилажаху православној вери», како вели Валсамон, и крштаваху се настављајући тајно да и даље живе јеврејски. Седми васељенски сабор, својим 8. каноном, наређује «да се такви не примају у православну заједницу, ни у цркву, ни на молитву... нити да им се деца крштавају».⁸⁶² Исто тако, неки малоазијски Агарјани тражаху од православних свештеника да им крсте децу, али не зато што су веровали да је крштење «очишћење од сваке прљавштине духовне и узрок светлости божанске и освећење», него «због телесног лечења», тј. како сами говораху, да се ослободе од демона, и што крштени имају други мирис него некрштени.⁸⁶³ На томе су и остајали, не васпитавајући ту децу хришћански, те се она као одрасла, својим животом и владањем, ни у чему нису разликовала од деце некрштене. Упитан да ли такво крштење има каквог значаја за ту децу, цариградски патријарх Лука (1156–1169. г.), са Синодом пресуди да овакво крштење нема никаквог значаја, него да их, ако истински желе да постану хришћани, кад одрасту треба поново крстити.⁸⁶⁴

Потребно је, дакле, да свештеник има уверење да родитељи и кумови знају шта је крштење и да ће дете васпитавати у православној вери. А ако су у то недовољно упућени, да их поучи. Додуше, и некрштени родитељи могу давати таква обећања, али како ће то они моћи извести, и како ће то штети извршити кад сами неће да се крсте. Како ће моћи дете васпитавати хришћански кад сами не желе да буду хришћани, јасно је само по себи.

У оваквом случају свештеник треба да испита разлоге због којих они желе да крсте своје дете. Највероватније ће то бити због нечег спољашњег, небитног, нпр. ако раде у иностранству због бенефиција које би у таквом случају имали; или због какве тешке болести, или сујеверја, нпр. оваквог о коме сам недавно чуо. У једном граду западне Србије, двоје младих дођу свештенику изјавивши да желе да се венчају. Свештеник их

запита кад су крштени, да провери у матичним књигама. Ови изјаве да нису уопште крштени. Онда пре венчања треба да се крстите. Даћу вам књигу из које ћете се упознати с основним истинама православне вере, које пре крштења треба да знате, и после испита о томе, моћи ћете да се крстите. Не, ми не желимо да се крстимо, јер смо атеисти по убеђењу. «Па како онда хоћете да се венчате у цркви? Православно венчање, Света Тајна Брака, немогуће је без крштења.» – зачуди се свештеник. Млади осташе при свом и повукоше се. Заинтересован, свештеник се распита о случају и дозна ово: Пошто су склопили брак, регистровали се и жена затруднела, први пород беху сијамски близанци који убрзо умреше. Друго зачеће беше нељудска прилика, монструм, који такође по порођају умре. Под притиском ове невоље они присташе, по савету неког од родбине, да се венчају, не би ли трећи порођај био нормалан. Помагај свети и несвети! Као што често бива, уместо вере доспе се до сујеверја, које онда повуче човека до иначе неприхватљивих компромиса.

Разуме се, кад дете дође до пунолетства, упозна се са хришћанством, усвоји га и пожели да се крсти, оно о себи само одлучује и крштава се за веру коју сада може изразити, без обзира на веру или неверовање родитеља. Но може се десити да и одрасли потраже крштење из разлога овог света: Пошто су крштена браћа и сестре, само сам ја остао некрштен, то хоћу да будем као и други! Или: Ја сам Србин, а Србин некрштен не бива! Или: Био сам у другим земљама и видео да сви народи држе своју веру. Па и код нас, католици се сви крштавају, муслимани сви сунете, па хоћу и ја да се крстим, итд. Свештеник који би због оваквих мотива одбио некога да крсти не би био канонски одговоран, штавише, учинио би преступ ако би крштење извршио само због оваквих, хришћански неприхватљивих разлога. Свима који са оваквим побудама прилазе Цркви свештеник је дужан да изложи прави смисао крштења и благодати Божје којом се крштени ослобађа прародитељског⁸⁶⁵ и личних грехова, оспособљава за нови живот у Христу, усыновљење Богу,⁸⁶⁶ достизање Царства Небеског и спасење. Ако то схвате и усвоје, онда их треба крстити.

Само, дакле, вера у Исуса Христа као Богочовека, жеља за Царством Небеским и животом у томе правцу, могу бити мотиви да неко буде крштен, постане члан Цркве Христове, жива лоза на живом чокоту Христа. Било одраслог, било дете које би родитељи хтели да крсте, али из разлога који се не могу подвести под ове наведене, православни свештеник не треба да крсти.

Гласник, август 1983.

Крштење лица које је хируршком интервенцијом променило пол

ПИТАЊЕ: *Једно дете, крштено као женско, доцније је, хируршком интервенцијом, постало мушко.*

Како Православна црква гледа на ову промену? Не би ли требало ово лице поново крстити и дати му ново, мушко име, и ако намисли да се жени може ли се венчати у цркви?

ОДГОВОР: По науци Светог Писма, мушарац и жена једнако су људска бића, личности, створени «по слици и прилици Божјој», те имају исту вредност пред Богом, као што каже Свети апостол Павле: Нема мушко и женско, него су пред Њим једно (Гал. 3:28). Физиолошки, биолошки, разлике дабоме постоје, али за циљ због кога је Бог створио мушко и женско једнако су потребни и мушкарци и жене: У Господу нити је муж без жене, ни жена без мужа. Јер као што је жена од мужа, тако је и муж кроз жену, а све је од Бога (1Кор.11:11–12).

Разлике нема ни у новозаветним прописима морала. Исти захтеви се стављају и пред мужеве и жене. Иако су блаженства и многи други еванђелски прописи исказани у мушком роду, једнако су упућени како мужевима тако и женама. Господ је своју науку излагао и мушким и женским, похваливши Марију што је слушајући Његову науку изабрала добри део (Лк. 10:42), као и веру жене Хананејке (Мф. 15:28). Тако узвишену истину, да је Бог дух и да му се треба клањати у духу и истини, изрекао је Спаситељ у разговору са једном женом, Самарјанком (Јов 4:24). У новозаветној Цркви, општи чинови Светих тајни и молитвословља који се врше над женским⁸⁶⁷ исти су они који се врше над мушким.

У раније време, према тадашњим друштвеним схватањима, настали су законски прописи који су осигуравали мушкарцима права која нису давали женама. Но став Православне цркве јасно је изложио Свети Григорије Богослов († 389. г.), велећи да се не саглашава са законодавством по коме је прељуба жене грех, а прељуба мужа – ништа. «Мужеви су били законодавци», вели Свети Григорије, «и зато је законодавство против жена...

Али Бог није тако одредио. Један је Творац мужа и жене; обадвоје су из исте земље; једна слика (Божја); једна смрт; једно васкрсење. Једнако се рађамо од мужа и жене, једна дужност припада родитељима према деци. Па како, дакле, ти тражиш чистоту коју сам не пружаш? Како тражиш оно што ти не дајеш, како доносиш неправедни закон имајући тело једнаког достојанства?»⁸⁶⁸

Треба имати у виду да полне способности имају вредност у овом пролазном, земаљском животу, да су потребне ради одржања врсте, не личности као такве, те немају метафизички вечни значај. Они који задобију непролазно, Небеско Царство «нити се жене нити се удају, него су као анђели Божји» (Мф. 22:30), како каже Господ. Из осталих казивања Новог Завета сагледају се јасно дејства крштења не на човека као биће пола, него на његово вечно биће, на оно у њему што га чини личношћу и уздиже изнад свега живог на земљи. У разговору са Никодимом Господ вели: «Ако се ко не роди водом и духом, не може ући у Царство Божје» (Иов. 3:5). Свети апостол Петар казује да се крштењем ослобађамо од грехова и примамо дар Духа Светога (Д. ап. 2:38). А апостол Павле да крштењем умиремо са Христом за грех, а васкрсавамо с Њим за нови живот у праведности и светости (Рим. 6:3–23), облачимо се у Христа постајући једно у њему (Гал. 3:27).

Исти значај крштења за спасење човека износе Свети Оци и стари црквени писци. Свети Василије Велики, набрајајући дарове који се добивају крштењем, вели да се крштењем роб, не човека – него греха, избавља из ропства и бива слободан, «постаје суграђанин анђела, објављује сином Божјим усыновљеним по благодати и наследником добара Христових...».⁸⁶⁹ Свети Кирило Јерусалимски, у својим беседама оглашеним, каже: «Велико је предстојеће крштење: (оно је) ослобођење заробљеника, опраштање грехова, смрт греху, поновно рођење душе, светла одећа, свети печат неразрушиви, колесница на небо, рајска гозба, заштита царства, дар усыновљења», да би даље закључио: «Ако неко не прими крштење, спасења нема».⁸⁷⁰ О истом вели Климент Александријски: «Крштени просвећујемо се, просвећени усыновљујемо се, усыновљени обесмрћујемо се»,⁸⁷¹

а тако и други Оци и савремени учитељи Цркве: «У св. води Крштења», вели о. Јустин Поповић, «човек се очишћује од свега грешног и препорађа Духом Светим. Ако је дете, очишћује се од прародитељског греха, ако је пак одрастао, очишћује се и од личних».⁸⁷² Проф. П. Трембелас: «Обновљење у Христу, које бива крштењем... јавља се као умртвљење у нама старог човека, и опроштење грехова, и као оправдање, и као ослобођење од казни за грехе..., као освећење, и усиновљење, и као нови живот који истиче из утеловљења нашег у Христу».⁸⁷³

Несумњиво су сви ови благодатни дарови крштења једнако потребни сваком људском бићу, без обзира на његову полну припадност, како мушкарцу тако и жени, како деци тако и ушкопљеницима било да су се тако родили, било да су их људи ушкопили (Мф. 19:12). Потребни су и лицу о коме је реч, које је у време рођења и крштења свакако било хермафродит, тј. имало гениталије оба пола неодређено изражене. На изглед су биле изражене гениталије женског пола те је женским и сматрано. Но у пубертету, унутрашњим лучењем полних жлезда, показало се да су доминантне гениталије мушког пола, те је то лице, поред изгледа женског, било мушког пола и при рођењу и крштењу, али се то није примећивало. Сада су операцијом само уклоњени облици који су телу давали изглед женског пола.⁸⁷⁴ Јасно нам је да је ово лице било иста личност од рођења до операције и остало иста личност и после операције, онако као што иста личност остаје свако нормално људско биће поред свију промена које се с њом свакодневно дешавају, кад од дојенчета постаје младић, па зрео човек, да би у старости постепено престајале поједине функције, међу којима и полне. Па и кад се деси да се неком лицу операцијом одстрани цели поједини органи: бубрези, руке, ноге, или гениталије, оперисани свакако остаје и надаље иста личност.

Због свега тога сматрам да се над оваквим лицем, без обзира да ли је оно крштено као женско или као мушко, па се доцније изразиле особине другог пола (које су операцијом доведене до одређеног изгледа и функције, а оне друге уклоњене), но оставши иста личност, не треба поново вршити Тајну Крштења, пошто је она над њим као личношћу већ

извршена. А као што је познато, Тајна Крштења правилно извршена, у Православној цркви не понавља се.⁸⁷⁵ Довољно је само, на основу потврде медицинске установе где је операција извршена, у примедби Матице крштених увести да је лице постало мушког пола. Исто тако, на основу одлуке грађанске власти о промени имена тога лица, на истом месту уписати то ново име.

У случају да ово лице одлучи да се жени, а има уверење лекара да је за брак способно, може се без сметње брачно испитати и венчати у цркви, пошто се претходно изврше поменуте исправке у матичним књигама.

Гласник, јун 1986.

Промена имена приликом крштења одрасле особе

ПИТАЊЕ: *Кад једно одрасло, неправославно, или нехришћанско лице жели да пређе у православну веру, да ли обавезно треба да промени своје дотадашње име?*

ОДГОВОР: У старо доба, кад је нехришћанско лице изразило жељу да пређе у Православље, уписивано је у књигу оглашених, обавезно долазило на поучавање у вери, као и на Свете Литургије до јектеније за оглашене. Обично је тада добијано и ново име у знак да се крштењем облачи у Христа, постаје члан Његовог тела, ново биће, «нова твар» (2Кор. 5:17), са обавезом да целог себе у основи промени, одбаци ранији начин живота старог човека, који пропада у жељама преварљивим и обуче се у новог сазданог по Богу, у праведности и светости (Еф. 4, 22:24).

И сада при крштењу нехришћанског лица обично бива да оно, по својој и кумовој жељи, добија ново име. То име може да буде светачко, или народно. Светачка су имена јеврејског и латинског, или још више грчког порекла: Јаков, Јован, Симон; Виктор, Бенедикт, Флора; Никола, Димитрије, Стефан. Народна су посебна у сваком народу, као у нашем: Милован, Светислав, Растко.

Слично томе бива и при крштењу неправославног лица које је дотле припадало некој хришћанској секти у којој постоји крштење, али се оно, због дубоких јеретичких разлика према Православљу, немајући битних ознака, не признаје за право крштење. Ако пак члан оних хришћанских секти код којих се вршење чина крштења не разликује битно од православног, жели да пређе у Православље, крштење се над њим не врши, него се прима Светом Тајном Миропомазања.⁸⁷⁶

Примере промена имена, у важним приликама живота налазимо код многих народа у старини, па и код јеврејског. Тако Господ промени име патријарху Јакову и назва га Израилъ (Пост. 32:28). Цар Давид даде име Једидија своме сину од Уријнице, који је доцније познат под именом Соломон. Позната је промена имена пророка Данила у Валтазар, и тројице младића: Ананија, Азарија и Мисаила у Седрах, Мисах и Авденаго у ропству

вавилонском (Дан. 1, 6:7). У Новом Завету Господ Исус Христос мења име Симону Јонином у Кифа, Петар (Мф. 16:17). Такође је познато да је своје јеврејско име Савле, апостол Павле променио у ово латинско име, под којим је остао познат у Цркви. Исто је тако познат еванђелист Марко по овом латинском имену, уместо јеврејског Јован. Остали пак апостоли носе своја јеврејска имена.⁸⁷⁷

У прво време Цркве није се тражила обавезно промена имена, нити да та имена буду старозаветних праведника: Аврама, Мојсија, Исаије итд., него су остављана новообраћеним Јеврејима њихова јеврејска, као и Грцима грчка. Тек од III в. има података о мењању имена на крштењу.⁸⁷⁸ У IV пак веку Свети Јован Златоуст истиче пример старозаветних праведника који су се, вели, трудили «да новорођенчади дају таква имена која упућују врлини, не само оне који ношаху то име, него уопште све друге, и генерацијама доцнијим буду поука у свакој мудрости».⁸⁷⁹ «Стога и ми», саветује Свети Јован, «не треба да дајемо деци имена случајна, отаца, дедова ни прадедова, нити имена људи великашког рода, него светих људи који су светлели врлином и имали велику смелост према Богу».⁸⁸⁰

Ове речи Светог Јована не треба узимати преуско, као неко правило, или канон, него у оном смислу у коме их је он схватио и упутио. Тежиште им је да дајући имена на крштењу не треба поступати лакомислено, чинити то по моди, или интересима овог света. С друге пак стране, знати да ни узимање имена и највећих светих не доноси користи само собом. Ако неко љуби Бога и слуша га, неупоредиво је боље, ма и не носио име Теофил (Богољуб), него да има то име а Бога не љуби, нити испуњава Његову вољу. О томе сам Свети Јован расуђује овако: «Уосталом, ни у сама ова имена не треба да се поуздавају нити родитељи, нити деца која та имена добијају, зато што никакву корист не доноси име без врлине. Него у задобијању врлине треба полагати наду на спасење. И не величати се именом, нити сродством са светим људима, ни ма чиме другим, него правотом својих дела. Боље рећи, не узносити се ни тим, него се пре тада смиравати и показивати уздржљивост кад успемо сабрати велико богатство врлина... Јер о томе и Христос говораше

ученицима: Кад све учините, говорите да сте непотребне слуге (Лк. 17:10). Тако Он њихове мисли смирива и убеђује да буду скромни и не узносе се добрим делима, него да знају да се највећа од свих врлина састоји у томе да стекне смиреност онај који има дела».⁸⁸¹

Настојати, дакле на томе да се новокрштеним дају обавезно календарска имена није оправдано. Кроз историју појединих хришћанских народа видимо да су на крштењу узимана и календарска и народна имена. Тако је и у нашем народу, али се током времена примећују особито бројна народна имена. Из наше далеке хришћанске прошлости, у мноштву имена што их наводи поп Дукљанин, види се да владари и велможе, а свакако и прост народ, у апсолутној већини носе народна имена: Будимир, Светомир, Војислав, Часлав, Бодин, а тако бива и доцније. Познато је да Немања и браћа му: Тихомир, Мирослав и Страцимир имају народна имена, као и синови им и унуци: Вукан, Растко, Владислав, Милутин, Душан.

Ту приврженост народним именима и по примању хришћанства у нашем народу, уочио је још К. Јиречек подвлачећи: «У том погледу Срби су до данас остали веома конзервативни. Чак и пред крај средњег века нису ретка пуна старинска имена сложена од две речи... код властеле и сељака: Будимир, Борислав, Станислав итд. Жене властелинке носе такође народна имена: Милица, Мирослава, Радача. Тек од половине XIV в.», вели Јиречек, «опажамо како код властеле, у унутрашњости Србије, хришћанска имена потискују стару националну номенклатуру».⁸⁸² Док нпр. краљ Вукашин и брат му Угљеша, севастократор Бранко Младеновић, логотет Прибац имају народна имена, њихови синови носе календарска: Марко, Андреаш, Ђурађ, Лазар, Никола.⁸⁸³

Не само властела и народ, него и свештеници код нас, поготово сеоски, већином имају народна имена. Из једне повеље види се да 1434 г., од десет свештеника у Новом Брду, седморица носе народна, а само тројица црквена. У поговорима рукописних књига пак, примећује Јиречек, свештеници имају уз народна и календарска имена: презвитер Василије, а звани поп

Драгољ; презвитер Ђорђе, звани поп Радослав. Само монашка имена и код нас редовно су календарска.⁸⁸⁴

Не сматрам да би се у овоме могло видети неко прелажење преко граница православног принципа, по коме сваки народ примивши хришћанство прима обавезу да њиме оплемени све стране свога народног бића и живота, чувајући при томе битне еванђелске и канонске прописе, једнако као и остали православни народи. У спољашњем доживљавању и изражавању тих прописа, он задржава свој језик, проширујући га новим појмовима и изразима; примљену црквену музику он пропушта кроз свој народни мелос; грађење храмова кроз своја уметничка достигнућа. Управо онако као што се племенита воћка не може пресадити непосредно у неку даљну земљу, него само накалемљена на тамошњу дивљаку, која онда на тај начин рађа добре плодове. Такав смисао има и Христова параболо о чокоту и лозама (Иов. 15:5), као и слика калемљења на коју указује апостол Павле, помињући Христа као питому, а нас као дивљу маслину (Рим. 11:17).

Не може се, дакле, подвести узимање доличних народних имена и по примању хришћанства под појам неког нездравог етнофилетизма, и затварања у уске националне границе, на штету осећања јединства и припадања «Једној, Светој, Саборној и Апостолској Цркви». Поготово што и поједина наша имена имају исто значење као и светачка, грчка: Божидар – Тхеодорос, Слободан – Елевтериос; Мирко (или Гојко) – Иринеос. Поред тога, из старине се у нашем народу не слави рођендан, или имендан (како бива код Грка и Руса), него Крсна Слава, која је прослављање Светог али није празник Светог заштитника појединца, као што је то рођендан или имендан, него шире заједнице, породице, или чак племена. Додуше и Слава је спомен рођења, али духовног, кад је породица крштењем постала хришћанска, постала «Мала црква», како породицу назива Свети Јован Златоуст, у којој уједињени сада живе «у благочестивој вери упокојени», прослављају своје рођење у Христу и свога Светог заштитника.

Према свему изложеном, сматрам да наша Црква не би имала ништа против тога, кад нпр. један неправославни Немац

хоће да пређе у Православље, да задржи своје досадашње народно име: Фридрих, Готлиб Лудвиг, или пак, ако жели, да их замени са Стефан, Јован итд.

Но ако би неки муслиман наше крви хтео да прими православну веру, не би било разлога да задржи своје дотадашње име: Решид, Махмуд, Зијад итд., јер то нису народна муслиманска имена, него арапска (кад би прелазио у Православље неки Арапин, могао би да задржи на крштењу и та имена). Ако ли пак он има неко старозаветно име: Ибрахим, Јакуб, Јусуф, могао би да га задржи у нашем говорном облику: Аврам, Јаков, Јосиф. Арапско име Зијад, Зијадин, што значи «светло вере» (ислама),⁸⁸⁵ могао би заменити именом Зарија (Захарија, арапски Зекари), скраћено Зија, слично по изговору дотадашњем; или Светозар, ако би желео да му име буде слично дотадашњем по значењу. Разуме се да може узети и које друго календарско или наше народно, по споразуму са кумом.

Исто тако, ако неки наш човек некрштен жели да се крсти, може задржати своје дотадашње име, било оно календарско или уобичајено код нас народно. Променити би га требало само ако би дотадашње било недолично.

Но без обзира које ће име добити на крштењу, у сваком случају обавезно је да се то лице, пре крштења поучи у основним истинама православне вере. Ово ће се најбоље постићи ако научи напамет Символ вере, на српском језику, и према њему основне догматске истине: О Богу једном по суштини и тројичном по лицима; о Господу Исусу Христу, Његовом оваплоћењу, страдању за нас и Васкрсењу; о крштењу и причешћу Телом и Крвљу Христовом, централном Тајном Православља, као и о другим Светим Тајнама; о стварању света и човека; о Цркви и Царству Небеском. Такође да научи бар молитве Оче наш и Богородице Дјево и моли се редовно. Врло је важно да навикне на свакодневно читање Светог Писма, особито Новог Завета, а што му буде нејасно да тражи објашњење од свештеника. Да стекне навику редовног доласка у цркву на заједничку молитву и у томе да не малакше, не угледајући се на рђаве, млаке вернике. Непосредно пред крштење, крштавани, чланови његове породице-хришћани, као и кум и свештеник који

ће га крстити, треба да посте бар два-три дана, уз интензивнију молитву, читање Светог Писма и бдење над својом душом.⁸⁸⁶

Новокрштени треба да цео свој живот промени духовно-морално на боље. Јер ако се не буде владао заиста хришћански и стицао врлине, како вели Свети Јован Златоуст, узалуд ће му бити прелазак у Православље и промена имена. У стицању добрих навика треба да га подрже, својим речима и примером, како свештеник-пастир, тако и кум, јер је то превасходна дужност и једног и другог, а тако и осталих верника.

Гласник, октобар 1985.

Зашто су потребни кумови за крштавање одраслих лица

ПИТАЊЕ: *Да ли су неопходни кумови и при крштавању одраслих лица, која могу сама одговарати на питања која се постављају при том чину?*

Ако је кум потребан да одговара на питања свештеника, личност крштаваног остаје некако по страни, потиснута. Ако је непотребан – ниподаштава се традиција и установа кумства.

ОДГОВОР: Да кажемо одмах: И при крштавању одраслих, неопходно је да крштавани има кума, јер је тако било не само од времена кад је углавном вршено крштавање деце (педобаптизам), од VI века, него и раније кад су, поред деце, крштавани масовно одрасли. Постојање кумова можемо пратити већ од II века. Најраније сведочанство о њима даје стари хришћански писац Тертулијан (160–220. г.).⁸⁸⁷

Но поред тога што кумство има тако дуг период свог постојања, код Отаца и старих хришћанских писаца не налази се директно објашњење зашто је оно уведено. У новије време јавило се више теорија о његовом постанку. Проф. др Лазар Мирковић наводи их неколико: 1. Да потиче из јудејства, у коме су, при обрезвању, морали бити присутни сведоци; 2. Да је примљено из римског права, где су при уговору, или савезу (како се гледало и на крштење) били потребни сведоци; 3. Потреба сведока крштења јавила се у време гоњења кад су поједини пристајали да принесу жртве, изјављујући да нису хришћани итд.; 4. Неки сматрају да је кумство уведено у време кад је престало масовно крштавање одраслих, те остало крштавање деце која нису могла одговарати на питања при крштењу, те су, уместо њих, то морала чинити друга лица; затим, требало је гарантовати за њихов даљи хришћански одгој итд.⁸⁸⁸ Проф. Мирковић сматра да ово последње мишљење «изгледа највероватније и највише задовољава», иако увиђа да се тиме питање не решава у потпуности, «јер су и одрасли, који су могли сами исповедати своју веру, имали кумове».

Ако не непосредно, сматрам да од старих писаца и канонских одлука Цркве могу се, ипак, посредно дознати разлози за установу кумства, тј. из њиховог излагања о дужностима и обавезама које кумови имају. Тако нпр. из 45. канона Картагинског сабора (419. г.) сазнајемо да се они који су тешко оболели, те им је и говор одузет, могу крстити ако други људи одговорно потврде да су ови пре, док су могли говорити, јасно исказали жељу да буду крштени.⁸⁸⁹ У тумачењу овог правила, познати канонисти: Зонара, Валсамон и Аристин дају више детаља како треба поступити у таквом случају. Валсамон нпр. вели да Оци сматрају да болесник који не може да говори, може се крстити ако знацима покаже да жели крштење. «А ако тада не може ништа тако рећи, због особине болести, ако неки посведоче да су они и пре лудила које их је снашло, или неке друге опасне болести, из целе душе волели да се крсте, питам: Да ли да се крсте, или не? Решење: Ја сматрам да се без сметње требају крстити због добре жеље њихове док су били здрави».⁸⁹⁰

Етерија у свом путопису (с краја IV в.), описујући припреме за крштење катихумена у Јерусалиму, вели да је њихово владање епископ пажљиво испитивао од суседа и познаника: «Да ли је овај добра живота, да ли слуша родитеље, да није пијаница и бадаваџија»? Ако се нашло да нису у свему беспрекорни, крштење је одлагано док се не исправе и утврде у добру.⁸⁹¹ По канонима Светог Иполита Римског, сведоци су питани: да ли је дотични катихумен «за време поучавања посећивао болесне, помагао немоћне и чувао себе од сваке покварене речи, певао химне, није никад окушао од празне славе, презрео охолост и изабрао себи смиреност».⁸⁹²

Према овоме се јасно види од коликог су значаја и од какве потребе, за крштење појединца, или целе породице, били сведоци њиховог живота и владања. Али поред сведочења суседа и других верних који су се сами јављали при испитивању подобности кандидата за крштење, мора бити да се у Цркви рано уочила потреба у одговорном сведочењу једног озбиљног верника, познаника дотичног катихумена, или целе породице пријављене за крштење, о њиховој озбиљности, моралној чистоти и чврстости, као и праћења њиховог даљег духовног

развоја. Стога сматрам да је ово био главни разлог настанка кумства. На овом становишту, мислим, стоји и проф. Трембелас, казујући да је грчки назив за кума «анадохос» (воспријемник) «произашао најпре из одговорности коју су пред Црквом примали они који су доводили кандидата за катихумена у цркву и јамчили о искрености и доброј намери његовој, и узимали дужност старатеља и руководиоца и свештеног вође, не само за време трајања катихизације, исто и после крштења, и уопште који су примали заступништво целокупног будућег живота његовог».⁸⁹³ Такво тумачење речи «анадохос» даје и Свети Симеон Солунски казујући да крштавани, ако је одрастао, долази сам за то у цркву са својим воспријемником, који му је «јемственик у Христу да ће држати што припада вери, и хришћански живети, а што означава и име, јер анадохос (значи) да сам на себе прима».⁸⁹⁴ Слично мишљење о дужности кума има и проф. Д. Мораитис: «Њихова је дужност углавном била да гарантују пред Црквом о моралним особинама кандидата за крштење, да на њега пази, и буде с њим за време вршења крштења». Ту основну дужност кума потврђивала би и чињеница што су у старо време, при крштавању одраслих, кумови редовно «бирани из истог племена оног који се крштавао».⁸⁹⁵

Овај разлог, као што напоменусмо, био би најглавнији, али не и једини за постанак кумства. Поред њега, неоспорно, било је и других, што показује и мноштво назива за кума код Грка у старини, као: «духовни очеви и мајке», «одричући се» (апотатомени), «саодричући се», «руководиоци» (хирагоги), «васпитачи» (педагоги), «воспријемници» (анадохи), «приносећи» (просферонтес). Овај последњи назив дошао је у време кад је, због већ примљеног хришћанства код незнабожачких народа, остало већином крштавање деце,⁸⁹⁶ као и назив «одричући се» и др.

Сви ови разлози за постојање кумства, како за крштаваног, тако и за Цркву, у важности су и данас и при крштавању деце и одраслих. Стога да би неко био кум, није довољно да је сам крштен и номинално припада православној вери, него да је личност од поверења, чистог живота и зрелог доба. Према оваквом значају кумства, разумљиво је зашто се Црква борила

против сујевебног обичаја, познатог и из народних песама, да родитељи којима се деца не држе, полагају новорођенче на раскршће, па ко први наиђе да га узму за кума («Мешчут дјетишча своја на распутијах да крестит је обрјетиј, негли да живо будет, јакоже бујесловјат», 22. правило Номоканона при Великом Требнику).⁸⁹⁷ Свети Симеон Солунски зато опомиње: «Треба пазити да воспријемници буду побожни, и готово учитељи вере». Они који за кумове узимају непријатељски расположене према Цркви, «хулнике вере, безбожне и јеретике», вели он «обеснажују крштење и децу не просветљују, него пре омрачују». Уз то, ако допусти да такав буде кум, «и свештенодејствујући свештеник бива учесник са онима који су туђи Богу. И како ће онај који хули Бога научити побожности»?⁸⁹⁸ Стога при православном крштењу не могу бити кумови: 1. Непокајани грешници и порочни људи уопште; 2. Осуђени због тешких моралних преступа; 3. Одлучени од Цркве; 4. Јеретици и шизматици; 5. Нехришћани и неверници; 6. Они који немају сазнање о својим делима и неодговорни, тј. деца и душевно болесни; 7. Не могу бити ни монаси (сем изнимно по одобрењу виших црквених власти); 8. Такође родитељи својој деци; 9. Не могу бити ни они који сами имају некрштену децу (јер ако крштењем не желе спасење своје детету, како у томе могу учествовати и помагати туђем?).⁸⁹⁹

Стари хришћански спис «Тестаментум Домини ностри Језу Христи», из V в., казује: «Сва деца која могу сама да дају одговор на крштењу, нека одговарају понављајући речи за свештеником».⁹⁰⁰ Нема разлога ни данас да, при крштењу одраслих, сва питања при ексорцизмима свештеник упућује куму. Напротив, треба да их упућује крштаваном и овај да на њих одговара, а такође да исти прочита Символ вере.⁹⁰¹ Кум при томе стоји поред крштаваног. При самом крштавању, Амин на три погњурења говори и крштавани и кум, а такође исту реч при миропомазању. Кум прима крштаваног при изласку из воде крштења, огрће белим платном (крсницом) и помаже му да се обуче. Из обзира пристојности, кад се крштава одрасло женско, «јер не треба да мушки гледају (обнажене) женске», Апостолске Установе,⁹⁰² и други стари списи, говоре да је ђакон помазивао само чело при крштавању женских, а ђакониса остало тело. Исто

тако, пошто је крштавани улазио у воду наг, из воде крштења мушког је прихватао ђакон, а женско ђакониса. Како је доцније то постала дужност кума, а тако је и данас, потребно је да кум буде истог рода са одраслим крштеним, тј. да мушком кумује мушко, а женском женско. При крштавању деце тај услов није неопходан.⁹⁰³

На основу речи Господњих: Ко буде имао веру и крсти се биће спасен (Марко 16:16), Свети Василије Велики казује: «Вера и крштење су два средства спасења, везани једно с другим и нераздвојни, јер се вера кроз крштење усавршава, а крштење на вери утемељује; најзад обоје добијају пуноћу под истим именима... Претходи вера (исповедање) да нас доведе до спасења, а следи крштење печатећи наш пристанак».⁹⁰⁴

Пошто изнесмо начин вршења крштења одраслих, да напоменемо и овај други услов спасења, тј. веру. Пре крштења одраслог, неопходно је његово поучавање у вери, катихизација, упознавање са основним истинама православне вере. Такође треба да научи основне молитве, Символ вере и упозна се са чином Крштења и Тајни којима крштени приступа одмах после крштења, тј. Светој Тајни Миропомазања, а такође Причешћа. Као што је било у старини (по сведочанству Псеудодионисија, Светог Иполита Римског, Светог Амвросија Миланског, Светог Кирила Јерусалимског и др., а такође рукописа до XIII, XIV и XV в.),⁹⁰⁵ и данас одрасли, после крштења и миропомазања, треба да приступи и трећој Тајни, Светом Причешћу.⁹⁰⁶ Такође да стекне основна знања о осталим Тајнама, богослужењу, Светом Писму и Светом Предању, итд. Кад катихумен све то савлада, тек онда може приступити Светој Тајни Крштења.⁹⁰⁷

Свети Јустин Мученик († 169. год.) казује да су катихумени постили пред крштењем.⁹⁰⁸ Пост пред крштењем помиње се и у старохришћанском спису «Учење Дванаест апостола», из половине II века: «Пре крштења нека пости и крштавани и крштавајући, и, ако могу, и други».⁹⁰⁹ Молитва и пост од бар два-три дана пред крштење одраслих неопходни су свакако и у садашње време како крштаваном, члановима његове породице, ако су хришћани, тако и куму и свештенику.

Пошто поједине савремене протестантске секте устају против крштавања мале деце, на крају да кажемо и о томе неколико речи. Пре свега, битно је да Господ наређује: «Пустите децу и не забрањујте им да долазе Мени», при чему је и руке положио на њих (Мф. 19, 14:15). Затим Његове речи: «Ако се ко не роди водом и Духом не може ући у Царство Божје» (Иов. 3:5), које су упућене свима без ограничења. У Делима апостолским и код апостола Павла помиње се крштавање целих породица: «И крсти се Лидија и сав дом њезин» (Д. ап. 16:15), као и дом Стефанин (1. Кор. 1:16). Кад при томе не би била крштена и деца, зар свештени писци не би рекли «сем деце», као што је у Светом Писму речено при чуду са храњењем 5000 људи са 5 хлебова.

То што деца не могу изразити своју веру и жељу за крштењем, не значи да она не осећају благодатну силу крштења и примања Духа Светога. Кад је још нерођени Јован Крститељ осетио долазак Исуса Христа – такође још у утроби Свете Богородице – и изразио радост особитим покретима (Лк. 1:41), како рођено дете не би осетило присуство Божје у крштењу.

Сведочанства поапостолског времена казују такође да су поред одраслих крштавана и деца. Свакако да то имају у виду речи Светог Иринеја Лионског († 202. год.), да је Христос дошао «да Собом све спасе. Све, кажем, који се кроз Њега поново рађају у Богу: деца, одојчад, младићи, старци».⁹¹⁰ Сасвим одређено о крштавању деце као у Апостолској Установи говори, почетком III века, стари хришћански писац Ориген: «Црква је примила од апостола предање да се такође деци даје крштење».⁹¹¹ На другом месту вели: «Деца се крштавају ради опраштања грехова». На питање: «Каквих грехова? Кад сагрешише?» – одговара: «Никада. Али пошто нико није чист од нечистоте, а нечистота се скида Тајном Крштења, због тога се и деца крштавају».⁹¹² У то исто време, сасвим одређено помиње вршење крштавања деце Тертулијан, иако је он против њега, сматрајући да је деци, због њихове невиности, крштење сувишно.⁹¹³ Исто такво сведочанство даје и Свети Кипријан Картагински, половином тога века, заступајући супротно становиште, тј. да иако «дете скоро рођено није згрешило, него

само телесно рођено од Адама, сјединило се са заразом старе смрти», треба да се крсти ради опраштања греха, «што утолико лакше следи, уколико се њему не опраштају сопствени, него туђи греси». ⁹¹⁴

Сличне разлоге у IV веку износи Блажени Августин, који се у борби са пелагијанима, као на доказ вере Цркве у постојање прародитељског греха, што су пелагијани порицали, позива на чињеницу крштавања деце. Пелагијани не одричу да је ово пракса целе Цркве, него само тврде да се деца крштавају ради уласка у Царство Небеско, «не да од рђавих постану добра, него од добрих, каква су, да постану боља». ⁹¹⁵ О крштењу деце говори и Свети Григорије Богослов: «Имаш ли дете? Нека зло не добије време... Као дојенче освети га, од младих ноката посвети га Духу». ⁹¹⁶

Поред старих писаца, помен о крштавању деце налазимо и у надгробним натписима римских катакомби. У једном се помиње «новокрштени Кандид, дете од само 21 месеца»; на другом «новокрштена Флавија Јовини, која се упокоји у узрасту од године три и дана 30». ⁹¹⁷

Гласник, април 1982.

Могу ли муж и жена да кумују деци истих родитеља

ПИТАЊЕ: *Једна ме је жена питала: Муж јој је био кум на крштењу једног детета. Може ли она кумовати другом детету истих родитеља? Одговорио сам да може, јер колико знам, у богословији смо учили тако. Жена ми рече да су јој у манастиру рекли да је то забрањено.*

Још и ово. Чуо сам да је једном свештенику постављено питање: Да ли две породице могу узајамно кумовати једна другој, тј. да ли може стриц, или тетка кумчета кумовати деци човека који је држао њиховог синовца, односно братанца на крштењу?

ОДГОВОР: Ваш одговор жени да може кумовати у наведеном случају био је исправан. У Црквеном праву проф. Б. Цисаржа, уџбенику за богословије, стоји: «... муж и жена могу једној породици крштавати децу, а да се њихов брак не доводи у питање».⁹¹⁸ Слично одговара ђакон Р. Димитријевић на питање: «Треба ли развести мужа и жену кад муж крсти једно, а жена друго дете у истој породици?» велећи: «Не треба, јер ово њихово духовно сродство није у забрањеним степенима».⁹¹⁹ Опширније о тој ствари расправља прота Василије Николајевић. Он се позива на руске писце: познатог канонисту А. Павлова, затим А. Хојнацког и Н. Смиљченкова, и према њиховим доказима закључује да нема правила које забрањује да жена, када муж у којем дому кумује детету, не би смела кумовати у истом дому другој деци истих родитеља, тобоже због тога што би овим кумовањем између ње и мужа настало блиско духовно сродство.⁹²⁰ На Павлова и Хојнацког позива се, у свом расправљању о истој ствари, свештеник Светозар Грубач. Према примедби Хојнацког да жене са својим мужевима нису ни у нисходној, ни у усходној, као ни у побочној линији сродства, нити пак на неком различном степену, него као «једно тело», на истом, Грубач расуђује: «Кад је кум своје кумчету духовни отац, онда је већ тим првим кумством жена кумова постала кумчету томе духовна мати, а као таква зашто она не би могла и брату и сестри тога кумчета да буде кума»?⁹²¹

Схватање да жена кумова може држати на крштењу сестре и браћу детета коме је кумовао њен муж, не потиче из новијег доба, налазимо га и у старини. У Атинској Синтагми изложени су канонски одговори Илије митрополита критског, из XII в., у којима се он дотиче и овог питања, казујући одређено: «Видимо и поједине жене где једнако примају терет кумова (анадохон). Шта смета, према завладалом обичају, у одсуству мужа, који је првом детету истих родитеља кумовао, да се позове његова жена да кумује детету истих, рођених после онога».⁹²²

Кад ствар стоји тако, откуд су у манастиру изнели супротно мишљење, да жена у оваквој прилици не може кумовати? Биће да су у Номоканону при Великом Требнику прочитали члан 211, који претећи проклетством, заповеда: «Ако муж и жена крсте једном човеку дете, наређује се да се више не састају (не смјеситисја друг другу), јер се узимају за кумове. Ако ли се састану, имају забрану (да се не причесте) 17 година, и по 100 метанија сваког дана, уз сухоједење средом и петком. А ко ово опрости, да је проклет».⁹²³ Позивајући се на овај пропис, др Ч. Митровић такође вели: «Муж и жена не могу једном човеку крштавати децу».⁹²⁴ Исто мишљење заступа и проф. Атанасије Поповић: «Не дозвољава се жени да крштава децу оном истом човеку, коме њен муж већ крштава, јер би на тај начин постали духовни брат и сестра, па би се морали развести».⁹²⁵

Несумњиво морају постојати јаки разлози да се овако резолутно исказано правило Номоканона при Великом Требнику не узме у обзир у Православној цркви. Те разлоге износи проф. А. Павлов у свом делу «Номоканон при Бољшом Требнице». Пре свега, овај Номоканон, настао у Руској цркви, нема значај званичног канонског зборника. Нема га ни у Грчкој, ни у осталим источним Патријаршијама. Сем тога, овај његов 211. члан је врло сумњив, јер се не зна ни кад је ни од кога донет. Павлов још указује на чињеницу да се у неким рукописима (као и у наведеном црквенословенском штампаном Требнику), казује о крштењу «детета», а не «деце», из чега Павлов закључује да се забрана може да односи на кумовање мужа и жене једном истом детету, а не различитој деци истих родитеља.⁹²⁶ Код Руса, наиме, како вели С. Булгаков, «свуда је (повсеместниј) обичај да

при крштењу буде воспријемница, без обзира на пол крштаваног...⁹²⁷ Но не дозвољава се да воспријемници једног детета буду двоје мушких или двоје женских».⁹²⁸ И Хојнацки говори о двама кумовима на крштењу детета, подржавајући Павловљево мишљење да муж и жена не могу бити воспријемници једног истог детета, али у случају «крштења близанаца, један муж може бити воспријемник једног детета са женом другог, а муж ове последње да буде воспријемник другог детета са женом првога».⁹²⁹ О двоје кумова (воспријемника) код Руса говори и прот. К. Никољскиј.⁹³⁰

У Грчкој цркви се «само обичајем понекад допушта да буду при крштењу више од једног воспријемника, а у свима споменицима у којима је изражен званични поглед грчке црквене власти говори се о једном воспријемнику».⁹³¹ И у нашој Српској цркви, на крштењу бива само један кум, или кума. Проф. Л. Мирковић сматра да «Црква не одобрава више кумова да се не шири духовно сродство».⁹³²

У Римокатоличкој цркви, пре Тридентског сабора, биће да је бивало више кумова, али је овај одредио да буде само један, и то истог пола са крштаваним. Ипак, пропис допушта могућност више кумова, ако се жели, али свега два, и то различног пола («унус ет уна»)⁹³³

Црквени прописи не говоре директно колико кумова може бити на крштењу једног детета. Кад се у тим прописима, као и у делима Светих Отаца, помињу кумови, посредно се може закључити да је реч о једном куму. Тек у чину крштења штампаног црквенословенског Великог Требника, под «зри», наводи се примедба: «Треба да се зна да је у Св. Крштењу довољан један воспријемник, ако је крштавани мушког пола; ако је женског – воспријемница. У смртној опасности може крштење бити и без воспријемника».⁹³⁴

Да би о овоме имали јаснију представу, изнећемо у неколико речи како се схватање о кумству и духовном сродству развијало током времена, према подацима историјских извора.

Кумство се јавља већ у старој Цркви. Пре крштења неког незнабошца, или целе породице, Црква је проверавала да ли он крштење жели искрено, ради свога спасења и Царства Небеског,

затим његову спремност за усвајање хришћанске науке, као и озбиљну промену живота по њој, свлачења старог човека који пропада у жељама варљивим и облачења у новог сазданог по Богу (Еф. 4:22–24). Потврду о томе тражила је од својих верника, суседа и познаника тога човека, али се доцније усталила пракса да се тражи одговорно сведочанство једног познатог верника. Својим присуством и учествовањем на крштењу свог познаника – незнабошца, овај верник, током времена називан воспријемник (анадохос), руководилац, васпитач, приносећи, одричући се, кум,⁹³⁵ примао је обавезу да ће се око новокрштеног и даље трудити како би духовно узрастао, подобно телесним родитељима који се, о рођењу детета, труде око његовог телесног здравља, узрастања и напредовања. Поред других, биће да су ови разлози били пресудни у установи кумства и његовом постојању до данас.⁹³⁶

Поштовање према куму као духовном родитељу указивано је свагда, али све до VI века нема прописа о духовном сродству између њега и породице кумчета, као и о брачним сметњама које отуда произлазе. Тек 530. год., цар Јустинијан одређује да кум не може ступити у брак са својим кумчетом. Без сумње да се тако поступало и раније, али је овај став тада само законски формулисан. Трулски сабор (691. год.). својим 53. канонем забрањује брак кума са удовом матером кумчета. Овај канон уједно казује да је духовно сродство узвишеније од сродства по телу, те је ускоро проширено духовно сродство у василикама (царским наредбама) и забрањен брак између кумчета и сина кумовог (други степен духовног сродства),⁹³⁷ а затим између сина кумовог и кћери кумчетове (III степен духовног сродства).⁹³⁸ У XII в., наредбом цариградског патријарха Николе, духовно је сродство проширено до VII степена, као и крвно.⁹³⁹ Такав став остао је све до данас те је по Брачним правилима наше, Српске цркве, други степен духовног сродства неуклоњива брачна сметња, а уклоњива од трећег до седмог (Чл. 12, т. 5; Чл. 13, т. 5).

Али при израчунавању степена духовног сродства треба имати у виду да се ово сродство рачуна само између кума и кумчета и њихових крвних потомака у правој нисходној линији. У

усходној линији узима се само мати кумчета.⁹⁴⁰ Стога што нису у крвном сродству, два кумчета које је исти кум држао на крштењу, ако су из разних породица, нису у духовном сродству један с другим.⁹⁴¹ Према томе јасно нам је да духовно сродство не прелази на побочне линије сродника кума и кумчета, нити оне двородног и трородног сродства, тако да нпр. кумов брат није у духовном сродству са кумчетом свога брата. Но по схватању у нашем народу, духовно је сродство много шире те обухвата и браћу кумова, родитеље и даљу родбину. Свакако да ово поштовање кумства у народу треба подржати, те само изнимно дозвољавати бракове и за степене уклоњених сметњи овог сродства, као што је бивало и до сада. Проф. Бранко Цисарж истиче да се строжије чувало ово сродство у народу од крвног, те је ретко долазило до склапања бракова и у дозвољеним степенима. Ако би се брак закључио у блиском степену духовног сродства, а камоли недозвољеном, овај се преступ сматрао једним од најтежих грехова.⁹⁴²

Сад смо у могућности да јасније сагледамо и друго питање, могућност узајамног кумовања двеју породица.

Пошто духовно сродство везује кума и кумче и њихове крвне потомке у правој нисходној линији (и матер кумчета), а не и побочне линије, то постоји могућност да чланови породице кума и кумчета, као и у погледу закључивања брака, и кумују једни другима. Може, дакле, стриц, или тетка, или ујак кумчета кумовати деци кумовој. Могу то и њихови потомци у нисходним линијама, изузев степена који чине неуклоњиве сметње закључивању брака. При томе треба проширити забрану и на трећи степен духовног сродства, тако да син кумчетов не може држати на крштењу сина кумовог. Разуме се да је обратно могуће и бива, тј. да син кумов држи на крштењу дете кумчета свога оца.

Гласник, август 1986.

Ко су братучеди

ПИТАЊЕ: Ко су првобратучеди?

Поводом једног практичног питања о сродству, дошли смо у недоумицу. Питање гласи: У ком степену сродства стоји жена са првобратучедом свог мужа? Једни сматрају да се питање овако графички представља и решава: (сл. 1), тј. да су првобратучеди деца двојице браће, те да жена са првобратучедом свог мужа стоји у четвртом степену двородног сродства.

Други опет питање схватају и представљају овако: (сл. 2), тј. да је братучед исто што и синовац, те да жена стоји с првобратучедом свог мужа у трећем степену двородног сродства.



Које је од ова два схватања тачно?

ОДГОВОР: Тачно је прво схватање. Милаш у свом Црквеном праву вели да су првобратучеди (односно «братучеди», како он наводи) у четвртом степену крвног сродства, а другобратучеди у шестом степену. Тако он то и графички представља.⁹⁴³ У Ручној књизи о браку Атанасија

Поповића стоји да су првобратучеди или првобратучеде браћа и сестре од стрицева или тетака, како и графички представља, те да стоје у четвртом степену сродства.⁹⁴⁴ Исто тако вели, и графички представља, свештеник Миодраг Стаменковић.⁹⁴⁵ Слично се вели и у Сродственику епископа нишког Никанора.⁹⁴⁶

У Речнику српскохрватског књижевног језика Матице српске⁹⁴⁷ под речју «првобратучед» вели се: «сродство између мушке деце двојице браће, стричев син». У Вуковом Српском Рјечнику⁹⁴⁸ под «братучед» стоји: «брат од стрица, првобратучеди то су од два брата ђеца, а другобратучеди то су ђеца првобратучеда. Он је мени братучед и ја сам њему братучед».

И у старом словенском и старом српском језику постојали су ови називи. Миклошић у свом старословенском речнику⁹⁴⁹ наводи браточядъ, браточядо као пръва, вѣтора браточяда. Ћ. Даничић у Рјечнику из књижевних старина српских (Београд 1863.): братоучедъ с објашњењем (на латинском) – брат од стрица, и примерима из старих текстова.

И у најновијем Етимологијском рјечнику хрватскога или српскога језика Петра Скока⁹⁵⁰ налазимо именицу братучед (и у облику братучедо) за коју се каже да значи – брат од стрица. Проф. Скок објашњава да старословенска сложеница «братучеда» (множина) дословно значи: «од двојице браће ђеца», јер је први део те сложенице «брату» генитив дуала именице брат, а други «chedo» у плуралу. Дакле, и у старини и данас ова сложеница има код нас управо своје етимолошко значење: «од двојице браће деца». Али већ у Супрасаљском зборнику «братучед» долази у значењу «син братов, нећак». А такво значење има она данас у бугарском језику. У другим словенским језицима ова се реч не јавља.

Даље, проф. Скок наводи да је, за данашње језичко осећање, облик дуала «брату» неразумљив, те је у бугарском замењен присвојним придевом «братов». Реч се код њих данас јавља у облику «братовчед» и «братовчедка». Код нас пак, због неразумљивости и речи чед, чеда, именице братучед, братучеда замењују се другим: братић, братанић, братична, братичина (братаница). У рукописном Требнику Музеја СПЦ у Београду, број

I из XV-XVI в., међу другим примерима и објашњењима сродства, налазимо и овај: «Подобно же и први братучеде по закону сродства степене четвртога сут» (л. 186. а). А у једном рукопису Грујићеве збирке истог Музеја, бр. 69, представља се ово сродство овако: Георгие брат Петар Јоан Тома првиј братучеди Марија Димитр втории братучеди Мануил Алексие третии братучеди Ирина (л. 55а, 55б).

Из свега, дакле, јасно је да су првобратучеди и првобратучеде деца двојице браће, или сестара, или брата и сестре, и да стоје у четвртом степену крвног сродства, побочне линије.

Гласник, април 1973.

Зашто је вечера мрсна уочи посног дана и посна уочи мрсног дана

ПИТАЊЕ: Дан у Цркви почиње увече, те на вечерњи певамо песме у част сутрашњег Светог. Зашто није тако и у погледу хране, тј. зашто је вечера мрсна уочи посног дана и, обратно, посна уочи мрсног?

ОДГОВОР: Према Библији, општа материја, названа земљом, коју је Бог створио у почетку, беше безоблична и пуста, окружена свуда тамом. Тек на реч Божју јавља се светлост: «И рече Бог нека буде светлост. И би светлост... И би вече, и би јутро дан први... И би вече и би јутро дан други...».⁹⁵¹ Ноћ је, дакле, претходила дану, вече – јутру, те је јасно зашто Црква у богослужењу почиње дан вечерњом.

Питање и није у томе. Недоумица је: Зашто се тако не поступа и у погледу хране, зашто пост и мрс не почињемо вечером?

Одмах да кажем да је у старозаветној Цркви управо и било тако – пост је почињао увече и трајао до сутрадан увече. Наређујући, преко Мојсија, јеврејском народу да држи пост десетог дана седмог месеца, Господ вели: «А десети дан тога месеца седмога, дан очишћења... смиравајте душе своје; од деветог дана месеца, од вечера до вечера празнујте починак свој».⁹⁵² «Смиравање душа» (код Даничића «мучење душа») својих означава пост који се састојао у уздржању од хране и пића од вечера до вечера, а после се јела која било храна.

Поред овог редовног поста, Библија зна и за ванредне постове, који су налагани за цео народ у време каквих општих невоља и жалости,⁹⁵³ и ванредне постове појединаца: пророка Мојсија, Илије, цара Давида, Јездре, Јестире и др. После вавилонског ропства настају још четири редовна поста,⁹⁵⁴ која помиње пророк Захарија (8:19). У доба доласка Спаситељева фарисеји су већ редовно постили два дана у седмици, понедељак и четвртак,⁹⁵⁵ у спомен Мојсијевог узласка на гору Синај и силаска с горе. Свакако да су и ови постови, као и

постови појединаца, држани «хлеба не једући ни воде пијући» од вечера до вечера.⁹⁵⁶

Како Господ Исус Христос није укинуо пост, него га утврдио, постећи сам и говорећи да ће Његови ученици постити «кад се од њих одузме женик»,⁹⁵⁷ већ у новозаветним књигама налазимо потврде о посту првих хришћана.⁹⁵⁸ Без сумње, и њихов пост је био једнак старозаветном – постило се «до деветог часа, а потом јела свака храна».⁹⁵⁹ Овакво уздржање од хране, као ознака поста, остало је у хришћанској Цркви до данас, те строги пост значи једење једанпут на дан. У ранија времена пост од мрса се разликовао и тиме што се у посне дане јело једанпут на дан, а у мрсне двапут. Кад је у току поста служена Света Литургија, после које се у манастирима одмах одлазило у трпезарију и јело, а увече такође постављала трпеза, то се већ није сматрало постом у пуном смислу речи, те црквенословенски Типик за такве дане вели: «Пост не бивајет».⁹⁶⁰

Али већ врло рано у Цркви је истакнута још једна битна ознака поста, а то је да се током поста не може употребљавати било која врста хране, него само «посна» – углавном хлеб, поврће и воће. Тако већ у II веку Пастир саветује Јерми да уз пост употребљава само хлеб и воду.⁹⁶¹ Како је развој у овом правцу ишао даље, износи нам историчар Сократ Схоластик говорећи да су се у његово време (V век) уз пост «једни уздржавали од употребе за јело сваке врсте животиња, други су од животиња употребљавали само рибе, а неки су уз рибе јели птице, говорећи, да су птице, по речима Мојсијевим, такође произашле из воде. Једни су се уздржавали чак од плодова и јаја, други се хранили само сувим хлебом, а неки нису ни то примали, док други, постећи до деветог часа, једу потом свако јело».⁹⁶² Као илустрација различитог поступања, у овом погледу, још у IV веку, може нам послужити догађај који износи историчар Созомен у вези са Светим Спиридоном Тримитунтским. Неки путник уврати се у дом Светог. Био је Велики пост и Светитељ са својим домаћим није јео ништа одређених дана. Но видећи да је путник веома уморан, он нареди кћери да странцу опере ноге и спреми нешто за вечеру. Она испржи свињског меса и Светитељ седе са гостом за трпезу и поче да једе. Кад странац одбије да

једе месо, говорећи да је он хришћанин, Свети Спиридон рече: Утолико пре не треба да одбијаш, јер је Реч Божја рекла да је чистима све чисто (Тит. 1:15).⁹⁶³ Свети Спиридон је, дакле, припадао оним хришћанима који су држали пост попут Јевреја, до деветог часа, једући после тога што се нађе, а гост другим – који су се уздржавали од месне хране.

Ову разногласност укида 50. канон Лаодикијског сабора (343. г.) наређујући да «треба кроз сву Четрдесетницу постити сухоједењем».⁹⁶⁴ Доцније долазе подробније одредбе да се суботама и недељама уз Велики пост може употребљавати вино, уље, ракови, октаподи и још неке друге морске животиње, а на поједине празнике и риба,⁹⁶⁵ и ова карактеристика постаје важнија за ознаку поста него прва, неједење. Црква, наиме, не сматра преступањем наредбе о посту да тада једу више пута на дан јело с уљем и рибу болесници, престарели, радници на тешким пословима,⁹⁶⁶ и породиље, али месо, сир и јаја не дозвољава, како вели Валсамон, ни самртнику,⁹⁶⁷ и за оне који би ту одредбу преступили предвиђа тако строге епитимије као за најтеже грехе. Тако се из дубоке старине до данас утврдило правило да је врста хране оно главно што пост у Православној цркви спољашње дели и разликује од мрса. Узимање пак хране једанпут дневно означава само строжији степен поста, јер по православном схватању у посту постоји неколико ступњева: најстрожи пост састоји се у неједењу дан-два; строги пост значи узимање посне хране једанпут дневно, у девети час (сухоједење); ублажени пост значи употребу вина, уља и рибе и једење двапут дневно (болесници и више пута, према потреби).⁹⁶⁸

Но све нам ово објашњава како је дошло до настанка одредбе да се у време поста сме јести само одређена «посна» храна, уместо старозаветног начина пошћења, да се не једе од вечера до вечера а онда једе не обраћајући пажњу на врсту хране.⁹⁶⁹ Али нам још не даје одговор на питање: Зашто не завршавамо мрс ручком и сутрашњи посни дан не отпочињемо посном вечером и обратно?

Посредан одговор на то питање даје нам одредба у манастирским типацима која казује да се увече, кад се поставља

друга трпеза, за њу не кува посебно јело, него износи оно што је остало од ручка. Тако Студитски типик (Ипотипосис) наређује овако: «Кад удари клепало, долазе братија и једу хлеб, и ако је остало шта јела од ручка, јер посебно јело увече не бива».⁹⁷⁰ Исту ову наредбу налазимо и у 35. глави црквенословенског штампаног Типика: «За вечеру не треба ништа кувати, него... (јело) од обеда до вечере сачувано». Из овога очигледно излази закључак да јело за вечеру треба да је исте врсте какво је било за ручак, тј. ако је ручак био мрсан, треба да је таква и вечера, ако је пак био постан, онда треба да је и вечера посна. Практични значај ове одредбе јасан је сам по себи. Кад би пост почињао увече, тешко би се могло, особито у многољудним манастирима, скувати баш онолико јела колико ће се потрошити за ручак. Свакако би много јела пропадало и бацало се кад би се остатак морао чувати само један дан, од уторка нпр. у подне до среде увече. На страну колико би оно изгубило у храњивости. Овако се јело од ручка употреби за вечеру и ништа не пропадне. А ако га је мало, недостатак се попуни хлебом.

Директно пак решење овог питања даје Шести Васељенски сабор који 89. правилом наређује да верни, који су провели дане спасоносног страдања скрушеним срцем, у посту и молитви, треба да заврше пост око поноћи Велике суботе.⁹⁷¹ Ова одлука значи да жалост због Христовог страдања ради наших греха, што означава пост, треба да престане око поноћи, а не да се у поноћ може поставити трпеза и почети мрсити. Ни посно ни мрсно није се могло ништа јести до свршетка Литургије, на којој су се у старо време сви причешћивали, као што се вели у Апостолским установама: «И ви, пошто је Господ васкрсао, приносите вашу жртву, о којој смо вам ми наредили говорећи: Ово чините за Мој спомен, и затим прекините пост радујући се и празнујући...».⁹⁷²

Кад се жалост због Спаситељевог страдања за нас, која се спољашње изражава постом, од васкршње радости, која се спољашње изражава благовањем, прекидала у поноћ, свакако да се овај пропис протеже и на остале дане, тј. да је поноћ граница која дели пост од мрса и у друге дане преко године. Због строгих прописа о посту, ова одредба у ствари више се тиче посних дана него мрсних, тј. да вечера посних дана не може бити

мрсна, а не да мрсних дана (вечера) не може бити посна. Нема никаквих прописа (сем за неколико трапавих седмица) које би забрањивали да се посна храна може употребљавати и у мрсне дане, док је употреба мрсне хране у време поста забрањена строгим прописима Светих Отаца, помесних и васељенских сабора, који иду дотле да се преступнику кога било свештеног чина предвиђа рашчињење, а верним одлучење.⁹⁷³

Стога би на питање: зашто бива мрсна вечера у мрсан дан који долази уочи посног, и посна уочи мрсног, кратак одговор био: Зато што црквени Типици прописују да се за вечеру употребљава јело од ручка, што значи да јело за вечеру треба да је исте врсте које и за ручак. А тај пропис је настао према канонској одредби да се пост уочи Васкрса прекида у поноћ Велике суботе, што је у важности и за остале дане преко године. У погледу богослужења Православна црква је остала на старозаветном ставу, према којем дан почиње увече, те прослављање сутрашњег Светог отпочиње већ на вечерњи.

Гласник, јул 1975.

Како треба постити пред Причешће

I ПИТАЊЕ: На исповести свештеник ми је рекао: «Не треба да се причестиш, јер си употребљавала мрсну храну првог дана поста!» – Ја сам и пре чинила тако и увек се причешћивала. Код нас важи неписано правило: Пости три дана, па макар то било друге, пете или Велике недеље и после тога се можеш причестити. Свештеник пак вели: «Важно је кад су биле покладе, и од тог дана мораш држати пост до причешћа, а никако самовласно одређивати почетак поста.» – Није ли свештеник поступио престрого ускративши ми зато Свето Причешће?

II ПИТАЊЕ: Може ли свештеник по црквеним прописима служити Свету Литургију и причестити верне, а да сам није постио? Мислим у четири заповедна поста преко године?

Пост у Старом Завету

ОДГОВОР: Међу установама које у Православној цркви постоје од почетка налази се и установа поста. Наредба о посту није људска, него божанска. Још у Старом Завету, преко Мојсија, Господ наређује пост као уредбу вечну: «И ово нека вам буде вечна уредба: десети дан седмога месеца смиравајте душе своје...» (3 Мојс. 16, 29, 23, 27:32). Израз «смиривање» (према Даничићу «мучење») душа означава пост.⁹⁷⁴ Јеврејски народ, особито старозаветни праведници, поред других Божјих наредаба, строго је држао и заповест о посту.

Сем овог редовног годишњег поста од једног дана, у Старом Завету говори се и о ванредним постовима који су налагани на цео народ у време општих невоља и жалости (Јоил 1:14). Због искушења која су сналазила јеврејски народ током историје, после вавилонског ропства утврђена су код њих четири годишња поста, која помиње пророк Захарије (8:19). Исто тако се помињу ванредни постови појединаца: Мојсија, пророка Илије, цара Давида, Јестире и др. У Спаситељево време фарисеји су већ постили двапут седмично понедељком и четвртком.⁹⁷⁵

Пост у Новом Завету

У Новом Завету, Господ Исус Христос даје посту нову божанску потврду. Не само да Он не укида пост који је јеврејски

народ дотле држао, него насупрот томе, чистећи га од фарисејских измена и кварења, утврђује га. «А кад постите, не будите као претворице... А ти кад постиш...» (Мф. 6, 16:17). Он такође указује да ће и Његови ученици постити «кад се од њих одузме младожења» (Мф. 4, 2, 5:15). «Но важније од свега реченог је то» – како вели Свети Василије Велики – «што је Господ, оснаживши постом ради нас примљено тело, примио у њему на Себе нападе ђавола, учећи нас да се постом снажимо и да се привикнемо на подвиге у искушењима».⁹⁷⁶

Убрзо по Вазнесењу Господњем видимо заиста да апостоли и верни посте. Помињући пророке и учитеље у Антиохијској цркви, Дела апостолска казују: «Кад они служаху Господу и пошћаху, рече Дух Свети: Одвојте ми Варнаву и Савла за дело на које сам их позвао.» На ту заповест Светог Духа пости цела Црква: «Тада постише, помолише се Богу, метнуше на њих руке своје и опустише их» (Д. ап. 13, 2, 3.). О посту апостола и првих хришћана говори се и на другим местима Новог Завета (Д. ап. 14, 23; 1Кор. 7, 5; 2Кор. 6, 5; 11:27).

Пост код Светих Отаца

Ранохришћански списи, као и дела Светих Отаца, потврђују да је пост у Цркви држан од почетка. Учење XII апостола, из половине II в., говори о седмичном посту хришћана као већ постојећем, само наређује да не буде заједно са Јудејима, «јер посте понедељком и четвртком. А ви постите, » вели се ту, «средом и петком».⁹⁷⁷ Према 15. канону свештеномученика Светог Петра Александријског († 311 г.), постимо «у среду због саветовања Јудеја о издаји Господа, а у петак због Његовог страдања за нас».⁹⁷⁸ Пост средом и петком потврђује и канон 69. Светих апостола.⁹⁷⁹

Из дубоке је старине такође пост пред Васкрс, који помиње већ Свети Иринеј Лионски († 202 г.). Он је у то доба држан од Великог Петка до Васкрса. Сирска Дидаскалија, из половине III в., помиње да Пасхални пост траје целу седмицу, а то исто вели Свети Дионисије Александријски († 265 г.)⁹⁸⁰. Свети Атанасије Велики († 373 г.) пак вели да се овај пост држи 40 дана, што потврђују Јевсевије Кесаријски, Амвросије Милански и др.

Апостолски 69. канон говори о посту Свете Четрдесетнице већ као опште обавезном.

Доцније се јављају и остала три годишња поста. Петровски пост првобитно је трајао једну седмицу и био у вези са Педесетницом.⁹⁸¹ Тек у IX в. Свети Теодор Студит помиње «Свету Четрдесетницу Светог Апостола».⁹⁸² Божићни пост још у IX в. у неким деловима Цркве трајао је 18, 12 или 6 дана. Ни у XII в. не држе га сви једнако, те Цариградски сабор за време патријарха Луке Хрисоверга (1166. г.) одређује да има почети 15. новембра. Чак пред крај Византијског царства, 1431. г. Григорије Протосинђел вели да га у Цариграду неки држе од 14. новембра, неки од 6. децембра, неки пак од 20. децембра.⁹⁸³ О најмлађем, Успенском посту, Свети Теодор Студит, у IX в. вели: «Исто тако треба држати и пост Богородичин, и само дан Преображења разрешавати на рибу».⁹⁸⁴ Али још крајем XI в. он није свуда утврђен, те се атонски монаси обраћају патријарху цариградском Николи Граматику (1084–1111 г.) с питањем да ли треба држати овај пост? У одговору на 55. питање Марка, патријарха александријског, познати канониста Т. Валсамон (1170, г.) наводи одлуку овог патријарха према којој је неопходно да «постови претходе овим четирима празницима, тј. празнику Светих Апостола, Рођења Христовог, Преображења Христа и Бога нашег и Успенија Свете Богородице, али су седмодневни, јер је један четрдесетодневни пост Свете и велике Пасхе. Ако ли неко пости више од седам дана пред празник Светог Апостола и пред Рођење Христово, било да пости добровољно, или по наређењу ктиторског Типика, неће се посрамити».⁹⁸⁵ Ни у типцима нашег Светог Саве: Карејском, Студеничком и Хиландарском, у XIII в., овај пост се не помиње.⁹⁸⁶

Поред општих постова, обавезних за све, у новозаветној Цркви од почетка постоје приватни постови, које су на се налагали сами хришћани, или је појединцима налагала Црква. Тако у Учењу XII апостола наређује се пост од једног или два дана пред крштење: «Пре крштења нека пости и крштавани и, ако могу, и други».⁹⁸⁷ О посту пред крштење говоре такође Свети Јустин Мученик († 165 г.) и Климент Римски. Врло рано Црква је налагала пост као средство за исправку од греха.⁹⁸⁸ Поједини

хришћани предузимали су пост самоиницијативно са одређеним духовним циљем. Други су опет постили да би уштедевши од поста, помогли сиромашним.⁹⁸⁹

«Једном речју» – вели Свети Василије Велики – «пост је све Свете руководио у животу по Богу... тако да је ово наслеђе, путем прејемства, сачувано до данас».⁹⁹⁰ Овако висок значај придају посту и црквене песме, које га убрајају у једну од ознака хришћанства: «Пре спасоносног крста» – вели се у I стиховњи у сирни петак на јутрењи – «кад је грех царовао и непобожност владала, људи су се наслађивали телесном храном и мањина је презирала телесна уживања. А откад се изврши тајна крста и богопознањем се угаси демонска тиранија, на земљи се живи небеском врлином. Стога се поштује пост, уздржавање сија, молитва се врши и сведок је садашње време дато нам за спасење душа наших од распетог Христа Бога.»

Врста хране уз пост

Што се тиче начина пошћења односно врсте хране која се употребљава уз пост, у прво доба било је знатних разлика у појединим деловима Цркве. Једни су, наиме, држали пост као Јевреји, не једући цео дан до увече, а онда јели шта се нађе.⁹⁹¹ Но већ Пастир препоручује Јерми да уз пост употребљава хлеб и воду.⁹⁹² Други су поред хлеба и воде употребљавали и другу храну. При томе неки нису јели ништа што потиче од животиња, док су други од такве хране употребљавали само рибе, неки поред риба и птице и јаја. Неки пак нису јели ни воће.⁹⁹³ Ову разноликост укинуо је 50. канон Лаодикијског сабора (343. г.) наређењем: «Кроз сву Четрдесетницу треба постити сухоједењем».⁹⁹⁴ Под сухоједењем треба разумети «једење једанпут на дан, у девети час, без уља и вина...».⁹⁹⁵

Тако се у Православној цркви, из дубоке старине, утврдило становиште да је врста хране оно главно што посно време спољашње разликује од мрсног. Неједење, или једење једанпут дневно, означава само строжији начин поста. По православном схватању, као у свему добром, тако и у посту разликује се виши и нижи ступањ. Највиши ступањ је неједење дан-два, како је одређено за почетак Великог поста и Велики Петак. За остале за строги, у правом смислу пост, сматра се узимање посне хране,

без уља, једанпут дневно. Одредба да се уз пост може јести двапут, нпр. суботом и недељом, већ значи разрешење поста. У том смислу Свети Амвросије Миласки вели: «У Светој Четрдесетници пости се све дане осим суботом и недељом», тј. суботом и недељом се једе двапут дневно с уљем, и дозвољава се вино.⁹⁹⁶ Исто тако Свети Василије Велики говори о петодневном посту.⁹⁹⁷ И црквенословенски штампани Типик вели да кад се уз пост једе двапут, разуме се постно, «пост не бивајет».⁹⁹⁸

Доцније настају подробније одредбе по којима се суботама и недељама уз Велики пост, поред вина и уља, могу употребљавати и ракови, октоподи и још неке морске животиње, а на поједине празнике и риба.⁹⁹⁹

Смисао и циљ поста

Колику важност има пост у Православној цркви још јасније ћемо сагледати ако размотримо његов смисао и циљ, како је то изнето у Светом Писму и у делима појединих Светих Отаца.

Према речима Спаситељевим да ученици Његови не посте зато што је Младожења с њима, а да ће постити онда кад се Он узме од њих, излази да је пост израз жалости и туге, а непошћење израз радости. Такав смисао има пост и по Старом Завету. За очишћење од греха свога народа, које се вршило жртвама и кропљењем жртвеном крвљу поклопца на Ковчегу Завета, десетог дана седмог месеца наређено је «смиривање душа», тј. пост, који се састојао у неједењу од вечера до вечера идућег дана (3 Мојс. 23:23). Исти смисао дају посту и Апостолске Установе објашњавајући забрану строгог поста суботом радошћу због стварања света, а строг пост на Велику Суботу жалошћу због Спаситељеве смрти: «Кад се Творац налази под земљом, треба да је већа жалост за Њим, него радост због створења (света), јер је Творац, по природи и достојанству, узвишенији од створења».¹⁰⁰⁰

Климент Александријски (160–220. г.) објашњава да је пост, у спољашњем погледу, уздржање од хране, а то у тајанственом погледу означава умирање свету, а живот Богу. Пост чисти душу од материјалног, те је чисту и лаку са телом представља Божанском уму.¹⁰⁰¹

По Светом Атанасију Великом (295–373. г.), смисао поста је да и телом угађамо Богу, што је дужност свију.¹⁰⁰² Зато он саветује: «Да вас не превари храна, нити да ко каже: Остарео сам и не могу постити, него нека се сети старог Елеазара, кога није преварио цар да једе оно што погани».¹⁰⁰³

Свети Василије Велики указује на рајско порекло заповести о посту па вели: «А ово: Не једите! установа је поста и уздржавања. Да је Ева постила и да није окушала од дрвета, ми не бисмо имали сада потребе у овом посту...¹⁰⁰⁴ Ми смо ослабили од греха, излечићемо се покајањем. А покајање је без поста недејствено».¹⁰⁰⁵ Поред заповести о неједењу, и остале су околности живота у рају слика поста, «не само што живећи у рају није му падало на ум оно што је доцније пронађено људским измишљањем: ни употреба вина, ни клање животиња, ни све оно што ум човечји чини мутним».¹⁰⁰⁶ На крају Свети Василије изводи овај закључак: «Зато што нисмо постили ми смо избачени из раја. Стога ћемо постити да бисмо опет ушли у рај».¹⁰⁰⁷ Јер по речима другог Светог Оца Цркве, Јована Златоустог: «Ако је пост био неопходан у рају – утолико више ван раја; ако је лек био користан пре ране – утолико је више користан после рањавања; ако нам је оружје било потребно пре почетка борбе с похотама – утолико је неопходнија помоћ поста пошто је отпочела таква борба с похотама».¹⁰⁰⁸ Свети Василије износи још један разлог за пост, а он је у томе што је пост узрок весеља. Да то докаже Свети Василије расуђује овако: «Не примећујеш ли да је сунце светлије после ноћи, и будноћа пријатнија после сна, и здравље драгоцене после искушења болести...? Као што жеђ даје пићу сласт, и претходна глад чини јело укусним, тако и пост чини пријатнијим узимање јела».¹⁰⁰⁹

По Светом Јовану Златоусту, постом се одгоне демони од људи, зато он саветује: «Чувши о посту немојте се препастити од њега. Он је страشان не нама, него демонима. Ако је неко обузет злим духом, покажи му лице поста и он, окован страхом, биће непокретнији од самог камена. Особито кад угледа у заједници с постом сестру и пријатељицу поста – молитву. Јер и Христос вели: «Овај се род не изгони сем молитвом и постом» (Мф.

17:21).¹⁰¹⁰ Слично о посту као средству против демона говоре Свети Василије Велики и Ориген.

Свети Григорије Богослов доводи у везу православни пост пред Пасху са 40-дневним постом Спаситељевим и вели да оба имају исти смисао: «Христос је постио пред искушењем, а ми постимо пред Пасхом. Значење оба поста је једнако, но у погледу времена разлика је не мала. Христос противставља пост искушењима, а код нас он означава смрт са Христом и служи као претпразничко очишћење».¹⁰¹¹ И по Светом Амвросију Миланском, пост пред Пасху је у вези са постом Христовим: «Ко од хришћана не пости у Свету Четрдесетницу, тај показује вероломство и упорство. Какав си ти хришћанин» – вели он – кад се пресићујеш у то време у које је Господ постио?»¹⁰¹² Слично у том посту говори и Свети Симеон Солунски.¹⁰¹³

По Светом Тимотеју Александријском († 385. г.), смисао поста је «смиривање тела», без сумње у циљу да оно не би сметало души у разматрању стања у коме се налази, савлађивању порока и јачању врлина. Тело које је болест смирила непотребно је и постом слабити. «Пост је установљен» – вели он – «ради смиривања тела. Ако је, дакле, тело смирено и болесно треба да узима јела и пића колико хоће и може да поднесе».¹⁰¹⁴ Разуме се да се овим мисли на јело посно.

Наш пост је – према ави Доротеју – приношење Богу десетка дана у години, а тиме десетка целог нашег живота. «У Закону је написано» – вели он – «да је Бог заповедио да синови Израилјеви дају десетак од свега што стекну (3 Мојс. 27:30), и тако чинећи они су били благословени у свима делима својим. Знајући ово, Свети апостоли су установили и дали на помоћ и благослов душама нашим још нешто више и узвишеније – да одвајамо десетину дана нашег живота и посвећујемо Богу... Расудивши тако, они су нам осветили од 365 дана године ових седам недеља Свете Четрдесетнице... А седам недеља без суботних и недељних дана, сачињавају 35 дана; затим додавши пост Свете Велике суботе и половину Светле и светлосне ноћи добивамо тридесет и шест и по, што сасвим тачно сачињава десети део 365 дана године».¹⁰¹⁵

Телесни и духовни пост

Још у Старом Завету, пророк Исаија разликује у посту две стране: Једну са телесним ознакама, за коју вели да је Бог не прима ако не буде у вези са другим духовним чињењем добра ближњима (Исаија 58:3–7). У Новозаветној Цркви Свети Оци такође наглашавају да права вредност поста није само у уздржању од хране, него у помоћи коју он пружа духовном узрастању, одсецању злих навика и стицању врлина: «Корист од поста не ограничавај само на уздржање од јела, зато што је истински пост удаљавање од злих дела», вели Свети Василије Велики.¹⁰¹⁶ Слично говори и Свети Јован Златоуст: «Не говори: Ја сам толико и толико дана постио, то и то нисам јео, ни вина пио..., него ми покажи јеси ли постао кротак од гневљивог, какав си био, и човекољубив од грубог, какав си дотле био? Јер ако си испуњен гневом, зашто онда угњетаваш своје тело? Ако је унутра завист и користољубље, каква је корист што пијеш воду?»¹⁰¹⁷ Готово истим речима говори о посту Свети Атанасије Велики: «Није успео онај који пости само од јела, него онај који је одступио од сваке зле ствари; томе се рачуна пост. Јер ако неко пости, а не држи уста своја да не говоре зле речи, или гњев, или лаж, или заклетву, или говори против ближњег, никакве он нема користи, него губи сав труд».¹⁰¹⁸ Још раније Пастир упућује Јерму: «Овако, дакле, чувај тај пост који мислиш да држиш: Пре свега чувај се од сваке зле речи и сваке зле жеље, и очисти срце своје од свију таштина овога света. Ако то ушчуваш биће твој пост савршен».¹⁰¹⁹

Овај однос између духовног поста, који је циљ, те стога важнији, и телесног, који је средство, али зато не без важности, лепо и сликовито представља Свети Марко Подвижник: «Ко засеје земљу не обрадивши је, тај упропашћује семе, те уместо пшенице жање трње. Тако и ми, ако будемо сејали семе молитве не ослабивши тело, уместо праведности, донећемо грех као род... Насупрот томе, ако неко обради земљу уз велики напор и трошак, но остави је незасејаном, густо ће је покрити коров. Тако ако тело буде ослабело постом, а душа не буде обрађена молитвом, читањем, смирењем, онда ће пост постати родитељ многобројног корова, душевних страсти: високоумља, сујете, дрскости».¹⁰²⁰

Очистивши тако своју душу од прљавштине греха и украсивши је украсом врлина, ми се удостојавамо највећег дара Божјег у овом свету – примања самог Господа у Светој Тајни Причешћа. У овом Свети Јован Златоуст види особити разлог за установу поста: «Раније су многи приступали Светим Тајнама без расуђивања, како било... Приметивши штету која долази од небрижљивог поступка, Оци одреде четрдесет дана поста... да би сви ми, очистивши се пажљиво у ове дане молитвама, милостињом, постом, свеноћним бдењем, сузама, на тај начин приступили с чистом савешћу, колико је то могуће».¹⁰²¹

Да би нам очевидније указали на важност поста, Оци често наводе примере из Старог и Новог Завета: Мојсија, Данила и тројице младића, Јована Крститеља, апостола Павла.¹⁰²² Из доцнијег времена позната је чудесна помоћ Светог Теодора Тирона да се хришћани, који су се свето чували особито прву седмицу Великог поста, не оскврнавe и нехотице храном попрсканом водом и крвљу незнабожачких жртава, у доба цара Јулијана Одступника. Такође је забележен пример хришћана који ни у глади нису хтели да купују месо уз пост, кад је цар Јустинијан, друге седмице Великог поста, због оскудице хране, наредио да се месо продаје на тргу.¹⁰²³ Исто тако Свети Теодор Студит, у IX в., износи с похвалом пример 14 хришћана заробљених од Бугара и побијених зато што нису хтели јести месо уз Велики пост.¹⁰²⁴

Канонске осуде за кршење поста

У циљу чувања важности поста, Црква је издала низ прописа који за нарушиоце поста предвиђају одређене поправне мере, епитимије. Ако их размотримо, видећемо да су те епитимије оне исте које су предвиђене за најтеже грехе: убиство, блуд, прељубу, крађе, кривоклетство итд., те и по томе схватамо како велики значај Црква придаје посту и његовом држању. Поменуто 69. апостолско правило предвиђа свргнуће за свештенике кога било чина, а одлучење за верне који не држе пост: «Ако који епископ или презвитер, или ђакон, или ипођакон, или чтец, или појац не пости Свету Четрдесетницу, или среду и петак... нека буде свргнут; ако ли је световњак – нека се одлучи».¹⁰²⁵ Исту казну као што смо видели, предвиђа 56. правило Шестог Васељенског

сабора за оне који уз пост једу сир и јаја. Одредба 19. правила Гангрског сабора још је строжија, те налаже највећу црквену казну, анатему, за оне који не држе одређене постове.¹⁰²⁶ Правило 47. Никифора Исповедника одређује вернима да се не причешћују од свештеника који не пости среду и петак.¹⁰²⁷ То се свакако односи на неуредне свештенике одмах чим се тај преступ примети, и пре него што се против њих поведе поступак и примени пропис 69. апостолског правила, тј. да се лише свештеничког чина. Сумирајући све ове прописе, 228. правилно Номоканона при Великом Требнику одређује: «Они који правилно живе и посте средом и петком преко године, треба да се причесте Пречистим Тајнама на Васкрс, Божић, празник Светих апостола и Богородице, ако и ове постове држе и ако нису под забраном. А ко не држи пост Светих апостола, Божићњи и Богородичин у Цркву да се не прима, ни он ни деца његова, ако и она не држе ове постове и не чувају се од мрсног јела».

Разрешење поста

Имајући у виду речи Светог апостола Павла да нас јело неће поставити пред Бога (1Кор.8:8), те да не треба осуђивати оног који једе, нити презирати оног који не једе (Римљ. 14, 3),¹⁰²⁸ и не дирајући у слободу својих чланова, Црква је свагда уносила ред и једнообразност, чувала од застрањивања и одређивала како општеобавезно време поста, тако и начин исхране уз пост, тј. одређивала која је храна посна а која није, одређивала дане у које је пост разрешен и средом и петком (нпр. у Дванаестодневију између Божића и Богојављења, Светлу и Духовску седмицу) и у које је, због јеретичких схватања, пост забрањен (нпр. суботом и недељом због гностика; седмице о митару и фарисеју због Арцивуријевог поста Јермена и Сиропусне седмице због поста у те дане тетрадита и јаковита).

Наведено 69. апостолско правило које наређује свима клирицима и свима световњацима пост у Свету Четрдесетницу, а такође средом и петком преко године, у исто време разрешава пост болесницима. Према 8. канону Светог Тимотеја Александријског, разрешава се пост породиљама, а према 20. и 47. канону Светог Никифора Исповедника, физичким радницима.

Према црквенословенском штампаном Типику, разрешава се пост и престарелим.

Но израз «разрешење» поста, као што смо видели, значи у ствари ублажење, олакшање поста утолико уколико болесници нису обавезни да једу једанпут на дан, него то могу чинити више пута, према потреби, и то храну с уљем и рибом, чак у дане најстрожијег поста, али не и мрсну храну: «А кад чујеш о разрешењу поста» – вели чувени канониста Валсамон – «немој држати да се допушта јести месо, јер јести место уз Четрдесетницу не може бити допуштено никоме, ма се налазио при самом издисају».¹⁰²⁹

Што се тиче тешких болесника, поготово од оних болести у којима се не може узимати друга храна сем млека (нпр. при операцији стомака и црева), сматрам да Црква може допустити да се такви болесници разреше сасвим од поста и пре него што се о томе донесе свеправославна одлука на Васељенском сабору. Као што мала деца физиолошки не могу да употребљавају другу храну сем млека, доцније супе, и др., тако је слично и са овим болесницима. Да је Православна црква принципијелно на становишту да болесницима треба снисходити у погледу хране у време поста, јасно изражава, како наведосмо, 8. и 10. канон Светог Тимотеја Александријског. Истина, то снисхођење не иде дотле да се болесницима дозвољава мрсна храна, али то је свакако зато што се у то време поменуте операције нису могле вршити, те није ни предвиђена храна за одговарајуће случајеве уз пост. Мишљење Валсамона, да се ни у часу смрти не може дозволити никоме да једе месо, ипак је закључак појединца, који нема беспорну потврду од стране целе Цркве, нити важност коју имају други прописи утврђени ауторитетом Сабора.

Исто се може рећи за поједине врсте тешких радника, нпр. у хемијској индустрији, где је неопходна свакодневна употреба млека, за војнике и ратнике и др.¹⁰³⁰

Медицина о посту

Лакшим болесницима, а поготово здравим људима, у данашње време није тешко држати пост, поред толико разних, калоричних и укусних јела која у старини нису постајала,

мноштво разног воћа и поврћа из прекоморских земаља до којих су раније тешко долазиле трпезе богаташа. Поготово пост на уљу кад се све више препоручује употреба масти биљног порекла, уља, на рачун чврстих, животињског порекла које садрже више холестерина, те убрзавају склеротичне промене организма¹⁰³¹ и кад се зна да су многе болести срца, јетре, разни артритиси последица сувише обилне, гурманске исхране.¹⁰³² И данас је потпуно у важности закључак до кога је дошао у давнини познати римски говорник Цицерон: «Више је погинуло људи од прождрљивости него од мача». Са становишта савременог медицинског-хигијенског схватања, уздржавање и пост нису штетни, него баш корисни за живот и здравље људи. Говорећи о посту, др С. Иванић овако се изражава: «У посту православних не узима се храна животињског порекла. Пост има хигијенског значаја јер омогућава одмор органима за варење и унутрашњим органима у којима се дешава размена материја. Пост је потребан прехрањенима, гојазнима, као и у неким болестима унутрашњих органа (бубрега, јетре, шећерна болест, костобоља итд.) Али посне дане, један или два недељно, треба да уведу и здрави. Они одмарају организам... Од месне хране нагомилавају се у организму и отровне материје... Постом се очисти тело од тих отрова».¹⁰³³ То исто тврди и др Риста Гостушки. Пишући против Сувориновог метода гладовања, он вели: «Упоредимо ли пак метод дуготрајног гладовања са режимом исхране који је установила наша Православна црква, видећемо да су прописи наше православне вере несразмерно мудрији и практичнији за здрав и дуг живот, него што се о томе мисли... Тако наша вера прописује средом и петком не јести мрснога (углавном не јести меса), постити (опет не јести меса, јаја и масти) шест недеља за Божић, седам за Ускрс, неколико недеља за Петровдан... две недеље за Велику Госпођу и још неколико празника у години. С гледишта очишћења од штетног пепела тај верски режим је идеалан режим: он везује вегетаријанство с мешовитом дијетом (масномлечно-поврћном) и омогућава свакоме да избегне штетне последице по здравље од сувише масне и пробране хране, и то стално из године у годину целог века. А такав дијетални режим поготово и прописује

савремена наука». На другом месту исти писац вели: «Месо надражује нерве, млеко и биљна храна их умирују и стишавају».¹⁰³⁴ Исто то вели и др Жил Гранд у својој философији исхране.¹⁰³⁵

«Док масти и угљени хидрати у телу потпуно сагоре, вишак животињске беланчевине, при сагоревању у нашем телу оставља шљаку, мокраћевину и мокраћну киселину, а јетра и бубрези имају много посла да је одстрани. Гихт и ишијас, али и реуматизам, често су последица претераног уживања меса».¹⁰³⁶

* * *

Да завршимо с прегледом свега изложеног, што ће нам уједно пружити кратак одговор на постављена питања: Пост није људска, него Божанска установа. Заповест о посту Црква Христова држала је свето од почетка па кроз своју историју. Они верни који не држе пост како је Црква прописала било у погледу врсте хране, било у погледу дужине, по одлуци највише власти у Цркви, Васељенског сабора, треба или да своје гледиште исправе или да се одлуче.

Зато свештеник знајући «писмено правило», да је верни и ван поста кад жели да се причести, дужан да, поред других припрема, пости седам дана,¹⁰³⁷ није могао узети у обзир «неписано правило» о посту од три дана¹⁰³⁸ пред причешће, поготово кад је Велики пост већ почео и кад Типици прописују да се тог дана, у Чисти понедељак, не једе ништа, те је правилно поступио не допустивши приступање Светом Причешћу верници која је у Чисти понедељак мрсила. Упозорен овим примером, да се у народу погрешно схвата важност поста, свештеник је био дужан да све верне поучи, предочивши им какве их последице чекају ако пост не буду држали како Црква прописује.

То што су се други свештеници саглашавали са непрописним почињањем и држањем поста, нимало не ослобађа савесног свештеника да пође тим путем, јер су поменути свештеници тако поступали или што сами нису познавали озбиљност одлука о посту; или што су себи присвајали права која нису од Бога примили, тј. да по својој самовољи руше одлуке Васељенских сабора. Према опомени Светог Григорија Богослова: «Не буди строжији од закона, правилнији од правила и већи од заповести»

– разуме се: ни милостивији од Свемилоствог Бога и његових Светих – јасно је да попуштање себи, или вернима, у ономе у чему Свети канони не предвиђају попуштање, значи дизање себе изнад Цркве, изнад Светих, изнад Духа Светог. Свештеник са таквим ставом морао би бити свргнут, верни – одлучени.

И одговор на друго питање изводи се одређено и јасно из претходног излагања. Према духу и слову 69. апостолског канона, свештено лице ма кога чина, које не држи Црквом одређене постове, кад се то утврди, мора бити позвано на одговорност и свргнуто. Док се спор не сврши, његова је Литургија и остала свештенодејства пуноважна, јер није свештеник, био достојан или недостојан, тај који претвара хлеб и вино у Тело и Крв Христову него Дух Свети преко њега. Ако се он труди да буде достојан помоћник Божји (1Кор.3:9), чист сасуд Светог Духа, примиће плату своју. Ако буде недостојан осуда га неће мимоићи. Но верни имају право према 47. правилу Светог Никифора Исповедника, да се код таквог свештеника, и пре коначне пресуде, не причешћују, чим дознаду сигурно да он пост не држи. Дужност би им била да као сведоци помогну да се из Цркве уклоне такви свештеници који уносе забуну и саблазан међу верне (1Кор.10:32) и изврши наредба Светог Василија Великог: «Очистите Цркву, уклањајући из ње недостојне».¹⁰³⁹

Као свето правило мора нам бити: Нико нема права да Цркву Христову, за коју је Он Себе предао на смрт, срамоти и прља, него да се труди како би она и надаље била славна,¹⁰⁴⁰ «без мрље или лјаге, или тако чега, него да буде света и без мане» (Еф. 5:27).

Гласник, јануар 1976.

Која се храна употребљава уз пост

ПИТАЊЕ: У једном одговору, прошле године у Гласнику, изнето је довољно опширно о суштини и обавезности поста за све верне. Мене интересује детаљније објашњење: која се посна храна употребљава прве седмице, а која осталих, када се употребљава риба, уље, маслине итд. током Часног и осталих постова?

ОДГОВОР: Одмах на почетку можемо рећи да у канонским прописима постоје само уопштене одредбе о посту: Тако 69. апостолски канон наређује да сви верни морају да држе пост Свете Четрдесетнице и средом и петком преко године, али како, на каквој храни – не каже ништа. Одређеније говори о томе, половином IV в., Лаодикијски сабор, који 50. каноном наређује да «треба кроз целу Четрдесетницу постити сухоједењем». Канон 56. Шестог Васељенског сабора одређује да се суботама и недељама уз пост не може употребљавати сир и јаја. О употреби уља уз пост говори 10. правило Тимотеја Александријског († 385. г.) да га уз пост могу употребљавати болесници, и 16. правило Светог Никифора Исповедника († 818. г.) да се може јести при тешким пословима. Рибу помиње само 5. правило истог Светог Никифора Исповедника, велећи да се једе на Благовести и кад падну на Велики Четвртак и Велики Петак.¹⁰⁴¹

Ово одсуство прецизнијих прописа не треба да нас доведе до закључка о равнодушности Цркве у то старо време према начину држања поста, него пре да нам послужи као сведочанство о ревности тадашњих верних у држању поста, о чему јасно износи, крајем IV в., Етерија у свом путопису: «Јело пак у овим данима Четрдесетнице ово је, да не једу ни хлеб, јер се не може добити, нити уље..., него (узимају) само воду и умерену чорбу од брашна».¹⁰⁴² И још слободу која је, по црквеном историку Сократу Схоластику, остала од апостола: «Да би свако не из страха, нити силе, извршавао добро».¹⁰⁴³

Одређеније и детаљније одредбе јављају се тек од IX в. у појединим манастирским Типицима, Триодима и најзад Номоканону при Великом Требнику. Али разлике које у њима налазимо, у погледу посне хране, веома су приметне, тако да

док једни наређују сухоједење, други допушају вино и уље, чак и рибу, ако би је донео који «христољубац». Навешћемо укратко шта се о употреби појединих врста хране наводи у Ипотипосису Светог Теодора Студита, па даље у другим манастирским Типицима, углавном према: А. Дмитријевскиј, О посту према постовном Триоду (Богословски Гласник, Ср. Карловци, год. V, 1906).

За први дан Великог поста, Чисти понедељак, прописује се приступање јелу после вечерње (Свети Теодор Студит, IX в., и Преподобни Атанасије Атон., X в.). По Типику Светог Николе Касуланског, у Италији, из 1160. г., тад се јео хлеб и квашена фава (врста ситног грашка); за пиће вода и то умерено. По Типику царице Ирине, из 1110. г., Евергетидском, 1153. г., и Хиландарском, 1192. г., у Чисти понедељак не једе се ништа. По Орбељском Триоду, XII-XIII в., и штампаном црквенословенском, не једе се ни у Чисти уторак све до среде по Пређеосвећеној Литургији, а по Светогорском уставу препоручује се да се не пије ни вода. Онима који не могу издржати, и старима, даје се увече хлеб и квас. Од уторка до петка: хлеб, куван пасуљ, или боб, кисео купус без уља, по 5 смокова, шљиве и кестење. За пиће вода или «укроп», тј. врућа вода зачињена бибером, кимом и медом. По уставу патријарха Алексија (1025–1043. г.), употребљавала се чорба од грашка, или пасуља и сок од шљива. Вино ове седмице допуштало се само болесним и престарелим. По Пантократоровом уставу (1136. г.), Мамантовом (1166. г.) и Илије тон Вомон (1162. г.), вино је давано, по пола красовуље, свима монасима. У петак се јела каша (Хиландарски типик), а по Евергетидском – два јела без уља; а по Касуланском квашена фава и кољиво. По Пантократоровом пак и Алексијевом, у купус је сипано уље, а по Типику царице Ирине, два јела с уљем. Вино су разрешавали сви Типици због помена Светог Теодора. И по штампаном црквенословенском Типику, у Чисти петак су била дозвољена два јела с уљем и вино, како је – додаје се – примљено из манастира Светог Саве Освећеног и Светог Јевтимија Великог, али се одмах додаје: «Но не творим сего за честност дне». У Теодорову суботу прописана су два јела с уљем, а по Уставима царице Ирине, Мамантовом и Илије тон

Вомон, допуштени су ракови и октаподи. Октаподе-хоботнице допушта и Хиландарски устав, а Студенички и икру.¹⁰⁴⁴ Овакав пропис важио је и за друге суботе и недеље уз Велики пост.¹⁰⁴⁵

Осталих седмица, средама и петцима храна је по свим Типицима била строго посна, једном на дан, као прве седмице. По Ипотипосису, иста је таква одређена за понедељке. Но по Пантократоровом, понедељцима су кувана јела и то једно с уљем, а давана је и мала красовуља вина. По Касуланском, употребљавано је вино, али не и уље. Уторком и четвртком, по Ипотипосису, кувана су два јела, даване маслине, али без уља. Без уља је храна у те дане и по црквенословенском штампаном Типику. Вина се давала – мала красовуља. По уставу патријарха Алексија, приређивана су два јела без уља, али с туцаним орасима – за пиће укроп. По Мамантовом и Илије тон Вомон, уторцима је било јело без уља, са црним маслинама, а четвртцима два јела од којих једно са уљем.¹⁰⁴⁶ По Евергетидском и Хиландарском типику, а тако и Касуланском, и уторцима и четвртцима од два јела једно је бивало са уљем.¹⁰⁴⁷ И по Светом Нектарију Егинском, у те дане треба да се држи полупост, тј. храна са уљем после подне.¹⁰⁴⁸

У среду Крстопоклону и четвртак пете седмице (Великог канона) већина Устава предвиђа храну као и за остале овакве дане, но Пантократоров устав, Мамантов и Илије тон Вомон предвиђају храну као за суботе и недеље. По Студитском пак у ту седмицу, пре него у друге, треба да буде сухоједење, јер су то дани плача, а по уставу јеромонаха Нила, из 1210. г., тад се чак не поставља ни вечера, али у петак, због напора на Акатисту, појцима је давано да се заложе.¹⁰⁴⁹

Према Ипотипосису Светог Теодора Студита и другим Типицима, у поједине дане у које није дозвољавано уље, слободно су употребљаване маслине. Тако се у Ипотипосису вели за петак прве седмице поста: «Једимо куван боб с белим и црним маслинама», што је у црквенословенском Типику пренето на Теодорову суботу. По истом Ипотипосису, уторком и четвртком осталих седмица једе се сочиво с наљуштеним маслинама. По Типику патријарха Алексија (који је у Русији увео преподобни Теодосије Печерски и који је онде важио све до XIV в.), «сваког

дана да се предложи воће и маслине. Маслине да се не једу прве недеље, а у друге дане поста да се не бране, сем средом и петком». По Типику Мамантовом и Илије тон Вомон, уторком уз пост јео се куван пасуљ, црне маслине и томе слично.¹⁰⁵⁰ И црквенословенски штампани Типик (36. глава у одељку О сочивје и овошчији) вели да се при том сухоједењу даје братији по пуна чаша за воду маслина.¹⁰⁵¹ Х. Енислиду такође не рачуна маслине у јела с уљем, а такође сезам и од њега спремљену халву.¹⁰⁵²

Ови различни ставови о употреби уља уз пост у ствари се могу свести на свега два. По проф. В. Стефанидису, оба ова става настала су према томе како се схвата појам «сухоједење», на којем, видесмо, да је 50. канон Лаодикијског сабора одредио да се пости цела Четрдесетница. «Израз сухоједење», вели проф. Стефанидис, «означава биљну храну но без уља. Ова велика строгост није завладала, него се оформишаше два друга начина поста. По једном начину, јели су храну спремљену од уља само суботом и недељом. По другом, нису јели оваква јела само средом и петком. Први начин посведочава Теодор Студит (IX в.), који говорећи о посту Велике Четрдесетнице вели: «Сухоједење, тј. вариво без уља и вина, осим суботе и недеље. А (тада) једемо и све нешкодљиве рептилије (остракодерма) и икру, без недоумице» (Мињ. 99:170). О другој врсти поста сведочи Јован Дамаскин (VIII в.), који о посту Велике Четрдесетнице вели: «У којој се уздржава од сира и сличног, и меса» (Мињ. 95:69). Очигледно не помиње се забрана уља, те се, дакле, његова употреба дозвољавала; по себи се разуме да се употреба уља није дозвољавала средом и петком».¹⁰⁵³

Ово двојство схватања о храни уз пост примењује се и у погледу употребе рибе. Оставићемо по страни Типик манастира Светог Николе Касуланског, из 1160. г. и Типик Ватиканске библиотеке бр. 1877, из 1929. г., по којима се риба не употребљава целе Велике Четрдесетнице, сем у болести, с образложењем: «пошто смо усред мора и имамо их целе године кад год хоћемо».¹⁰⁵⁴ По овом последњем Типику, само на Благовести, ако хоће игуман, могла су братија да једу рибу, и то ако празник падне пре Велике седмице. Само на Благовести

дозвољава рибу и Свети Никодим Светогорац велећи у свом Пидалиону: «Означи да у целој Четрдесетници само једанпут разрешавамо на рибу, тј. само на празник Благовести, као што рукописни Типици Свете Горе одређују. Но ако Благовести падну Велике седмице, разрешавамо само на вино и уље, према Типицима рукописним и штампаним. Стога потиче од новије руке што пише у штампаним Типицима и Триодима да разрешавамо рибу и на празник Цвети».¹⁰⁵⁵ Црквенословенски штампани Типик прописује, као што вели и Свети Никодим, двапут једење рибе, на Благовести и Цвети. Но навођени старији Типици дозвољавају употребу рибе несравњиво више пута. Орбељски Триод дозвољава рибу и уочи Благовести и на њихово оданије ако не падне у среду и петак. Неки је дозвољавају и на Лазареву суботу (Орбељски и јеромонах Нила), затим на Обретање и Младенце (царице Ирине, Мамантов и Илије тон Вомон).¹⁰⁵⁶ По Евергетидском и Хиландарском Типику, риба се јела на Благовести и сутрадан на оданије, ако би пали пре Велике недеље и среда и петак.¹⁰⁵⁷ На Обретење и Младенце ови Типици разрешавају на хоботнице и уље. А по Типику патријарха Алексија, давана је братији риба и на дан Алексија човека Божјег, а такође у уторак треће недеље поста, да би братија «одморивши се мало, била бодрија на даљи пост».¹⁰⁵⁸

Но по Типицима царице Ирине, Евергетидском, Космосотировом, Мамантовом, Илије тон Вомон и јеромонаха Нила, кроз цео Велики пост (сем прве седмице и среде и петка осталих) могли су монаси јести рибу ако би који верни донео је братији као понуду. Чак и врло строги, у погледу потребе уља уз пост, Никон, игуман Црне Горе код Антиохије, из XI в., дозвољава да се риба, донета у манастир као понуда, може јести у време Великог поста ако је доносилац присутан, да се он не увреди; ако ли није присутан, да се остави за суботу и недељу.¹⁰⁵⁹ Пред крај Византијског царства, Григорије Протосинђел, 1431. г., наводи да се у Цариграду поступало различито: «Једни суботама и недељама Свете и Велике Четрдесетнице једу рибу, и други и у друге дане, а неки се од тога уздражавају».¹⁰⁶⁰

Рускословенски Типик из 1553. г. дозвољава мирјанима рибу, поред Благовести и Цвети још у Недељу Православља и Крстопоклону, «јер у овом посту» – вели – «четири је пута њима одређено да једу рибу».¹⁰⁶¹

Правило 223. Номоканона при Великом Требнику заузима строги став Светог Никодима Светогорца: «А који једу рибу на дан праведног Лазара, или у недељу Крстопоклону, или на Светог Теодора... примиће осуду, особито се неће причестити ни на Пасху, за казну свог сластољубља. Како се усуђује на то у ове дане кад правило ни на Цвети не дозвољава разрешење на рибу мирским људима – ако неки Устави то и дозвољавају»!

Свети Нектарије Егински заузима блаже становиште и сматра да се уз Велики пост, сем среде и петка, осталих дана може употребити уље, или највише сува риба и икра, а суботама и недељама разрешити сасвим на рибу.¹⁰⁶²

И у нашим старим рукописним Типицима налазимо оба ова става, како у погледу употребе уља, тако и рибе. У Дечанском рукописном Требнику бр. 68, из 1422. г. прописује се за Велики пост: прва и последња недеља сух хлеб; у Велики Петак и у Велику Суботу ништа, ни сух хлеб, сем на Велику Суботу увече мало хлеба и чашу вина. А у друге средње: суботом и недељом једу уље, а мирјани рибу; на Светих 40 мученика монаси уље и вино, а мирјани рибу. Исто овако стоји у Требнику бр. 69, с краја XIV в., исте библиотеке. Типик манастира Ремете (сада у Патријаршијској библиотеци у Београду, бр. 130, из 1631. г.) препоручује мирјанима да поступају по расуђивању духовника и држе према својој моћи, те прве седмице и они треба да не једу до среде, а потом да једу до суботе. Ако не могу, онда у те дане да држе сухоједење. Суботом и недељом и монаси и мирјани уље и вино. Рибу мирјани у време Великог поста могу употребити четири пута, «а мнихом такмо на Благовештеније јасту рибу; масло же и вино такмо ва суботу и недељу». У Божићњем и Апостолском посту мирјанима се допуштала риба уторком, четвртком, суботом и недељом, монасима само суботом и недељом. Од Светог Николе до Божића риба се не једе, а вино и уље узима суботом и недељом. Овај рукопис помиње и Успенски пост, у коме се вино и уље употребљавају

само суботом и недељом, а риба само на Преображење, као што је и у црквенословенском Типику. У Псалтиру с пословањем Винценца Вуковића, штампаном у Млецима 1546. г. помиње се такође Успенски пост, уз Велики, Апостолски и Божићни, и вели се да «у уторак и четвртак рибу не јами, ” него само уље и вино; у понедељак, среду и петак ни уље ни вино «на творим јединоју јаденије ва тије дни». Кад је Свети са полијелејем, у уторак и четвртак једемо рибу; ако ли је у понедељак, једемо уље и пијемо вино. Ако ли је у среду и петак, «једемо двапут и вино пијемо». Ако би било Светом бденије у среду или у петак, «јами масло (уље)», ако ли у понедељак, једемо рибу. Ако се деси храмовни Свети у среду-петак, «јами рибу». У рукописном Требнику бр. 70, XVI в., риба се дозвољавала само на Благовести и то ако падну ван Велике седмице. У друге празнике и недеље строго се забрањује истим речима којима и у 223. правилу Номоканона при Великом Требнику. Рукописни зборник збирке проф. Грујића, Патријаршијске библиотеке у Београду бр. 1, XVI в., прописује: «У Свети и Велики пост нико да не једе рибу, као што смо примили, него у три дана недеље да се једе сухо: у понедељак, среду и петак сировим зељем да се храни, и бобом, или грахом, или лећом квашеном, и смоквама и орасима. А пиће – вода смешана с медом и кимом и «девкоју». У уторак и четвртак зеље и сочиво варено без масла (уља) да једете. А да пију вино умерено. У суботу и недељу и с уљем да једу» (Л. 14).

На Велику Суботу по Дечанском рукопису бр. 114 и бр. 115, оба с краја XIV или почетком XV в., после Литургије не излази се из цркве, него се добија по четвртина благословеног хлеба, красовуља вина, «и по шест смокава, или финика (урме), или сувог грожђа, или истуцаних ораха, или бадема».¹⁰⁶³ У поменутом Дечанском рукопису Требника бр. 70. XVI в., за Бадњи дан и навечерје Богојављења стоји да се не једе риба и уље, него само пије вино, али ако би пали у суботу и недељу, по вечерњи једе се уље и пије вино. Уље и вино узима се на празник Воздвижења Часног крста у који дан се деси. Међутим, рукописни Часослов Музеја СПЦ бр. 213, за Воздвиженије Крста вели: «Не јами масло пијем же вино». За Усековање овај рукопис предвиђа рибу.

* * *

Према изнетом, прва недеља Великог поста држи се по свим Типицима готово једнако. Они који могу, ништа не једу нити пију до Чисте среде после Пређеосвећене Литургије. За оне који не могу – сухоједење увече. У Чисти петак, по Пређеосвећеној, јело без уља, или са уљем и вино. Суботама и недељама употребљава се уље и рептилије, остриге и пужеви, а мирјани могу и рибу. Осталих седмица понедељак, среда и петак сухоједење (тј. јело без уља и маслина), уторак и четвртак јело без уља са маслинама, или јело са уљем. Обретење и Младенци, ако не падну у среду и петак, разрешење на уље, или на рибу; средом и петком вино, или уље. На Благовести се разрешава на рибу, сем Велике седмице кад се разрешава на уље и вино (на Велики Петак не разрешава се ни на уље). Риба се разрешава и на Цвети. На Лазареву суботу, по црквенословенском Типику, разрешава се на икру, по другима на рибу.

Остали постови, по црквенословенском Типику, држе: Божићни и Петровски понедељком, средом и петком сухоједење, уторком и четвртком уље, суботом, и недељом и на празнике риба. Од 20. децембра риба се не разрешава. Госпођин пост: понедељак, среда и петак сухоједење, уторак и четвртак јело без уља, а суботом и недељом уље. Риба на Преображење, Велика Госпођа и Петровдан ако падну у среду и петак, разрешавају се на уље и рибу. Крстовдан и Усековање разрешавају се на уље, али се код нас та два празника држе без уља, као што је било по Дечанском рукописном Требнику из XVI в., и у старини. Бадњи дан и Крстовдан уочи Богојављења разрешавају се, по Литургији, на уље и вино.

Сви ови прописи о храни уз пост односе се на здраве. За болесне, као што у почетку напомену смо, канони дозвољавају целог поста разрешење на вино, уље, рибу. Као што вели Свети Тимотеј Александријски: «Треба допустити болеснику да узме јела и пића колико може да поднесе...», јер је «пост установљен ради смирења тела. Ако ли је тело у смирењу и болесно, треба да узима јела и пића колико хоће и може да поднесе».¹⁰⁶⁴ Исто се односи на породиле и престареле.

Ублажење на уље преко целог поста и једење не само једанпут на дан дозвољава се и здравим монасима, поготово мирјанима, који раде на пољским и другим тешким пословима.¹⁰⁶⁵ Према овоме што је речено о употреби рибе у манастирима, свакако да је она још пре разрешавана монасима и мирјанима при пољским и другим тешким радовима.

Завршићемо наводом из Светогорског Типика: «Ово износимо љубави вашој, па који хоће да се спасе нека бира једно од овога за које држи да је угодније Богу».

Гласник, април 1978.

Пост у Православној цркви

ПИТАЊЕ: Од свештених лица чуо сам да је за Свеправославни Сабор, који треба да се одржи као Осми Васељенски, нашој Српској православној цркви поверена обрада теме «Усклађивање црквених одредаба о посту према захтевима савремене епохе». У обради ове теме, веле, учествовали сте и Ви. Но међу богомољцима се чује да сте Ви ту предложили да се неки од постојећих постова укину, неки да се скрате, а у неким да се дозволи «пост на белом мрсу».

Ради сазнања истине у тој ствари, надам се да ћете на ово питање одговорити.

ОДГОВОР: Истина је да сам пре неколико година, по налогу Светог Архијерејског Синода, обрадио тему под горњим насловом. Да ли је Свети Синод тај мој рад употребио, поред радова других који су о томе писали, то овде није у питању. У питању је какав сам ја став изнео у тој ствари. Мој став је ту био исти онакав какав сам изнео у неким одговорима штампаним у Патријаршијском Гласнику.¹⁰⁶⁶ Тај став је углавном овакав:

Православна Црква је Црква Христова по томе што ју је Он основао Собом, целокупним својим животом и делом и утврдио особито својом крсном смрћу и Васкрсењем, тако да је она тело коме је Он, Христос, глава. По Вазнесењу Христовом Црква је, руковођена Духом Светим, проповедала еванђелску науку живећи по њој и уносећи је свакодневно у стварности свога постојања, не додајући јој ништа ново, нити укидајући оно што је установљено. Не људима, него ни анђелима с неба, Свети апостол Павле не признаје право да проповедају неко друго Еванђеље, осим онога које је проповедано (Гал. 1:8). Променом, додацима и новотаријама могу се хвалити људске установе и оне секте које су отпале од истините Цркве Божје, али не Православље.

Једна од таквих установа, божанског порекла је и установа поста. Још у Старом Завету Господ наређује пост као «уредбу вечну» (3 Мојс. 16, 29; 23, 27:29). У Новом Завету Исус Христос, чистећи пост од фарисејских примеса и кварења, даје му нову божанску потврду велећи да ће Његови ученици постити, а

особито тиме што је Сам постио. Овим нас је поучио, вели Свети Василије Велики, «да се постом снажимо и да се привикавамо на подвиге у искушењима».¹⁰⁶⁷ У првој Цркви видимо да посте Свети апостоли и верни (Д. ап. 13, 2, 3; 14, 23; 1Кор. 7, 5; 2Кор. 6:5). Дела старих хришћанских писаца и Светих Отаца потврђују држање поста даље током историје, па Свети Василије Велики може с правом да закључи: «Једном речју, пост је све Свете руководио у животу по Богу... тако да је ово наслеђе путем прејемства сачувано до данас».¹⁰⁶⁸

Но чување неизменивим онога што је Цркви као неизмениво предато не значи мртвило, окамењеност, јер начин излагања непроменивих истина, у новом времену, може и треба да буде нови, а такође њихово уношење у живот увек значи «нову твар», облачење у новог човека сазданог по Богу (2Кор. 5, 17; Еф. 4:24). Тако и у ствари поста постоји једна страна доступна променама, која је поверена Цркви да њоме руководи. Та страна односи се на дужину поста и врсту хране која се у посту може употребљавати, те нам историја Цркве, у разним крајевима, током времена, показује извесне разлике. Већ Васкршњи пост, најстарији од свију вишедневних постова, крајем другог и почетком трећег века није свуда држан једнако. Свети Иринеј Лионски († 202. г.) вели да једни овај пост држе «један дан, неки два, неки још више, а неки четрдесет часова дневних и ноћних рачунају у свој дан». Тертулијан на Западу, почетком III века, помиње да овај пост почиње на Велики Петак, дан смрти Христове, и продужује се на Велику Суботу, трајући два дана, као што вели и Свети Иринеј. Половином III в. има вести да овај пост траје целу седмицу, а Свети Атанасије Велики († 373 г.) говори о његовом држању 40 дана. Апостолско 69. правило наређује општеобавезност ове Четрдесетнице, као и пост средом и петком у току године.¹⁰⁶⁹

Исто је тако било и са остала три вишедневна поста. Они се нису појавили одједном у дужини у којој су данас. Још половином XII в., на питање александријског патријарха Марка, да ли су обавезни постови пред празнике: Светих апостола, Рождества Христовог и Успенија, чувени канониста Теодор Валсамон, патријарх антиохијски, одговара да их треба држати

по седам дана, «јер је само један четрдесетодневни пост Свете и Велике Пасхе».¹⁰⁷⁰ О Госпојинском посту, најмлађем од вишедневних постова, нема помена ни у Студеничком ни у и Хиландарском типикју нашег Светог Саве у XIII в.

Ни у погледу хране која се употребљавала уз пост није постојала одмах од почетка једнакост у свим деловима Цркве. Неки су држали пост као Јевреји, током дана не једући ништа, а увече би јели што има, мрсно или посно. Неки су узимали у девети час дана храну која не потиче од животиња, док су други од такве хране јели рибе, неки и птице и јаја итд., да би у доба Светог Василија Великог свуда било прихваћено православно гледиште да је пост установљен у рају заповешћу о неједењу плода од дрвета познања добра и зла, и да је главна ознака његова у употреби рајске хране, тј. углавном биљне.¹⁰⁷¹ Трулски сабор својим 56. правилом, поводом употребљавања сира и јаја, суботама и недељама током Свете Четрдесетнице, код Јермена, забрањује такву праксу за целу Цркву. Током времена, у целој Цркви је утврђен став да се најстрожији пост састоји у потпуном неједењу дан-два. У друге дане вишедневних постова, строги пост је у једењу строго посне хране једанпут дневно. Још блажи, употреба посне хране двапут дневно. Најблажи, храна са уљем и риба.

Доносећи прописе о храни уз пост, Црква је показивала посебно старање о болесним и престарелим, породилјама и дојилјама, као и о радницима на тешким пословима, па им дозвољавала ублажени пост на уљу и риби.

Такође је одређивала дане разрешења од поста (Дванаестодневије, тј. од Божића до Богојављења, Светле и Духовске седмице), а затим дане у које је због разликовања од јеретика и њиховог поста, пост православнима био забрањен (седмице после Недеље о митару и фарисеју – због поста Јермена) и сиропусне (због Тетрадита и Јаковита).

Исто је тако Црква показивала старање о посту одређујући епитимије за оне који га не држе. Упоредјујући те епитимије са другима види се да се преступање поста изједначује са најтежим гресима: убиством, блудом, крађом, кривоклетством итд., па за свештена лица која не би постила предвиђа свргнуће, а за

вернике одлучење, чак највећу црквену казну, анатему.¹⁰⁷² Правило 47. Светог Никифора Исповедника, чувајући савест верних, наређује да код свештеника кога виде да не пости они не треба да се причешћују и пре него што он буде стављен под суд и свргнут.¹⁰⁷³

Значај који Свети Оци придају посту показују и примери које наводе из Старог и Новог Завета као и историје Цркве. Тако они указују на пост пророка: Мојсија, Илије, Данила и тројице младића у Вавилону, Ниневљана, Јована Крститеља, апостола Павла. Из историје Цркве је позната чудесна помоћ Светог Теодора Тирона да се хришћани сачувају, прве недеље поста, од оскрвњења храном попрсканом крвљу и водом идолских жртава, у доба цара Јулијана Одступника, као и пример цариградских хришћана који нису хтели да купују месо на тргу уз пост, за време глади, и поред наредбе цара Јустинијана. Свети Теодор Студит, у IX в., хвали пример 14 хришћана, заробљених од Бугара, који одбише да једу месо уз Велики пост и изгинуше.¹⁰⁷⁴

На основу ових принципа, у поменутом раду сам извео закључак да би став Српске православне цркве, на Свеправославном Сабору, у питању поста требало да буде овакав:

1. Пост је божанска установа и о његовом безусловном држању у Православној цркви не може бити спора.

2. Црква Христова, као «стуб и тврђава истине», увек је била надлежна у погледу доношења општеобавезних одлука о дужини постова, као и о храни која се у посне дане може употребљавати.

3. Пост средом и петком, посведочен најдубљом хришћанском старином и Светим Оцима, наређен 69. апостолским канонима и утврђен ауторитетом Шестог Васељенског сабора,¹⁰⁷⁵ остаје безусловно и даље.

4. Велика Четрдесетница, такође наређена 69. апостолским канонима, остаје безусловно у целини; прва седмица без уља, а тако и Велика.¹⁰⁷⁶ Осталих седмица: среда и петак без уља, других дана на уљу, а суботом и недељом, сматрам, да би могли пристати да се дозволи риба мирјанима. За монахе би требало

да остане, у погледу употребе рибе, као што је било до сада, евентуално да се допусти у недељу крстопоклону, или коју другу.

Разуме се да болесницима, трудницама и дојиљама, као и радницима на тешким пословима и престарелим да остане као што је предвиђено до сада: уље и риба.

5. С обзиром да су још у XII в. постови: Божићни и Апостолски били краћи, да црквенословенски Типик наводи како неки Устави прописују почетак Божићног поста 10. децембра,¹⁰⁷⁷ а такође у XV в. и 20. децембра, поред тога да никаква општеобавезна одлука Цркве о садашњој дужини ових постова није донета, уколико се то питање постави, сматрам да би наша Црква могла пристати да Божићни пост траје две недеље, а Петров једну. Госпојински да остане као што је, с разрешењем на уље, као што је речено за Велики пост. За монахе да остане строго правило као што је сада и у погледу хране.

6. Пошто је Шести Васељенски сабор изразио православно гледиште, да се уз пост не може употребљавати сир и јаја, сматрам да се при овом мора безусловно остати, јер би у противном значило да је Васељенски сабор донео погрешну одлуку и да је Црква све до сада погрешно поступала држећи је. А то би идејно и практично значило скретање са православног става, с чиме се клир, монаштво и верни никад не би могли сложити.

7. Како је сада постало актуелно крштавање одраслих, требало би свакако за такве случајеве одредити обавезни пост од једног (или два-три) дана за оног који се крштава, свештеника који крштава, као и родбину и познанике крштаваног, уколико ови то хоће.

8. Што се тиче тешких болесника, поготово од оних болести у којима се не може јести друга храна сем млеко, супа од меса итд., нпр. после операције стомака, црева и др., кад се мора извршити уз пост, сматрам да ту неће бити неумесна аналогија са децом која доје и физиолошки не могу узимати другу храну, те се од њих не може тражити да посте. Стога би наша Црква требало да заступа гледиште да се такви болесници разреше од поста док не оздраве. Без жеље да будемо «строжији од закона, правилнији од правила и већи од заповести» (Свети Григорије

Богослов), а исто тако ни милостивији од Светих Отаца, сматрам да би у овом питању требало донети одређену одлуку ради умирења савести и верних и лекара хришћана. Јер мишљење Валсамона да се ни у часу смрти не може дозволити никоме да мрси, односно да једе месо, ипак је закључак који нигде није потврђен директном одлуком Цркве.

Исто би се односило и на поједине врсте радника у хемијској индустрији, где је неопходна свакодневна употреба млека у циљу предохране од отрова.

9. Такође би требало размотрити питање поста војника и ратника. Јасно је да они не могу дуже постити у условима свога живота ни у миру. Сматрам да би после кратког поста од два-три дана могли ићи на причешће, а обавезно да посте први дан Свете Четрдесетнице, Велики Петак и Велику Суботу.

10. Мишљења сам, такође, да би било потребно донети одређену одлуку од које године треба да посте деца, свакако ублажен пост на зејтину и риби.

Ето, такав је био став у моме раду о посту, на поменутому тему, за Велики Свеправославни Сабор. Нема ни речи, дакле, о укидању неких постова, а још мање предлога да се дозволи «пост» на белом мрсу, о чему се у Православној цркви није знало никад. Не мислим да су људи, који су ми приписивали оно што нисам заступао, чинили то злонамерно, да унесу забуну, или да себе представе јединим чуварима Православља, него из необавештености или лаковерности.

Гласник, октобар 1984

Када не треба постити од Васкрса до Спасовдана

ПИТАЊЕ: *Да ли треба постити средом и петком од Васкрса до Спасовдана? Чуо сам, наиме, мишљење да не треба, јер је наводно «Женик са нама» (Мф. 9:15).*

ОДГОВОР: О посту и разрешењу поста било је речи у одговору на једно раније питање.¹⁰⁷⁸ Углавном ту је речено да се не пости целе Светле и Духовне седмице, него да монаси једу сир и јаја, а световњаци месо. Из тог прописа, да се цела Светла и Духовска седмица мрси, можемо закључити да се ове седмице издвајају од осталих седмица Педесетнице, као што се из посебних разлога издваја нпр. среда и петак Седмице о митару и фарисеју, Седмице сиропусне, Седмице духовске, или у Дванаестодневију (од Божића до Богојављења), у које се такође не пости.

Но поред овог посредног закључивања, постоје и директни прописи да се у остале среде и петке све до Духова држи пост, истина ублажен, али пост. Тако црквенословенски Типик прописује: «у среде и петке целе Педесетнице уље и вино, сем среде Преполовљења и среде оданија Пасхе. У та два дана разрешава се на рибу и вино».¹⁰⁷⁹ Исто овако прописује и наша стара србуља, Псалтир Винценца Вуковића, штампан у Млецима 1546. године: «А у среде и петке у свој Педесетници само уље и вино» (разрешава се). Јасно је да се изразом «цела Педесетница» не обухвата и Светла седмица, јер је она и по богослужењу и по храни изједначена са првим даном Васкрса.

Што се тиче речи Господњих да не могу сватови постити док је младожења са њима (Мф. 9, 15; Мр. 2, 19, Л. 5:34), упућених као одговор ученицима Јовановим на питање зашто ученици Његови не посте – оне се односе «на апостоле»¹⁰⁸⁰, за време Христовог бављења на земљи. Отимањем Женика од њих и пошћењем у те дане, Господ «унапред износи речи о свом страдању» (Златоуст), «после тога ће много постити и трпети невоље» (Зигабен).¹⁰⁸¹

Свети Криво Јерусалимски пак говори о Вазнесењу Господњем као о Његовом узимању: «Јер није ништа друго до празник бављења нашег Спаситеља у овом свету». Даље Свети

Кирило вели: «Шта значи да ће се отети од њих Женик? Значи Вазнесење».¹⁰⁸² Теофилакт о посту по узимању Женика овако казује: «Кад се ја вазнесем, а они буду послани на проповед, тада ће и постити и молити се, јер ће наићи под велике тешкоће».¹⁰⁸³ У времену по Господњем Вазнесењу живимо и ми, те смо дужни да постимо. Но како цела Педесетница, као попразништво Васкрса, Вазнесења и Духова има празнични карактер, то је пост средом и петком ублажен, као што наведосмо.

На погрешан закључак да се у Педесетници не држи пост пре би нас могло повући казивање у путопису Етерије из IV в.: «Од Пасхе до Педесетнице. тј. Духова, овде (у Јерусалиму) баш нико не пости...»,¹⁰⁸⁴ као и Светог Епифанија Кипарског (IV век): «У 50 дана Педесетнице и коленопреклоњења не бивају и пост није наређен».¹⁰⁸⁵ Исто тако говори и преподобни Јован Касијан да у Египту «у све дане Педесетнице нико сасвим не преклања колена и не држи пост до деветог часа».¹⁰⁸⁶

Но та казивања значе да се тада не држи строги пост, који се састојао у једењу посне хране једном на дан, и то не у подне, ни увече, него између тога, у девети час (3. час по подне). У среде и петке Педесетнице јело се двапут на дан од старине, а «када има две трпезе на дан, то Устав не сматра постом, макар да је у тај дан забрањена риба» (Види Типик 24. децембар и 5. јануар кад ти дани падну у суботу и недељу.)».¹⁰⁸⁷ И Свети Јован Касијан примећује да се «непошћење у Педесетници изражавало тиме што се храна примала уместо деветог у шести час (у 12 часова), количина и врста хране није се мењала» (тј. била је посна).¹⁰⁸⁸ Према томе, у среде и петке Педесетнице православни хришћанин држи ублажени пост.

Ствар, ето, тако стоји. Наставимо ли пак по својој логици и свом тумачењу речи Господњих «не могу сватови постити док је Младожења с њима» можемо доћи дотле да никако не постимо, јер је Господ рекао: «Ево ја сам с вама у све дане до свршетка века» (Мф. 28:20). А таква вештина повезивања појединих стихова Светог Писма ван њиховог смисла и везе са целином Христовог учења, као и тумачење Господњих речи мимо тумачења отачког, не би били прихватљиви. Они одговарају

методу, вештини и духу јеретика, сектаната, али се ни на који начин не могу подвести под појам еванђелски, хришћански и православни.

Гласник, април 1990.

Може ли верник јести мрсну храну у дан када се причешћује

ПИТАЊЕ: *Пре неколико година причестила сам се на Велику Госпојину, која је те године пала у недељу. Служио је и причестио мене, као и остале, Владика, кога сам на крају службе запитала да ли данас, после причешћа, треба да једем мрсну или посну храну. Он је одговорио: Посну. Тако сам и поступила. И у другим случајевима кад сам, ван поста, хтела да се причестим, постила сам и пре и на дан причешћа, била то недеља или који други седмични дан.*

Но имала сам прилике да чујем од других свештених лица да се по причешћу на Велику Госпојину, или Петровдан, кад падну у мрсан дан, мрси.

Како, дакле, по прописима наше вере треба поступити у наведеној прилици, односно: Каква се храна употребљава на дан причешћа кад је тај дан мрсан?

ОДГОВОР: На ово питање је већ једном укратко одговорено.¹⁰⁸⁹ Но неће бити сувишно да се о истој ствари каже још која реч.

Шта за духовни живот хришћанина значи Свето Причешће јасно је из речи самог Господа: «Ја сам живи Хлеб који је сишао с неба. Ко једе од овога Хлеба живеће вечно... Ако не једете тела Сина Човечијег и не пијете Крви Његове, живота нећете имати у себи. Ко једе моје Тело и пије моју Крв има живот вечни, и ја ћу га васкрснути у последњи дан. Јер је моје Тело право јело и Крв је моја право пиће (Иов. 6, 51:53–55). Из потпуне вере у ове речи Господње, први су хришћани журили Светом Причешћу не по неком наређењу, него непосредно из осећања да без њега не могу духовно живети, управо онако као што човек не дише по наређењу, него спонтано, осећајући да се без ваздуха дави и умире. Одлазили су свагда недељом и празником на Свету Литургију, и на ђаконов позив: «Со страхом Божијим и вероју приступите!» сви су у реду прилазили и причешћивали се.

Они су при томе потпуно осећали да прилазе најдубљој Тајни наше вере и највећем дару Божјег милосрђа, па су се

трудили да Свесветом и Пречистом Богу, у Светом Причешћу, прилазе у чистоти и светости срца и душе. Звали су се «свети» и заиста били су свети, чували се од сваког греха, јер су знали да «ко чини грех роб је греху» (Иов. 8:34), да грех окреће човека на правац који води супротно од Бога, прља душу и чини је неспособном за Свето Причешће. Онај који би ипак пао у грех, одмах се дизао, исповешћу чистио душу од њега, да не би у нечистоти примио Свето Причешће, као што опомиње Свети апостол Павле. Ко недостојно једе Хлеб, или пије Чашу Господњу, огрешиће се о Тело и Крв Господњу. Нека човек испитује себе, и тако нека једе од Хлеба и пије из Чаше. Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући Тела и Крви Господње (1Кор.11:27–29).

У исто време, хришћани су свето држали и установу поста знајући да је пост божанска установа, јер је још у Старом Завету Бог наредио пост као «наредбу вечну» (3 Мојс. 16:29). У Новом Завету сам Господ Исус Христос је постио и рекао да ће Његови ученици постити. Постили су Свети апостоли и сви Свети, те 69. апостолско правило наређује свргнуће свештених лица која не би држала пост, а одлучење верних од Цркве. Пост су држали у одређено време ради потребе поста, а причешћивали се ради потребе причешћа стално, како за време поста тако и за време мрса; у посту се постило и причешћивало, у мрсу се мрсило и причешћивало, онако као што данас чине свештеници. Првобитно није било неке посебне припреме за причешће, нити је пост сматран за једно од средстава припреме за њега. За причешће се спремало целокупним животом, држањем свих заповести Божјих и чувањем од сваког греха, као што наведосмо.

Тако су поступали и свештеници и верници у хришћанској Цркви, за читаво време док је она била гоњена првих 300 година, и док су у њу ступали само који су из чврсте вере у Царство Небеско били спремни на све тешкоће да би га задобили. Морални живот хришћана био је тада на великој висини. Но кад је дошла слобода, под царем Константином 313. г., Цркви су почели прилазити и они који у њој нису тражили и нашли «благо сакривено у пољу», ни били спремни да све даду да би купили то поље. Многи су постајали хришћани из

опортунизма, јер је и мајка царева била хришћанка и мноштво других. Стога се ниво моралног живота хришћанског снижава у многоструке.

У погледу Причешћа многи му приступају и тада редовно, као и до тада, али без озбиљног старања да за њега буду што достојнији. Други су пак одлагали да му редовно прилазе, са изговором да желе боље да се припреме. Борбу око чишћења своје душе нису водили стално, него повремено, само на неколико дана пре причешћа. Па и то им је падало тешко, те су све чешће одлагали припрему и причешћивање, док нису дошли дотле да се причешћују свега четири пута годишње, или још ређе.

Због оних првих Црква је, по речима Св. Јована Златоуста, и установила 40-дневни пост пред Васкрс: «Приметивши штету која долази од небрижног поступка, Оци одредише 40 дана..., да би сви ми, очистивши се пажљиво у ове дане молитвама, милостињом, постом, свеноћним бдењем, сузама, на тај начин приступали (Причешћу) чистом савешћу, колико је то могуће».¹⁰⁹⁰ Оне пак друге, исти Свети Отац опомиње да се морају трудити не повремено, пред само причешће, него стално да живе тако да му чисте савести могу редовно приступати. На питање: «Којима треба одобрити, онима који се ретко причешћују, или често?» он одговара: «Ни једнима ни другима, него онима који се причешћују са чистом савешћу, чистим срцем и беспрекорним животом. Такви нека приступају свагда. А који нису такви – ниједанпут. Зашто? Зато што они навлаче на себе суд, осуду, казну и муке».¹⁰⁹¹

Но од свих средстава чишћења душе за овај најприснији сусрет и јединство са Господом, у примању Његовог Тела и Крви, које набраја Свети Јован Златоуст, у свести нашег народа дошло се данас дотле да се у телесном посту види све и сва. Многи од свештеника поставиће верном пред причешће само једно питање: «Јеси ли постио?» и кад чују потврдан одговор, одмах ће рећи: «Приступи!» То је за њих изгледа једино важно, а све друго небитно: Ни знају ли чему приступају и зашто, ни знају ли Символ вере и основне молитве? Ни јесу ли ум уста и језик чисти од лажи, псовке и ружних речи? Ни јесу ли с ким у завади,

да нису блудници? За жене још: Да нису сујеверне, не иду ли врачарима и гатарама, не носе ли амајлије, не врше ли побачај итд.? А да о редовној молитви, читању Светог Писма и богومислију и не помињемо.¹⁰⁹²

Против оваквог механичког приступања Светом Причешћу, у православном свету свештеници-пастири интензивно настоје на томе да се верни што чешће, по могућству на свакој Литургији причешћују, спремајући се за то сталним бдењем над својом душом. Познавајући добро духовно стање сваког појединог члана своје пастве, једним од њих саветује да се причешћују више пута за време поста, некима да то чине и за време мрса, при чему једни да посте два-три дана, други седам дана, а неки да се причешћују стално и без поста.

Истина, у ревности да се што пре дође до сталног причешћивања на свакој Литургији свију верних, поједини млађи свештеници преурањено причешћују на Васкрс, све редом, без икаквог познавања њиховог духовног стања – велећи: «Простим всја воскресенијем!» – или позивајући се на то да Свето Причешће није награда за безгрешност. Свакако да оно заувек остаје поклон и дар чак и најсветијим, а не плата и награда. Али, без сталне борбе са грехом и труда око постизања светости, иде се на суд и осуду, јер Свети Јован Златоуст, тумачећи свештеникове речи: «Светиње светима!» поучава: «Не вели просто: чистима од греха, него свети и обиље добрих дела».¹⁰⁹³ Други пак, сматрајући да је пост пред причешће главна сметња да се дође до редовног причешћивања свих верних, као у апостолско доба, иду тако далеко да пост проглашавају ђавољом наредбом.

Неоспорно је да и схватање наших верних треба уздизати у правцу редовног приступања Светој Тајни Причешћа, под условом да стално бдију над чистотом своје душе, над држањем духовног поста, а то је: чување срца, очију, ушију и свију чула од свега грешног, а не само држањем телесног поста, и то само недељу дана пред причешће. Значи, треба се чувати крајности и једностраности у оба правца.

* * *

Сматрам да се из изложеног могло видети да није храна, сама по себи, оно што нас чини достојним или недостојним Светог Причешћа, нити да нам мрсна храна може бити «на суд или осуду» ако је узимамо у мрсан дан у који смо се причестили, нити пак да заслужујемо «исцелење душе и тела» ако тог дана једемо посно. Друга је ствар ако мрсимо уз пост. Ни тада мрсна храна, разуме се, није грешна, погана по себи, него ми чинимо грех што преступамо заповест Божју о посту. Зато можемо мирне савести мрсити на празник Велике госпође или на Петровдан кад ови празници падну у мрсан седмични дан, иако смо се тога дана причестили, као што чине и свештеници и монаси у те дане после причешћа. Исто тако, ако смо за време мрса, по упутству духовника, постили три-четири, или седам дана,¹⁰⁹⁴ пред причешће, на дан причешћа, ако је мрсан дан, слободно можемо мрсити. Ако ли Велика Госпођа и Петровдан падну у среду и петак, или се причестили или не причестили, тога дана ћемо држати ублажени пост на уљу и риби. Из којих је разлога тај епископ рекао да на мрсан дан по причешћу треба постити? Најпре ће бити да је такав закључак извео из речи Светог Јована Златоуста изнетих у ранијем одговору (Гласник 1978, стр. 46). Али оне нису постављене као опште правило, него као савет онима који се по причешћу не владају долично. Таквима Свети Јован вели да би боље било да на дан причешћа посте, него што се опијају. И иначе, у мрсне дане није забрањено да се једе посна храна (сем из јеретичких разлога), док је у посне забрањена мрсна. Тако и онај који би из страха да не претера у храни, на дан причешћа, у мрсан дан, постио, не би учинио грех. Али то ипак треба да учини по благослову и руководству духовника.¹⁰⁹⁵

Ако би било разлога да верник изузетно пости у те дане, кад се иначе не пости, могао би то учинити само по благослову и руководству духовника. Предузме ли то по својој вољи, у опасности је да његов пост буде фарисејски, те да осуђује оне који тако не чине, и да упути Богу молитву гордости: Боже, хвала ти што нисам као други људи, који не посте ни кад треба, кад је прописано, а ја, ето видиш, постим и кад није прописано.

То је став Православне цркве, њега се треба држати па бити ван опасности да ћемо прекршити пост, или склизнути у фарисејску сујету.

Гласник, јануар 1985.

Крајњи рок узимања хране пред Свето Причешће

ПИТАЊЕ: *Будући да Свето Причешће треба примати наштину, постоји ли одређени пропис кад је увече крајњи рок за узимање хране и пића да би се сутрадан могло причестити?*

ОДГОВОР: На ово питање одговор ћемо наћи у црквеним Уставима – Типицима. У њима се налази директна наредба баш о времену прекидања јела и пића уочи дана причешћа. Тај моменат одређен је примањем делића хлеба освећеног на литији недељног и празничног бденија. Ево како о томе вели рукописни Никодимов Типик манастира Дечана из 1336–1346. год.: «Трапезар же разрезајет хљеби (и) подајет братијам, и по јединому потеру (чаши) вина, труда ради агрипније (бденија), јако тако од зачала (почетка) пријехом от светих отац... От того же часа не имат никто власти испити води за причештенија ради светих и частных тајин».¹⁰⁹⁶ Исто је тако и по другим старим Типицима, нпр. пергаментном Никодимовом Типику бивше Народне библиотеке у Београду бр. 6;¹⁰⁹⁷ рукописном Типику Музеја СПЦ бр. 130;¹⁰⁹⁸ у рукописном Типику исте библиотеке бр. 67 из 1557. и другим. Што се овде забрањује само пијење воде, а узимање јела не помиње, «да не почудиши се», како би рекли стари писци. Само по себи разуме се да узимање јела у манастирима, изван трпезарије и одређених obroка, не долази у обзир.¹⁰⁹⁹ Узимање пак воде преко дана није забрањено, али после вечере обичних дана дозвољава се до повечерја. После тога, не може се више ни вода узимати.¹¹⁰⁰ Пошто вечера, кад бива свеноћно бденије, долази између Мале вечерње и почетка бденија, то је јасно зашто се после примања благословеног хлеба говори само о забрани узимања воде, а не и јела. Да не би било никакве сумње, рукописни Типик Музеја СПЦ бр. 67 (Крушедолски) из 1574. год. наређује сасвим одређено да се не може ништа окушати: «От того часа никтоже имат област вакусити что, причештенија ради светих тајни». Потпуно исти пропис налазимо и у црквенословенском штампаном Типику у глави 2, Чин великија вечерњи, сијест всеношчнаго бденија: В вечер же, по пријатији хљеба и вина... от того часа да никтоже

уже дерзнет вкусити потом что, причашченија ради свјатих, пречистих Христових тајин.¹¹⁰¹

У манастирима, дакле, то је време јасно одређено. За мирјане, у местима где се не узима бденије уочи недеље и празника, тај би моменат био вечера, која не би ишла даље од 8–9 часова увече, у које време, отприлике, бива завршетак вечерње на бденију и примање благословеног хлеба после литије. На такав закључак упућује казивање старих Типика за Литургију Велике Суботе који наређују да еклисијарх треба да пази да се Литургија заврши у други час ноћи, тј. у 8 часова увече, а онда «бивајет благословеније хлеб обичноје», монаси не излазе из цркве, него им се ту, у паперти, «даје сваком по четврт хлеба, красовуља вина и по 6 смокава, или урми, или сувог грожђа, или очишћених ораха, или бадема». После тога, свакако због сутрашње Литургије и приступања све братије Светом Причешћу, није се више јело. Потпуно исти пропис налази се и у штампаном грчком Триоду,¹¹⁰² као и у црквенословенском Триоду, на крају правила Велике Суботе.¹¹⁰³

Према одлуци 89. канона Шестог Васељенског сабора, да пост уочи Васкрса престаје на Велику Суботу у поноћ,¹¹⁰⁴ у изнимним случајевима могао би се тај рок узети као крајња граница за узимање воде (и хране) пред сутрашње причешће.¹¹⁰⁵ Понављамо: у изнимним случајевима.

У старо време, хлебови који су освећивани на литији бденија били су они обични који су у манастиру употребљавани у трпезарији («екс он естиомен ен ти трапези»).¹¹⁰⁶ Доцније, у Диатаксису патријарха Филотеја одређује се да то буду онакви какве су просфоре, «из којих обичавамо чинити принос у цркви».¹¹⁰⁷ А сада су то још мањи округли хлечићи с печатом одозго. На сваки начин, у потреби, кад ће бити више верних у цркви, ти хлебови треба да буду већи, да би сви присутни могли добити парче овог освећеног хлеба за благослов.

Обред освећења и дељења хлебова на Великој вечерњи у ствари је остатак од негдашњих агапа, на којима је храна била исто тако проста – хлеб и вино – као и ова на бденију.¹¹⁰⁸

Црквенословенски штампани Типик вели да се обред дељења хлеба и вина на бденију врши од 1. септембра до 25.

марта, а преко лета не врши «због краткоће ноћи». Пошто су вечерња и бденије почињала по заласку сунца, свакако да би се ово окушање хране и пића померило сувише у ноћ и приближило сутрашњем причешћу, у летњем периоду, па се зато и не врши тада. Типик одређује да се благословени хлеб са литије једе «на сутрашњој трпези пре друге хране».¹¹⁰⁹

Постоји, дакле, одређени моменат од кад се не може окушати јело и пиће због сутрашњег приступа Светом Причешћу. То је време примања освећеног хлеба и вина на бденију; у изнимним случајевима поноћ уочи дана причешћа.

Гласник, јануар 1975.

Како се треба клањати непосредно пре причешћивања

ПИТАЊЕ: Неки свештеници, непосредно пред Причешће, клањају се једни другима и присутнима у олтару, молећи опроштај, док други то не чине. Но и они који се клањају, не клањају се сви у исто време, нити на исти начин.

Постоје ли, о тако важном моменту Свете Литургије, одређена упутства и прописи којих би се требало сви да држе?

ОДГОВОР: Светим Причешћем верни остварују најприснију заједницу и јединство са Сином Божјим, постају «сателесници» с Њим. Јасно је да се Њему, Који је «Цар мира» и «Мир наш»,¹¹¹⁰ Који нам даје и оставља мир Свој, и по Васкрсењу поздравља са «Мир вам»¹¹¹¹, не може прићи ако се најпре не измиримо са својим ближњим. Кад је за приношење старозаветних жртава Христос наредио: «Ако принесеш дар свој жртвенику, и онде се сетиш да брат твој има нешто на тебе, остави онде дар свој пред жртвеником и иди и прво помири се с братом својим, па онда дођи и принеси дар свој»,¹¹¹² колико више заповест о миру важи за приношење новозаветне жртве Тела и Крви Његове! У томе смислу опомиње нас и апостол Павле: «Тежите за миром са свима»; «Колико до вас стоји, мир имајте са свима људима», «јер на мир нас је позвао Бог».¹¹¹³

Све ово односи се како на верне, тако особито на свештенике. Стога из старине у Службеницима, на почетку проскомидије, ставља се оваква опомена: «Свештеник који хоће да изврши Свету Тајну, дужан је најпре да буде измирен са свима, и да нема ништа против кога и, колико је могуће, да чува срце од рђавих помисли».¹¹¹⁴ Исти пропис налазимо и у многим грчим, као и нашим рукописима, па и у садашњем Службенику.

У средини Литургије, ђаконовим позивом: Возљубим друг друга... Света Црква позива све да једни другим даду целив мира, како би у једномислију исповедили веру у Свету Тројицу и принели «жртву хвале». У старој Цркви сви присутни су целив мира вршили видљиво, доцније, због насталих нереда, само унутрашње, у мислима, док су свештенослужитељи и данас,

према прописима у нашим Службеницима и Архијерејским чиновницима, обавезни да целив мира чине на видљив начин: «Ако буде два или више свештеника» – вели се ту – «то и они сви целивају свете (Дарове) и један другог у рамена; старији говоре: Христос посредје нас, а целивани одговара: И јест и будет. Тако исто и ђакони, ако их буде два или три, целивају сваки свој орар, онде где је знак крста, и један другог у рамена, говорећи исто што и свештеници.»

Назад, пред причешће, после разламања Агнеца и уливања топлоте, у Службенику се вели да ђакон, прилазећи на свештеников позив, «чини смерно поклон, молећи опроштај». Тако се вели и у преводу Свете Литургије почившег епископа бачког Иринеја.¹¹¹⁵ Да овако поступају и остала свештена лица, у Службенику се не казује, али се казује у Архијерејском чиновнику: Епископ, пошто раздели честицу «Христос» на потребан број делова, «творит прощеније со сослужитељи».¹¹¹⁶ У Иератикону који је издала Грчка црква 1962. г. има такође упутство јереју да, приступајући Причешћу, моли опроштај од ђакона; затим у преводу Литургије Светог Јована Златоуста од др Јустина Поповића, а такође у бугарском Службенику издања Светога Синода 1928. године.

У нашим старим рукописним Служабницима налази се такво упутство много детаљније и јасније. Тако у дечанском рукопису бр. 122 из XIV-XV в. стоји: «јереј же сатвор ка диакону поклоњеније и проштеније испрош, вазимајет једину чест светаго хлеба и разделив ју на двоје... глагољет малми (тихо) диакону: Приступи. Диакон же убо приступаљ творит метаније са васаким благоговенијем, просе проштенија, и сице приходить». Исти поступак налазимо и у другим нашим рукописима од XVI до XVII века.¹¹¹⁷

У грчким млађим рукописима казује се исто.¹¹¹⁸ Најстарији грчки рукопис о коме се налази текстуално исти пропис, са нашим рукописима, тј. да ђакон и свештеник треба да траже опроштење пред причешће, јесте наведени ватопедски рукопис Филотејевог Диатаксиста из 1354–1376. године.¹¹¹⁹ Неће требати много домишљања за закључак да је у наше рукописе овај пропис доспео из Диатаксиста патријарха Филотеја.¹¹²⁰

Прописе о тражењу опроштаја пред причешће наводе и поједини литургички писци, руски и наши. Тако архиепископ Венијамин вели: «Приступајући причешћу, ђакон моли опроштај од свештеника. На исти начин и сваки мирјанин који жели да прими причешће клања се присутнима и тајно или наглас говори: Опростите ми! А на то, побуђени хришћанском љубављу, сви му одговарају: Бог да ти опрости!»¹¹²¹ Проф. Керн вели за свештеника и ђакона: «Затим се они клањају један другом и оним који стоје у олтару...».¹¹²² Слично налазимо код А. Маљцева, Булгакова, Никољског, епископа Мелентија, проф. Мирковића.¹¹²³

Што се тиче начина на који се опроштење треба тражити, већ смо видели из изнетих навода, како у рукописима тако и код литургичких писаца, да је поступак код свих углавном исти: смирено се клања у правцу саслужитеља и присутних у олтару. Реч је овде о малом поклону. У рукопису митрополита Кипријана, с краја XIV в., вели се: «Свјашченик же створ мал поклон (учинивши мали поклон) к диакону, и прошченија испросив, пријемљет част свјатаго хљеба и разделив тују на двоје...» Помињући пак даље ђакона и његово тражење опроштаја од свештеника, овде се вели: «Диакон же приступив, створит поклон једин, не до земљи, со всјаким благоговенијем просја прошченија...».¹¹²⁴ Најпре ће бити да овај израз значи да ђакон не треба да чини велико метаније, јер се у рукописима на том месту вели да ђакон «чини метаније свештенику»,¹¹²⁵ не објашњавајући поближе какво, па, можда, да се не би помислило «велико», до земље, овде се опомиње «не до земљи», то јест, да овај израз значи исто што и мали поклон.¹¹²⁶

Поред малог поклона, опроштење се тражило и речима. Из старијих рукописа не може се закључити шта се говорило. У њима кратко стоји, као што је изнето: И проштеније испрош, или «И потраживши опроштај». Но већ у грчком пергаментном свитку Есфигменске библиотеке из почетка XIV в. (1306. год.) наводе се ове речи: «Опрости ми, Владико свети».¹¹²⁷ У неколико других грчких рукописа од XVI до XVIII в. говори јереј ђакону: «Опростите ми, брате!» А ђакон њему: «Опрости ми, Владико, грешном»!¹¹²⁸ Један рукопис наведен код Гоара, и један париски

кодекс из XV в.¹¹²⁹ наводе да јереј говори: «Брате и саслужитељу, опрости ми грешном!» А ђакон: «Благослови Владико! Опрости ми грешном». Јереј је на ово одговарао: «Бог да ти опрости!» Савремени рускословенски Служебник уопште не наводи речи за тражење опроштаја, бугарски из 1928. год. наводи ове: «Опростите ми, оци и братије, и помолите се за ме грешног.» У преводу Свете Литургије др Јустина Поповића говори свештеник ђакону, или саслужитељима: «Брате и саслужитељу, опрости (или опростите) мени, недостојном свештенику», као што је и у грчком Иератикону од 1962. год.

Сличне речи наводе и литургички писци: «Опростите ми» (архиеп. Венијамин); «Благословите, оци свети».¹¹³⁰ Најопширније молбу опроштаја наводе Булгаков, К. Керн и Маљцев. Они веле да свештеници тада говоре ону формулу која се налази на крају свакодневне полуноћнице: «Опростите ми, оци и братије, све што згреших делом, речју и мислима и свима мојим чувствима».¹¹³¹

У суштини све ове речи имају исти смисао и зависе од свештеника које ће у датом моменту употребити. Главно је да буду од срца, са искреном жељом за миром са свима. Ако би ме неко упитао, сматрам да је најприкладније рећи кратко: Опростите, оци и братије!

* * *

У погледу времена, кад свештенослужитељи треба да траже опроштење пред Причешће, сматрам да је и то јасно одређено како у прописима старих рукописа и у савременом Служебнику, тако и код наведених литургичких писаца. По рукописним Служабницима, свештеник тражи опроштење пре поделе честице «Христос» на потребан број делова за Причешће свију свештенослужитеља који служе. Према Архијерејском Чиновнику пак, и појединим писцима, после поделе честице «Христос» (нпр. код Булгакова, Маљцева, еп. Мелентија), али у сваком случају пре но што узму део честице «Христос» ради самог Причешћа.¹¹³²

Није, дакле, правилан поступак оних свештеника који, пошто даду ђакону честицу Светог Хлеба и сами је узму, тек онда моле опроштај обојица и клањају се с Телом Христовим у руци. Да је

такав поступак погрешан, убеђује нас како историјско разматрање поступања у старини, тако и сама логика ствари. Пре свега, Господ наређује, кад се већ пришло олтару, треба и у том моменту оставити жртву да би се измирили са увређеним. С друге стране, несагласно је с бесконачним величанством Цара над царевима, кога смо примили у руке, да сву своју пажњу не усредсредимо на Њега, неизмериву цену Његове љубави коју нам је указао и свагда указује, него да очи тела и душе скрећемо у страну, Његовим слугама. Расудимо, како то изгледа кад, држећи Њега у рукама, упућујемо поклон не Њему, Богу, него изнад Њега, клањамо се људима! Јесте да то не чинимо због других разлога, него због поштовања Његове заповести о миру са свима. Али време и околности у којима извршујемо ту заповест – не одговара. Требало је то учинити раније. Овако, изабрани моменат је најблаже речено, неподобан.

Сагледавши још једном све што је овде изнето, можемо са С. Булгаковим рећи: Обичај оних свештеника који се пред Свето Причешће клањају заслужује одобравање, «зато што очигледно показују искрену жељу... да се причесте Светим Тајнама у миру са свима».¹¹³³

Ово клањање и мољење опроштаја служећи свештеници треба да чине непосредно пред дељење честице «Христос», или одмах после тог дељења (а ђакони – приступајући да приме Свето Тело). Никако, пак, пошто већ узму божанствено Тело у руке да се с њим окрећу и клањају икоме. Него, пригнувши главу рукама, у којима држе Цара над царевима, да усредсреде сву пажњу само на Њега и молитву Њему.

Гласник, децембар 1974.

О честом причешћивању верних

I ПИТАЊЕ: Неки свештеници препоручују верним да се што чешће причешћују ради душевног и телесног здравља. Други им опет забрањују често причешћивање велећи да нису тога достојни. Тако се ствара забуна међу верним. Од ова два, које је гледиште правилније?

II ПИТАЊЕ: Исто тако, неки свештеници препоручују верним да се причешћују на велике празнике (Божих, Васкрс, Велику Госпођу), док други забрањују, сматрајући да то није добро, пошто ће одмах прећи на мрсну храну, а по причешћу боље је да се једе посно. Погоотово што бива да се тих дана не уздржавају од јела и пића, па се деси и да се опију. Какав став треба овде заузети?

ОДГОВОР: У Еванђељу читамо: «Ако не једете Тела Сина Човечјег, ни пијете Крви Његове, живота нећете имати у себи. Ко једе моје Тело и пије моју Крв има живот вечни, и ја ћу га васкрснути у последњи дан» (Иов. 6:53–55). Из ових речи Господњих јасно се види како неопходност приступања Светом Причешћу, тако и корист од тога. Као што дете после рођења, да би остало у животу и расло, мора да се храни, тако бива и са хришћанином. Родивши се духовно у Светом Крштењу, у Тајни миропомазања добивши благодат за даље узрастање, ми свој духовни живот одржавамо божанском храном – Светим Причешћем.¹¹³⁴ Њиме превасходно долазимо у најтешњу везу и јединство са Христом Животодавцем, постајемо «сателесници» (сисоми) с Њим. Свети Кирило Јерусалимски каже да сваки који се достојно «причешћује Телом и Крвљу Христовом бива истог тела и крви с Њим», тако да овом тајном «христоносци бивамо, уносећи у своје удове Његово Тело и Крв, а по Светом Петру бивамо причасници божанске природе» (2Петр. 1:4).¹¹³⁵ Код Светог Григорија Ниског налазимо објашњење како то бива: «Мало квасца све тесто према себи уподоби. Тако обесмрћено Богом Тело Господње, будући у нама, све претвара и мења према Себи».¹¹³⁶ Још подробније објашњење о томе даје Никола Кавасила, велећи да Христова Црква, причешћује се хлебом и вином, «не претвара њих у човечје тело, као што бива с обичним

јелом, него се сама претвара у њих, те више (божанско) побеђује тварно. Као што железо стављено у огањ само постаје огањ (усија се), а не бива да се огањ претвори у железо. Па као што се усијано железо не представља нашем погледу железом, него огњем, зато што својства желиа као да су прогутана од огња, управо тако – кад би се могла видети Христова Црква, уколико је она сједињена с Њим и учесница у његовом Телу – ми не би видели ништа друго сем Тела Господњег... Јер то значи да верујући већ сада живе, благодарећи овој Крви Христовој, животом у Христу, стварно зависећи од Главе тог Тела, Христа, и обучени тим Телом Христовим. На тај начин се Црква јавља у Тајни евхаристијског Причешћа».¹¹³⁷

Сједињујући се у Светој Тајни Причешћа са Христом, у Христу се сједињујемо најтешње и једни с другима. Свети апостол Павле вели да смо «једно тело ми многи, јер сви од једног хлеба једемо» (1Кор.10:17). Тумачећи ове речи, Свети Јован Златоуст развија ту мисао даље: «Шта је хлеб? Тело Христово... Шта бивају причесници? Тело Христово. Не многа тела, него једно тело. Јер као што хлеб постаје сједињењем од (брашна) многих зрна, да се нигде не виде зрна, него су исто, тако се и између себе и с Христом сједињујемо. Јер се не храниш ти од једног тела, а он од другог, него сви од истог».¹¹³⁸ И Свети Василије Велики, у молитви по освећењу Дарова вели: «Нас же всјех, от јединаго хљеба и чаши причашчајушчихсја, соједини друг ко другу в Духа Свјатаго обшченије...».

Светим Причешћем ми остварујемо заједницу и са небеским светом. По Светом Атанасију Великом, «Господ је храна свих горњих духова и анђела и небеских сила».¹¹³⁹ А тако учи и Свети Амвросије Милански: «Тобом (тј. Христом) хране се преобилно анђели на небу».¹¹⁴⁰ Разуме се да то храњење није телесно, «да зубима и вилицама жваћући једу», како примећује Свети Јустин Мученик.¹¹⁴¹ По Светом Јовану Дамаскину оно бива гледањем: «Гледајући Бога, колико им је могуће, то им је храна». Објашњавајући даље, да се Свети Дарови називају «мјестообразнаја» будућих (антитипа тон меллонтон), «не као да не би били заиста Тело и Крв Христова, него сада преко њих примамо Христово божанство, а онда духовно, самим

гледањем», исти Свети Отац казује да ће се верни хранити Христом и у будућем веку, не само овде на земљи.¹¹⁴²

У старој Цркви имала је Света Евхаристија централни положај у целокупном хришћанском животу. Постати једно са Христом не само духовно, него и телесно, примивши Тело и Крв његову, и тиме све Његове божанске енергије потребне нам и за живот вечни (Иов. 6:50), истовремено доспевши до јединства са свом браћом, живом и упокојеном, и анђелима, осећало се у свести верних не као наредба и дужност, него као насушна духовна потреба.¹¹⁴³ И доцније, кад се под притиском борби с јересима наглашавају и друга средства спасења: прејемство епископа у аутентичном учењу од апостола, затим Свете Тајне Крштења и Свештенства, Света Евхаристија задржава централно место и тада, као и доцније све до данас: «Православље без Евхаристије незамисливо је, а Евхаристија без Православља немогућа».¹¹⁴⁴

Због свега тога, верни су у старој Цркви приступали Светом Причешћу на свакој Литургији. Престарелим и болесним ђакони су носили Свето Причешће кући и тамо их причешћивали.¹¹⁴⁵ Пустињаци пак, у немогућности да често присуствују Светој Литургији, односили су собом Свете Дарове и сами се причешћивали према потреби.¹¹⁴⁶

Спочетка је Евхаристија вршена недељом,¹¹⁴⁷ тако да је израз «недеља» значио скоро исто што евхаристијски скуп (синаксис).¹¹⁴⁸ Настанком празника главну ознаку празновања чини такође присуствовање Светој Литургији и учешће у Причешћу, у чему се доживљавао врхунац празничне радости и јединства у Христу.

Али и преко недеље многи верни су настојали да не остану без Причешћа, особито у Светој Четрдесетници. Да би се то омогућило и тада, кад се пуна Литургија није могла вршити, устројен је Чин Литургије Пређеосвећених Дарова, која у ствари није Литургија у пуном смислу речи, него развијен чин причешћивања.¹¹⁴⁹ Врло рано врши се Света Литургија и суботом. Свети Тимотеј Александријски, одговарајући на питања кад брачници треба да се уздрже једно од другог, вели да то чине суботом и недељом «јер се у те дане приноси духовна

жртва Господу».¹¹⁵⁰ О редовном причешћивању четири пута седмично, у малоазијским крајевима, сведочи Св. Василије Велики, који уједно хвали свакодневно приступање Светом Причешћу: «Добро је и врло корисно сваки дан се причешћивати Тела и Крви Христове» – указује он у једном писму – «и ми се причешћујемо четири пута у седмици: недељом, средом, петком и суботом, а тако исто и у друге дане, ако је успомена кога од Светих».¹¹⁵¹ О свакодневном приступању Светој Чаши говоре и други Свети Оци и стари хришћански писци. Свети Кипријан, тумачећи Молитву Господњу, вели: «Који смо у Христу и Свето Причешће примамо свакодневно као храну...».¹¹⁵² Свакодневно причешћивање помињу такође: Свети Амвросије Милански, Тертулијан, Иполит, Јероним, Августин, Ориген, Климент Александријски, Златоуст и др.¹¹⁵³ Све до VII в. има спомена да се у појединим местима причешћивало свакодневно, а у VI в. народ се причешћивао бар сваке недеље.¹¹⁵⁴ Свети Теодор Студит, у IX веку, препоручивао је свакодневно причешћивање, али у његово доба, вели, причешћивало се недељом, а у друге дане не.¹¹⁵⁵ Свети Симеон Солунски, у XV в., тражи од хришћана да се «ако могу причешћују сваке недеље», у сваком случају да им од једног до другог причешћивања не прође више од 40 дана.¹¹⁵⁶ Најзад, православно исповедање вере поставља као крајњу границу за исповест и причешће хришћана четири пута годишње. Овај пропис налазимо и у 228. канону Номоканона при Великом Требнику и у Извјестију учитељном: «Парохијски свештеници нека поучавају своје парохијане оба пола да се у чистој савести спреме (за причешће), ако је могуће на празнике, а свакако у четири годишња поста». Уколико неко жели да се причести ван постова, треба да се припрема целу седмицу постом, и трезвеношћу: «А ово ако није нужда. У нужди три дана, или само један да посте припремајући се исповедању грехова својих».¹¹⁵⁷

Неопходност приступања Светом Причешћу за спасење утврђују и многе канонске одлуке васељенских и помесних сабора и појединих Отаца, прописујући ко може дати Причешће верним и кад,¹¹⁵⁸ ко га може примити,¹¹⁵⁹ како се прима,¹¹⁶⁰ ко га не може примити¹¹⁶¹ итд.

* * *

Но поред настојања да у свести верних буде свагда присутно и живо еванђељско учење о неопходности приступања Светом Причешћу, да би «живели вечно» (Иов. 6:51), Православна црква, кроз целу своју историју, паралелно је развијала и другу новозаветну истину – да се тој највећој и најсветијој Тајни не сме приступати како било, као обичном јелу и пићу. Већ Свети апостол Павле опомиње верне да испитују себе и тако од Хлеба да једу и пију из Чаше, јер који само једе и пије (као обично јело и пиће), суд себи једе и пије... Зато су, вели, међу вама многи слаби и болесни и доста их је умрло (1Кор.11:28–30).¹¹⁶² Тај захтев, о приступању Светом Причешћу са чистом савешћу, налаже и стари хришћански спис «Учење дванаест апостола»: «Причешћујте се, претходно исповедивши грехе своје, да би била чиста ваша жртва»,¹¹⁶³ а такође га редовно налазимо код старих црквених писаца и Светих Отца. Свети Јустин Мученик, у својој Првој апологији, говори о Светом Причешћу, објашњава да га може примити онај, не само који верује у хришћанско учење и који је крштен, него и «који тако живи као што је Христос заповедио».¹¹⁶⁴ По Светом Јовану Златоусту: «Савест треба очистити и тек тада се причестити, јер ко је нечист и недостојан, није у праву ни да се на празник причести ... Јер не даје време право приступати (Тајни), зато што не чини празник Богојављења, или Четрдесетнице достојним оне који приступају, него светлост и чистота душе».¹¹⁶⁵ По њему је и установа 40-одневног поста пред Васкрс настала у том циљу: «Раније су многи приступили Св. Тајнама без расуђивања, како било ... Приметивши штету која долази од небрижљивог приступања, Оци одреде 40 дана поста... да би сви ми, очистивши се пажљиво у ове дане молитвама, милостињом, постом, свеноћним бдењем, сузама, исповешћу и свима другим средствима, на тај начин приступили с чистом савешћу, колико је то могуће».¹¹⁶⁶

У свом упутству о служењу Свете Литургије, које је око 375. год. упутио свештеницима, Свети Василије Велики саветује: «Старај се, свештениче, да будеш беспрекорни делатељ, који право врши реч истине. Никада не долази на црквену службу ако

си с неким у непријатељству, да не учиниш да се Параклит уклони у дан службе... Не дај Сина Божјег у руке недостојних... и оне којима божанствена правила забрањују не причешћуј, јер су они као незнабошци, и ако се не обрате тешко и њима и онима који их причешћују».¹¹⁶⁷ А Свети Анастасије Антиохијски (561. г.) вели: «Ми морамо најпре себе очистити и показати се чистим од сваког неправедног дела, и тада приступити Божанственој Тајни, да нам она не би била на пропаст душе и тела».¹¹⁶⁸

У апостолско доба хришћани су, из живе вере у Христа и жеље за јединством с Њим, не само звали се «свети» (Деян. 9, 13, 32, 40; Деян. 26, 10; Рим. 15, 25, 26; Рим. 16:2, 15:16; 1Кор. 6:1–2; 1Кор. 14, 33; 1Кор. 16, 1, 1Кор. 15 итд.), него заиста били достојни назива и по свом животу и владању. Светост у поступцима и готовост на смрт за Христа задивљавала је незнабошце, те су многи на тај начин, без много теоретског доказивања, задобијани за хришћанство (Свети Јустин Мученик, Свети Пахомије Велики и др.). Чак ни Јулијан Одступник, поред дубоке мржње према хришћанима,¹¹⁶⁹ није могао да им не призна љубав и милосрђе које су указивали и према незнабошцима: «Срамота је» – пише он у једном писму – «да Јудејин не проси, а безбожни Галилејци хране код себе и наше, док ми нашим указујемо оскудну помоћ».¹¹⁷⁰

Али после добијања слободе, за време цара Константина, преласком у хришћанство незнабожачких маса, не као раније само из дубоког убеђења у истинитост хришћанске науке и готовости на све жртве за Христа, него многи из опортунизма, јер су и цар, војни и цивилни управитељи и мноштво народа били хришћани – ниво хришћанског живота, спремност на труд око што веће чистоте и светости своје душе, постепено пада све ниже. Укорак с тим, ревност првих хришћана да се причешћују на свакој Литургији све више хлади. Та млакост показује се у два вида. Једни верни, по навици, причешћују се и даље редовно, али немарно, «како било, више по обичају и заведеном реду, него с расуђивањем и свесно»,¹¹⁷¹ као што се жали Свети Јован Златоуст. Други су се отказивали од редовног причешћивања под изговором да су неспремни, али у припремању прилазили млитаво, без живог осећања греха и жалости због греха, све

ређе се причешћујући и задовољавајући се примањем антидора уместо причешћа (анти-дорон = уместо дарова, причешћа).

Поред појединих монаха – усамљеника далеко у пустињама, који су се, по сведочанству Светог Јована Златоуста, причешћивали «једном годишње, а понекад и кроз две године»,¹¹⁷² у броју хришћана који су се отказивали од честог причешћивања, било је свакако и таквих који су то чинили из дубоког осећања величине Тајне и своје недостојности. Већ Тертулијан помиње како се неки верни у његово време из дубоке жалости због својих греха, који су подвргли Господа добровољном страдању и смрти за нас, учествујући у заједничком богослужењу на дан Христове издаје, нису приступали радосном причешћу Тела и Крви Христове.¹¹⁷³ Из истих мотива, како наводи Блажени Августин, поједини савремени му хришћани говорили су да не треба примити свагда Свето Причешће, него само у оне дане кад човек «чистије и уздржаније живи, да би достојније приступио тајни». Други су на ово примећивали да само одлуком свештеника може неко да не прилази Причешћу, «а не по свом мишљењу, некад да се уздржи од Причешћа, а некад да приступи». «Између ова два мишљења» – наставља Блажени Августин – «можда би прекинуо спор онај који би обојицу поучио да сваки чини по својој вери. Нису се међу собом спорили, нити се један другом супротстављали, Закхеј који је примио Господа под свој кров (Л. 19:2–6), и капетан који је Господу рекао: Нисам достојан да под кров мој уђеш (Мф. 8:8). Оба су указивала поштовање Спаситељу различним и наизглед супротним начином; оба су патила од греха, оба су примила милост». Као закључак Блажени Августа истиче: «Кад се прима ова Тајна треба да се прима с расуђивањем. Јер и онај из побожности не усуђује се да је прима сваки дан, и овај из поштовања не сме је изоставити ни једног дана».¹¹⁷⁴

Поред редовног приступања Причешћу, и уздржање од честог причешћивања може, дакле, потицати из ревности и љубави према Господу. Но исто тако и из хладноће у вери и љубави, као и неготовости да сваког дана искрено живимо по вољи Божјој, свлачећи старог, грешног човека и облачећи се у

новог, сазданог по Христу (Еф. 4, 22:24), као што је умногоме данас. Могу ту имати удела и рационалистичко-протестантске тенденције. Против оних који су сматрали да је довољно да у храму саслушају почетне молитве, читање Светог Писма и проповед, а затим да изађу, не сачекавши крај и Свето Причешће, Црква се од старине борила одлучењем, док се не покају и не исправе.¹¹⁷⁵

Несумњиво да и данас има душа, чија их вера и љубав према Господу побуђује да редовно приступају Светој Тајни Причешћа. Та ревност истовремено потхрањује у њима будно стражарење над својим мислима, речима и делима. Не дозволити им често, особито на велике празнике, приступање Светом Причешћу значило би хладити њихову ревност. Такође, кочити њихово духовно узрастање због лишавања плодова достојног причешћивања, а они су, по оцу Јовану Кронштатском, «очишћење, освећење, обновљење, победа над страстима, мир душевни, слобода, смелост радост у Духу Светоме...».¹¹⁷⁶

Свакако да се одлука у овом тако важном питању не би могла правилно донети мимо пастира, који као исповедник треба да зна духовно стање чланова своје пастве. Тај принцип постојао је у Цркви од почетка, као што нам сведочи не само одлучивање од Причешћа, налагање дужине и строгости покајања и јавне исповести за јавне грехе, покајна дисциплина првих векова, него доцнија установа посебних исповедника с прописима о исправци појединих греха, све у вези са приступањем животворном Телу и Крви Господњој. Проф. Мирковић зато вели да је свештеникова дужност да енергично препоручује верним «што чешће примање Светог Причешћа». Али препустити честом Причешћу не треба све, него само «оне верне који се чувају од сваког тешког греха, који теже истинитом савршенству, који не пропуштају да се спреме за Свето Причешће према црквеним прописима и чијем причешћу нема запреке. А још чешћем Причешћу, наиме сваког месеца, треба припуштати оне верне који уистину живе побожним животом, који се чувају чак и од оног греха у који човек лако пада и који из све душе желе да се сједине са Христом у Светом Причешћу».¹¹⁷⁷

На постављена питања, дакле, укратко би одговор могао бити: Кад је реч о овој најсветијој Тајни наше вере, две се ствари не смеју превидети. Прво: Ако се не причешћујемо, не једемо Тела Сина Човечјег и не пијемо Крви Његове, живота не можемо имати у себи. Из ових речи Господњих, као и из: «Примите, једите, ово је Тело моје... Пијте из ње сви, ово је Крв моја...», јасно следи закључак о неопходности сталног приступања овој Тајни ради задобијања живота вечног. Друго, исто тако важна ствар је да због узвишености и светиње Њене не смемо јој приступити како било, нити допустити да би се «унизила до прости свакодневице».¹¹⁷⁸ Јер «ко недостојно једе Хлеб, или пије Чашу Господњу, огрешиће се о Тело и Крв Господњу», због чега настају болести и смрт, како вели апостол Павле (1Кор.11:30).

Због прве потребе – уношења у себе животворне силе Божанског Причешћа – Света црква од почетка, особито недељом и празником, врши Свету Литургију позивајући све верне: «Приступите!» Ова Тајна се за то и врши да би верни не само чули речи Светог Писма и поуку, и учествовали у молитвама, него превасходно зато да би приступивши Светом Причешћу задобили његове благодатне дарове.

Због друге потребе – да чисто и свето живећи, у светости примимо Светињу – Црква нас опомиње да прилазимо «са страхом Божјим», јер се «Светиња даје светима». Казујући то, свештеник «не вели просто: чисти од греха» – указује Свети Јован Златоуст – «него свети. А светим чини не само опроштење греха, него и наилазак Светог Духа и обиље добрих дела. Не тражимо, вели, само да се ви умијете од нечистоте, него да budete бели и прекрасни».¹¹⁷⁹ Зато и данас треба да нам буду у важности речи прастарог хришћанског списка из II века: Ко је свет нека прилази (Причешћу), а ко није – нека се каје».¹¹⁸⁰ Коначна одлука да ли поједини верни може да приступа Причешћу често, особито на велике празнике, или чак сваке недеље, као што је било спочетка, или да се од Причешћа уздржи колико времена и са каквим покајањем, свакако треба да буде у сагласности са парохом, управо исповедником. Према стању у коме се верни налази, он ће одредити колико ван поста треба да пости, да ли пуних седам дана, како тражи црквенословенски Типик (гл. 32),

три, или само један дан; да ли уз јело на води само (сухоједење), или и на зејтину и риби. Затим, које још духовне припреме уз то да врши: интензивнију домаћу и црквену молитву, читање Светог Писма, милостињу, метанија, исповест итд., или га треба припустити уз све то но без пошћења уопште, као што и сада чине свештеници и као што је било у старини.¹¹⁸¹

Разлог да се верни који бдију над својом душом не причешћују на Божић, Васкрс, Петровдан, јер треба да после Причешћа узимају посну храну, не налази се у канонским прописима¹¹⁸² (Разуме се да после причешћа у четири прописана поста сви су дужни да пост наставе до његовог краја). Бојазан да ће онај који има страха од греха, неуздржањем у те дане опити се, или прејести, не може се прихватити. Ако верник зна да онај који живи у сластима, преједању и опијању, неће ући у Царство Небеско (Рим. 13, 13; 1Кор. 6:10), те да се од тога мора свагда чувати, како да се не чува на те велике празнике! Ако ли се пак одаје тим гресима и иначе, не треба да прилази Светом Причешћу никако док се не покаје и не исправи. Механичко приступање Светом Причешћу како било, по обичају или због празника, свестан духовник неће дозволити никад.

Као закључну мисао да употребимо савет Тертулијанов: «Тако живи да свакодневно можеш приступити (Причешћу)». ¹¹⁸³ А као најбољи одговор на питање: Којима треба одобрити – или онима који се причешћују често или ретко? – нека буду речи Светог Јована Златоуста: «Ни једнима, ни другима..., него онима који се причешћују са чистом савешћу, с чистим срцем, с беспрекорним животом. Такви нека приступају свагда. А који нису такви – ниједанпут! Зашто? Зато што они навлаче на себе суд, осуду, казну и мучење...». ¹¹⁸⁴

Гласник, фебруар 1978.

О хули на Духа Светога

ПИТАЊЕ: *Сме ли свештеник дати Причешће тешком болеснику који је исповедио да је хулио Име Божје? Изложите опширније о хули на Духа Светога.*

ОДГОВОР: Из еванђелског одељка, у коме је описан догађај поводом кога је Господ изрекао мисли о хули на Духа Светога (Мт. 12:22–32), можемо сагледати околности и разлоге због којих је Он ово прогласио највећим грехом који се неће опростити ни овога ни онога света.

Пошто је исцелио бесомучног,¹¹⁸⁵ који је био нем и слеп, народ, изван себе од дивљења због учињеног чуда, признаје Господа Исуса «Сином Давидовим», Месијом. Фарисеји пак, из мржње и зависти, не само да Му не признају месијанство него Његова дела приписују Велзевулу, кнезу демонском. Из примера царства које пропада кад се подели и један део дигне на други, што сатана зна, те не дозвољава да се збуде с његовим царством, Господ показује да фарисеји сами не верују да ће демон изгонити демона, поготово што за друге егзорцисте то не говоре («синови ваши чијом помоћу терају?»). И сведочанства осталих еванђелиста (Мк. 3, 33; Лк. 11, 15; Јн. 7, 20; 8, 48:32) јасно показују да се у овом ставу фарисеја не ради о недоразумевању, забуни о «идентитету Сина Божјег», о неверовању у Њега због незнања. И апостол Павле је био «хулник, и гонитељ и насилник», али је то чинио из неверовања које је потицало из незнања, зато је – како сам вели – био помилован и добио опроштај (1Тим. 1:13).

Ово оправдање «из незнања», које Господ са крста упућује Оцу за своје гонитеље (Лк. 23:34), а апостол Петар њиме објашњава поступак Јевреја и њихових старешина (Д. ап. 3:17), не може се, дакле, применити на ове противнике Христове, јер они свесно замењују «истину Божју лажју» (Рим. 1:25). Према речима Блаженог Јеронима: «Ко јасно увиђа дела Божја, при чему не може одрицати да су добра, но обузет завишћу дела Духа Светог назива Велзевуловим, неће му се опростити».¹¹⁸⁶ Улогу свесног и намерног супротстављања истини, у хули на Духа Светог подвлачи и Свети Атанасије Велики: «Духом

Божјим... рече, не као да је мањи од Духа, нити да ово чини Дух дејствујући у Њему, него ради објашњења да, будући Реч Божја, сам Духом Божјим ствара све. Још поучава слушаоце да када се дела Духа придају Велзевулу, тиме се хули на Духа који их чини. И ово говорећи показује да, не из незнања, него намерно у овакву неизбежну хулу себе уводе и не стиде се. Иако знају да оваква дела припадају Богу, безаконици их приписују Велзевулу и веле да она бивају од нечистог духа».¹¹⁸⁷ На питање којим делима може неко да хули на Духа Светога (Мф. 12, 31–32; Мк. 3:29). Свети Василије Велики даје овај одговор: Из оне хуле коју су произнели тада фарисеји, на које је и изречена ова осуда, види се да и сада онај «хули на Духа Светога ко дејство и плодове Светог Духа приписује ђаволу (противнику)».¹¹⁸⁸ Слично вели и Свети Јован Златоуст: «Ако велите да мене не знате, зар и то не знате да је изгонити демоне и вршити исцељење дело Духа Светога? Не вређате, дакле, само мене, него и Духа Светога. Стога вам се неће опростити хула».¹¹⁸⁹ Исту мисао налазимо и код византијског писца Јевтимија Зигабена (XI в.): «Који види моја божанска дела, која може чинити само Бог, и њих приписује Велзевулу, и на тај начин хули против Духа Светога... томе, јер хотимично чинећи зло, јасно и свесно ружећи Бога, неће се опростити». На другом месту Зигабен каже: «Ко згреши против мога човечанства, тј. ко каже хулну реч против њега (човечанства), саблазнивши се оним што као човек једем, и спавам, и мучим се, и другим што припада човечанској природи, таквом ће се опростити, јер не греши хотимично, него хули из незнања истине».¹¹⁹⁰

И код савремених тумача налазимо иста схватања о суштини хуле на Духа Светога. Проф. др Димитрије Стефановић пише: «Сваки грех и хула, па и хула на Сина Човечјег, на Месију, може се опростити човеку, јер може неко да хули на Сина Човечјег зато што у њему не види онога кога треба да види... Но ко се противи очигледној и јасној истини, да Христос само помоћу Духа Божјег може терати из људи зле духове, и терање истих злобно приписује сотони, тај тиме хули на Светог Духа, и тај му се грех и хула никада, ни на овом ни на оном свету неће опростити. Такав се свесно противи Богу, и тога је душа тако

огрезла у злу да више није кадра да се поправи и спасе».¹¹⁹¹ У свом тумачењу Еванђеља, руски епископ Михаил вели слично: «У овом случају фарисеји, борећи се против јасног божанског откривења Светог Духа како је он јављао себе у Христу изгнањем бесова (ст. 29), стадоше у отворено непријатељство против овог Духа у толикој мери да Његова јасна дејства приписаше злом духу, Велзевулу. Стога, њихова хула на Духа означава не само одрицање очевидних откривења дејстава Духа Светога, него злобну увреду Духа, кад се Његова дејства приписују демону, што сведочи крајње неверовање и суровост срца... Неће се опростити овај грех зато што је морално стање какво он (грех) претпоставља, и у коме може наћи себи место овај грех изнад грехова, такво да човек губи моралну способност примања дејстава Светог Духа. То стање је исто као у непокајаних демона».¹¹⁹² Кратко и јасно вели проф. др Емилијан Чарнић: «Ако је неко сазнао да у Исусу Бог прилази људима, па ипак окривио Исуса као ђавола, хулио је на Духа Светога».¹¹⁹³ Архиепископ Макарије у својој Догматици вели да се под хулом на Духа Светог «разумева упорно противљење очевидној Божјој истини, крајње неверовање и непокајаност».¹¹⁹⁴

Хула на Духа Светога састоји се, дакле, у одбацивању очигледне истине (која не подлеже сумњи) хотимично и свесно, и тако се супротставља, из укорењене злобе, очигледном дејству Светог Духа, Који је «Дух Истине» (Иов. 15:26). Кад злоба допре до тог степена, немогуће је покајање, јер «ко хотимице греши пошто прими познање истине» (Јевр. 10:26), тај више не жели ни покајање, ни опроштење. Суштина хуле на Духа Светог није у некој хулној речи, или псовци, реченој у афекту, гневу, него у душевном стању моралне окорелости «којом се одбацује свако спасоносно дејство Духа Светога, и постаје потпуно немогућим свако чишћење и исправка». Или према Августину, «свесно и упорно презирање и одбацивање благодати Духа Светог, и до краја живота непокајање човека».¹¹⁹⁵

Неопростивост овог греха потиче из упорности непокајања. У писму Антиоху, које се приписује Светом Атанасију Великом, каже се: «Треба уочити да Христос није рекао: Неће се опростити оном који похули и покаје се, него оном који хули, тј. оном који у

хулењу остаје. Јер нема греха који Бог не опрашта онима који се преподобно и ваљано кају».¹¹⁹⁶ Неопростивост овог греха, као што вели Хр. Андруцос «није са стране Бога или Цркве, него по природи, због непокајања и окорелости грешника, због чега не може да делује божанска благодат».¹¹⁹⁷

Са хулом на Духа Светог изједначује се свесно и хотимично самоубиство, јер је Дух Свети дароватељ живота и у њему (самоубиству) се онемогућује покајање.

Ако би тежак болесник исповедио пред причешће да је хулио на Светињу, на Бога, па и на Духа Светога, а за то се каје и од Бога моли опроштај, треба га свакако од греха разрешити и причестити. Ако оздрави, у договору с њим, наложити му извесну епитимију коју може да врши, како би се утврдио у исправци, одбацио дела тамна и обукао оружје светлости (Рим. 13:12), што је стварна ознака искреног покајања.

Гласник, јул 1978.

Може ли се причестити болесник по узимању лека

ПИТАЊЕ: *Да ли се тешки болесник који је узео нешто од јела, или лек, може причестити, или с причешћем треба причекати до сутра ујутро да би се причестио наштину, пре лекова и јела?*

ОДГОВОР: О неопходној потреби, за духовни живот, што чешћег приступања Светом Причешћу, уз стално спремање своје душе за тај најприснији сусрет и сједињење са Господом у Тајни Тела и Крви Његове, изнето је у Гласнику бр. 2 за 1978. г., стр. 41–46. Основни ставови, разумљиво, тичу се свију верних. Но поједини прописи у погледу спремања: пост, молитва приватна и заједничка, милостиња, затим они који су у вези са епитимијама, забранама причешћа на дуже или краће време због појединих грехова, углавном се односе на верне при нормалном здравственом стању. На тешко оболеле, кад се може очекивати смрт, не могу се ови прописи примењивати свагда и у потпуности. На основу 13. канона Првог Васељенског сабора, Црква наређује да се снисходи, имајући у виду њихову телесну и духовну немоћ: «Према онима који су на самрти» – вели се ту – «и сада ће се чувати стари канонски закон, тако да се онај који умире не лишава последње и најпотребније попутбине (грч. ефодиу)... Уопште, у погледу сваког оног који је при смрти, а тражи да се причести, нека му епископ, после испитивања, даде од приноса».¹¹⁹⁸ Ово начело изнето је још раније у 6. правилу Анкирског сабора из 314. г.,¹¹⁹⁹ а затим у 2. Правилу Неокесаријског, 7. правилу Картагинског, 73. правилу Светог Василија Великог и 5. правилу Светог Григорија Ниског. Црква се свагда старала да тешко оболели верни, поред покајања и исповести, прими Свето Причешће, како би хришћански завршио свој живот на земљи и очишћен изашао пред Судију Праведнога. Због тога, како износи Милаш: «У стара времена Цркве, епископи и својим упутствима што су презвитерима издавали, међу главним стварима су им препоручивали да не би нико им умро у парохији без причешћа».¹²⁰⁰

Тешки болесник, без обзира на грех који је можда учинио, ако се за њега искрено каје, после исповести причешћује се ма

био под забраном причешћа наложеном му од стране неког другог свештеника – духовника.¹²⁰¹ Исто тако се причешћује и жена ако јој се, у тешкој болести, десило месечно прање (менструација), или слепоорођајно чишћење, и што иначе, у нормалним здравственим приликама према 2. канону Светог Дионисија и 7. канону Светог Тимотеја Александријског, није допуштено.¹²⁰² За болесне жене, у овом стању, вели Матија Властар у Азбучној синтагми: «Но снађе ли их каква болест која би грозила прекраћењу живота, тада их треба одмах удостојити Светим Тајнама».¹²⁰³ О причешћу породиља хришћанки и крштењу «оглашених» нехришћанки, цар Лав Мудри, у 17. новели, каже да треба причекати 40 дана, «но ако их снађе нека болест која својом опасношћу прети животу, онда на сваки начин да буду удостојене некрштене крштења, а крштене Светог Причешћа».¹²⁰⁴

Такође се могу тешки болесници причестити и ако су узели што од јела, према 9. канону Светог Никифора Исповедника: «Треба да свештеник причести оног који је у смртној опасности иако је јео».¹²⁰⁵ У Номоканону при Требнику наводи се ово исто правило (под бр. 163).¹²⁰⁶ Аналогно том пропису, Причешће им се може дати и после узимања лекова.¹²⁰⁷

Бесомучним, који у том стању хуле на Бога, или Свето Причешће, по 3. канону Светог Тимотеја Александријског, не треба давати Свето Причешће док не дођу себи и не смире се. Исто тако онима који су несвесни, или обамрли, не могу да гутају, или стално повраћају, док то стање не прође макар и за кратко време.¹²⁰⁸

У току трајања тешке болести болесник се може причестити више пута. О томе Никољски вели: «Нема ограничења времена после кога се може болесник поново причестити у време једне исте болести».¹²⁰⁹

Не треба, дакле, оклевати с давањем Причешћа болеснику и због узетог јела, или лека, одлагати ово до сутра. Због могућности да болесник до сутра умре, одлагање би значило стављати на коцку како савест и одговорност свештеника, тако и потребу болесника за «најпотребнијом попутбином». Пропис 29.

канона Шестог Васељенског сабора, о примању Светог Причешћа
наштину, односи се на здраве верне, не и на тешко оболеле.

Гласник, новембар 1978.

Услови за причешћивање верника

ПИТАЊЕ: Један верник спремио се за Свето Причешће. Но како је био у завади с неким познаником, уочи дана причешћа оде кући овога са намером да се измире. Рекавши зашто је дошао, изјави да он прашта увреде њему учињене и замоли познаника да и он њему опрости. Међутим, познаник на то никако није хтео пристати. Верник који се спремао за Причешће врати се кући необављена посла, и не причести се.

Шта треба учинити у овој ствари, и на који се начин овај верник може причестити?

ОДГОВОР: Према изложеном, верник је поступио по речи Господњој: «Ако, дакле, принесеш дар свој жртвенику и онда се сетиш да брат твој има нешто на те, остави онде дар свој пред жртвеником и иди прво и помири се с братом својим, па онда дођи и принеси дар свој» (Мф. 5, 23:24). Познаник пак, с којим је био у завади, поступио је по Христовој причи о цару који је опростио велики дуг своме слуги, а овај није хтео да опрости мали дуг своме другару, него се према њему понео немилосрдно (Мф. 18:23–30). Заборавио је очигледно не само поуку ове приче, него и претходно питање апостола Петра: Колико пута да опростим брату који ми згреши, да ли до седам пута? И Спаситељев одговор на то питање (Мф. 18, 21:23), изнет је и код еванђелисте Луке (Лк. 17, 3:4). Такође речи које свакодневно упућујемо Богу у Молитви Господњој: «И опрости нам дугове наше као што и ми опраштамо дужницима својим», с објашњењем које је Спаситељ дао на крају: «Јер ако опраштате људима грехе њихове, опростиће и вама Отац ваш Небески, а ако не опраштате људима, ни Отац ваш Небески неће опростити вама греха ваших» (Мф. 6, 14:15).

Да би дошло до мира, кад је несугласица већ почела, ако се онај који је увреду нанео, као духовно болестан, не покаје и не потражи опроштење, сам Господ указује шта увређени, као здрав, треба да учини: «Иди, вели, и покарај га у четири ока» (Мф. 18:15). «Реч покарати» – вели Свети Јован Златоусти – «овде не значи шта друго него: Напомени му за грех и кажи му о оном што си претрпео од њега».¹²¹⁰ Ако те послуша, измирење је

обојици донело корист, као што су обојица пре тога били у губитку: «Један је изгубио брата» – вели исти Свети Отац – «а други сопствено спасење».¹²¹¹ Ако те не послуша узми са собом једног или двојицу, можда ће њихов савет послушати. Ако и њих не послуша, кажи Цркви. Онај који ни Цркву не послуша одсеца се од тела Цркве и овог и оног света.

У сваком случају, кад не дође до измирења, свештеник пастир треба да расмотри до кога је кривица, па саветом, молбом, укором, црквеним поправним мерама – епитимијама, предузме да се мир успостави. И увређеном и оним који је увреду нанео треба предочити наведену еванђелску науку о неопходности мира и добре воље међу браћом, према опомени апостола Павла: «И то је већ недостатак ваш што се међу собом парничите. Зашто радије не трпите неправду? Зашто радије не трпите штету? Него ви чините неправду и штету, и то браћи. Или зар не знате да неправедници неће наследити царства Божјега?» (1. Кор. 6:7–9). Поред еванђелских, указати им и на савете Светих Отаца, који једнако подвлаче неопходност праштања и мира: «Дело је ђавола» – вели Свети Јован Златоусти – «да нас одбија једног од другог; он се силно труди да истреби љубав, како би пресекао пут исправљању и задржао њега у заблуди, а тебе у непријатељству, и на тај начин заградио му пут спасења».¹²¹² На другом месту вели исти Светитељ: «Како ти можеш подићи руке небу? Како покренути језик? Како замолити опроштење? Ако Бог и буде хтео да опрости твоје грехе, ти му сам то не дозвољаваш не опраштајући грехе сличном теби слуги. – Но овај је груб, рећи ћеш, суров и свиреп, он тражи кавзи одмазду. – Због тога му баш и опрости»!¹²¹³ Свети Јефрем Сирски вели слично: «Ако ти имаш шта на брата, или брат на тебе, помири се. Ако то не учиниш, све што будеш приносио Богу неће бити примљено (Мк. 11, 25; Мф. 5, 23:24). Ако ли испуниш ову заповест Господа, тад му се с поуздањем моли говорећи: Опрости ми, Господе, моје дугове као што сам и ја опростио брату своме испунивши Твоју заповест. И Човекољубац ће ти рећи као одговор: Ако си ти оставио, оставио сам и Ја, ако си ти опростио. опраштам и Ја твоје дугове».¹²¹⁴ Непраштање ближњему несумњиво доказује недостатак љубави, по речи

Светог Јована Златоустог, што такође подвлачи и Свети Марко Подвижник: «Доказ искрене љубави јесте опраштање увреде. Тако је љубио свет и Господ».¹²¹⁵ Свети Василије Велики опомиње: «Хришћанин не треба да се сећа зла, него је дужан од срца опростити онима који су му згрешили».¹²¹⁶ Он такође наређује: «Ако неко увређен од брата, и кад га друга братија буду молила – поменувши реч Апостола: Опраштајте један другоме ако ко има тужбу на кога. Као што је Господ вама чинио, тако чините и ви (Кол. 3:13) – не опрости му овај грех, и тај да буде одлучен на једну недељу».¹²¹⁷ Слично налазимо и код Светог Теодора Студита: «Ако неко ожалости брата и с пренебрежењем не помири се с њим, него остане у гњеву, тога треба одлучити на две недеље да држи епитимију сухоједења и врши по 50 метанија».¹²¹⁸ Правило 123. Номоканона при Великом Требнику још је строжије: «Ако је неко у свађи с ким, у храм да не улази, нити да се примају његови приноси док се не измири, јер се његова молитва урачунава у грех и проклетство. Да врши сваки дан по 50 метанија». Правило 124. истог Номоканона наређује овако: Ако би неко пред причешће био огорчен на брата, и не опрости му, да буде одлучен. Ако ли свештеник с непријатељством буде литургисао, да не служи 60 дана».¹²¹⁹

При том упућивању на мир треба указати и на примере из хришћанског живота, нпр. познати пример свештеника Саприкија и простог верника Никифора, који су из присног пријатељства доспели до узајамне нетрпељивости. Настане гоњење Цркве. Свештеник Саприкије буде ухваћен и поведен на мучење. Брат с којим је био у завади приђе му док су га водили и са сузама у очима мољаше да му опрости: «Молим те, мучениче Христов, опрости ми што ти згреших». Саприкије не хтеде ни главе окренути на Никифора и немилостиво иђаше мучилишту. Но милостиви Спаситељ, који је са крста опростио својим непријатељима који га осудише на смрт и распеше, није хтео да прими жртву, демонима сличног, немилостивог човека. Саприкије се на мучилишту поколеба и одрекне Христа.¹²²⁰ Преподобни Јован Мосх износи случај монаха једног манастира у Тиваиди који је, заборавивши заповест Господњу о праштању увреде,

подлегао превари демона. Било је то пре 52 године, причао је старац, као млад монах плео сам велику мрежу против комараца, али сам при том начинио грешку коју никако нисам могао исправити. Цео дан сам се око тога мучио, но узалуд. Кад предвече кроз прозор уђе младић и каже ми: Дај, ја ћу поправити. – Излази напоље, одговорих му, на зло си дошао овамо. – Па ти си ме позвао. – Како то? – Тако што се три недеље причешћујеш држећи мржњу на свог суседа, због сочива. Ја сам дух злопамћења и ти си од сада мој. – Чувши ово, ја журно изађем из келије, одем брату и паднем му пред ноге молећи опроштај. Он ме подигне и ми се помиримо, Кад се вратим у келију нађем спаљену мрежу и асуру на којој сам се молио. То је учинио демон из злобе због нашег измирења.¹²²¹

Треба, дакле учинити све што се може да гнев не прерасте у мржњу, «а то је», како вели митрополит Антоније (Храповицки), «најгнуснији грех пред Богом, јер који мрзи на брата свога он је човекоубица, као што пише апостол Јован у Првој посланици (3:15)».¹²²²

При разматрању о кривици и потребним мерама за исправљање, пастир треба да поступа обазриво, улазећи дубље у суштину настале несугласице. Бива, наиме, понекад да онај који опрашта и тражи опроштај тражи много, а даје мало, тј. да је у ствари његовом кривицом дошло до сукоба, да он вређа и ствара тешкоће, због којих долази до несугласице и заваде, а онда лакомислено тражи опростење, злоупотребљавајући туђе милосрђе. Зато њега треба исправљати тежим мерама него оног који, после таквог искуства, не показује одмах готовост за опраштање. Осим тога, има људи незгодне нарави, набуситих и гневних, с којима и кад се лепо почне завршава се рђаво, свађом и несугласицом. Тражити да се с њима буде у некој нарочитој присности узалудно је. Но ако не можемо бити нарочито блиски, морамо моћи упутити им поздрав кад се сретнемо, у друштву где су и они поздравити се као и с другима. Бити на извесном растојању, али ипак у миру.

Ако би поред свију настојања свештеника да се завађени измире, један упорно одбијао да увреду опрости, поготово ако би овај још сносио одговорност што је до несугласице дошло,

свештеник треба да му наложи епитимију у циљу исправке, а оном који увреду прашта и готов је на измирење да дозволи приступање Светом Причешћу, мада му онај други није хтео опростити. Добро би било да и овоме наложи неку блажу епитимију, или нареди да се за завођеног моли Богу, јер је, може бити, и он крив за тврдокорност срца оног другог тиме што га је у себи осуђивао, уместо да сагледа свој део кривице и за то се каје.¹²²³

Ако би увређени био иноверац, или атеиста, те не припадао Цркви, свештеник треба да поучи верног о потреби мира са свима (Колико до вас стоји, мир имајте са свима људима – Рим. 12:18), наложивши потребну епитимију на њега, и после издржане епитимије дозволи му Свето Причешће.

Гласник, мај 1979.

Може ли жена, за време менструалног периода, причешћивати се и посећивати храм

ПИТАЊЕ: Може ли жена улазити у храм на молитву, целивати иконе и причестити се кад је «нечиста» (у време менструалног периода)?

ОДГОВОР: Још у III веку постављено је слично питање Светом Дионисију, епископу александријском († 265 г.), и он је одговорио да жене у таквом стању, «ако су верне и побожне, неће се усудити нити да приступе Светој Трапези, нити да приме Тело и Крв Христову», јер примајући Светињу треба да смо чисти и телом и душом. При том, он наводи пример крвоточне жене која се није усудила дотаћи тела Христовога, него само краја његове одеће (Мф. 9:20–22). У даљем разлагању Свети Дионисије каже да молити се, ма у ком стању да се ко налази, увек је дозвољено.¹²²⁴ Сто година, доцније, на питање: Може ли жена, «којој се деси обично женама», причестити се, одговара Тимотеј, такође епископ александријски († 385 г.), и вели да не може док тај период не прође и она се не очисти.¹²²⁵ Исто становиште заузима и Свети Јован Посник (VI век), одређујући и епитимију ако би се жена у таквом стању ипак «дохватила Св. Тајни».¹²²⁶

Сва три ова одговора, казују у суштини једно исто, тј. да се жене у том стању не могу причешћивати. Речи Светог Дионисија да оне тада не могу «да приступе Светој Трапези» у ствари значе то – причестити се, јер су Светој Трапези приступале само у том циљу.

Тако о овоме мисли и Преподобни Никодим Светогорац велећи: «Само се не дозвољава да се приближи Светињи над светињама, тј. да се причести Светиња онај који није чист душом и телом, какве су и жене у месечном (чишћењу)».¹²²⁷ Биће, наиме, да су у старо време, за причешће сви верни улазили у олтар пред Часну трапезу, па и жене, како вели Валсамон: «Изгледа да су у старини улазиле жене у олтар и причешћивале се са Свете Трапезе».¹²²⁸ Слично казује и Матија Властар у својој Синтагми: «Но овакве (жене) сада, не само из олтара, у који је у

давнини било дозвољено улазити, него и из храма, и места пред храмом избацују се».¹²²⁹

У Старом Завету код Јевреја, жена «кад има време,¹²³⁰ кад иде крв од тела њезина», одвајала се од осталих, јер је сваки додир с њом, у то време, значео за њих култну, молитвену нечистоту (3 Мојс. 15:19). Исто је бивало и за 40 дана по рођењу мушког, а 80 дана по рођењу женског детета (3 Мојс. 12:2–5). И код других старих народа став према жени у том стању био је сличан.¹²³¹

У Новом Завету на ту се ствар гледа друкчије. Никаква телесна нечистота не чини нас морално и молитвено нечистим. Створени од Бога, вели Свети Атанасије Велики, «ми немамо у себи ничега нечистог, него се само тада прљамо када чинимо грех који је гори од свакога смрада. А кад се без наше воље догоди какво природно истечење, ми морамо, по природној неопходности... трпети поред другог и ово».¹²³²

Разумљиво да се особито код верних из јеврејства није могао старозаветни поглед на култну нечистоту жена лако и брзо превладати, поготно што су се јављала и крива учења разних јеретика, који су имали погрешан поглед на жену и све у вези с њом, брак, рађање итд. Тако стари хришћански спис, Апостолске Установе, полемише оштро против једног таквог гледишта према коме се од жене, у време менструације, удаљује Дух Свети а прилази нечисти дух, те она зато тада не треба ни да се моли, ни да се дотиче Светог Писма, ни да га чита, нити слуша кад се чита, итд. Изневши ово криво учење, у спису се даје овакво упутство женама: «Стога одврати се од празних речи, о жено, и сећај се увек Бога који те је створио, и моли му се, јер је твој и свију Господ. И учи Његове законе не обзирући се ништа на физичко чишћење..., ни порођај, ни побачај,¹²³³ ни нечистоту телесну, јер су оваква обзирања проналасци глупих људи који немају ума. Јер нити сахрана човека, нити мртве кости, нити гроб, нити какво јело, нити ноћно истечење може испрљати људску душу, него само непобожност и безакоње према Богу, и према ближњем неправда, тј. отмица, велим, или насиље, или нешто против праведности према њему, прељуба и блуд».¹²³⁴ Биће да суочен са овим истим кривим учењем, у циљу очувања

верних од њега, Свети Дионисије, у наведеном правилу, додаје да се жене, ма у каквом стању биле, могу молити.

Свакако на основу наведеног старозаветног гледишта на култну нечистоту жена у менструацији, као и одговора тројице епископа, доцније је дошло до гледишта да оне у том стању не треба да долазе у цркву на заједничку молитву, а такође за 40 дана после порођаја и побачаја.¹²³⁵ Биће да је на овакав став утицала и могућност да се случајним истечењем крви храм не би учинио нечистим, те би га требало освештавати.¹²³⁶ А вероватно и због задаха који изазивају материје чишћења распадањем. На питање: Због чега се не само у Старом Закону, него и по речима Отаца месечно прање жена сматра нечистотом – преподобни Никодим Агиорит наводи три разлога: 1. Због, схватања народа, јер сви људи сматрају нечистотом што се из тела, преко појединих органа избацује као некорисно или сувишно, као нпр. из уха, носа, плућа при кашљању итд. 2. Ово се назива нечистим, јер Бог преко телесног поучава о духовном, тј. моралном. Ако је нечисто телесно, које бива мимо воље човечије, толико су нечистији греси који се чине својом вољом. 3. «Бог назива нечистотом месечно прање жена (а то је уистину једини и главни разлог), да спречи мужеве да се не сједињују с њима кад имају месечно прање, као што каже Теодорит, једно због достојанства мужева и поштовања жена, као што вели Исидор (Пелусиот), и поштовања Закона и природе, према Филону, а најглавније и особито због старања о породу, деци».¹²³⁷

Видели смо да су, по Властаревим речима, жене у старини долазиле у олтар на причешће у овом стању. Посредно то доказују и постављена питања Светом Дионисију и Тимотеју, тј. да су дотле оне (или бар неке од њих) долазиле у цркву и приступале Светом Причешћу. Но и кад је донета одлука да се тада не могу причешћивати, оне су долазиле у цркву на молитву, како износи познати канониста Валсамон (XII в.), велећи да су, особито у женским манастирима, жене у месечном течењу, долазиле цркви и пошто се нису могле причестити, стајале су у паперти и молиле се Богу.¹²³⁸ Он је против тога њиховог доласка и стајања у паперти, те вели да не би требало да долазе уопште

у круг цркве.¹²³⁹ Овакво је гледиште заступао и Матија Властар, као што смо већ изнели. Исти став изражава 64. правило Номоканона при Великом Требнику. Од литургичких писаца, С. Булгаков вели да по црквеним правилима (не наводећи којим), «жена у периоду месечног или порођајног очишћења не треба да улази у храм и причешћује се».¹²⁴⁰ Његово гледиште понављају дословно прот. В. Николајевић и проф. др Л. Мирковић, позивајући се на 2. правило Светог Дионисија и 7. Тимотеја Александријскога.¹²⁴¹

Сматрам да су ово појединачна мишљења Валсамона и наведених писаца, или мишљења њихових савременика о овој ствари, непотврђена од неког вишег ауторитета, васељенског или помесног сабора, те се не могу узети као став целе Православне цркве. Поготово кад знамо да је Црква дозвољавала, од најдубље старине да у паперти стоје и још некрштени (катихумени), као и поједини степени покајника, тј. оних хришћана који су после крштења, у гоњењима пали и одрекли се Христа, или учинили убиство, прељубу, или друге тешке грехе, «да би и они» – како вели Свети Симеон Солунски – «слушањем и гледањем учествовали у божественем, устима и језиком исповедили веру и побожне речи певали».¹²⁴²

Није могуће да би Црква строжије поступала према женама у афедрону, него према моралним преступницима, и не дозвољавала им да и оне слушањем и гледањем «учествују у божанственом» исповедању вере и побожне речи певале. То би потврђивало и гледиште преподобног Никодима Агиорита који, с позивом чак на Валсамона, вели да жене и у то време могу да се моле «било насамом у свом дому, било у паперти храма, молећи Бога и тражећи помоћи и спасења од Њега».¹²⁴³

Стога, држим да се из наведеног правила Светог Дионисија може сигурно закључити само да се жена у време менструације не може причестити. Додато упутство да се жене могу молити свагда, и у том и у другом стању, мислим да пре говори да им, у циљу молитве, не би било забрањено долазити у цркву. То утолико пре што он наводи пример крвоточне жене из Еванђеља, која је пришла Господу и дотакла се краја Његове одеће, али не и Његовог тела, што Светом Дионисију служи за доказ да се у

афедрону не могу причестити. Још одређеније ово би се могло закључити из казивања поменутог старохришћанског списка, Апостолских Устанаова, у коме се такође износи пример крвоточне жене и подвлачи да Спаситељ на тај њен поступак «није се онерасположио, нити је пак окривио, него напротив исцелио, рекавши: Вера твоја спасе те.»¹²⁴⁴ Овај Спаситељев поступак казује нам јасно да «телесно чишћење није одвратно Богу који га је дао да бива женама у периоду од 30 дана, према телесном саставу, те по снази непокретне постају, и обично седе у кући». У закључку спис се обраћа мужевима наређујући: «И женама, при телесном чишћењу, мужеви да не прилазе, бринући се за пород. Јер Закон нареди: Жени, вели, кад је у афедрону не прилази, нити са труднима општи. Јер то се не чини ради рођења детета, него због уживања. А недолично је да љубитељ Бога буде љубитељ уживања».¹²⁴⁵

Несумњиво је Светом Дионисију и Апостолским Устанаовама руководство за став у овом питању био еванђелски догађај и однос Господњи према крвоточној жени, па то треба да буде и нама. Пошто је крвоточна жена по Мојсијевом Закону такође била нечиста, те се није смела дотицати никога (3 Мојс. 15:25), у поступку Спаситељевом према њој за нас је од особитог значаја: 1. Што се жена није дотакла тела Христовог, него краја Његове хаљине; 2. Она то није учинила негде насамо, него у мноштву народа скупљеног око Њега; 3. Иако је она по Закону била нечиста, Господ је због њеног поступка није одагнао од Себе, нити из друштва, него њену веру похвалио и исцелио је.

У тумачењу овог догађаја код појединих Светих Отаца и црквених писаца види се овај исти став. Према Оригену, Господ је исцелио крвоточиву «и да покаже да нико који има болест без своје кривице није нечист пред Богом, призива је да би Закон праобраза превео у духовно гледање. Назива је кћерју, јер је (то) постала вером. Стога и би исцељена јер чу: Вера твоја спасе те».¹²⁴⁶ По Светом Јовану Златоусту крвоточна није пришла Христу са смелошћу «зато што се стидела своје болести и сматрала себе нечистом. Ако се жена у време месечног очишћења сматрала нечистом, утолико пре могла је себе сматрати таквом она која је страдала од такве болести. Ова је

болест по Закону сматрана врло нечистом».¹²⁴⁷ У даљем излагању, на питање: Зашто Христос открива њено исцељење мноштву? Свети Јован износи ове разлоге: «Прво, Он је ослобађа од страха, да притискана савешћу да је украла дар, не би водила живот у мучењу. Друго, исправља је, јер је сматрала да је (остала) непримећена. Треће, открива свима њену веру да би јој и други подражавали. Још да покаже да је то што Он зна све, тако велико чудо као и зауставити течење крви».¹²⁴⁸ Дакле, не обличава је као нечисту, него умирује и њену веру истиче као пример, што подвлачи и Зигабен велећи: «Не бој се ни Мене ни Закона, јер си се дотакла због вере, а не због презирања (Закона)».¹²⁴⁹

У духу изнетог еванђелског и канонског схватања, сматрам, дакле, да месечно прање жене не чини је ритуално, молитвено нечистом. Та нечистота је само физичка, телесна, као и лучење из других органа. Ван тога процеса, жена, а тако и остали, свакако треба да се труди да чистог тела долази на заједничку молитву, поготово на причешће.¹²⁵⁰ Но, још више да се труди око чистоте душе, украшавања «унутрашњег човека срца с нераспадљивим (накитом) кроткога и мирнога духа, јер је то пред Богом драгоцено» (1Пет. 3:4).

Осим тога, како савремена хигијенска средства могу ефикасно спречити да се случајним истечењем крви храм не учини нечистим, као и ублажити задах који истицањем крви настаје, сматрам да и са те стране нема сметње да жена за време месечног прања, уз потребну обазривост и предузете хигијенске мере може долазити у цркву, целивати иконе, примити нафору и освећену водицу, као и учествовати у појању. Причестити се у том стању, или некрштена крстити се, не би могла. Но, у смртној болести може се и причестити и крстити. После порођаја, у погледу потреба молитава за долазак у цркву и учрковљења детета треба се и даље држати прописа Требника.

Гласник, новембар 1983.

Скраћенице

ап. – апостол
Аполог. – Апологија
Апост. – Апостол
Апост. кан. – Апостолски канон
Арх. чин. – Архијерејски чиновник
арх. чинов. – Архијерејски чиновник
архиеп. – архиепископ
архим. – архимандрит
Атин. синт. – Атинска синтагма
бес. – беседа
библ. – библиотека
блаж. – блажени
Бож. – Божјом, божанском
Божеств. Литургији – Божествена Литургија
Број. – Књига бројева
в. вход – велики вход
Вас. саб. – Васељенски сабор
Вас. Вел. – Василије Велики
васељ. – васељенски
Вел. – велики
ВЕПС – Вивлиотхики Еллинон патерон ке синграффеон
Г. воз. – Господи возвах
Гал. – Посланица Галатима
гл. – глава, глас
год. – година
грч. – грчки
Д. ап. – Дела апостолска
Дан. – Књига пророка Данила
Дневн. – Књига дневника
Еф. – Посланица Ефесцима
еп. – епископ
Еванђ. – Еванђеље
зач. – зачало
иг. – игуман
Ис. Нав. – Књига Исуса Навина

Иса. – Књига пророка Исаије
Исп. – исповедник
Јак. – Саборна посланица Св. апостола Јакова
Јер. – Књига пророка Јеремије
Јевр. – Посланица Јеврејима
Језек. – Књига пророка Језекиља
Иов. – Свето Еванђеље од Јована
Иов. Злат. – Јован Златоуст
јутр. – јутрење
кан. – канон
Колош. – Посланица Колошанима
Кор. – Посланица Коринћанима
крстоб. – крстообразно
Књ. – књига
л. – лист
Лит. – Литургија
Лк. – Свето Еванђеље од Луке
м. вход – мали вход
мала веч. – мала вечерња
Малах. – Књига Малахија
ман. – манастир
Мин. – Минеј
митроп. – митрополит
Мојс. – Књига Мојсијева
Моск. публ. библ. – Московска публична библиотека
москов. – московски
Мр. – Свето Еванђеље од Марка
Мф. – Свето Еванђеље од Матеја
н. д. – наведено дело
народ. – народни
одг. – одговор
осв. – освећену
Осмгл. – Осмогласник
Окт. – Октоих, октобар
Откр. – Откривење Св. Јована
Пон. Зак. – Поновљених закона
Пантелејм. – Пантелејмон

патр. – патријарх, патријаршијски
Патријарш. – Патријаршија
Пергам. – Пергамски
пергам. – пергаментски
поч. – почетак
погл. – поглавље
пол. – половина
понед. – понедељак
Пост. – Књига Постања
Практ. свешт. – Практични свештеник
прав. – правило
прав. – православне(ни)
Празн. минеј – Празнични минеј
Прем. Сол. – Премудрости Соломонове
преп. – преподобни-а
прим. – примедба
Проксап. – Проксапостол
пс. – псалам
рец. – рецензија
Римљ. – Посланица Римљанима
рукоп. – рукопис
рускослов. – рускословенски
рус. – руски
Рута – Књига о Рути
саб. – сабор
Сам. – Књига Самуилова
син. – синодални, синодски
Синај. – синајска
Служаб. – Служабник
Служебн. – Служебник
Сол. – Посланица Солуњанима
СПЦ – Српска Православна црква
срп. – српски, српство
суб. – субота
Суд. – Књига о судијама
Св. – Свети
свешт. – свештеник, свештенство

Тим. – Посланица Тимотеју
Товит. – Књига о Товиту
трипесн. – трипеснац
троп. – тропар
тум. – тумачење
упор. – упореди
Филим. – Посланица Филимону
Фил. – Посланица Филиплъанима
харт. – хартија
хвалит. – хвалитне
Цар. – Књига о царевима
Четворојеванђ. – Четворојеванђелје
ч. – часни
1. Пет. – 1. саборна ап. Петра

Књига II

Где се врши Чин обручења?

ПИТАЊЕ: *Зашто се код нас Чин обручења врши пред Царским дверима, а важнији, Чин саме Тајне Брака, венчања, у средини цркве?*

Не би ли било боље Чин обручења вршити у паперти, односно у дну храма, као што се чини у неким православним Црквама?

ОДГОВОР: Вршећи чин обручења пред олтаром, свештеници код нас не чине то по неком нашем обичају, насталом насупрот прописима Требника. По савременом црквенословенском Требнику, обручење се врши по Светој Литургији, при чему свештеник стоји у олтару, а обручници «пред Свјатими дверми». Овако, као у нашим Требницима, од речи до речи стоји и у савременим грчким Евхологионима.

Још одређеније, да је реч о стајању обручника пред Царским дверима олтара, говоре наши стари рукописи. И по њима «приходит свештеник ва жртавник», а младенци «станут пред Светими дварми жртавника». Онда свештеник узима прстење, ставља на Часну трапезу и отпочиње сам чин обручења.¹²⁵¹

Овај пропис није ушао у наше рукописе произвољно, него је, као и остали чиновни, настао преводом из грчких. Већ у старом грчком Евхологиону из X в., у «Тачном канону за обручење» (Канон еклисиастикос икривоменос ис (μυστήριον)), прописује се: «Стоје: јереј у олтару (иератио), а обручници пред вратима жртвеника (ту тхисиастииу). Кад свештеник узме прстен од младожење и стави га на Часну трапезу, ђакон почиње јектенију».¹²⁵² И по другом старом Евхологиону, из 1153. г., свештеник стоји у олтару, а обручници пред дверима олтара.¹²⁵³ Да обручници «долазе и стају пред Царске двери», од наших црквених писаца казује прота Василије Николајевић.¹²⁵⁴

Но по другим старим грчким рукописима, чин обручења вршен је «изван цркве, у предворју (пропилејима)»,¹²⁵⁵ у «нартексу».¹²⁵⁶ И Свети Симеон Солунски вели да се Чин обручења врши «у нартексу, или у храму до врата (ендон тон пилон)», с објашњењем да тако бива «пошто се даје почетак благослова», јер је обручење «предверје дела» венчања.¹²⁵⁷

Исто тако стоји у савременом бугарском Требнику: «Новобрачни стају у западном делу храма, младожења десно, а невеста лево. Пред њима је сточић, а на њему њихови прстенови».¹²⁵⁸

Добар број литургичких писаца помиње да је у старини обручење вршено «у притвору храма, или при самом улазу у храм»;¹²⁵⁹ «пред улазним вратима храма, у тзв. притвору... где је уобичајено да се врши литија».¹²⁶⁰ Обично је, објашњава С. Булгаков, до улазних врата храма постављан један налоњ за вршење обручења, а други усред храма (са Еванђељем и венчилама), камо је свештеник доводио младенце по обручењу ради венчања.¹²⁶¹ И проф. др Лазар Мирковић вели да обручење «треба да се врши на самом уласку у храм, у притвору», сматрајући да израз Требника «пред Светим дверима» значи «пред дверима притворским»,¹²⁶² што би значило да и црквенословенски Требник потврђује ову праксу.¹²⁶³ Исто гледиште заступа проф. Ј. Фундулис велећи да се «обручење врши у нартексу, а венчање у средини храма».¹²⁶⁴ Професори П. Трембелас и Еванг. Теодору пак помињу вршење обручења у паперти, али знају да се према већини рукописа оно врши пред дверима олтара.¹²⁶⁵

У Римокатоличкој цркви такође је обручење (спонсалиа) «бивало, у средњем веку, обично ван цркве (сада у цркви), на црквеним вратима...»,¹²⁶⁶ или «на слободном простору испред цркве..., пред тзв. невестиним вратима».¹²⁶⁷

Разлози за настанак ове праксе, вршења обручења у паперти, сагледају се и прихватају лако, док то није случај са оном првом, иако је она извесно старија. Зато је потребно да их потражимо и размотримо детаљније.

Одмах да кажемо да је Тајну брака новозаветна Црква примила, као и неке друге чинове и установе, из старозаветне. Ова тајна је установљена још у Рају. Присуство Господа Исуса Христа на браку у Кани Галилејској не значи установљење ове Тајне, него само њено освећење и примање у број новозаветних Тајана, што се јасно види из Његовог казивања о браку: «Зар нисте читали да је Створитељ њих од почетка створио као мужа и жену?... Тако нису више двоје, него једно тело. Што је, дакле, Бог саставио човек да не раставља» (Мф.19:4–6).

Склапање брака код Јевреја из старине су сачињавала два посебна чина: обручење, веридба (кидушим) и сам чин брака (нисуим). Све до XVI в. ова два чина вршена су редовно у извесном временском размаку (Втор.22:23). У доба патријараха, ово време било је око десет дана (Быт.24:55), а доцније, по Талмуду, брак са девојком склапао се 12 месеци после веридбе, а са удовицом после 30 дана.¹²⁶⁸

Веридба код Јевреја првобитно не изгледа да је имала неки посебан чин. Младожења је давао вереници дарове (јевр. мохар)¹²⁶⁹ и њеној родбини (мигданот). Свакако да је при томе отац веренице, или ко од родбине, изрицао благослов (Руф.4:11; Тов.7:12). Доцније је настао нарочити обред обручења, који је вршио рабин, а састојао се из псалма 100, благосиљања чаше са вином, из које су младенци пили, после чега је обручник стављао, на прст десне руке, обручници прстен уз речи: «Ти си ми верена по закону Мојсијевом и Израилљевом».¹²⁷⁰

Чин обручења је имао значење брака и обручници су већ припадали једно другом, иако су и после обручења живели одвојено, код својих родитеља. У 5. књизи Мојсијевој јасно се обручница назива жена свога обручника (Втор.22:24). Исто се тако у Еванђељу Света Дјева назива женом обручника Јосифа, а Јосиф мужем њезиним (Мф.1:19–20).

У другом чину, самом обреду брака, читан је брачни уговор, у коме су изложене обавезе мужа у браку и одређено старање о жени у случају мужевљеве смрти или развода. Затим је изговарано седам благослова брачницима, приношена чаша вина из које они пију, после чега младожења разбија чашу. Иза овог чина брачници треба да живе заједно, те невеста прелази у дом младожењин. Брак се код Јевреја није могао закључити у време поста.¹²⁷¹

Упоређен са наведеним јеврејским, види се да и новозаветни брачни обред садржи оба чина, обручење и венчање, а такође се у њему налази употреба прстена¹²⁷² и опште чаше. Поред тога, за дуго време ни у хришћанству није венчање вршено непосредно у наставку обручења, него после извесног, краћег или дужег времена. Сведочанство за то пружа нам, у почетку IV в., Анкирски сабор својим 11. каноном,

наређујући да се имају одузети заручене девојке од оних који их отму. Крајем тога века Свети Василије Велики, својим 22. канонем, наређује слично као и анкирско правило, а затим, у 69. канону, говори о чатцу који би имао однос са својом заручницом пре брака. У VI в., 98. канон Шестог Васељенског сабора, налаже казну прељубе ономе који би се оженио чијом заручницом, потврђујући тако и за хришћанство схватање да обручење значи почетак брака.¹²⁷³ У доцније време, ову праксу потврђују рукописни грчки Евхологиони и наши Требници. Од њих једни то казују непосредније тако што Чин обручења завршавају отпustom после кога обручници одлазе: «И по возгласу презвитер их благосиља и отпушта».¹²⁷⁴ У другим се то казује посредно, тако што се оставља могућност да се венчање изврши истог дана, или пак доцније: «Ако ће бити благослов (обручење) и венчање... Ако ли једно од (тога) двога...».¹²⁷⁵ Исто је тако и по наведеним нашим, српским рукописима, као и по савременим црквенословенским и грчким Требницима и Евхологионима, у којима се такође на крају обручења наводи отпуст, а у примедби даје могућност да се одмах настави венчање.

У Русији је световна власт наредила 1702. г. да се обручење врши 6 недеља пре венчања. Но 1775. г., да би се избегле несугласице међу обручницима, Свети Синод нареди да се венчање врши одмах по обручењу,¹²⁷⁶ што је остало све до сада.

Проф. Фундулис тачно примећује да обручење има прави смисао само онда када се врши доста раније од венчања.¹²⁷⁷ Разлоге да се споји са венчањем он види у настојању да се избегну последице имовинске и моралне природе које могу наступити при њиховом раздвајању. И Милаш вели слично, тј. да се избегну случајеви које помиње 98. канон Трулског сабора.¹²⁷⁸

По римокатоличким прописима, обручење је такође претходило за неко време закључењу брака. Одлуком Четвртог латеранског концила, обручење (спонсалиа) врши се три дана пре званичног благослова брака (бенедикцио нупциалис) и предавања невесте младожењи.¹²⁷⁹

У новозаветној цркви, брачни обреди такође не бивају у време поста, четири вишедневна, средом и петком преко године, на Усековање и Крстовдан.¹²⁸⁰

Но из свега до сада изнетог не види се јасан разлог зашто би се обручење вршило пред Царским дверима.

Као што је већ указано, у Чину обручења битан је елеменат прстеновање обручника. И сада по Требнику, као и у старини, не види се да свештеник посебно благосиља прстење, него их само поставља на Часну трапезу,¹²⁸¹ а затим младенцима на руке. Архиепископ Венијамин вели да се из старине ово «полагање на Часну трапезу и лежање на њој сматра довољним за њихово освећење».¹²⁸² Иако полагање прстења на Часну трапезу можемо пратити до X века, неће бити ни да је овај чин изазвао потребу вршења обручења пред олтарем. Свештеник је могао донети прстење на Часну трапезу и кад обручници стоје у паперти, и с ње им однети кад је требало.

У ствари, оно битно хришћанско у обручењу, што је довело до тога да обручници стоје пред отвореним Царским дверима, било је везивање овог чина са Светом Тајном Евхаристије, Причешћем. У старини, наиме, настојало се да се црквени чиновни и Тајне врше тако да би верни после њих учествовали на Светој Литургији и причестили се. У једном ранијем одговору изнето је то јасно за Чин венчања.¹²⁸³ Но многи стари грчки и наши рукописи показују да се тако поступало и на крају обручења, кад се оно вршило посебно од Чина венчања. У време кад због даљине, или брачних обичаја, обручници нису могли стићи на Литургију, остављана је честица Светог Хлеба на исти начин као за Пређеосвећену Литургију, којом су они причешћивани. Већ поменути рукопис из X века наводи да је, одмах после предавања прстена невести, ђакон узглашавао: «Вонмем», и свештеник, подижући Свети путир: «Преждеосвјашченаја Свјатаја свјатим». И кад се они причесте, говори ђакон: «Прости приимше...». И по возгласу презвитер их благосиља и отпушта.¹²⁸⁴ Оним пак обручницима који нису били спремни да се причесте, или тога нису били достојни,¹²⁸⁵ уместо причешћа давано је да пију из опште чаше. Ову праксу налазимо и у нашим рукописним Требницима у којима се, после прстеновања и молитве: Господи Боже наш, иже от језик обручив..., редовно упућује на молитву «обштенија чаше» са

венчања, уједно примећујући: «Ако ће се у тај дан венчати, не даје им да пију из Чаше, него по Литургији, на венчању».¹²⁸⁶

Причешћивање младенаца, после Чина обручења, вршено је и у Римокатоличкој цркви. Кроз три дана они би доносили принос за Литургију, присуствовали на њој и причешћивали се. После тог је вршен, у ужем смислу брачни благослов (бенедикцио нупциалис), који је састојао из молитава, читаних у саставу брачне мисе, после канона. Овај брачни благослов, по римском обреду, није се могао одвојити од брачне мисе.¹²⁸⁷

Потреба причешћивања младенаца после обручења условила је, дакле, вршење овог чина пред олтаром и отвореним Царским дверима.

То нам је сада јасно. Но остаје питање: Како поступити у наше време, кад се обручење врши истог дана кад и венчање, и кад се младенци неће причестити не само после обручења, него ни после венчања.

Изгледа сасвим на свом месту, кад се већ не врши причешће, због кога је и дошло да обручници прилазе олтару, да се обручење, као почетак обреда венчања, врши на почетку храма, на улазу, као што се сада чини у Грчкој и Бугарској цркви. На тај би се начин уједно указало на већу важност чина венчања (који се врши у средини храма) над обручењем.

Но као што је већ једном раније напоменуто, сматрам да је у овој ствари најбитније «да новобрачни, и верни уопште, схвате важност Свете Тајне Причешћа, њено централно место међу свима Тајнама и у целом нашем духовном животу», па и у тако важном моменту, за појединца и друштво, као што је склапање брака. Кад то схватимо и прихватимо, и ми свештеници и верни лако ће се устројити да се и поредак чинова врши по реду: обручење у паперти, венчање у средини храма, а на крају венчања приступање младенаца олтару и Причешћу. Преносити сада обручење на дно храма само би унело забуну да се уводи нека новотарија, или недоумицу да ли су садашњи свештеници незналице, или су то били досадашњи кад су другачије поступали. Тиме пак што би се мање важном чину дало и мање важно место у храму не би се добило много, јер у Цркви постоје и други чиновни; није ово једини који се врши на важнијем месту

храма него Свете Тајне. Тако нпр. бива са Чином уцрковљења, које бива пред олтаром, при чему се мушко дете обноси кроз олтар, а Света Тајна Крштења, несумњиво важнија, даље од олтара. Додуше, може се рећи да је дете на крштењу још незнабожац, а уцрковљење се врши кад је оно већ постало хришћанин. Али је тако и са вршењем Свете Тајне Миропомазања, која бива над хришћанином, па ипак даље од олтара.

Стога држим да је најбоље остати при досадашњој пракси, у погледу вршења Чина обручења пред отвореним Царским дверима, с тим да нам то стално наподмиње дужност да свим пастирским средствима порадимо на томе да верни схвате да њихов брак треба да «буде у Господу», а не «у страсној жељи», као код незнабожаца (1Кор.7:39; 1Сол.4:5), па отуда да желе да јединство у браку остваре јединством у Господу, причешћем Његовим Телом и Крвљу.

* * *

То би био углавном наш одговор на постављено питање.

Но у вези са Чином обручења, сматрам да треба још размотрити извесне разлике које се налазе у појединим рукописима, а односе се како на број прстења и материју од које су начињени, тако и на поступак с њима пошто их свештеник стави на руке заручника.

Неки од најстаријих рукописа помињу само један прстен, који свештеник ставља на Часну трапезу и после га «даје младожењи, а младожења девојци, целивајући њену главу, а она целива десну руку младожење».¹²⁸⁸ И Климент Александријски, крајем II века, помиње прстен који је младожења давао младој: «Дају им (женама), дакле, златни прстен, али не за украс, него за знак надзирања кућних вредности марљивошћу кућне домаћице».¹²⁸⁹ «Прстен је, дакле, у старини служио уместо печата», вели протојереј К. Каллиникос. «Муж је од првог дана брака предавао свој печат супрузи да печати, што се односи на кућно старање, признавајући је за свог заменика и управитељицу породице».¹²⁹⁰ Овај смисао прстену придаје се и у молитви обручења: Господи Боже наш, отроку патријарха Аврама..., у којој се вели да је фараоновим прстеном Јосиф добио власт у

Египту; пророк Данило у Вавилону, а блудни син у дому по повратку оцу.

Врло рано, уместо једног помињу се два прстена, и то најпре златни и гвоздени, потом златни и сребрни, док су данас обично оба златна.

О два прстена, златном и гвоздеом, говори се већ у старом Кристофератском кодексу из IX–X в., а такође у Кислијанском, париском, из 1027. год. као и у рукопису бр. 981, XIV в.¹²⁹¹ Исто такво прстење помиње Свети Симеон Солунски,¹²⁹² као и наши рукописи.¹²⁹³ Грчки рукопис Синајске библиот. бр. 966, XIII в., помиње златни и сребрни прстен.¹²⁹⁴ Дечански рукописни Требник бр. 68, из 1422. г. помиње два прстена: «златна, или сребрна, или железна».¹²⁹⁵

Кад се у Чину обручења дошло до два прстена, настао је и обичај, пошто их свештеник метне на руке обручника, да их промени било он сам,¹²⁹⁶ или обручници,¹²⁹⁷ или кум,¹²⁹⁸ или неко од родбине.¹²⁹⁹

Мењање прстења било је једанпут или, према Светом Симеону Солунском, трипут, у част Свете Тројице, «којом се све свршава и потврђује».¹³⁰⁰ Сматрам да најбоље објашњење овог мењања даје М. Критопулос велећи: «Мењање прстења означава предавање једног другом и да ни једно од њих не влада собом, него једно другим».¹³⁰¹

Према изложеном, сада нам је јасно да је, због потребе причешћивања, обручење младенаца вршено на крају Литургије, пред Царским дверима, које је свештеник отварао, стављао прстење младенаца на Часну трапезу, и после кратког молитвеног чина натицао им на прст десне руке, па кад се они причесте, отпуштао. Онда кад они нису стизали да присуствују Литургији, причешћивани су Пређеосвећеним Даровима. Долажење пред олтар настављено је и онда кад се престало са њиховим причешћивањем и кад им се давало вино из опште чаше, као и онда када се и то престало, јер је одмах по обручењу настављен Чин венчања са општом чашом на његовом крају. Тако је остало до данас.

У наше време, најбитније је у овој ствари подизати свест код верних о значају Светог Причешћа у свим приликама живота, те

настојати да му се приступа и после венчања, ради освећења своје брачне везе и достизања јединства са Христом, а преко Њега до јединства брачника једног са другим.

Гласник, јул 1984.

Каква венчила користити за венчање?

ПИТАЊЕ: У нашим крајевима се на венчању употребљавају венчила од метала. У мањим сеоским црквама она су често од обичног плеха и на главама новобрачних делују некако неозбиљно, да не кажем смешно. Имао сам прилике да у неким пречанским местима видим венце од белог уметног цвећа који, за мој рачун, делују несравњиво лепше и прикладније свечаности момента Свете Тајне венчања.

Да ли постоји црквени пропис о облику тих венаца и могу ли се и у нашим крајевима заменити они од плеха лакшим и лепшим од белог уметног цвећа?

ОДГОВОР: Не само код нас, него је и у Русији постојала разлика у облику венаца, као и по материјалу од кога су прављени. Познати руски богослов из XVIII в. Теофан Прокопович, говорећи о венцима у Русији, вели: «Једни су слични старим девојачким повезама; други су с роговима или зрацима сунчевим, Аполоновим и славних витезова, какви се виде на старим новцима; неки са љиљанима сличним љиљанима француским; неки су од (металних) обручева, слични (крунама) европских краљева. А у Малој Русији неретко се виде за два прста широки обручеви, шарама украшени, или позлаћени, слични старим царским диадемама... А у грузијског народа употребљавају се на венчању венци нарочити. Имају у домовима (негде и у црквама) готове обручиће од прућа, оплетене свилом, на којима висе четири свилене кићанке. У време венчања, ове обручиће оплету лишћем неког зеленог дрвета, особито винове лозе».¹³⁰²

У Грчкој пак цркви, по казивању Гоара, употребљавали су се венци од маслинових гранчица, у знак рађања деце подобно маслиновом насаду,¹³⁰³ према стиховима 127. псалма, који су се певали у време венчања. Венци су прављени и од другог зимзеленог растиња, нпр. од мирте, или од цвећа лимуна и поморанџе.¹³⁰⁴

Употребу венаца у хришћанском чину брака помиње, у III в., већ стари хришћански писац Тертулијан. Он је против тога обичаја називајући га «другим идолослужењем» (секунда

идололатриа) и враћањем незнабоштву.¹³⁰⁵ Још раније, у II в., помиње венце Свети Јустин Мученик и вели: «Но ми многе жртве и венце од цвећа не приносимо у част оних које су људи начинили и, поставивши у храмове, назвали боговима».¹³⁰⁶ Други стари апологет, Минуције Феликс, полемишући против приговора незнабожаца што хришћани не полажу венце на гробове својих покојника, вели да «блажени немају потребе за цвећем, а несретни му се неће обрадовати».¹³⁰⁷ Овим речима он такође посредно изражава став тадашњих хришћана према венцима као обичају незнабожачком.

Није чудо што су у то старо време хришћани имали овако одбојан став према свему ономе што је било везано с незнабоштвом, па тако и према венцима, кад се узме у обзир да су незнабошци, Грци и Римљани, при верским и државним свечаностима, венцима увенчавали кипове својих богова, стављали на главе жртвених животиња, на гробове покојника и у многим приликама религиозног и друштвеног живота увенчавали своје главе.

Но кад је у IV в. Црква добила слободу, и незнабоштво почело да опада и слаби, нестаје опасности од њега и његових обичаја, те поред других општих изражаја побожности дохришћанских религија: клечања, подизања руку при молитви, кађења итд., долазе и венци у Чину венчања и остају у њему до данас.

Не само то, него од њих, као од најочљивије ознаке овог обреда, и код Грка и Руса као и код нас, цео чин Тајне Брака добија назив «венчање».

Крајем IV в. Свети Јован Златоуст помиње венце на обреду венчања као већ утврђен обичај, коме он само објашњава смисао и симболички значај. По новозаветном учењу, он хвали целомудреност до брака, јер «ко је био целомудар до брака, тај ће тим пре остати таквим после брака. Напротив, ко се до брака научио блуду, тај ће и у браку чинити исто».¹³⁰⁸ Венцима на венчању Црква похваљује и награђује уздржљивост младенаца, вели мало даље Свети Јован: «Венци се стављају на главе (новобрачних) у знак победе, да они непобеђени тако прилазе постељи непокорени од похоте».¹³⁰⁹ Као што су на старим

олимпијским играма победницима стављани на главе венци као символ победе, тако дакле и овде венци на главама младенаца треба да буду знак победе њихове девствености над страшћу.

Овај се смисао особито изражава у молитви при скидању венаца: Господи, Боже наш, вјенац љета благословивиј..

Током времена, поред овог, венцима је придат и други симболички смисао. Они собом треба да означавају власт, царевање људи над видљивом природом, чиме их је Бог обдарио благословивши их и заповедивши: Рађајте се и множите се, и напуните земљу и владајте њоме (Быт.1:28). Младенци су до сада били под влашћу родитеља, а сада им постају једнаки, господари свога дома и имања. Познати руски литургички писац, Сергије Булгаков, за венце у Чину брака директно каже: «Венци су знак царске власти». Рађањем деце они постају родоначалници нове генерације.¹³¹⁰

Тај смисао, власти и царевања, означавало је, како указује проф. П. Трембелас, опасивање младожења мачем, на венчању, према неким старим грчким рукописима,¹³¹¹ а такође читање тада 20. псалма, изразито царског,¹³¹² чији се стихови и данас певају на венчању (Положил јеси на главах их вјенци от камениј честних...), као и псалма осмог.

До особитог израза дошао је овај симболизам у Русији, где је постепено надвладала употреба венаца од сребра и другог метала, у облику царске круне, често са ликом Христовим на младожењином, а Свете Богородице на невестином венцу.¹³¹³ Указаћемо још, као на чињеницу од значаја у овој ствари, да се код Јермена младожења назива царем (такхавор) током осам дана по венчању.¹³¹⁴

Мада из старине до сада нема директне одредбе какав облик треба да имају брачни венци, но према изложеном види се да углавном постоје њихове две врсте. Свакако да је настанак ових двеју врста условљен постојањем двеју врста симболизама који им је током времена придаван. Једна је врста цветних венаца, примљена од старих Грка и Римљана који су их употребљавали при награђивању победника. Друга је врста у облику царских венаца-круна, обично од метала, у знак царске власти и господарења над земљом, домом и имањем. И данас

су у употреби и једна и друга врста, код Грка венци од уметног цвећа, код Руса венци-венчила од метала. Код нас и једни и други.

Сем наглашавања једног или другог симболизма, а особито обичаја и навике, нема неких озбиљнијих разлога да се не би могли заменити метални венци-венчила оним од природног или уметног цвећа, ако се нађе да су практичнији, лакши и лепши. Ипак при томе треба поступити с благоразумијем и не дозволити да дође до непотребних несугласица како се уводи нешто ново и да до сада није тако било.

Гласник, октобар 1986.

О правилној употреби речи «Вјенчајетсја...» на венчању

ПИТАЊЕ: *Да ли је на венчању правилније говорити речи «Вјенчајетсја раб Божиј...» једанпут, и једанпут «Вјенчајетсја раба Божија...», при постављању венаца на младенце, или ове речи говорити по трипут?*

ОДГОВОР: У чину венчања црквенословенских штампаних Требника прописано је да се речи: «Господи Боже наш, славоју и честију вјенчај ја» говоре трипут, док за речи: «Вјенчајетсја раб Божиј... рабје Божијеј...» нема помена да се говоре трипут. У грчким пак савременим Евхологионима и за ове речи се каже: «А ово говори трипут, чинећи знак крста (венцем)». И при полагању венца на главу невесте такође се каже: «И ово трипут». Исто тако стоји и у чину двобрачних.¹³¹⁵ Бугарски Требник прописује исто тако да свештеник «најпре венчава младожењу, чинећи три пута, над главом му, крст са венцем, и говорећи: Вјенчајетсја раб Божиј...». На исти начин венчава невесту и онда их благосиља три пута, уз речи: «Господи Боже наш, славоју и честију вјенчај ја».¹³¹⁶

Ако се обратимо литургичким писцима, видећемо да проф. Мирковић јасно каже да се «Вјенчајетсја раб Божији...», по словенском Требнику «изговара једанпут над жеником и једанпут над невестом...».¹³¹⁷ Да би ове речи требало говорити трипут, нема помена ни у Обредословљу Х. Теофила Стевановића,¹³¹⁸ а прота Василије Николајевић одређено вели: «Неправилно, дакле, чине они који говоре трипут Вјенчајетсја, већ треба рећи само једанпут, а трипут се говоре речи којима се призивље благослов Божји на женика и невесту».¹³¹⁹

Од руских литургичара, Дебољски не помиње трократно говорење речи Вјенчајетсја...,¹³²⁰ а такође ни Никољски, ни Булгаков, а обојица знају да се по грчким новијим Евхологионима говоре трипут. Никољски при томе напомиње да у Гоаровом Евхологиону нема помена да би се оне говориле трипут,¹³²¹ а Булгаков одређено вели: «У нашем Требнику, при постављању венаца на женика и невесту не прописује се изговарење ових

речи трипут. Стога се њихово трократно понављање, које чине неки свештеници, јавља несагласним с нашим Требником».¹³²²

Проф. П. Трѣмбелас, у свом излагању о Светој Тајни Брака, износи наводе многих старих грчких рукописа из којих се види да при полагању венаца, у старије доба, нису говорене речи «Вјенчајетсја раб Божиј», него друге. У једноме од најстаријих рукописа које он наводи (из IX–X в.) вели се просто: «Онда их обоје венчава, и узевши им деснице предаје једну другом».¹³²³ Према другом рукопису, «благосиља њихове главе трипут», па онда «узима венце и говори овако: Положио си на главе њихове венац од драгог камења. И венчава».¹³²⁴ У друга два рукописа стоји: «Узевши јереј венце са Свете трапезе, говори псалам: Господе, силом Твојом развеселиће се цар... Онда венчава обоје»,¹³²⁵ при чему се, у другом од њих, из XIII в., додаје: «И благосиља јереј и говори: Господе Боже наш, славом и чашћу венчај их». По једном нешто млађем рукопису, јереј «венчава обоје, говорећи младожењи: Господе Боже наш, славом и чашћу венчај га. А невести: Господе Боже наш,... венчај је. И певају присутни: Славом и чашћу венчао си их и поставио над делима руку Твојих. И узевши им деснице, даје једну другом».¹³²⁶ Према једном рукопису из XI–XII в., свештеник венчавајући младенце говори: «Христос венчава», а по другом из XIII в., «венчава их говорећи: Отац благосиља, Син венчава, Дух Свети присуствује и савршава».¹³²⁷ Неки пак млађи рукописи наводе ове исте речи, али уз напомену да их треба говорити трипут: «Свештеник узима венце... и венчава их крстообразно, обема рукама, трипут говорећи: Отац благосиља, Син венчава, а Дух Свети заједно одобрава и заједно сведочи. То исто одговара и народ трипут. Онда говори јереј: Господе Боже наш, славом и чашћу венчај их. А ово говори двапут. Трећи пут говори: Господе Боже наш, славом и чашћу венчај га. А жени говори: Господе Боже наш, славом и чашћу венчај је».¹³²⁸ Но у још млађим рукописима поступак је готово као у савременим црквенословенским: «Узевши венце, јереј их ставља на главе њихове говорећи: Поставио си на главе њихове... Онда венчавајући га (младожењу) говори: Венчава се раб Божији, име, венцем радости, у име Оца... Слично и жени исто. Онда тако пева

трипут: Господе Боже наш, славом и чашћу венчао си их и поставио над делима руку Твојих. И положио си на главе њихове венац». ¹³²⁹

Чин полагања венаца на новобрачне и по нашим рукописима је унеколико друкчији од данашњег, поготово у погледу речи које су се при томе изговарале. У најстаријим од њих које сам могао прегледати, из XIV в., узимајући венце са Часне трапезе, свештеник је певао осми псалм: Г(оспо)ди, Г(оспо)ди наш, јако чудно име Твоје. «По скончанији же псалма, венцем крсте ваиспр глави мужеви (чинио је крст изнад главе мужа) прво вазлагаје мужу (венац), потом жене, и појет тропар гл(ас) четврти: Г(оспо)ди Боже наш, јако славоју и частију венчал јеси с(ве)тије мученики, ти и н(и)ња венчај раби твоје сије, име има рек, и венцем слави и ч(а)сти, венцем миру, венцем веселију, ва хвалу и славу О(т)цу и С(и)ну и С(ве)тому Д(у)ху. Имет поп (узме поп) жену за десну руку и даст мужеви ва руку деснују: Таже троп(ар) гл(ас) четврти: Положил јеси на главе јего венац...», па се чита Апостол и Еванђеље. ¹³³⁰ У два друга рукописа, такође из XIV в., пева се псалм 20: Господи силоју Твојеју вазвеселит се цар... ¹³³¹ За стихове овог псалма вели се: «и плетет (говори) сије ст(и)хи тришти, и полагајет на њих венце по тришти. ¹³³²

И у другим рукописима говори се о томе исто. Тек у једном рукопису из XVII в. говори се слично као у савременим Требницима, да свештеник знаменује крстообразно женика венцем, и пошто га овај целива, ¹³³³ ставља му га на главу говорећи: «Вјенчајет се раб Божији (имерак), ва име О(т)ца и Сина и Светаго Духа». Исто то чини и невести, па говори наведену молитву: «Господи Боже наш, иже славоју и частију венчал јеси...». ¹³³⁴

Из тога, као и из примера грчких рукописа, видимо да су речи «Вјенчајетсја раб Божиј...», и «Господи Боже наш, славоју и честију вјенчај ја», као и речи «Обручајетсја раб Божиј...», Чина обручења, ушле у ове чинове доста касно, као што вели и проф. Трембелас, ¹³³⁵ но свакако пре XV в., јер ову последњу молитву (Господи Боже наш, иже славоју и частију венчал јеси...) помиње Свети Симеон Солунски. ¹³³⁶

Што се тиче говорења псаламских стихова 8. и 20. псалма трипут, можемо разумети да су онда кад су као молитва упућивани Тројичном Богу, Који сваку Свету Тајну свршава, да Он благослови ове брачнике, дарујући им земаљска и небеска добра, и требало да се изговарају трипут. А да су заиста упућиване свим Трима Лицима Свете Тројице јасно се види из већ наведених речи грчких рукописа: Отац благосиља, Син венчава, Дух Свети присуствује и савршава. Према неким рукописима, трипут су се говориле речи псалма, а венцима чинио крст и новобрачни целивали их једанпут. По другима пак, по трипут се чинило и једно и друго.

Но кад се при постављању венаца почеле употребљавати речи «Вјенчајетсја раб Божиј...», а затим: «Господи Боже наш, славоју и честију вјенчај ја», код нас и Руса утврди се принцип да се постављање венаца, као симбол Тајне Брака, а такође и речи «Вјенчајетсја раб Божиј..., раба Божија...» говоре једанпут. Молитва пак Богу да их Он својом благодаћу венча: «Господи Боже наш, славоју и честију вјенчај ја», упућује са свим Трима Лицима тројичног Божанства и зато се с правом говори трипут. Овакво мишљење, видели смо, заступају и наведени наши и руски литургички писци, па га се треба и држати.

Што се тиче речи «Обручајетсја раб Божиј..., раба Божија...», у Чину обручења, њих треба говорити трипут, као што стоји у црквенословенским, грчким и бугарским Требницима, јер се сада при овој битној ствари у Чину обручења, тј. постављању прстења на руке заручника, трократно понављање ових речи чини у част Свете Тројице, Којом се, као што рекосмо, сваки чин у Цркви свршава. У раније доба није било потребе ове речи говорити трипут, јер је постојала посебна молитва: «Спаситељу добри и човекољубави, ово обручење сачувај јаким и сигурним, да ово мењање (прстења) буде за дуговечни живот без саблазни»,¹³³⁷ која се говорила трипут. Како сада ове молитве у чину обручења нема, треба да се уместо ње трипут говоре речи: «Обручајетсја раб Божиј... Обручајетсја раба Божија...».

Напоменућемо још и то да се у савременим црквенословенским Требницима не помиње да свештеник узима десне руке новобрачних и предаје их једну другом. Не говори се

о томе ни у бугарском Требнику, а ни у грчким савременим Евхологионима.¹³³⁸ Но у грчким рукописима тај чин се редовно наводи, и то у старијим обично по постављању венаца на брачнике,¹³³⁹ а у млађим пре тога,¹³⁴⁰ како је и код Светог Симеона Солунског, који, објашњавајући га, вели да свештеник «спаја њихове руке, показујући потпуно јединство».¹³⁴¹

Свети Григорије Богослов, у 193, писму, због одсуства са венчања Олимпијаде, вели да је «вољом» присуствовао «и сапразновао, и деснице младих ставио једну у другу, а обе у (руку) Божију».¹³⁴²

О давању десне руке невесте у десну руку младожење помињу и наши рукописи по полагању венаца: Имет (узме) поп жену за деснију дас(т) мужеви ва руку деснију.¹³⁴³

У данашње време, обично се предају деснице једна другом после питања о добровољности ступања у брак, при чему се ове руке везују пешкиром, марамицом или платном.

Гласник, август 1985.

Може ли Свети путир бити употребљен као општа чаша у Чину венчања?

ПИТАЊЕ: Видела сам, у неколико наших цркава у иностранству, да свештеници, уместо «опште чаше», на венчању употребљавају Свети путир, из кога се на Литургији причешћује. На моју примедбу да то сада видим први пут, свештеници су објашњавали да се тако чини и у другим хришћанским црквама и да у тој прилици, на венчању, путир изгледа лепше од сваке друге чаше.

Такође сам видела да је свештеник из путира прелио кољиво на једном помену одржаном непосредно после Свете Литургије. На чуђење присутних, он је изјавио да се то може чинити, а и практично је.

Не прелази ли се оваквим новачењем мера не само традиционалног него и литургичког?

ОДГОВОР: Од најстаријег доба, Света Тајна Брака вршена је увек у вези са Светим Причешћем, Евхаристијом, том највећом Тајном наше вере. Већ Тертулијан, крајем II века, сведочи да брак који Црква склапа «утврђује принос Свете Литургије и печати благослов».¹³⁴⁴ И при другим Тајнама поступало се исто тако. Не само при Тајни Покајања, која је вршена пред причешће, и Тајни Свештенства, која се ван Литургије и не може вршити, него је и крштење вршено на свеноћном бденију да би новокрштени, после крштења и миропомазања, на Литургији која је бивала иза тога, примили одмах и Свету Тајну Причешћа.¹³⁴⁵ Исто је тако бивало и са Тајном Јелеосвећења. Болесник је најпре приступао Тајни Покајања (Исповести), затим је вршена сама Тајна Јелеосвећења, а онда, ако је могао, присуствовао је Светој Литургији на којој се причестио. Ако то није могао, доношено му је Свето Причешће и причешћивао се на дому.¹³⁴⁶ Монашење је такође вршено у вези са Светом Литургијом на којој се новопострижени монах причешћивао.¹³⁴⁷ Кроз векове бивало је тако, те принцип изложен Светим Симеоном Солунским у важности је и данас: «Јер је крај сваког чина и печат сваке Свете Тајне Свето Причешће».¹³⁴⁸

При Тајни Брака, најпре је вршено венчање, па су онда брачници присуствовали Светој Литургији, на којој су се причешћивали и тако достигали пуно јединство са Христом, а преко Њега и једно са другим. На крају Чина венчања у једном рукопису из XII в. вели се: «И почиње Света Литургија (ке архете и тхиа литургиа). И када дође време животворног причешћа, даје им божанског освећења...». ¹³⁴⁹

Према најстаријим рукописима, види се да је Чин венчања био кратак. Барберински Евхологион, с краја VIII, или почетка IX века, поред мирне јектеније са прозбама за добро и благослов брачника, има свега две кратке молитве «Боже свети, који си створио човека...», и «Господе Боже наш, који си по свом спасоносном домостроју...», полагање венаца и молитву опште чаше: «Боже који си све створио...». ¹³⁵⁰ Апостола и Еванђеља нема. Додуше, не помиње се ни Литургија ни причешћивање младенаца. Али баш тај недостатак Апостола и Еванђеља у овом, као и у неколико других, такође старих рукописа, ¹³⁵¹ посредно показују «спајање Чина брака са Божанском Литургијом». ¹³⁵² Свакако да и други рукописи, у којима је Чин венчања развијенији, а који, не помињући изрично Свету Литургију, али говоре о причешћивању новобрачних, претпостављају вршење пуне Литургије. ¹³⁵³ Од наших рукописа неки се изражавају тако: По Оче наш... Јако Твоје јест царство.. и г(лаго)љет: Ванмем, С(ве)таја с(ве)тим. Једин с(ве)т Г(оспо)д И(су)с Х(ристо)с ва славу Б(ог)у О(т)цу. И причештајет их. И по причештенији тех г(лаго)љет м(о)литву: Г(оспод)и Б(ож)е наш вса твореј крепостију си... ¹³⁵⁴

Мноштво пак других, такође старих, као и млађих рукописа казују о причешћу новобрачних у вези са венчањем, али при томе не помињу Литургију, него употребу Пређеосвећених Дарова. ¹³⁵⁵ Причешће новобрачних Пређеосвећеним Даровима помиње се и у другим грчким рукописима, ¹³⁵⁶ а такође у нашим: Таж(е) ваздвиг Ц(а)ра, г(лаго)љет: Ванмем, преже св(е)штеннаја с(ве)таја с(ве)тим. Људије: Једин с(ве)т... И причештајет их.

После причешћа новобрачних, било на Литургији, било Пређеосвећеним Даровима, у већини грчких рукописа долази

молитва «опште чаше» и давање из ње женику и невести. Тај начин налази се већ у оним најстаријим, Барберинском, VIII-IX в., поменутом Синајском бр. 957, из IX–X в., где одмах после казивања да јереј «давши им од Животворног Причешћа, чини отпуст», следи «Молитва чаше»: «И доноси чашу вина и чини молитву јереј овако: Боже, који си све створио...».¹³⁵⁷ Слично се казује и у другом Евхологиону исте библиотеке.¹³⁵⁸

Свети Симеон Солунски, говорећи о општој чаши, вели да се она даје новобрачним «због Свесветих Дарова...»¹³⁵⁹ (за) добру заједницу и јединство у Божјем благослову».¹³⁶⁰ Овај смисао дају општој чаши и савремени литургичари.¹³⁶¹

Поједини рукописи дају о општој чаши више значајних појединости. Тако једни од њих, уместо о једној, говоре о две опште чаше: «И по свршетку Литургије, доноси јереј две чаше и ставља у обе бино и говори овај псалам: Исповедамо ти се, Боже... (Пс.74) и прелива из једне чаше у другу и говори: И прелива из ове у ону, и даје чашу куму и старом свату (паранимфис)... и дају кумови новобрачним чаше и пију...».¹³⁶² Какав смисао има ово мешање вина у две чаше и појење из њих новобрачних кумом и старим сватом? Проф. Трембелас томе даје овакво објашњење: «Двема чашама, и мешањем садржаја у њима, очигледно се симболизује заједница добара и јединство уживања свију угодности живота... Давање заједничке чаше од кума и старог свата протумачиће се кад се узме у обзир да су кум и стари сват узимали активног учешћа у томе да дође до овог брака, бивајући активни посредници у остварењу ове брачне везе, те преко њих бивају заједничка сва добра».¹³⁶³

Неки рукописи помињу такође две чаше, али је у једној мед, а у другој вино. Свештеник умаче у мед парче хлеба, или бадем, и даје обома, а затим из друге чаше вино.¹³⁶⁴ Овом символиком још очигледније се указује на заједничко уживање добара.¹³⁶⁵

У савременим црквенословенским и грчким Требницима нема упутства шта се чини са остатком вина опште чаше. Нема га ни у нашим старим Требницима. Код нас га свештеници обично излију на место у олтару где се перу руке, или га дају куму и старом свату. У појединим местима у Грчкој дају га присутним девојкама, или деци.¹³⁶⁶ Неки грчки рукописи веле да,

пошто се даде женику и невести, поново се даје женику «и испије све».¹³⁶⁷ Који било од ових начина потребљења означава настојање да се очува смисао освећења, које је вино молитвом добило.¹³⁶⁸ Просипање пак остатка вина на земљу, које предвиђају поједини рукописи, означава молитвену жељу «да обиље среће прати младенце и излива се свуда око њих».¹³⁶⁹

Најчудније изгледа казивање оних грчких рукописа који vele да општу чашу «свештеник разбија».¹³⁷⁰ Биће да је овај поступак настао по узору на праксу код Јевреја. И код њих се, наиме, при склапању брака – како вели прота К. Калиникос – употребљава општа чаша, «но одмах, чим је младенци испразне, разбија се».¹³⁷¹ Сматра се да симболика овог чина треба да напомене новобрачним како је људска срећа крхка и пролазна, те да ће им и то бити заједничко и имати заједничке последице.¹³⁷² Или можда да ни у време највеће среће не забораве пролазност овог света и живота.

Према излагању Чина венчања у нашим старим Требницима, после венчања брачници се причешћују на Литургији, или пак Пређеосвећеним честицама. Онда долази молитва «обштеније свете чаше»: Господи Боже наш сва творе крепостију си...,¹³⁷³ али не помињу пијење из ње ниједном речју. Чак ни у рукописном Требнику Грујићеве збирке, бр. 16, из XVIII в., у коме се по молитви Оче наш и главоприклоњењу, не помиње причешће, него само молитва чаше, нема казивања о њеној употреби. Може бити да се сматрало да онима који су били «достојни», те се причестили, и тако остварили пуно освећење и јединство, није било потребно пијење из опште чаше, јер је она само символ «неког освећења... и јединства», какав смисао, видесмо, даје општој чаши Свети Симеон Солунски. Из примедбе наведеног рукописа лавре Светог Атанасија излазило би то директно:

«Ако вршиш венчање у Литургији, и достојни су, причести их часног Тела и Крви Спаситељеве, а остави (чашу) са... вином».¹³⁷⁴ Или ће пре бити да је то стога што је чин вршен на крају обручења, ако се оно вршило раније, а не на дан венчања, како би излазило према неким нашим рукописима. У њих неколико, примедба на крају обручења упућује свештеника на молитву опште чаше на крају венчања, а затим се казује: Аште

ли хоштет у тази дан венчати их, да не дајет обштенија чаше, на по чину служенија (тј. него после Литургије).¹³⁷⁵

Поред мноштва рукописа који говоре о причешћивању младенаца на дан венчања, у неким млађим грчким рукописима предвиђа се могућност да им се причешће ускрати и да се они тада не причесте. То бива ако нису «достојни», односно «чисти и непорочни»;¹³⁷⁶ или нису постили;¹³⁷⁷ или нису првобрачни.¹³⁷⁸ У тим случајевима, по Светом Симеону Солунском, «Свети Дарови се не дају, него само општа чаша за неко освећење и добру заједницу и јединство у Божјем благослову».¹³⁷⁹

Према неким млађим рукописима, причешћивање или непричешћивање младенаца ставља се у зависност од њихове воље («... и ако хоће да се причесте ...»). И из казивања Светог Симеона Солунског види се да већ тада нису се сви спремали за причешће («Јереј причешћује младенце ако су спремни»), што показује слабљење сазнања о значају Светог Причешћа и ревности да му се приступи. Стога је он принуђен да опомиње: «А треба да су спремни, да би се достојно венчали и часно сјединили».¹³⁸⁰

Изнето разматрање показује нам рељефно развојни пут чина венчања. Првобитно он је кратак, састоји се из Велике јектеније и свега две кратке молитве, затим следи полагање венаца на новобрачне, а онда Света Литургија и причешће. После Литургије долази молитва опште чаше и пијење из ње, чиме се Чин венчања завршава и младенци отпуштају.

Но уз овај кратки, како примећује проф. Трембелас, јавља се, већ од X века опширнији Чин венчања. Његовом колевком он сматра Јужну Италију, одакле се проширио, особито у време млетачке власти, на целу Егејску област, Крит и Кипар.¹³⁸¹ Узор у развићу овог типа умногоме је послужила Литургија Пређеосвећених Дарова, којој је Чин венчања сасвим сродан. Део чина до полагања венаца на новобрачне одговара Пређеосвећеној до входа. У оба чина постоји Велика јектенија, молитве на венчању одговарају молитвама антифона на Пређеосвећеној, Апостол и Еванђеље библијским одељцима који се читају на Пређеосвећеној. После тога следе јектеније и возглас: «И сподоби нас, Владико...», Оче наш и

главоприклоњење, па је раније следило и при венчању: «Вонмем. Преждеосвајшченаја Свјатаја свјатим» и причешће, а сада пијење из опште чаше и отпуст.¹³⁸²

Шта је изазвало појаву овог опширнијег чина?

Пошто се у исто време, тј. од X века, јављају у рукописима помени о причешћивању младенаца Пређеосвећеним Даровима, мишљења сам да је овај опширнији чин настао у време кад се није успевало, нпр. у планинским крајевима, да сватови све обаве и стигну цркви пре почетка Литургије. У таквим случајевима, да они не би остали непричешћени, прибегло се Пређеосвећеним Даровима. Али како је изостављањем Свете Литургије Чин венчања, у очима свештенства и верних, изгледао сувише сиромашан и кратак, због тога је, сматрам, и дошло до његовог проширивања. Како Пређеосвећена Литургија није могла доћи на место пуне, јер се служи само у Велики пост, то је онда њен склоп узет за основу овог проширења. Поред Апостола и Еванђеља додате су му и неколике дуже молитве и јектеније. Тако у шест грчких рукописа, наведених код Дмитријевског, по којима се новобрачни причешћују Пређеосвећеним Даровима, поред двеју кратких молитава Барберинског рукописа, налази се и молитва: Боже Пречисти и све твари Створитељу., тј. прва од садашњих Евхологија. Поред те, неки од ових рукописа наводе и друге молитве.¹³⁸³

У нашим рукописима, поред двеју молитава Барберинског рукописа, редовно се налази и молитва «Благословен јеси Господи Боже наш...», тј. друга, најопширнија садашњег чина.¹³⁸⁴ Тек у рукописном Требнику Грујићеве збирке бр. 16, XVIII в., налази се и прва опширна молитва садашњег чина, тј. он садржи све четири молитве савремених црквенословенских и грчких Требника.¹³⁸⁵

У доцније време, у рукописима све су ређе вести о причешћивању новобрачних и Пређеосвећеним Даровима, да би најзад остао само Чин венчања и у њему општа чаша, без причешћа уопште.

Да се развој венчања упути у правцу непричешћивања младенаца, утицало је свакако и народно схватање да је приступање причешћу несагласно са свадбом и свадбеним

веселјем. У старије доба, кад је вера била снажнија у народу, знала се одржати мера и у весељу и гозби, јер су сви сватови били свесни присуства Спаситеља и на овој свадби као и на оној у Кани Галилејској. Али се доцније прелазила мера, падало у разузданост и претеривање. То је најзад принудило Цркву да 54. канонем Лаодикијског сабора и 24. Трулског нареди свештеним лицима да брачну гозбу морају напустити чим почну недоличне игре.¹³⁸⁶ Заједно с тим брачници нису журили да се физички и духовно спреме за причешће на дан венчања, све су више проширивани свадбени обичаји у дому невесте, све се ређе стизало на венчање пре Литургије, те је оно вршено све доцније. Као знак да се венчање вршило у вези са Литургијом, до данас је остао пропис да се венчање по правилу може обавити пре подне, те Крмчија наређује да после ручка, или увече «дерзнет никакоже иереј под правилноју казнију и под грехом смртним, никогоже венчати».¹³⁸⁷ Венчање после подне врши се само изнимно.

Кад се венчање без причешћивања већ утврдило, сећање на негдашње причешћивање младенаца у свести народа везано је за општу чашу, те се у народу и данас казује да се они вином из ње «причешћују».

Вероватно да су свештеници о којима је реч у постављеном питању, под утицајем овог лаичког схватања, да заједничка чаша у чину венчања значи причешћивање младенаца, дошли на мисао да ту чашу замене путиром, поготово што је он «лепши од сваке друге чаше». При овом расуђивању, испустили су из вида да се Св. путир искључиво употребљава при Евхаристији и ни за шта друго.¹³⁸⁸ Тиме су прекорачили меру свога овлаштења добијеног на рукоположењу, не расудивши да кад би се путир могао употребљавати и у друге сврхе, а не само од Литургије до Литургије, да би, за 2000 година, светији од нас на то већ дошли. Да се путир у својству опште чаше не може употребљавати, нити се до сада кад употребљавао, доказује нам јасно његово разликовање, у рукописима, од опште чаше. Иако се у грчком језику истом речју назива и једно и друго (потирсион), у рукописима се јасно и доследно разликује «Свети путир» (агион

потиріон) за Свето Причешће, и «општа чаша» (кинон потиріон) за благословено вино.¹³⁸⁹

Још јасније разликовање путира и опште чаше показују они рукописи у којима се општа назива «другим судом».¹³⁹⁰ Но најочигледније то разликовање између металног путира и стаклене опште чаше показују они рукописи који наводе да се општа чаша разбија пошто се даде новобрачним да из ње пију.

Сматрам, дакле, да би много боље учинили ови свештеници, као и они овде, у земљи, кад би се потрудили око тога да новобрачни, и верни уопште, схвате важност Свете Тајне Причешћа, њено централно место међу свим Тајнама и у целом нашем духовном животу. Кад би указивали на речи Светог Симеона Солунског да од Светог Причешћа брак добива освећење, а брачници мир и јединство. То би, велим, пастирски било неупоредиво боље и корисније, него што давањем маха својој логици и своме схватању естетике само доводе верне у недоумицу: Да ли овакви поступци свештеника потичу из лакомислености, или недоучености? Не мислим да у Цркви све мора да буде стереотипно и скамењено, без икаквих промена, али свакако не ни у вештинама импровизације, уместо чврстине моралног става; театралности уместо стварно лепог и свечаног; пошто-пото нечег новог и изненађујућег, уместо литургички и богословски утврђеног и јасног.

Суочени са млаком вером код својих парохијана, свештеници увиђају да као пастири треба да настоје око тога да се верски живот активира. То су и дужни као помоћници и сарадници Божији (1Тим.3:9) на делу освећења и «спасења себе и оних који их слушају» (1Тим.4:16). Али то се мора чинити озбиљношћу еванђелске проповеди, да савременом свету излажу вечне божанске истине савременим језиком и доказима, не само из прошлости, него и својим животом у Христу. То да буде њихова «разумна служба» (Рим.12:1).

Конкретно у наведеној ствари, мислим да би сасвим одговарало свечаности чина венчања да свештеници набаве лепу чашу, нпр. од кристала (кад већ многи од њих имају у свом дому и пепељаре за пушаче од кристала), која би се

употребљавала само у ту сврху, па да не долазе у искушење да за то употребљавају оно што није дозвољено.

Још мање би се путир смео употребљавати да се из њега прелије вином славско кољиво, или за упокојене. Но кад се већ попусти непровереном естетском осећању да оно командује шта треба чинити и у цркви, и како употребљавати путир, онда је тешко зауставити се на томе путу, те да се недоличан поступак, допуштен у једном случају, не допусти и у другом, исто тако недоличном. Ако се већ сматра да ово преливање треба да буде што импресивније и лепше, могло би се, мислим, и у овом случају то учинити поменутом чашом од кристала, набављеном за употребу при венчању. Или бочицом од кристала која би се посебно набавила у том циљу.

Гласник, јануар 1983.

Да ли се скидају венци и чита молитва младенцима на самом Чину венчања или у осми дан?

ПИТАЊЕ: У Чину венчања постоје две молитве за скидање венаца и два момента када се то врши, један на крају Чина венчања, а други, за који Требник прописује да се врши у осми дан. Данас се венци скидају на крају Чина венчања, а чин у осми дан и молитва не бива, као што их нема у Фирмилијановом Парохијалнику.

Да ли се чин и молитва у осми дан изоставља сасвим, или ту молитву треба прочитати новобрачним уз остале при скидању венаца?

ОДГОВОР: У својој Литургици, професор др Лазар Мирковић вели: «Као што су у старини новокрштени седам дана носили белу одећу и скидали је у осми дан, после свештеног благослова, тако су и они који су венчани седам дана после венчања носили венце добивене на венчању, и скидаху их у осми дан уз молитву свештеника».¹³⁹¹ Помињући молитву за скидање венаца у осми дан, архиепископ Венијамин говори о томе опширније и вели да у Православној цркви «примање сваке Тајне, или великог дара духовнога, хришћани држе на уму и свето чувају у току седам дана». Поред ношења седам дана беле одеће, крснице, по крштењу, наводи он сличне поступке у овим случајевима: новорукоположени свештеник дужан је да без престанка служи за седам дана; у новоосвећеном храму врши се Литургија за седам дана без прекида; монах по пострижењу пребива у цркви за време дневних и ноћних служби седам дана; они који се врате вери, после одречења, треба да примају очиститељне молитве такође у току седам дана.¹³⁹² Ове примере наводи и Г. Дебољскиј.¹³⁹³

Свакако су на то утицали поступци старозаветне Цркве у којој је број седам означавао пуноћу и у којој се за посвећење свештенства Арона и његових синова одређено казује да је бивало седам дана и осмог коначно принети жртву коју је Господ спалио (Лев.8:35–9:1). Исто тако је за седам дана бивало

освећење Соломоновог храма, а осмог празник (2Пар.7:8–9). И брачно је весеље трајало седам дана (Суд.14:12; Тов.11:18).

Код протe Константина Никољског налазимо исти став као код проф. Мирковића, који је овај дословно преузео од Никољског.¹³⁹⁴ С. Булгаков такође говори да су новобрачни у старини носили венце седам дана, али су ови тада били од миртиног, или маслиновог лишћа, а не од метала, како о томе напомиње и проф. Марковић.¹³⁹⁵ Прота К. Калиникос казује да су младенци по венчању, са венцима на глави, у пратњи сватова, одлазили младожењиној кући, где је невеста расплитала косу, у знак удаје, према 1Кор.11:2–16, а младожења јој давао кључеве и тако је симболички признавао за господарицу његовог дома. Даље вели: «За седам дана обоје су носили венце, а осмог дана долазили у храм да свештеник скине венце са њихових глава... Због тога постоје молитве за скидање венаца у осми дан, које се наводе у Евхологијима на крају венчања».¹³⁹⁶

Много детаљније о ношењу и скидању венаца новобрачних говоре проф. П. Трeмбелас и Ј. Фундулис. Из казивања многих грчких рукописних Евхологија и штампаних издања, које наводи проф. Трeмбелас, види се да у погледу времена и места скидања венаца с новобрачних, као и молитава које свештеник при томе чита, постоје знатне разлике како у старини тако и данас, о чему казује и проф. Фундулис.¹³⁹⁷ Према једним рукописима из XI–XII в. по отпусту Чина венчања, младенци су са свештеником одлазили дома, у пратњи сватова, и ту у дому свештеник је читао једну молитву:¹³⁹⁸ «Боже, Боже наш који си дошао у Кану Галилејску...», скидао венце и остављао их у дому младенаца. У осми дан, или у дому или у цркви, уз одређену молитву, скинуо би коначно венце и ако су били црквени, остављао их у цркви.¹³⁹⁹ Једну молитву наводи и Кислијански париски Евхологион бр. 213, из XI в., али: «Господе Боже наш који си благословио венац времена...», тј. ону која је сада одређена да се чита у осми дан.¹⁴⁰⁰ Неки рукописи наводе две молитве.¹⁴⁰¹ Према Патмоском рукопису из XIII в., свештеник је читао молитву и скидао венце трећег дана по венчању.¹⁴⁰² По рукопису Атинске народне библиотеке из истог века (бр. 670), после седам дана; по рукопису исте библиотеке (бр. 851) из XVI

в., осмог дана.¹⁴⁰³ Упутство другог рукописа, исте библиотеке и истог века (бр. 1910), по отпущу Чина венчања оставља на вољу свештенику да може скинути венце одмах по венчању: «Ако хоћеш одмах разрешити венце, пошто кажеш молитву: Браћо, радујте се, реци ову молитву: Молитва на разрешења венаца...».¹⁴⁰⁴ Рукопис пак исте библиотеке бр. 664, XV в., по отпущу венчања вели: «И одмах скида венце њихове и они одлазе».¹⁴⁰⁵ Слично овоме бива и према савременим грчким и црквенословенским Евхлогијима и Требницима, свештеник скида венце при речима: «Узвеличај се, женише..., И ти невесто, узвеличај се...», па после молитве «Боже, Боже наш, који си дошао у Кану Галилејску...» и главоприклоњења врши отпуст.

Проф. Ј. Фундулис сматра да су ове разлике последица нејединства, у разним местима и приликама, кад и где треба да се врши честитање, целивање младенаца од стране кума, родитеља и родбине. Према рукопису лавре Светог Атанасија Атонског бр. 105, XV в., при целивању младенаца целивају се и венци на њиховим главама.¹⁴⁰⁶ То онда значи да у местима где се тако чини, тек после тог честитања могу се прочитати молитве скидања венаца и они скинути.

По нашим, српскословенским рукописима, целивање младенаца бивало је по молитви и чину опште чаше. Свештеник је говорио: «Братије, радујте се о Господи васегда...», потом се окретао са младенцима надесно, певајући тропар 7. гласа: «Господи, Господи призри са небесе и вижд и посети виноград свој, јуже (јегоже) испрва насади десница твоја». Тропар је певан трипут уз стихове: «Блажен муж бојеј се Господа...; Силно на земљи будет семе јего; Род правих благословит се; Слава и ниње; Једина чистаја Дево».¹⁴⁰⁷

Биће да је при томе свештеник са младенцима и свадбеном поворком одлазио у дом младожење, јер се одмах у наставку говори да младенце целива кум и они који су с њим, свештеник уз молитву скида с њих венце, и гајтаном свезавши венце, оставља их у брачној одаји (ва чртозе). Одмах затим, вели се, бива брачна гозба и весеље («И јадет и пијут, веселе се о Христа и оженивши се и невеста.»).¹⁴⁰⁸ Израз да свештеник са младенцима «окреће се на десно» биће да значи полазак дому

том страном, уз певање наведеног тропара са стиховима. Тек доцније, кад је престао да иде у дом младенаца, дошло је да тога да свештеник иде са њима «уоколо» (око стола са Еванђељем), певајући исти тропар са стиховима. О томе опхођењу уоколо помиње упутство једног рукописа у коме се вели: «Обраштајет се са њими на деснују страну обходит...». Скидање венаца, по овом рукопису, бива ту, у цркви, уз речи које се и по савременим Требницима говоре: «Узвеличај се, женише... И ти невесто, узвеличај се...». Затим свештеник чита молитву на разрешење венаца: Боже, Боже наш пришедиј ва Кану Галилејскују... И други: Отац, Син и Дух Свети... која данас бива на главоприклоњењу.¹⁴⁰⁹ Тек у XVIII веку долази до замене тропара «Господи, Господи, призри са небес и вижд...» садашњим: «Исаије ликуј..., Свјати мученици..., Слава Тебје Христе Боже...».

Интересантно да у мноштву грчких рукописа XV-XVI в., које наводи проф. П. Трембелас, ни у једном се не помиње тропар: Господи, Господи, призри са небес... него редовно: Свјати мученици... Слава Тебје Христе Боже... или Исаије ликуј.¹⁴¹⁰

Тропаре Свјати мученици...и Слава Тебје Христе Боже... помиње у тој прилици и Свети Симеон Солунски, велећи да при њиховом певању свештеник узима младенце за руке, «води их уоколо жртвенику» (Ос прос то тхисиастирон аги, ке хориан пиуменос), не помињући одлазак у дом младенаца.¹⁴¹¹

За садашње време, проф. Ј. Фундулис сматра да би прави час честитања младенцима био на крају венчања, у цркви, кад свештеник упуту младенцима благослов: Узвеличај се, женише... И ти невесто, узвеличај се... За време честитања појци би певали прве Богородичне свих осам гласова. После честитања младенци би, као и у старини, са сватовима и свештеником отишли дома и ту би свештеник прочитао молитву Боже, Боже наш..., скинуо венце и извршио отпуст,¹⁴¹² да би осмог дана извршио коначно скидање венаца.

Но у савременим приликама живота, особито у градовима, кад брачни пир бива у хотелу, или некој сали, свештеник не одлази у дом младенаца, те скидање венаца, уз молитву, бива у цркви, или при речима Узвеличај се, женише..., као што је код

нас, Срба, Руса и Бугара, или после честитања. Честитање пак и код Грка и у словенским црквама сада је прописано да буде по главоприклоњењу, а пре отпуста.¹⁴¹³

Због чињенице да при честитању младенцима обично настаје бука и гужва, те крај чина «губи свој свештени карактер и озбиљност», како примећује проф. Фундулис, свештеници обично учине и отпуст, па тек онда бива честитање и одлазак младенаца и сватова.

Како сада нигде не бива да младенци носе венце седам дана и долазе осмог да би им се по молитви они скинули, свештеници треба, по молитви «Боже, Боже наш, пришедиј в Кану Галилејскују...», на крају чина венчања, да прочитају и «Молитву на разрјешеније вјенец во осмиј ден»: Господи Боже наш, вјенец љета благословивиј... и по главоприклоњењу да учине отпуст. Онако, дакле, као што се на крају крштења уједно врши чин омивања, који се у старини вршио осмог дана, а тако исто чин «постриженија власов».

* * *

Кад је већ реч о скидању венаца, указаћемо на једну интересантну појединост коју прописују неки наши рукописни Требници, током времена доспели у Русију, а коју помиње Предраг Миодраг у свом чланку «Неке особине Чина обручења и венчања према српским рукописним Требницима».¹⁴¹⁴ После чина «опште чаше», у тим нашим Требницима¹⁴¹⁵ вели се: «И тако иду к лавици». А затим, посадивши их «на лавицу», свештеник им је скидао венце уз молитву: Господи Боже наш, благословивиј вјенец љета.., и по благослову отпуштао.

Ни у мноштву наших, ни руских,¹⁴¹⁶ ни грчких рукописа, нити у садашњим издањима, нема ове чудне примедбе о лавици и седењу новобрачних на њој. Откуд она овде и какав би смисао имала?

Биће да је лавица о којој је овде реч, како вели Предраг Миодраг, једна од две мермерне скулптуре која се налази са десне и леве стране врата што воде из паперте у храм манастира Дечана. Истина, обе ове скулптуре представљају лавове, а не лавице, што на први поглед казује стилизована грива око њиховог врата. Али је ову разлику писац наведених

примедаба могао превидети, јер за сврху коју је он имао у виду није било од важности да ли представљају лава или лавицу.

Како се из истог чланка види, неки други српски рукописни Требници прописују да при чину скидања венаца новобрачни седе на клупи, окренути западу. Сасвим је могуће да је неки свештеномонах у Дечанима закључио да ће са више симболизма бити да седе «на лавици». Сматрам да га је на то повукла могућност илустровања речи молитве коју је тада читао и у којој се казује да су им венци стављени на главе «као извесна награда за целомудрије, јер су чисти и склопили брак узаконјени од Бога»,¹⁴¹⁷ тј. победили демона који као лав ричући тражи кога ће прогутати (1Пет.5:8) било грехом блуда или којим другим. Они које је ђаво победио и оборио налазе се под његовим ногама, као човек чија се глава види под ногама лавова дечанских красних врата. За оне пак који су се одржали од искушења, ђаво је побеђен, налази се испод њих, те они седећи на њему господаре над њим.

Уколико је тачно да је седање на лавицу новобрачних настало у Дечанима и ту писмено фиксирано, сматрам да је свештеномонаху који га је први увео, поменута симболика била довољна и да му није било од потребе да зна и да се обазире на учену и компликовану сиволику «Физиолога», грчког књижевног састава, преведеног у старини и код нас, чија су казивања редовно узимали у обзир градитељи при обради спољне пластичне декорације храмова. Ови прописи настали су на основу басана и старих схватања о животињама, стварним и фантастичним, уз придавање свакој од њих извесног религиозно-моралног значења.¹⁴¹⁸ Без узимања у обзир овог симболизма никако се не би могао разумети систем ове декорације. У Физиологу се нпр. за лик лава одређено вели да се ставља у смислу чувара од ђавола, јер лав спава отворених очију. Исто се тако вели за фантастичног грифона. Стога су и постављане фигуре лавова, или лавова и грифона, око свих отвора на цркви, прозора и врата.¹⁴¹⁹

Можемо схватити да су, према доминантном значају симболизма Физиолога, скулптуре лавова у дечанској припрати стављене, као и у другим великим и значајним црквама, у

значењу чувара. Отуд можемо разумети што проф. Ђурђе Бошковић, објашњавајући ову декорацију, вели за лавове да немају овде смисао демона из 1Пет.5:8.¹⁴²⁰ Али то никако не значи да се већ постојећим скулптурама лавова употребљеним ненаменски, не у смислу симболизма спољне декорације храма, него у литургичком Чину венчања, не би могао, у том случају, придати символ победе над демоном блуда. Штавише, као што је већ напоменуто, сматрам да се тај симболизам сам собом наметао с обзиром на садржај молитве читане при скидању венаца, и познатог упоређења демона са ричућим лавом у посланици Светог апостола Петра, које се у цркви толико пута слушало при читању и у беседама. Зато сматрам да нам овај симболизам пружа најбоље објашњење седања на лавицу новобрачних.

Гласник, август 1989.

Ко може бити кум на венчању и крштењу?

ПИТАЊЕ: На венчању двоје младих, као што је у црквеном чину предвиђено, била су два сведока (кум и стари сват, као што се код нас каже). Кад су младенци добили дете, први сведок, кум, требало је да буде крсни кум детета. Но свештеник му не дозволи, јер не припада канонској јурисдикцији, те је детету кумовала тетка оца детињег. Поред ње стајао је венчани кум родитеља и држао свећу. У изводу рођених свештеник је навео тетку као куму, а име венчаног кума у загради.

Да ли је то правилно? Ако већ није кум, зашто га је уопште уписивао у протокол?

После неколико година брак се разведе и жена се уда за кума, односно првог сведока на венчању. Венчају се грађанским браком и изроде двоје деце.

Могу ли се они венчати у цркви и примати Свето Причешће, или то не могу с обзиром да постоји духовно сродство између њих?

ОДГОВОР: Набрајајући лица која у Православној цркви не могу бити кумови на крштењу, Димитрос Мораитис, проф. Теолошког факултета у Атини, вели да у тај број спадају: 1. Нехришћани; 2. Јеретици и шизматици уопште; 3. Екскомуницирани, искључени из Цркве; 4. Осуђени за тешке преступе и јавни грешници; 5. Лица која немају свести о значају крштења: деца и ментално заостали; 6. Монаси и монахиње; 7. Родитељи својој деци.¹⁴²¹ Слично о томе говори проф. др Лазар Мирковић: «Кумови не могу бити безверници, иноверци, јеретици и шизматици, јер је потребно да знају главне основе вере...».¹⁴²² Јеретике и шизматике помињу и други литургичари у броју лица која не могу кумовати православним верницима: епископ Никодим Милаш, проф. Б. Цисарж, С. Булгаков¹⁴²³ и други.

Из разлога који су у старој Цркви довели до установе кумства и одржали га до данас, можемо сагледати дужности кума и у наше доба. У прво време, кум је верник који пред Црквом одговорно сведочи о искреном прихватању еванђелских разлога за приступање крштењу његовог познаника-незнабошца;

о озбиљној промени његовог живота у духу хришћанских схватања и гарантовању да ће помоћи новокрштеном у духовном узрастању и после крштења.¹⁴²⁴ При крштењу одраслих све су то дужности кума и данас. При крштавању пак деце кум гарантује да ће његово кумче бити васпитано у православној вери, те је дужан да проверава да ли то родитељи чине. Ако ли не чине, дужан је он да кумче, кад порасте, упути у основне православне истине: о Богу Једном по бићу и Тројичном по лицима, о Господу Исусу Христу и делу спасења кроз Њега, о Светим Тајнама, редовном читању Светог Писма и свакодневной молитви, о доласку у храм на заједничко богослужење, о добром владању и вршењу хришћанских и грађанских дужности. Не само речима, него и својим примером да га утврди у поштовању Свете цркве, која је «стуб и тврђава истине» (1Тим.3:15), којој ни врата паклена неће одолети (Мф.16:18). Да схвати и прихвати истину да је немогуће прићи Богу и задобити спасење мимо Цркве, по чувеној речи Светог Кипријана Картагинског: «Коме Црква није мати не може му Бог бити отац». И опомени Блаженог Августина, да они који себе сматрају хришћанима а нису у јединству са Црквом, могу имати све: и веру у Свету Тројицу, и Свето Писмо, и Тајне, али не и спасење.¹⁴²⁵ «У Символу вјере», вели Н. Милаш, «... исповиједа хришћанин вјеру своју у Цркву и тијем прима на себе дужност да чува јединство Цркве и да се клони свега онога што би могло да поруши то јединство. Ово је опћа дужност свих чланова Цркве, коју дужност обавезан је безусловно да извршује свако који припада Цркви; а на првом су мјесту везана том дужношћу свештена лица у Цркви».¹⁴²⁶

Јасно је, дакле, да јеретици који својим одступништвом од истинских догмата, не сачувавши вере са Црквом, не могу гарантовати за православље веру, и живота по тој вери, ни свога кумчета. Шизматици пак, сачувавши заједницу у вери са Црквом, али не и заједницу мира с њом, него отцепивши се у посебно друштво, не могу такође бити гаранција верности новокрштеног Цркви, кад су и они ван крила Цркве, сматрајући разлоге и интересе овог света важнијим од жеље Спаситељеве «да сви једно буду» (Иов.17:21) и ап. Павла о чувању јединства Духа у свези мира (Еф.4:3–6).

Свештеник, дакле, није погрешно, не допустивши да први сведок на венчању родитеља, не будући у канонском јединству са Црквом, буде кум на крштењу њиховог детета.

Обзиром да духовно сродство постоји између кума, кумчета и њихових потомака у првим нисходним линијама, а не и усходним и побочним,¹⁴²⁷ могуће је да очева тетка, ујак, или стриц кумује своме братанцу, односно нећаку, или синовцу у случају нужде.¹⁴²⁸ Са канонске стране, дакле, нема приговора да тетка буде кума детету свога братанца.

Према постављеном питању, остаје нам још да расмотримо тврдњу да први сведок на венчању родитеља «треба» да буде кум на крштењу њихове деце. И друго: Да ли је свештеник добро поступио допустивши да венчани кум младенаца стоји са запаљеном свећом, на крштењу њиховог детета, поред другог лица, које је стварно кум и да уз тог кума буде убележен у Матицу крштених, кад се већ не сматра кумом?

Треба имати у виду да су кум и стари сват на венчању у ствари само сведоци извршеног венчања и слободно изражене воље младенаца да ступају једно с другим у брак. У Брачним правилима Српске православне цркве читамо: «На венчању морају, осим свештеника, бити присутни најмање два сведока» (Чл. 67). У Матицама венчаних предвиђена је рубрика: «Име, презиме, занимање, вероисповест и место становања сведока (кума и старог свата)».¹⁴²⁹ Иначе ни по црквеним прописима, ни по Светом Симеону Солунском, сведоци на венчању не долазе са младенцима ни у какво сродство, нити постоји нека црквена одлука да би први сведок на венчању родитеља тиме стекао неко право, или обавезу, да кумује њиховој деци. Истина, у нашем народу бивало је редовно да кум, који је држао на крштењу младожењу, буде кум (први сведок) и на његовом венчању, те се свакако зато и у тој прилици звао кумом, јер је кум младожењи и био.¹⁴³⁰ Кад су младенци добијали децу, разуме се да је он бивао крсни кум и њиховој деци.

Но и кад први сведок на венчању није био крсни кум (нити кумов син) младожење, као што наведосмо, по навици називан је кумом, па се свакако из тога дошло до схватања да он треба обавезно и да крштава децу младенаца, што видесмо не стоји.

Кад се деси да крсни кум младожење, или његов син, не буду у могућности да дођу на крштење ове деце, или су изгубили потребна својства за то, може овој деци кумовати његов брат, или синовац, или први и други сведок на венчању родитеља, као и који други честит човек, или жена.

Из једног недавног одговора на питање у вези са крштењем види се да црквени прописи старијег времена не говоре директно о броју кумова при крштењу једног детета. У старо доба Црква је тражила сведочанство о озбиљности промене живота, према еванђелским захтевима, кандидата за крштење од више његових познаника хришћана. Из казивања доцнијих извора види се да је за то било довољно сведочанство једног познатог хришћанина, који је током времена називан воспријемник, васпитач, одричући се, кум, духовни отац итд.¹⁴³¹

У Руској цркви, на крштењу детета, обично бивају два воспријемника, један мушкарац и једна жена, без обзира на пол детета. У Грчкој цркви, само се изнимно дозвољава више од једног кума.¹⁴³² У Српској цркви, редовно је на крштењу један кум, или једна кума.

Но животним приликама дође се понекад у ситуацију која налаже да се мора поступити и друкчије. Бива да се пред самим крштењем увиди да лице које треба да кумује нема канонске услове за то, а несаветно је удаљити га од чина крштења. О таквим ситуацијама проф. Л. Мирковић каже: «У случају да се не може одбити јеретик или шизматик од кумства (безверник не може бити кум ни у ком случају), то се поред њега узима и један православни кум, и он је прави кум, а онај други је само почасни».¹⁴³³ У Руској цркви се почасни кум назива сведок крштења,¹⁴³⁴ а исто тако у Римокатоличкој.¹⁴³⁵

Према томе, свештеник је у датом случају поступио канонски и пастирски исправно. По принципу икономије, није сасвим искључио првог сведока са венчања родитеља из крштења њиховог детета, мада он не припада канонској јурисдикцији. Расудио је да обични верници не знају шта значи раскол у Цркви онолико колико то морају да знају свештена лица¹⁴³⁶ и функционери у организацији неканонске јурисдикције, па за настале тешкоће око тога не могу верни ни бити одговорни

колико ови. А због неприпадања канонској јурисдикцији, није му могао дозволити да као кум чита Символ вере, у коме та јурисдикција, под појмовима: Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве, свакако схвата нешто друго,¹⁴³⁷ страно васељенском Православљу и појму Цркве као Тела Христовог.

Сматрам да је свештеник могао и да упише у Матицу рођених почасног кума, као што су у Руској цркви, у случају више кумова-сведока, по њиховој жељи, имена им уписивана са напоменом: «Потпис сведока по њиховој жељи».¹⁴³⁸

Што се тиче другог дела питања – црквеног венчања разведене жене са првим сведоком на њеном венчању – надлежни свештеник треба да из пресуде Црквеног суда размотри чијом је кривицом разведен брак, кривицом мужа, или жене, да ли постоји забрана жени да не може ступити у брак, и за које време, као и друге околности. Ако за развод ових брачника, у чијем је венчању учествовао као први сведок, овај човек није крив, него је после развода жене дошло до жеље код њих да се узму, могу се венчати у Православној цркви и приступити Светом Причешћу.

Ако ли је пак до развода брака дошло због прељубе жене учињене са њим (првим сведоком на венчању), тај преступ чини брачну сметњу за венчање с прељубником,¹⁴³⁹ но сметњу уклоњиву. Писмену молбу за венчање треба упутити епископу, преко надлежног пароха. Парох ће молбу доставити са својим мишљењем и предлогом.¹⁴⁴⁰ Размотривши степен кривице жене за развод брака са првим мужем, као и кривицу прељубника, епископ ће пре разрешења наложити на њих обоје дужу или краћу епитимију.¹⁴⁴¹ Тек кад се добије разрешење, могу се, после потребне припреме и исповести, венчати и причестити.

Као што изложисмо, први сведок на венчању, не будући на крштењу детета стварни кум, може да узме разведену матер тога детета, јер се пропис да кум не може узети обудовелу матер свога кумчета односи на стварног, не на почасног кума.

Гласник, новембар 1986.

Венчање уз пост

ПИТАЊЕ: *Може ли свештеник извршити венчање уз пост без одобрења надлежног епископа?*

ОДГОВОР: Не може. Ево зашто: Канон 39. Светих апостола наређује: «Презвитери и ђакони без знања епископа нека ништа не предузимају, јер је он онај који се има старати о народу Господњем и који има давати рачуна о њиховим душама». Слично вели и 57. канон Лаодикијског сабора: «Презвитери не могу ништа радити без приволе епископа».¹⁴⁴² Да се, поред осталог и у погледу брака тражи ова сагласност са епископом, о томе сведочи већ Свети Игњатије Богоносац: «Који се жене и које се удају – да се сједињују са знањем епископа, да би брак био по Богу, а не по страсти».¹⁴⁴³

Свештеници, рукоположењем на свој степен, добијају право да, у редовним приликама и условима, поред других свештенодејстава врше и Свету Тајну Брака. Милаш тако и објашњава поменућу наредбу 39. ап. канона и 57. Лаодикијског, тј. да презвитери не смеју ништа чинити што превазилази права која њиховом чину припадају, «ништа од оног што спада у искључива права епископа».¹⁴⁴⁴ А већ поменути Лаодикијски сабор, половином IV века, својим 52. каноном забрањује вршење венчања уз пост. Крмчија пак, у 50. глави, прети тешком казном свештенику који неког венча у Црквом забрањене дане. Да су то дани поста, и неки други, казује Православно исповедање вере у свом 88. одговору,¹⁴⁴⁵ и члан 65. Брачних правила СПЦ. Изузетно, у случајевима неке ванредне потребе, може се извршити венчање и у то време. Одлука о томе припада власти надлежног епископа,¹⁴⁴⁶ као што његовој власти припада и процена о разрешењу неких случајева сродства, скраћивања или продужавања епитимије, дозвола опела самоубицама итд. О венчању у Црквом забрањене дане као брачној забрани говори члан 37, т. 7. Брачних правила СПЦ, а члан 54. тих Правила вели да ову забрану разрешава надлежни архијереј.

Дакле, свештеник не може извршити венчање уз пост без дозволе надлежног епископа. Ако би он ипак извршио венчање у то време без наведене дозволе, брак остаје у важности (сем ако

би била икаква брачна сметња), али свештеник мора бити кажњен за црквену кривицу (50. гл. Крмчије, члан 53. Брачних правила СПЦ), јер он обавезно мора да зна те прописе и мора да их се држи.

Гласник, септембар 1972.

Треба ли одрастао син да у своме домаћинству слави Крсну славу?

ПИТАЊЕ: У неким нашим крајевима, одрасли синови, кад се ожене, одвоје у посебно домаћинство и заснују породицу, одмах почињу да славе Крсно име, Славу. У другим пак крајевима синови већ са одраслом децом, и кад станују у другом месту, не славе док им је отац жив, или док им он то не дозволи – не «преда» Славу. Да ли овај поступак има какав црквени смисао, или је само месни обичај?

ОДГОВОР: Порекло нашег домаћег празника, Славе, Крсног имена, Светог, ни до данас није у науци коначно разјашњено. Постоји више теорија које покушавају да тај проблем реше, али у већини случајева оне осветљавају само понеку његову карактеристику остављајући у тами остале. Углавном бисмо их могли поделити на две врсте. По првој је «Слава чисто хришћанска без икаквих трагова погаништва»¹⁴⁴⁷ изворно нашег православног хришћанског духа и дело наше светосавске Цркве. Она означава прослављање оног Светог на чији се празник крстио предак неке породице, узевши име тог Светог,¹⁴⁴⁸ тај дан сам прослављао и оставио то у наслеђе потомству. По проф. Р. Грујићу, првобитно је Слава прослављана код цркава које су рано подизане у част Светог чије је име добио предак на крштењу. Но наши пенитенцијални зборници (номоканонци) XIII и XIV в. забрањују одржавање гозби у «спомен Светог», или «за покој» код цркве, него наређују да се врше по домовима:¹⁴⁴⁹ «Кто творит памет или светому, или за покој, да јеже имат да уготовит и предложит на трапезе на дому и ту да благословит поп и будет благословено, и дом тај».¹⁴⁵⁰ Проф. Грујић уочава да се сви култни елементи Славе: хлеб, кољиво, вино, свећа, јављају у цркви на литији велике вечерње, од старине па све до данас, те као врло важно истиче: «Разабире се јасно аналогија између општецрквеног православног обичаја благосиљања хлебова и кољива уочи великих празника, или на сам дан њихов, и обредних свечарских колача и кољива, као главних елемената данашње српске Крсне славе».¹⁴⁵¹ Из тога, као и из наведених

одредаба поменутих рукописних пенитенцијала, проф. Грујић с правом изводи овај закључак: «Нема сумње да је светосавско упућивање слављења Светог по кућама и породицама свечарским највише допринело да се православни Срби, у начину прослављања појединих, нарочито изабраних Светитеља, издвоје од осталих православних народа, развију један свој општенационални домаћи култ и створе посебан ритуал у томе правцу...».¹⁴⁵² Или, како вели Димитрије Богдановић: «Творац Славе је управо светосавска Црква. Слава је светосавски култ».¹⁴⁵³

У другу врсту долазе све остале теорије о пореклу Славе: да је Слава у ствари култ Лара, који је из свог првобитног исходишта, Италије, ширењем римске културе прешао Илирима, па од њих суседним словенским племенима, «ту се удомио и у християнизованој форми Крсне славе сачувао до данашњег дана»;¹⁴⁵⁴ или је она християнизован «прастари народни обичај прославе домаћег заштитника и даваоца, који су, међу Словенима, најбоље одржали Срби»¹⁴⁵⁵ или је анимистичког порекла: «помен (и жртва у «хлебу и вину») митском претку једне породице и узгред, свима домаћим прецима уопште», «и у исто време празник највећег националног бога»;¹⁴⁵⁶ или «Крсно име припада култу мртвих»,¹⁴⁵⁷ итд.

Но без обзира како је Слава код нас настала и утврдила се, овај наш лепи обичај није свечаност појединца, као што је нпр. имендан или рођендан, обичаји који постоје и код хришћанских православних народа – имендан «ономастири» код Грка и «дењ ангела» код Руса – него је славље шире заједнице: једне породице или више њих, чак племена. Ово је битно да се уочи, јер Слава од свог настанка сасвим одговара новозаветном духу и најдубљој традицији Православне цркве.

По казивању апостола Павла, изгледа да је породица «домаћа црква». Тако он у својим Посланицама поручује: «Поздравите Прискилу и Акилу... И њихову домаћу цркву» (Рим.16:3–5); «Поздравите... Нимфу и њену домаћу цркву» (Кол.4:15); «... миломе Филимону... и твојој домаћој цркви» (Флм.2).¹⁴⁵⁸

Хришћанску породицу Свети Јован Златоуст назива «малом црквом»,¹⁴⁵⁹ свакако за разлику од «велике цркве», целе хришћанске заједнице у неком месту, чију целину и сачињавају ове «мале», «домаће» цркве.

На основу тога схватања Светог апостола Павла и Отаца, проф. Сергије Тројицки закључује: «По свом идеалу породица је органски део Цркве, она је сама Црква. Исто тако као што се кристал не дели на аморфне, некристализоване делове, него се дели само на «омиомерне» или слично-целе, а и најситнији део кристала опет ће бити кристал, тако и породица, као део Цркве, јесте опет Црква». А мало даље додаје: «Ако је породица мала Црква, онда је и Црква велика породица» (1Тим.3:5).¹⁴⁶⁰

Свака црква у неком месту, од најдубље старине, славила је једног Светог као свог особитог заштитника, био то месни мученик, или свети епископ, или који други од Светих. Обично је њему био посвећен и храм тога места и ту су му лежале и мошти. Празник овог Светог прослављала је цела Црква тог места свечано, свеноћним бденијем – на коме су, уз запаљене свеће, као што је речено, освештавани хлебови, пшеница, вино и уље – и Литургијом.

Аналогно овом старом хришћанском ставу «велике», месне цркве, и породица, «мала црква», у нашем народу има своју Славу, тј. Светог заштитника кога свечано прославља цела породица, или више њих уколико су постале од заједничког претка.

Аналогију Крсног имена са храмовном Славом не можемо следити до краја. Крсно име је ствар породице, не дома, куће, зграде. Зато кад се породица пресели у другу кућу, или друго место, она своју Крсну славу, као и славску икону, носи са собом и наставља да је и онде, у купљеној кући, или стану прославља и даље. Храм пак остаје посвећен истом Светом стално, и кад се православни житељи места мењају. Само кад се расељавањем становништва заборави коме је био посвећен, обновљени храм се освешта и посвећује неком другом Светом, или Христовом и Богородичином празнику. Битна је разлика између храма и породичног дома у томе што се при освећењу храма полажу мошти мученика, или Светих, у Часну трапезу, или испод ње,

што не бива при освећењу хришћанског дома. Однос, дакле, између дома, породице и Крсне славе је унеколико друкчији него између храма, верних и храмовне славе.

Како је Слава празник «мале цркве», основне хришћанске ћелије, породице, излази јасно да свака, и најмања породица треба да слави Славу. Чим се син одвоји у посебно домаћинство, поготово кад се ожени, дужан је да прославља свог Светог заштитника, без обзира што га и отац и мајка славе у старом дому. Као што отац не може да задржи у својој власти да сину дозволи или не дозволи слављење Храмовне славе места у коме овај живи, или светковање недеље и других празника, да иде у храм и причешћује се, освешта стан, итд., тако исто не спада у домен његовог располагања празновање Крсне славе, тј. да ли хоће, или неће да синовима, одвојеним у посебна домаћинства, «преда» Славу.

Разуме се да је син дужан, у знак поштовања родитеља, да тако важну ствар, као што је оснивање породице и самостално прослављање Крсног имена, отпочне са знањем и благословом оца, али то спада у област здравих моралних односа који треба да владају између хришћанских родитеља и деце. Као што није хришћански нормално да син предузме какву другу важну ствар у животу, не само слављење Славе, без знања и саветовања са оцем, тако, с друге стране, није нормално да због тога што му отац још није «предао» Крсну славу он на тај празник остане без свеће, колача, кољива, као обичних непразничних дана, једино можда с празничним ручком и гостима.¹⁴⁶¹

Настаје питање: Како је дошло до настанка овог обичаја који се јавља само у неким крајевима, тј. да отац «предаје Славу»?

Није немогуће да би овај обичај могао имати неке везе са римским правним схватањем, по коме вршење домаћег молитвеног култа спада у права старешине породице и иде «искључиво у компетенцију патрис фамилиас»,¹⁴⁶² поготову што се овај обичај јавља у нашим јужним и југозападним крајевима, где је ово схватање преко Албанаца¹⁴⁶³ могло прећи нашем народу. Но са више вероватноће може се узети да су његовом јављању, или утврђивању – ако је примљен са стране – ишли особито на руку услови живота у великим кућним задругама, где

је старешина задруге, поред права управљања кућом и имањем, имао и главну функцију у домаћој Слави.¹⁴⁶⁴ Кад је онемоћао и увидео да већ више не може управљати задругом, он је старешинске дужности, као и домаћинство при домаћој Слави предавао једном члану задруге за кога је сматрао да ће бити најбољи.

И у новим друштвеним приликама, кад су се услови породичног живота изменили, дељењем великих задруга и условима инокосног живота, могло је остати убеђење да од оца, старешине породице, зависи кад ће коме од синова предати држање Славе.

Без прибегавања каквим новим хипотезама¹⁴⁶⁵, на исти начин можемо схватити поступак таста без мушких потомака, да онемоћавши предаје кућу и имање, као и слављење домаће Славе зету, да се не угаси крсна свећа.

Према томе, одрасли, самостални синови, одвојени у посебно домаћинство, треба на сваки начин да прослављају своју Крсну славу. Претходно да о томе извести оца и замоле га да им овај то благослови. Ако би отац одбио и не би хтео «предати» Славу, треба да се обрате свештенику у месту где живе за савет и решење по тој ствари.

Гласник, октобар 1976.

Спремање славског кољива за Светог Илију и Аранђеловдан

ПИТАЊЕ: Неки верни, који славе Светог Илију као своју Славу (Крсно име), не спремају за тај дан кољиво, него само колач и свећу. Веле да су тако чинили и њихови родитељи. Исто тако поступају неки за Аранђеловдан.

Поједини свештеници подржавају овај обичај, ни сами не спремају кољиво за те празнике као своје домаће, или храмовне Славе. Оправдавају то на тај начин што се, веле, кољиво приноси на празнике оних Светих који су умрли. Свети Арханђео, као духовно биће, није подложен смрти, а Свети Илија није умро, него је жив узашао на небо.

Да ли је овакво становиште исправно, и ако јесте, који су стварни разлози, јер ови који се износе не изгледају убедљиви?

ОДГОВОР: Зрно пшенично, посејано у земљу, употребљава се у Светом Писму као символ смрти и живота после смрти. То видимо из речи Господњих: «Ако зрно пшенично павши у земљу не умре, остаје само; а ако умре много рода роди» ([Иов.12:24](#)). У истом смислу ову слику употребљава апостол Павле. На питање неких: Како ће устати мртви? У каквом ће телу доћи? он одговара: «Ти што сејеш неће оживети ако не умре. И што сејеш, не сејеш тело које ће бити, него голо зрно пшенично или друго какво. А Бог му даје тело какво хоће» ([1Кор.15:36](#)). «Под смрћу семена треба разумети његово труљење», вели Зигабен. А Свети Јован Златоусти објашњава: «Најпре треба да зрно иструне, па онда да роди род».¹⁴⁶⁶

Познато је из свакодневног живота да при клијању, и узрастању клице, нова биљка за свој раст узима потребне јој састојке из зрна, и оно као такво бива уништено, «мора да умре», да би биљка наставила да живи. Слично бива и при смрти човека и његовом васкрсењу. Тело је друге природе него душа: оно је од земље и одлази у земљу, где се распада. Душа је од Бога и по одвајању од тела наставља да живи у другој, небеској средини, као што влат и клас узрастају не у тами земље, него у светлом ваздуху изнад земље. Објашњавајући

наведене речи апостола Павла, Свети Симеон Солунски употребљава ову слику: «Као што се овај плод сахрањује у земљу, а после тога доноси влат и даје много плода, тако и човек, смрћу предан земљи, васкрнуће опет».¹⁴⁶⁷

На тај начин кољиво,¹⁴⁶⁸ кувана пшеница, кувањем умрла, може да нам послужи као символ смрти тела и живота душе у бесмртном Царству Небеском. Кољиво се украшава и другим плодовима: сухим грождем, орасима, бадемом, и заслађује шећером и медом да напомене блаженство живота у том царству.¹⁴⁶⁹

Исти овај симболизам има како оно кољиво које се спрема при смрти и поменима упокојених верних, тако и оно које се приноси за домаће и храмовне Славе.

У даљем раскрићу ове идеје уочавамо да у Царству Небеском Бог обитава од вечности, по својој природи, анђели и Свети по благодати, као и због верности Богу и Његовим заповестима. Даље, схватамо такође да и ми можемо ући у блажени живот, по растанку с телом, на исти начин – верношћу Богу и животом овде на земљи по Његовим заповестима. На опелима и поменима наших ближњих, символика кољива треба да нас побуди да се молимо за њихове душе, да им Господ, по милости Својој, опрости грехе и уведе у блаженство Царства Небеског.

У првом, дакле, реду спремање кољива има поучни, дидактички смисао. Својом символиком оно треба да укаже на једну од најглавнијих истина наше вере: бесмртност душе и Царство Небеско у које она треба да уђе после телесне смрти.

Из молитве «Всја совершивиј словом Твојим Господи...», која се чита при освећењу кољива на празнике,ознајемо и други, латреутички циљ овог чина у нашој Цркви, а то је прослављање Бога и Његових Светих. У њој се, наиме, вели да ово кољиво приносе верни («сија предложишасја от Твојих рабов») да тиме најпре укажу славу Свесветом и Свесилном Богу («Јако во славу Твоју»). Због саме Његове узвишености и свесавршенства, Богу припада слава, без обзира на свакодневна добра која нам чини. Зато је молитва славе најсавршенија молитва, коју анђели и Свети на небу свагда

приносе Богу. И ми на земљи уједињујемо се с њима у том прослављању Бога. Иза слављења Бога као првенствене дужности, кољиво се приноси и у циљу указивања части, поштовања Његовим Светим, као «другим светилима» која сијају на небу силом Божјом («и в чест свјатаго имјарек...»).

Ова латреутичка страна принетог кољива у част Светих не може се применити на кољиво спремно за помен покојних. Али се зато може јасно уочити прозбени карактер молитве за обе врсте кољива. У поменутој молитви над празничним кољивом свештеник се моли да оно буде на освећење свима који од њега буду окушали, а онима који су га спремили и украсили да Господ дарује «све корисно за спасење и задобијање вечних добара» («всја јаже ко спасенију прошенија и вјечних Твојих благ наслажденије»). Исто тако прозбени карактер има и узглас при преливању, по обичају, вином кољива принетог за упокојене: «Во блаженом успенију вјечниј покој подажд Господи усопшему рабу Твојему и сотвори јему вјечнују памјат». Тај молитвени призив за вечним поменом пред Богом наших покојника («и в памјат в благочестивој вјерје скончавшихся») присутан је и у молитви празничног кољива, те се тако у храмовној и домаћој Слави сједињују сви чланови Цркве: Господ и Његови Свети, упокојени чланови парохије или породице који су православну веру одржали до смрти, као и живи који су кољиво спремили и празновање врше.

Из досадашњег излагања следи закључак да се празнично кољиво приноси «у част» Светих чији се помен држи као храмовна или домаћа Слава, а никако што су они умрли, па се оно, као и другим покојницима, приноси да би нас побудило на молитву за спасење њихових душа. То је и разумљиво кад се узме у обзир учење Цркве да ми имамо потребу у помоћи Светих и њиховом заступништву пред Богом, а не они у нашим молитвама и помоћи. Свети Кирило Јерусалимски нас учи да се помињање Светих чини зато «да Бог њиховим молитвама и заузимањем прими наша молења».¹⁴⁷⁰ Исто тако вели Августин: «Када се мученици спомињу пред олтаром Божијим, да се (верни) не моле за њих, него се моле за друге умрле који се

спомињу. Јер неправда је молити се за мученика, за онога чијим молитвама ми треба себе да препоручујемо...». ¹⁴⁷¹

Према томе како по симболичком, тако и латреутичком смислу приношења кољива, бива јасно да га треба приносити како на празнике Светих из рода људског, тако и Господње, Богородичине и празнике Светих анђела. Нема никаквог догматског ни литургичког разлога да се оно не спрема за Светог Илију, иако он није умро, него је жив узет у вихору на небо (2Цар.2:11). Схватање да се за Светог Илију не спрема кољиво јер се оно приноси само за Свете који су умрли, и да то приношење има смисао молитвеног заступништва за њихове душе, било би, као што видесмо, не само неправилно, него директно јеретичко. Докле би стигли следећи такво схватање можемо разумети из тога што би за Спасовдан, или Преображење нпр. требало спремити кољиво, јер је Христос умро; а за Тројичиндан не би требало, јер је Света Тројица бесмртна. Међутим, кад молитва «Всја совершивиј...» јасно казује да се кољиво приноси Богу «на славу», зар онда није очигледно да се оно приноси истом Богу «на славу» како на Спасовдан и Преображење, тако исто и на Тројичиндан. Или кад се, по истој молитви, оно приноси «у част Светога» који се слави, зар ту част не треба указати само Светом Илији и Светом Арханђелу «јер нису умрли», или као што налазимо код Милићевића «јер се држи да су они живи на небу» ¹⁴⁷² – као да други Свети нису живи пред Богом живим (Лк.20:38)! А Светом Георгију, Светом Николају и свима другим Светим треба «зато што су они умрли»! У све те дане оно се још приноси и за покој душа, не Светих који су умрли, него упокојених православних чланова породице. Зар молитвено јединство са својим православним прецима на дан Славе не треба имати само кад је та Слава Свети Илија и Свети Арханђео, а на друге празнике треба? Ако други верни, не познавајући став Цркве у овом питању, остају при обичају који су наследили од предака, од свештеника се с правом очекује да тај став, а не своје самомнење, прихватају и држе. Поготово што молитва «Всја совершивиј...» потиче из дубоке старине, као што видимо из рукописног грчког Евхологиона Синајске библиотеке бр. 957, из

IX-X в., у коме се она налази под називом: «Молитва над кољивом у спомен Светих» (Евхи епи колливон мнимис агіон). Иста се молитва налази и у другим старим грчким рукописима.¹⁴⁷³

У нашим старим рукописима редовно се налази само молитва «Иже вса савршивиј словом Твојим Господи...».¹⁴⁷⁴ Чин пак резања славског колача не налази се. Овакав какав се сада штампа у савременим нашим Требницима, по мишљењу проф. Р. Грујића, први пут се јавља у Требнику Саве Грбовића из 1891. год.¹⁴⁷⁵ Но колико данас знамо, тај датум треба померити уназад за готово 30 година – налази се први пут штампан у књижици «Посљедованије усопших на Свету Пасху и во свјетлују недјељу бивајемоје», коју је издао митрополит Михаило у Београду 1862. године. Поред других чинова, у њој се, под називом «Подобајет вједати о јеже како совершати рјезаније колача», налази и тај чин (стр. 56–58). Ж. Јовичић вели да је овај чин саставио сам митрополит Михаило.¹⁴⁷⁶ Без сумње су постојали неки елементи овог чина и у старије доба, док нпр. постоје у народу опширне здравице на Славу које почињу српскословенски: «Ва славу и част», као што почиње и молитва уздизања славског колача.¹⁴⁷⁷ Такав елеменат без сумње ће бити, после молитве «над кољивом ва памет с(ве)тих: Иже вса савршиви...», наведени тропари Претечи, Св. Георгију, Св. Николи и Св. Стефану, Светим који се највише славе као домаће и храмовне Славе, у рукоп. Требнику Грујићеве збирке Музеја СПЦ у Београду, бр. 23, XVI в. Требник потиче из села Врбовљана у Славонији. Коначну редакцију ових елемената, уз додавање оног што је недостајало, извршио је свакако митрополит Михаило. Шта потиче од њега, а шта из старијег доба, сада је тешко утврдити, док се у неком рукопису не наиђе на тај чин, или његове елементе.¹⁴⁷⁸

По мишљењу Д. Витковића, славско кољиво не прелива се вином. Тај обичај, који се врши у неким нашим крајевима, увукао се у овај чин, вели он, због «неукости свештеника који нису знали разликовати свечарскога кољива од онога које се употребљава приликом одржавања спомена покојницима...».¹⁴⁷⁹ Но како вино и у другим обредима «служи у знак Крви Христове, изливане на крсту ради спасења људи», и милосрђа, по причи о милостивом

Самарјанину,¹⁴⁸⁰ а као што видесмо, славско кољиво се приноси «и во памјат во благочестивој вјере скончавшихсја», није погрешно и да се оно прелива. Где је обичај непреливања утврђен, не треба настојати пошто-пото да се прелива. Можда ће бити довољно да се преливање пресеченог колача врши над кољивом и да неколико капи с њега падне на кољиво, као што сам видео да се чини у неким местима.

Напоменућемо да на храмовну, или домаћу Славу, кад је она неки од Господњих празника, молитву «Всја совершивиј...» треба говорити овако: «Јако во славу Твоју сија предложишасја от Твојих рабов и в памјат в благочестивој вјерје скончавшихсја...», изоставивши «и в чест Свјатаго...». И узглас, при подизању славског колача треба говорити овако: «Во славу Твоју приносим Ти сија Господи Боже, прими Всешчедре жертву сију в пренебесниј Твој жертвеник», изоставивши све остало. На празнике Богородичине: «Јако во славу Твоју и в чест Пресвјатија Владичици нашеја Богородици сија предложишасја...», као што правилно указује Д. Витковић.¹⁴⁸¹

Указаћемо, такође, и на сасвим умесну примедбу Николајевићеву, да по ломљењу колача и целивању његових половина, као «излишно и непрактично» треба изоставити све остало, тј. «љубљење са свечаром»; или поступак у овој ствари «оставити благоразумију свештеника, али никако то не уносити као саставни део овог обреда».¹⁴⁸² Као што рекосмо, ова је примедба сасвим умесна иако исти Николајевић у свом Дополнителном Требнику наводи да свештеник целива «домувладику (домаћина) у уста»,¹⁴⁸³ а по њему и Фирмилијан у Парохијалнику (л. 118). У Требницима издања нашег Светог Синода целива га у лице, а тако и по новом издању Дополнителног Требника из 1975. (стр. 147). Из даљег образлагања излази да Николајевић сматра да је овај обичај увео у Чин резања колача митрополит Михаило («није га требао благопок. митрополит Михаило у састав обреда ни уносити, јер је многим свештеницима то врло неугодно, а може да буде и по здравље штетно».)¹⁴⁸⁴ Међутим, у Чину резања колача, издања митрополита Михаила, ниједном речју се не помиње да свештеник љуби домаћина ни у образ, ни у уста (стр. 57).

Да закључимо овај одговор речима Д. Витковића: «Нема, дакле,... празнична дана у години кад се не би смело и не би могло крсно кољиво благосиљати»¹⁴⁸⁵; или речима грчког писца Г. Бекатороса: «Не постоји никаква забрана за кољиво у спомен Светих, те се може принети у цркви на сваки празник Светих и Богородице».¹⁴⁸⁶

Поред свега тога, не изгледа да ће изнете чињенице учинити одједном преокрет у схватању код свију верних који држе обичај неспремања кољива за Светог Илију и Аранђеловдан. Не треба ни сувише инсистирати да га морају одмах спремати. Али сматрам да свештеници треба у свакој прилици да им објашњавају да се кољиво ни на друге Славе не приноси за покој душа Светих, него «у славу Богу», «у част Светог» који се прославља, а за «помен» упокојених чланова породице. Такође и за освећење свију који од њега окушају, као и спасење оних који га спремају. Лишавати се ових духовних добара на Светог Илију и Светог Арханђела неспремањем кољива не изгледа, најблаже речено ни мудро, ни корисно.

Гласник, јануар 1978.

Смисао Чина Великог водоосвећења уочи Богојављења и на Богојављење

ПИТАЊЕ: Велико освећење воде врши се свега двапут годишње, и то два дана узастопце (на Крстовдан уочи Богојављења и на Богојављење).

Ако водица освећена на Богојављењу има већу важност од освећене на Крстовдан (како неки сматрају), зашто то кад се освећују потпуно истим чином? Ако ли имају исто дејство и једна и друга, који су разлози да се освећења врше у два дана, једно за другим?

ОДГОВОР: Још као ђаке у богословији, неке моје другове заинтересовало је питање: Откуд то да се Велико освећење воде врши само двапут годишње, и то у два узастопна дана? Наставници којима смо ова питања упућивали овако су објашњавали: На навечерје Богојављења освећење воде установљено је за спомен крштења које је вршио Јован Крститељ, а оно на сам празник Богојављења у спомен крштења Христовог. Неки су износили да се водоосвећење уочи Богојављења вршило ради крштења оглашених, па је ова пракса у Цркви остала и кад је престало масовно крштавање одраслих.

Ови одговори само су се донекле дотицали питања које нас је интересовало, остављајући га и надаље углавном нерешеним и нејасним. Да бисмо га решили, обратили смо се опширном уџбенику проф. др Лазара Мирковића и чланцима у часописима.

У Чину Великог освећења воде проф. Мирковић помиње само спомен «крштења Господњег у коме Црква види не само прототип омивања грехова, но и стварно освећење природе воде, погружењем Бога у телу у воду».¹⁴⁸⁷ На другом месту он вели да се вршењу освећења на навечерје даје тумачење успомене крштавања оглашених, а на сам празник крштења Христовог.¹⁴⁸⁸ Василије Николајевић казује исто. Типик предвиђа само једно Велико водоосвећење чудећи се што се у многим местима врши двапут. «Не треба да се чуди», вели Николајевић, «јер се оно што се на вечерњи Богојављења свршује, чини у спомен крштења Јована и крштења оглашених..., а оно што се

на сами празник Богојављења чини, свршује се у спомен крштавања Христова, прво се свршује у цркви, а друго ван цркве».¹⁴⁸⁹ Жарко Поповић, у чланку «О освећењу воде», преведеном са руског, казује да су хришћани у дубокој старини употребљавали освећену воду, што показује пропис Апостолских установа,¹⁴⁹⁰ књ. VIII, гл. 29, који се приписује апостолу Матији, да епископ, или презвитер, треба да уз молитву освети воду и уље.¹⁴⁹¹ О освећењу воде на Богојављење вели да је неизвесно да ли је вршено ради крштавања оглашених, или, као што неки мисле, ради кропљења крстионица, које обнављаху и освећиваху сваке године, или напослетку, као и данас, ради црквене и домаће употребе.¹⁴⁹² У чланку «Водоосвећење» свешт. Григорије Николић за освећење воде уочи Богојављења сматра да се вршило пре за крштавање оглашених, него у спомен крштавања Јовановог. А оно на Богојављење и он држи да је у спомен крштења Спаситељевог у Јордану.¹⁴⁹³ Такво мишљење има и хаџи Теофило Стевановић.¹⁴⁹⁴

Од руских писаца, према архиепископу Венијамину: «Ова вода (освећена уочи празника), сем потребе крштаваних, освећивана је била и на дан Богојављења Господењег и ради успомене крштења Христовог».¹⁴⁹⁵ Исто мишљење износи и Никољски: «Оно што се врши уочи празника служи за спомен крштења оглашених у старини... А водоосвећење које бива на сам празник Крштења Господњег врши се за спомен крштења Господњег на Јордану».¹⁴⁹⁶ С. Булгаков такође сматра да је чин освећења уочи Богојављења поникао из обичаја крштавања оглашених,¹⁴⁹⁷ а М. Скабаланович да је у црквама Истока, кад се издвојио празник Рођења Христовог, «са Богојављењем остао само спомен крштења... Истовремено је одређено крштење оглашених, с чиме је у вези тада поникао обичај особито поштовања воде која се освећивала за тај празник ради крштавања оглашених».¹⁴⁹⁸

Много дубље и пуније тумачење даје И. Мансветов у свом делу «Церковниј устав». Ту он углавном вели ово: «Обред освећења воде уочи Богојављења настао је из обичаја крштавања оглашених у ноћи тога празника, а тај последњи обичај стоји у вези са вигилијама (бденија) које су се држале уочи

великих празника. Сама молитва богојављенског водоосвећења узета је из обреда крштења и није ништа друго до познија њена прерада».¹⁴⁹⁹ Даље он наводи примедбу Асеманија да је, према извештају Теодора Чтеца, Петар Фулон, архиепископ антиохијски, увео обичај да се богојављенско освећење воде врши уочи тога празника. Не да је он Чин освећења воде саставио, него само постојећи чин одвојио од Литургије и привезао за вигилије. Мансветов држи да се тада вршило једнократно освећење воде само на навечерје Богојављења, и тако је, вели, било све до XI-XII века, кад се прешло на двократно, под утицајем јерусалимског Типика. О једнократном освећењу говори се у књизи Константина VII Порфирогенита *De ceremoniis aule bysantine*, у кратком опису Студитског Устава, у пуним словенским Уставима студитског типа и другим изворима. У време Никона Црногорца (око 1100 год., Црна Гора код Антиохије) надвлађује јерусалимска пракса двократног освећења воде, против чега Никон устаје ["А сада видимо како неки уочи (Богојављења) и сутрадан то чине, и не нађосмо за то писмене потврде"].¹⁵⁰⁰

Кад пређемо на излагање проф. Трембеласа, видећемо да су од V века била два освећења воде: једно за потребе већ крштених, а друго за крштење оглашених. Зато ће најпре бити да је у областима где су настали Типици с примедбама о једном освећењу, кад је престало крштење одраслих, престало и освећење воде вршено у ту сврху «у поноћ», или после јутрење на само Богојављење, а остало само освећење уочи празника. У Јерусалимској пак цркви, освећење воде на Јордану, на Богојављење, вршило се и даље пошто је нестало оглашених. Кад је Типик јерусалимски потиснуо студитски, с њим је освећење воде и на Богојављење поново увођено свуда. Биће да је на тај начин, бар једним делом, дошло до разлика у рукописима о једнократном и двократном освећењу богојављенске воде. На порекло из чина који је Јерусалимска црква вршила на Јордану јасно указују прозбе неких рукописа: «Да се благослови ова вода као јорданска..., Да се ... благословимо водом Господњег Јордана»,¹⁵⁰¹ као и оне у штампаном црквенословенском Требнику: «О јеже дароватисја

им благодати избављенија, благословенију Јорданову..., О јеже низпослати Господу Богу благословеније Јорданово...». Патријарх Никон у Русији, попут Никона Црногорца, наређивао је једнократно освећење воде, само уочи празника. Но Московски сабор 1667. г. одбацује став Никонов и дозвољава двократно освећење воде.¹⁵⁰²

Даљи развој у правцу решавања ових питања налазимо код истакнутог грчког богословског писца прот. Константина Калиникоса († 1940. г.). Према сведочанству старих хришћанских писаца Епифанија Кипарског и Теодорита Кирског (V век), у неким приликама, вели Калиникос, поједини свештеници и монаси, уз молитву и крсни знак, освећивали су воду и употребљавали је ради одгнања дејства магија, исцељења оболеле стоке и у другим потребама.¹⁵⁰³ То додуше, вели, још није Чин освећења воде у смислу у коме га ми данас литургички разумемо, али му се приближава. Да је у то време и такав чин већ постојао, Калиникос указује на речи Светог Јована Златоуста, који помињући празник Богојављења вели: «Јер је ово дан у који се крсти (Христос) и освети природу воде. Стога у поноћ према овом празнику сви узимају воду освећену тада, носе је кући и чувају целу годину. И бива јавни знак у томе што се током времена не квари природа ове воде, него целу годину, па и две, често и три године, данас захваћена вода остаје непокварена и свежа». Калиникос наводи и наредбу Петра Гнафеја (Фулоне) да «молитва Богојављења над водом бива увече». Исто тако указује на извесне разлике које се сретају у рукописима чинова освећења ове воде на навечерје и на сам празник.¹⁵⁰⁴

Али потпуно решење настанка и историјског развоја Чина Великог освећења воде налазимо код Панагиотиса Трембеласа, проф. Литургике Богословског факултета у Атини († 1977. г.). Као и Мансветов, и он подвлачи велику сличност и умногоме једнакост Чина Великог освећења и Тајне Крштења, из чега изводи сличан закључак: «И површно упоређење ових двају чинова увериће нас да је један настао од другог. Пошто се Чин крштења односи на најбитнију Тајну, те је формиран раније, долазимо до закључка да је Чин освећења воде на Богојављење

тај исти чин крштења мање или више измењен».¹⁵⁰⁵ Главни фактор да од Чина крштења дође до Чина освећења воде била је вера старих хришћана у очиститељну и целебну моћ воде крштења. Већ Блажени Августин помиње неке своје савременике који су журили да крсте децу очекујући од крштења више исцељење од телесних болести, него духовну благодат. Он износи и два случаја изненадног исцељења од неизлечивих болести при крштењу. Пошто је тада већ владало уверење да је вода крштења имала таква својства за оне који се крштаваху, недостајао је само један корак па да ову воду употребе и већ крштени «за исцељење душе и тела, за одгнање сваког напада видљивих и невидљивих непријатеља» и «за сваку добру корист», као што се вели у прозбама јектеније на освећењу воде. Тај корак је, вели проф. Трембелас, и учињен. Према казивању Григорија, епископа турског (од 573–593. г.; Тур, град у Француској), једна крстионица близу шпанског града Севиље, чудотворно се пунила сама од себе уочи Васкрса за крштавање оглашених. После прочитаних молитава и кропљења ове воде уљем, «свако од присутних (верних) узео би од ње у суд, да би окропио своју кућу ради благослова, и винограде и поља ради заштите». Исти епископ сведочи да је у његово време владао обичај у многим црквама у Галији (Француској) да пре но што ће крштавани ући у воду крштења, верни захватаху ову воду за своје потребе. Утицајем галиканских цркава, на целом Западу ушло је у обичај да свештеници, пошто улију уље у воду крштења, кропе крстионицу и присутне.¹⁵⁰⁶

Познато је да је на богослужење и обичаје галиканских цркава имала утицај богослужбена пракса Источне, особито Јерусалимске цркве, због доласка поклоника, међу њима и свештених лица, која су по повратку преносила виђену праксу код «мајке Цркава». А у тој Цркви, вели Трембелас, врло рано је почело празновање успомене крштења Господњег, одлазак свечане литије на Јордан и крштавање онде оглашених на тај празник. Антонин Плацентинус (из Пјаченце у Италији), који је око 570. г. посетио Света места, сведочи о свеноћном бденију уочи Богојављења на оном месту где је Господ на Јордану крштен. Ту је после јутрење освећивана вода, а чим се то заврши, вели,

Александринци, који су имали лађе, загњуривали су своје судове у освећену струју реке и црпили освећену воду, с циљем да њоме покропе своје лађе, пре него што почну пловљење. Онда су у воду улазили оглашени и крштавани, а после њих мноштво верних, огрнути платном, улазили су у воду, да би ово платно чували, и по смрти били у њему сахрањени.¹⁵⁰⁷

Биће да се и казивање Светог Јована Златоустог, о узимању воде у поноћ Богојављења, односи на воду освећену за крштавање оглашених, јер се из канона Иполита Римског види да је крштавање бивало око оглашавања петлова, што значи да је освећење воде морало бити још раније, тј. око поноћи.¹⁵⁰⁸ Као што смо видели, освећену воду крштења у Галији, а свакако и у другим крајевима, верни су узимали пред улазак крштаваних у њу. Можемо замислити каква је гужва настајала при томе, док су верни захватили воду, а катихумени већ спремни прилазили да уђу у крстионицу. Због тога проф. Трембелас претпоставља да је Петар Гнафеј,¹⁵⁰⁹ имајући у виду потребу да свештенослужитељи и оглашени без прекида и чекања, одмах по освећењу воде, изврше Чин крштења, а с друге стране да верни лакше, без журбе и гужве могу захватати освећену воду, одредио да за њих освећење воде буде уочи празника. Или је, вели, он први уочио разлику и поделу ових двају освећења, тј. освећење воде ради узимања од стране хришћана, и освећења ради крштавања оглашених.¹⁵¹⁰

У сваком случају, од тог времена постоје два освећења воде: једно сасвим слично Чину крштења, вршено «унутра у храму» код крстионице, за крштавање оглашених. Друго, пак, краће, вршено је код тзв. «фијала», суда у паперти цркве, за потребе верних. Разлика ових чинова уочава се јасно у најстаријим грчим рукописима. У једнима од њих, без Глас Господењ и осталих тропара, такође без паримија, Апостола и Еванђеља, ђакон је одмах читао јектенију у којој су само прозбе «да се крштени у њој покажу као светила небеска, без мрље или мрштине; О спремнима за Свето крштење...», без прозби: «За оне који ју црпу и узимају за освећење домова» или «Да се удостојимо испунити освећења пијењем ове воде» и др. У оним пак рукописима у којима постоје и ове прозбе оне немају главно

место.¹⁵¹¹ У Бодлијанском кодексу нема ни погружења крста у воду, него по молитви главоприклоњења свештеник одмах шкропи народ певајући тропар: «Придите подражајим мудрија дјеви...». У млађим, Бодлијанском и Гротафератском, тропар је као и сада: «Во Јордање...».¹⁵¹² По другом, Барберинском кодексу, у воду се погружава трипут «енколпија».¹⁵¹³ У другим пак такође старим кодексима, у краткој и простој молитви, која се читала у чину код «фијала», моли се да ова вода буде «свима који је узимају и окушају извор освећења, исцељења од болести, за освећење домова, ослобођење од напада видљивог и невидљивог». У млађим рукописима овај чин има тропар Глас Господењ, или сва три, затим паримије и молитву коју свештеник чита тајно док ђакон чита Велику јектенију: «Господи Исусе Христе Јединородниј Сине...», као и ону из крштења: «Велиј јеси Господи...». У неким од ових рукописа, испред молитве Велиј јеси Господи, постоји још и тзв. молитва Пролога. Проф. Трембелас претпоставља да је ова молитва, као и други додаци, ушла у овај чин зато да он вернима не би изгледао краћи и сиромашнији од оног у крстионици.¹⁵¹⁴

Међутим, кад је престало крштавање одраслих, освећење воде ради њиховог крштења помешало се са оним вршеним код фијала, примивши неке његове делове (тропаре у почетку, паримије, у неким рукописима и молитву Пролога), и тако је најзад дошло до једног чина, који се по дуготрајној навици негде наставио да врши у оба дана, а негде само једном, на навечерје празника, као што је напред, при навођењу Мансветова, већ речено, Али је до данас остала извесна разлика међу њима, која указује на негдашња два чина, те нпр. грчки савремени Минеји прописују да Велико освећење на навечерје бива на крају Литургије, док на дан празника оно бива после јутрење,¹⁵¹⁵ што је и разумљиво кад се узме у обзир да је крштење вршено у вези са Литургијом, да би новокрштени после крштења и миропомазања примили и Свету Тајну Причешћа.¹⁵¹⁶ Код Руса и Срба освећење воде на Богојављење свагда бива на крају Литургије, а на навечерје исто тако, сем ако би ово пало у суботу и недељу кад освећење воде бива после вечерње.

У Бодлијанском грчком рукопису, с краја XII в., за цео Чин Великог освећења воде вели се да је састав Светог Василија Великог. Но то неће бити, јер нигде у старини нема о томе вести, а и према оном што је изнето види се да је чин настао током дужег периода времена. «Но са много више вероватноће могли бисмо примити да је он аутор молитве «Велиј јеси Господи...» (мада њу Михаило Сирски, који је око 1170. г. написао сирски Евхологион, као и писац с краја VII в., Јаков Едески, приписују патријарху Проклу), јер је ова молитва стварно величанствена, проткана местима из Светог Писма, као и молитве на Литургији Василија Великог, и очигледно, по стилу и висини мисли, превазилази све друге молитве Великог освећења воде».¹⁵¹⁷ Нема изгледа ни да је Свети Василије писац молитве Пролога, што му приписује синајски грчки рукопис бр. 962, XI–XII век.

Више вероватноће има да ова молитва потиче од Светог Софронија, патријарха јерусалимског (коме је приписује јерусалимски рукопис бр. 367, као и главни текст код Гоара, н. д. 369), ако не директно, а оно да је састављена из неке његове беседе за овај празник.¹⁵¹⁸

Није немогуће учешће Светог Германа, патријарха цариградског, како у састављању молитве «Господи Исусе Христе, Јединородниј Сине...», коју му приписује Синајски рукопис бр. 957, IX-X в., тако и у коначној редакцији целог чина Великог освећења воде, како сматра Трембелас.¹⁵¹⁹

Богојављенско освећење воде није било непознато ни на Западу, у неким крајевима, као што показује латински рукопис Националне библиотеке у Паризу бр. 820. из XI в. То је превод овог чина какав је био у грчким Евхологијима X в. и носи наслов «*Benedictio aquarum sanctorum theofaniorum secundum ordinem orientalium ecclesiarum*».¹⁵²⁰ Прот. Јован Вучковић, бивши ректор Карловачке богословије, износи да се у многим дијецезама германским, у неким црквама млетачким, и у самом Риму вршио чин богојављенског освећења воде. Чак је 1679. г. «благослов воде, који бива уочи Богојављења (Бенедикцио акве кве фит ин Вигилиа Епифание) ушао у Римски ритуал, али је после педесетак година избачен».¹⁵²¹ Ово водоосвећење вршило се такође у Хрватској и Славонији, где се «благослов воде уочи

Трију Краљева (тј. Богојављења) особито свечано прославља». ¹⁵²² У ђаковачком обреднику, ово освећење, носећи наслов «Велики благослов воде уочи Богојављења», има доста сличности са чином који се врши на Истоку. Свештеник отпочиње: «Данас се отворише небеса, а море се сладко учини. Земља се радује, гора се и брда веселе. Јер Исукрст бје окрштен Иваном у Јордану». Народ наставља: «Што је теби, море, да побјеже, а теби, Јордане, да си се повратио?»... Предпјевка псалму 28. над водом: Глас Господњи над водом, Аллелуја. Предпјевка псалму 67: У црквах благосливајте Господа, Аллелуја, из врела Израелових, Аллелуја. Онда долазе литаније за благослов воде, па свештеник трипут дуне на воду, благослови со и успе у воду. Најзад «три пута замочи криж у воду, сваки пут дубље. По том бива кропљење водом и молитва Тебе Бога хвалимо». ¹⁵²³ Но 1890. г. папа потврди одлуку Конгрегације за обреде којом се забрањује вршење овог чина уочи Богојављења, али је оставио да се тада, као и других дана, може вршити обични благослов воде прописан у Ритуале Романум. ¹⁵²⁴

Богојављенска водица («Агиазма великаја») увек је била цењена у Цркви и употребљавана, поред осталог, за очишћење оскврњеног бунара, сасуда вина, уља, меда «и свакаго инога питија или јади ва њемже прикључит се животну некојему скверну вапасти», како се вели у нашим рукописима. На крају чина, после молитава, свештеник «вазам воду с(ве)штенују б(о)гојављенскују валивајет ва ње тришт(и) крстаобразно...». ¹⁵²⁵ А тако се вели и у штампаним црквенословенским Требницима. Овом се водицом кропе и поља, њиве и виногради ако их нападну инсекти и друге штеточине (црквенословенски Требник).

Кад је ради утехе покајницима, који се за време држања епитимије нису могли причешћивати, одређено да уместо причешћа могу примати «велику агиазму», ¹⁵²⁶ њена важност је још више порасла – узимана је наштину и за то се припремало као и за причешће читањем одређеног молитвеног правила. Постојало је и посебно «Посљедованије о вкушенији свјашченија води»: «Царју небесниј», Трисвето, «Господи, помилуј» 12 пута, 50. псалам, Символ вере, тропари Господу Исусу и Богородици и

молитва «Господи Боже наш...», 3 метанија, тропар и кондак Богојављења.¹⁵²⁷ Овај исти чин налази се и на крају рукописног Молитвослова манастира Хиландара бр. 361, из XVIII в.

Поред тога, у прозбама Велике јектеније и у молитви «Велиј јеси Господи» моли се Господу да ова вода буде «за исцељење душа и тела, одгнање сваког напада видљивих и невидљивих непријатеља, за освећење домова», да Господ онима који је «узимају, окушају и мажу се њом дарује освећење, здравље, очишћење и благослов». Стога се може у болести попити гутљај-два, њоме омити чело и лице деци кад немирно спавају и бунцају; одрасли је могу узети у болести, немиру, при тешким сновима, несаници због неприлика итд. Разуме се да се треба трудити, својим животом и владањем, да нам сила Божја преко ње помогне, јер ова вода, као и сва благодатна средства Цркве не делују механички. Ова водица се пије по освећењу на Крстовдан и Богојављење, а у Светој Гори монаси је пију све до оданија празника, сваког дана после Литургије.¹⁵²⁸

У неким манастирима уз Часни пост монаси и монахиње је узимају у дане кад нема ни Пређеосвећене Литургије, дакле после јутрење и часова. Свакако да је ово настало уместо свакодневног узимања антидора ван поста да би се храњење почело освећеним хлебом. Пошто се уз пост јело једном дневно, увече, онда се по богослужењу узима водица.

У Русији је понегде долазило до претераног уздизања богојављенске водице и изједначења са Светим Причешћем, те се стругао под где би канула, а палило одело на које би се просула. Претеривало се и у погледу њеног строгог узимања пре јела и анафоре. Кад је 1482. г. архимандрит Чудовског манастира у Русији Генадије дозволио на навечерје Богојављења, које је тада било у недељу, да се узима водица после анафоре и јела, митрополит Геронтије га осуди и казни «што такују сјвешченију воду обезчестил, јуже свјати отци оглашеним (кајућим се) в причастије мјесто повељеша јединоју в году, на Пасху, испивати, и непокојатељником тогда на Богојављеније пити преже дори, а он једши вељел пити».¹⁵²⁹ И у Служебнику Московске Синодске библиотеке бр. 360, XVII в., одређено је да се водица узима пре анафоре.¹⁵³⁰ Да би се овом претеривању стало на крај, у

штампаном московском Требнику из 1658. г. нема Посљедованија пред пијење водице, него је насупрот томе унета полемичка примедба против гледишта да се водица не може узимати после јела, уз изношење чињенице да се њоме кропе и скаредна места. Ова се примедба штампа и у новијим издањима.

У нашим старијим рукописима, и неким млађим, не помиње се пијење водице, него само раздавање анафоре.¹⁵³¹ У Требнику Музеја СПЦ у Београду бр. 246, XVI в., помиње се и анафора и водица и каже: «И дајет се анафора људем прежде с(ве)тије води». Међутим, у другим рукописима говори се обратно: «Вакушајем прежде води с(ве)штеније, потом давајет се анафора људем».¹⁵³² У Празничном пак Минеју бр. 115, XVI в., налазимо прелазну праксу: «И дајет се анафора људем и вакушајем же от води прежде, потом анафору вазимајем».

У садашње време водица се узима пре антидора и на навечерје и на сам празник, но кад навечерје Богојављења падне у суботу и недељу, те њено освећење бива после вечерње, онда се узима после антидора и јела.

Из свега изнетог јасан је одговор на постављено питање, тј. да је Чин Великог освећења воде настао из Чина крштења; да је Петар Гнафеј одредио да освећење воде за верне бива уочи Богојављења, а за крштавање оглашених остане око поноћи, одн. на крају јутрење и пре Литургије; да је првобитно чин на навечерје, код фијала у паперти цркве, био кратак и под утицајем чина у храму, код крстионице, постајао дужи; кад је престало крштавање одраслих, оба чина су се помешала и настао један, који се негде наставио да врши у оба дана, а негде само једном. Усвајањем јерусалимског Типика, он се врши у оба дана, како је остало до данас.

Гласник, фебруар 1981.

Кропи ли се дом водом освећеном за крштење?

ПИТАЊЕ: *Да ли свештеник, који ће крстити дете и освештати дом родитеља тог детета, може у Чину свештања дома кропити га водом коју је осветио за крштење?*

ОДГОВОР: Према ономе што је изнето у чланку «Смисао Чина Великог водоосвећења уочи Богојављења...» могао би свештеник, пошто освети воду за крштење детета, узети од ње потребну количину и употребити за освећење дома које ће по томе извршити. Али би воду требало узети не само пре крштења у њој детета, него и пре уливања у њу освећеног уља.

Но пошто су верни у старини узимали воду крштења за освећење своје и својих домова пре, док није постојао посебан чин Великог и Малог освећења, употреба воде крштења у том циљу сада већ би значила скретање са црквеног реда и прописа. Зато је исправније и сигурније, поготово да верне не бисмо довели у недоумицу и сумњу, освештати водицу по чину Малог освећења, као што се за освећење дома свагда чини, и њоме окропити дом који се освећује.

оготово се из горњег излагања никако не би смео извести закључак да свештеник може употребљавати богојављенску водицу за крштавање деце, јер се од V века ова водица освештава ради «оних који је узимају и окушају», и «који се мажу њоме», а не и да се «претвори у њој крштавани, како би свукао старог човека који пропада у похотама преваре, а обукао се у новог, обновљеног по лику Оног који га је створио...». Треба да нам је јасно да је чин Великог освећења воде постао од Чина крштења, али да се тај однос не може обрнути, и чин Великог освећења узети за чин освећења воде крштења, јер се они сада разликују и по јектенијама и по молитвама! На ову разлику, уз закључак да се богојављенска водица не може употребити за крштење, указује и Василије Николајевић.¹⁵³³

Гласник, фебруар 1981.

О читању молитава стоци

ПИТАЊЕ: У одговору на питање треба ли да одрасли синови славе Славу за живота оца (Патријаршијски Гласник 1976, бр. 10, стр. 183) речено је да ако поп буде читао молитву говеду, или овци, или голубу да се рашчини. Међутим, и данас свештеници читају молитву стоци по потреби верних, те у Требнику има «Чин благословенија стад овчијих и иних скотов». Какав онда смисао има наведена забрана?

ОДГОВОР: Како је по библијском учењу Бог створио човека од тела и душе, Света Црква не заузима непријатељски став према телу и његовим потребама, какав заузимају нпр. платонски и неки други философски системи, и поједине гностичке хришћанске секте: маркионити, павликијани, богомили и др. Штавише, учењем да се Син Божји оваплотио, васкрснуо у телу, узнео га на небо и посадио са десне стране Оца, да ћемо и ми васкрснути и са телима ући у бесмртност, она је тело узнела на највећу висину и достојанство.¹⁵³⁴

Због таквог гледишта на тело, Црква се од давнина молила како за духовне потребе људи («Добрих и полезних душам нашим...»), тако и за њихове насушне телесне потребе: обиље плодова земаљских, хлеба, вина и уља, за њихове усеве, винограде, стоке, пчеле итд.

У Старом Завету сам Бог благосиља животиње да се множе (Быт.1:22); Петефријево имање «у дому и пољу» Он благосиља због Јосифа (Быт.39:5); за послушност Богу Мојсије обећава благослов стоке, говеда и оваца (Втор.28:4); а такође Давид: «Овце на тисуће и товне волове» (Пс.144:13–14).

У Новом Завету основ молитвеног обраћања Богу за телесне потребе дао је Спаситељ у молитви Господњој, где се под «хлебом насушним» подразумева и друга потребна храна. И апостол Павле показује старање за телесне потребе верних: храну, одећу (1Тим.6:8; 1Кор.16–1; 2Кор.8:14); такође апостол Јаков (Иак.2:15–16). Указивање телесне помоћи, као пројаву љубави, апостол Павле назива угодним мирисом, жртвом пријатном, угодном Богу (Флп.4:18).

Није, дакле, чудо што се у Требнику до данас налазе молитве благосиљања сира, јаја, мяса, гумна, винограда, поља и – као што је у питању наведено – стада оваца и друге стоке. Стога, одмах можемо закључити да забрана светосавских «номоканунаца» има у виду молитву коју је свештеник читао «говеду ли, овци ли, голубу» у неком другом смислу и схватању, несагласном и неоправданом са црквеног становишта. Из самог текста забране не види се у чему би то погрешно схватање било, али ћемо посредним доказима и закључивањем покушати да до њега дођемо.

У једном рукопису, наведеном код Гоара, постоји молитва «у помен светих», у којој се, поред кољива, такође помињу месо, хлеб и вино принесено у циљу дељења сиромашним (Евхи епи мнимис ту агиу, диа досеос креон, ке ину, арту ке коливон), о којој Гоар даје овакво објашњење: «Грци такође обичавају не само кољиво, него и месо, и хлеб, и вино, Црквом благословено, да деле сиромашнима на свештени дан неког Светог».¹⁵³⁵ Слична се молитва налази и у рукописном Евхологиону Париске библиотеке бр. 213, из 1027. г.¹⁵³⁶ У рукопису пак Светогробске библиотеке у Цариграду, бр. 355, из XII–XIII в., налази се молитва за жртву говеда (Евхи епи тхисиас ис вун), у којој се моли Господњи благослов да ово говедо буде на свету жртву, угодну доброти Твојој, за одгнање наших грехова, за спомен пред Тобом, кроз Господа нашег Исуса Христа.¹⁵³⁷

Вероватно је ово жртвовање вршено на начин на који наводи Д. Икономидис да се врши до данас у појединим крајевима Грчке. Ради напретка, или због болести ког члана породице, или у другој некој потреби, даван је завет да ће се нешто жртвовати Светом чије име носи болесник, готово сви Грци жртвоваху животиње. Обично је свако жртвовао од ситне или од крупне стоке, за неки празник при каквој болести укућана, штети, болести стоке итд. Жртва треба да је мушког рода, најобичније једногодишње јагње, или јаре, или петао, а клала се или код цркве, или у самој цркви. «У свакој сеоској цркви» – вели овај писац – «на храмовни празник, или који други дан када су имали завет, клали су жртву. Испред Часне трапезе, у црквицама беше велики камен, четвртаст или округло. Називали су га тхали

(литхари). Он је био укопан и непокретан, али без темеља и покретан. С горње стране, у средини, имао је удубљење. У то удубљење лила се крв животиње коју су жртвовали. Онај који је хтео да жртвује, требало је зором, по детету, да упути курбан Светом. Дете би га дотерало и повезало пред вратима цркве. Мало доцније дошао би свештеник, прочитао над курбаном молитву и ушао у цркву. После свештеника, дошао би домаћин, чија је била жртва, са породицом, и ушли би у цркву. Запалили би свеће, ставили жар с тамјаном у удубљење (на камену), молили се и причекали. Неко од деце, или ко од укућана, доносио би венац сплетен од винове лозе, или од бршљана, обавијен зеленилом и цвећем и увенчавао камен. Кад свештеник почне Славословље, домаћин је излазио напоље, одвезивао животињу, уводио унутра и с њом трипут обилазио око камена. Деца би бацала на курбан зеленило и цвеће, уз молитву да буде на добро. Домаћин би затим прекрстио трипут ножем жртву, окренуо јој главу према истоку и заклао. «Господ да прими!», говорио је. То је исто говорио и свештеник који је стајао код Часне трапезе и кадио жртву и оне који су ту стајали. При клању жртве домаћин је пазио да крв падне на подножје камена. После клања, жртву су износили напоље, одрали и исекли на комаде», поделили присутнима, или приређивали заједничку трпезу у црквеном дворишту.¹⁵³⁸

У Паладарију (Пруса), доносили су петла, свештеник би прочитао молитву, потом би петла заклали на црквеном прагу. У Сиги (Витинија) вршена је замена жртвовања. Долазио би народ из околних села и доносио прилоге Арханђелу: јагњад, телад, уље итд. То би приказали пред иконом Арханђеловом, затим предавали црквеним одборницима, који би то продали и новац предавали цркви.¹⁵³⁹ У Тиролои (Источна Тракија), на празник Светог Георгија клали би потпуно бело јагње, пошто би га окупали и главу му црвено обојили. Прстом умоченим у крв јагњета «сви су се помазивали по челу, да буду добро целе године». Потом би месо испекли и поделили.¹⁵⁴⁰

Икономидис закључује: «Већина новогрчких обичаја у вези са жртвама, остатак су идолопоклоничког култа... С овим остацима

старогрчке религије помешали су се елементи хришћанског култа».¹⁵⁴¹

Пре примања хришћанства, у нашој паганској вери, као и код других народа, поред молитве, главни чин богопоштовања био је приношење жртава. У свима крајевима света људи су осећали потребу да се највишем бићу приближе, изразе му своју оданост, благодарност и своје потребе. Према проф. Д. Глумцу, људи су то изражавали на два начина: речима, тј. молитвом; или пак, кад су речима хтели дати што силнији израз, те их претварали у чин, радњу – приношењем жртава. На жртву су приносили извесне плодове, или животиње које су њима самима биле од потребе и око којих су улагали труд.¹⁵⁴² Прокопије, византијски писац из VI века, помињући Јужне Словене, вели да су врховном богу, господару муње и грома, приносили на жртву говеда и све остале жртвене животиње.¹⁵⁴³ У једном писму цариградског патријарха, око 865. г., вели се да неверни Бугари кољу животиње и приносе их на жртву. Исто тако вели солунски архиепископ Никита, из почетка XII века, за Словене из околине тог града.¹⁵⁴⁴

Пролазећи кроз народ, Свети Сава је несумњиво добро сагледао колико су у њему још били живи незнабожачки обичаји и схватања. Кад је код Грка, који су већ девет векова били хришћани кад смо хришћанство ми тек почели примати, клање жртава уз свештеникову молитву вршено код цркава, или у њима, опстало до најновијег времена, шта је тек било код наших предака у то доба! Нема сумње да су и они доводили жртвене животиње код цркава на дан Крсног имена и на даће, после свештеникове молитве ту их клали уз незнабожачке обичаје (увенчавање венцима, помазивање крвљу «за добро и напредак», итд.), а затим приређивали гозбу и жртвено месо јели као свето. То очигледно ишчитавамо из саме забране номоканунаца. Чим се наглашава да се на дан Светога, или за покој, не сме доносити цркви ништа сем свећа, просфора, тамјана и вина, свакако да се дотле доносило и друго (воловина нпр.); «ни доводити што» – доводити се може само стока, која се у даљем тексту набраја: говеда, овце, голубови. До сада је тако бивало, убудуће не сме! – то хоће забрана да каже.

Према Доментијановој биографији, Свети Сава, поред Жиче «и друге свете цркве, у свима изабраним местима почевши и сврши, и старе (цркве) утврди, и нове сазда... Подобећи се Владици своме Христу, који је украсио небо звездама, по истом чину он украси своје отацтво сваком добром вером и светим црквама поља и удоља и брда, а где не стиже створити цркве ту подиже крст, да се на сваком месту прославља име Божје...».¹⁵⁴⁵ Сасвим је могуће да је Свети Сава, не само због потреба православног богослужења него и да би паралисао незнабожачки култ у народу, неке од ових цркава подизао на местима незнабожачких светишта, а крстове наместо фетиша, болвана, као што примећује проф. В. Чајкановић.¹⁵⁴⁶ Тако би се могле узети у буквалном смислу Доментијанове речи да се у Немањиној држави «разрушише жртвеници – подигоше се цркве Христове; и разбише се идоли – јавише се иконе Светих; беси побегоше – и свечасни крст Христов освети сву земљу».¹⁵⁴⁷

Да би онемогућио незнабожачке обичаје у вези са жртвама кланим код цркава, Свети Сава је наредио да се стока, потребна за гозбу на Крсну славу, мора спремати код куће и ту приређивати гозбе, а свештеникова дужност је да ту јело благослови. Тиме је одлучно пресечена веза славске гозбе са незнабоштвом и она везана за дом, добивши на тај начин породични карактер и смисао славља «домаће» и «мале цркве», што је она остала до данас.¹⁵⁴⁸

Забрана, дакле, номоканунаца XIII и XIV века, да поп не сме «творити молитву» говеду, или овци, голубу, доведених цркви на «памет Светога», или за даћу «за покој», да се ту кољу и једу (Аште кто от људи донесет ва црков или доведет что... и примет поп то, и сед са људми јаст и пијет пред црквију), односи се на незнабожачко поимање славља, а не хришћанско. Кад је до данас остало да се, у неким крајевима, при смрти домаћина жртвује «душни брав», а при подизању куће, на темељима обавезно коље јагње или петао, јасно је колико су такви незнабожачки обичаји били живи у време Светог Саве. Његова забрана је имала за циљ искорењивање незнабожачког карактера прослављања Крсног имена, Славе, а утврђивање хришћанског. Колико је ова забрана била ефикасна показује

држање овог нашег обичаја и данас. Кроз немањићки период, па кроз векове ропства, све до наших дана, Слава остаје празник дома, породице, без примеса незнабоштва, као специфична ознака нашег Православља.

Гласник, август 1977.

Опело самоубице. Смисао самоубиства због насилника

ПИТАЊЕ: *Зашто је самоубиство тако тежак грех да Црква самоубицама не дозвољава опело (а пре су и сахрањивани изван гробља)? И још: Како Црква гледа на самоубиство које је извршила Милица Костић из Крушевца, бранећи се од насилника?*

ОДГОВОР: Готово у свим религијама самоубиство је осуђивано као тежак грех. У старој Грчкој постојао је закон по коме су самоубице морале бити сахрањене изван општег гробља, а десна рука, којом је извршено самоубиство, одсецана им је и закопавана посебно од трупа. Оправданост овог закона заступа и философ Аристотел, а Платон вели да се «ни ступовима ни именима не означавају ови гробови».¹⁵⁴⁹ Чак у будизму, где су неке секте, због учења о достизању нирване, потпуног умртвљења сваке жеље и тежње, допуштале самоубиство,¹⁵⁵⁰ друге су га осуђивале говорећи да се самоубице поново рађају као демони и да монах који проповеда ослобођење самоубиством од овог бедног живота, пуног муке и грехова, «у ствари проповеда убиство, и већ више није монах».¹⁵⁵¹

И мухамеданство, својим учењем да је највећа врлина безусловно покораванье вољи Божјој, не одобрава самоубиство.

У Старом Завету се против самоубиства не говори директно, али се његова забрана налази у шестој заповести Декалога која забрањује убиство уопште. Кад Закон говори: Не убиј! треба разумети да он забрањује и самоубиство, нарочито стога што не додаје «ближњег свога», док кад забрањује лажно сведочење, он говори: Не сведочи лажно на ближњег свога (Исх.20:13–16)... Тако заповест: Не убиј! остаје да се односи на човека – Не убиј ни другог, ни самог себе. Јер ко убије себе, убија не шта друго, него човека.¹⁵⁵² Став доцнијег Јудејства према самоубиству, као греху према Створитељу, јасно излаже Јосиф Флавије, који у «Јудејском рату» пише: «Или мислите да се Бог неће разгневити ако човек његов дар држи ни за што. Јер од Њега смо примили

наше постојање, па Њему морамо препустити да нам га узме...». ¹⁵⁵³

Хришћанство је свагда било против самоубиства. Истина, као у Старом, тако се ни у Новом Завету не говори директно против самоубиства, али сав његов дух је противан томе чину. Разлоге за овакав став изложићемо у неколико тачака:

1) Основна је библијска истина да је Бог Творац света и човека. Стога, човек није господар не само туђег, него ни свог живота: «Ниједан од нас не живи себи, и ниједан не умире себи; ако живимо Господу живимо, ако умиремо Господу умиремо; било, дакле, да живимо, било да умиремо Господњи смо». ¹⁵⁵⁴ Од Духа Светог, Животодавца, добили смо живот као драгоцен дар да га употребимо на добро, на достизање циља од Бога постављеног, а то је да се усавршавамо «до човека зрелог, до мере раста пуноће Христове»; «будите савршени као што је савршен Отац ваш небески». ¹⁵⁵⁵ Одузимањем живота, туђег или свог, човек, дакле, делује против воље Божје, насупрот циљу који је Бог човеку поставио пославши га у овај свет.

2) Хришћанин зна не само да је Бог створитељ света, него зна и другу основну библијску истину: да Он, по благи Својој, управља, промишља о свету водећи га постављеном циљу. Ту истину налазимо јасно изражену како у Светом Писму тако и код Светих Отаца: «Он носи све својом силном речју», без Његове воље ни длака с главе не пада. ¹⁵⁵⁶ Према Светом Иринеју Лионском, «Бог промишља о свему», ¹⁵⁵⁷ а Свети Василије Велики учи: «Но што с нама бива, не бива без промисла, као што научисмо из Еванђеља да ни врабац не пада мимо воље Оца нашега, тако да оно што се десило, десило се по вољи нашег Створитеља». ¹⁵⁵⁸ По Светом Јовану Златоусту: «Ми треба да смо убеђени у једно: да Бог све шаље ради наше користи, а сам начин не истраживати, и не роптати, и не падати духом кад га не знамо...». ¹⁵⁵⁹

Зато, ма шта га снашло у животу, хришћанин не сматра да је настало случајно, слепом судбином, без знања и одобрења Божјег, него или по Његовој вољи, или по Његовом допуштењу, ¹⁵⁶⁰ те прихвата као своју дужност да искушење претрпи. Поготово што Свето Писмо сведочи да Бог неће дати да

искушење буде изнад наших снага, нити ће «пустити да се кушамо већма него што можемо, него ће учинити с искушењем излаз да би га могли поднети».¹⁵⁶¹

3) Живот у овом свету, где су измешани зли и добри, не може бити без тешкоћа и невоља. Опомињући нас на то, Спаситељ вели: «Ако свет мрзи на вас, знајте да је на мене омрзнуо пре вас... Мене су гонили и вас ће гонити».¹⁵⁶² А апостол Павле подвлачи «да нам кроз многе невоље ваља ући у Царство Божје».¹⁵⁶³ Стога бити хришћанин не може се без готовости на свакодневна искушења, муке и страдања – ношења крста: «Ко хоће да иде за мном, нека се одрекне себе, узме крст свој сваки дан и иде за мном».¹⁵⁶⁴ Припремајући себе на суочавање са тешкоћама живота, истински верујући човек Христов свагда има на уму истину да је Христос, Који од нас тражи спремност на ношење крста, Сам најпре узнео крст Свој на Голготу, те зна тежину и муку крста. И још – да је Он увек с нама готов да помогне кад се спотакнемо, или малакшемо под тежином невоља, ако му се с вером за помоћ обратимо.

4) Као узроци самоубиства наводе се: неизлечива болест, губитак имања, тамница и мучење, изјаловљене наде и тако даље. Већина случајева показује да је главни и основни један: везаност за материјално, пролазно, односно слабљење и губљење вере у Бога, у Његов Промисао, Његово присуство у свету, вере у Царство Небеско. Тачно закључује Берђајев: «Самоубица је човек који је изгубио веру. За њега је Бог престао да буде реална, добра сила која управља животом».¹⁵⁶⁵ И даље: «Самоубица је човек који је изгубио сваку наду да може добити добра живота. Он мрзи свој несрећни живот, а не уопште добра живота... Потребна је већа обраћеност привременом и земаљском, заборав вечног и неба да би се створила психологија самоубиства».¹⁵⁶⁶ У души самоубице не може се наћи ни трећа врлина хришћанска, љубав. Самоубица је егоцентрич, «он мисли само на себе, а не мисли на ближње».¹⁵⁶⁷

Знајући да вера без дела слаби и најзад умире, по речима Светог апостола Јакова,¹⁵⁶⁸ хришћанин је стално јача добрим мислима и утврђује добрим делима. Говорећи о помоћи коју је Христос указивао Светој Пелагији снажећи је, Свети Јован

Златоуст вели: «Он је то чинио не без узрока, него зато што је сама мученица претходно себе учинила достојном Његове помоћи».¹⁵⁶⁹ Ову мисао износи и митрополит Филарет. Поводом самоубиства једног хипохондрика, он пише: «Божје провиђење не пушта случајно неочекиване догађаје, него или ради казне, или ради поуке. Какву поуку можемо добити од овог што се десило? Зар је мало на свету хипохондрика и душевних болесника који подносе непријатности свог живота, и ако се сами не чувају, чува их Провиђење. Откуд то? Зар не отуд што су у њима од пре биле укорене неке добре мисли и осећања, и у ранијем њиховом животу добра дела, због чега их не оставља сасвим благодат која их чува. А кад се попусти непријатељу душа да се игра са животом човека, није ли то стога што у њему нису била отпре утврђена начела добра, с чиме бива сједињено благодатно чување».¹⁵⁷⁰ Према испитивању научника «већина самоубиства извршава се у пуном сазнању, а у душевној болести отприлике једна четвртина».¹⁵⁷¹ Дакле, у већини случајева, што је у њему завладала богохулна мисао самоубиства, и ништавни разлози за напуштање живота, крив је сам човек. Злу мисао, убачену од «непријатеља душа наших», није на време одгонио добрим мислима и делима. Вера је слабила, а зла мисао јачала, док га није потпуно ухватила у своје мреже и довела до жалосног краја.

5) По учењу Православне цркве, нема човека на земљи који би живео макар један дан а не би био грешан. Отуда је јасно колики је значај покајања за чишћење од греха и стицање светости «без које нико неће видети Господа», који за циљ свог доласка на земљу ставља позивање грешника на покајање.¹⁵⁷² Самоубиством човек онемогућава покајање, обраћање Богу за опроштај, и исправку свог живота.

Блажени Августин опширно расправља о питању самоубиства, и сматра га свагда неумесним, «гнусним преступом и злочином достојним осуде».¹⁵⁷³ Против њега износи више разлога које на крају сажима у ове главне: «Ми говоримо једно, једно потврђујемо, једно доказујемо на сваки начин: да самовољно нико не треба да себи причињава смрт, ни ради избегавања временске жалости, јер ће се иначе подврћи вечној

жалости; ни због туђих грехова, зато што би иначе још неоскврњен туђим грехом он извршио сопствени најтежи грех; ни због својих пређашњих грехова, због којих је садашњи живот особито неопходан да би се они могли излечити покајањем; ни због жеље за бољим животом у који се нада после смрти, зато што за кривца за своју сопствену смрт нема бољег живота после смрти».

У греху самоубиства, како је неко приметио, смрт, која онемогућава покајање, бива истовремено са грехом, смрт и грех се поклапају. Тиме управо самоубица себе лишава благодатне помоћи молитава Цркве, јер је њој наређено да се моли за оне који умру у покајању. То се јасно види из чињенице да онима који се кају, ма какав грех да су учинили, Света Црква дозвољава причешће у смртној опасности,¹⁵⁷⁴ а у случају смрти не лишава их ни својих молитава, ни хришћанског погребља. Зато је тачна примедба да је Јуда извршио самоубиство и тиме, одузевши себи могућност покајања, учинио већи грех него издајством Христа, који би му свакако опростио да се искрено покајао и опроштење замолио.¹⁵⁷⁵

Према томе, кад се с извесношћу може закључити да је неко, познавајући еванђелске разлоге против самоубиства, ипак га учинио, у таквом случају не би било могуће снисхођење за дозволу опела, ма и накнадног, нити заупокојених молитава. У случајевима пак у којима се зна да починилац није био свестан тежине греха који чини, било што је «био ван себе»,¹⁵⁷⁶ било због непознавања своје вере, за шта није само он крив, него и други који га нису о томе поучили, виша црквена власт може дозволити накнадно опело таквог самоубице, у тишини и у присуству најуже родбине.

Суштина греха самоубиства јесте, дакле, у томе што човек, везујући се за пролазна добра овог света, губи веру у Промисао Божји, у Царство Небеско, у крајњој линији веру у Бога. У замену за изгубљену веру у човеку се утврђује мисао о бесмислености живота, да би се најзад, по речима проф. др Јустина Поповића, као код Јуде «богоубиство завршило самоубиством».¹⁵⁷⁷ Тиме се самоубица одваја од Цркве и њене благодатне помоћи у заупокојним молитвама и поменима.

* * *

Насупрот самоубиству, Православна црква врло високо цени мучеништво, жртвовање свог живота из љубави према Богу и ближњима. Од свију Светих, мученици су први које је Црква добила и почела да прославља (Свети Архиђакон Стефан, Свети апостол Јаков Зеведејев и др.). Колико је изузетно поштовање које света Црква указује мучеништву види се и по томе што онима који су претрпели муке и смрт за Христа још некрштени, узима мучеништво за крштење (крштење у крви) и убраја међу своје Свете.¹⁵⁷⁸

На основу еванђелске науке, свештеномученик Свети Петар Александријски изнео је принципе хришћанског мучеништва, утврђујући да хришћани не треба да се сами предају мучитељима, јер је Господ рекао: «Предаваће вас», а не предавајте се сами, «Водиће вас», а не сами себе поведите; и опет, чујемо где Он каже: «Кад вас потеряју у једном граду, бежите у други». Мотив за овакво поступање јесте љубав хришћанска према браћи – да се тражењем мучеништва не распаљује према њима огањ гоњења, као и љубав према самим непријатељима – да их тиме не наводимо да број смрти множе.¹⁵⁷⁹ Свети Григорије Богослов формулисао је опште правило: Закон је мучеништва не ићи без потребе на мучење.¹⁵⁸⁰

Према вестима у дневној штампи и исцрпној репортажи у Гласу Концила,¹⁵⁸¹ Милица Костић није хтела смрт, хтела је да живи, али упавши, без своје кривице, у ситуацију да брани образ, слободу и достојанство људске личности, одупрла се насилницима и живот изгубила.¹⁵⁸² Немајући никога да јој помогне, с последњом снагом она тражи спас скакањем кроз прозор. Родом са села, где су куће приземне и где се не једном спасавало бекством кроз прозор, она у том магновењу није имала ни времена да мисли на коме се спрату налази, нити да ће скочивши кроз прозор скочити у смрт. Према опису њених последних тренутака и изношењу пред др Петром Машићем шта јој се десило, види се да се она бацила с једанаестог спрата тражећи спасење: «Спас сам нашла у амбису. Запливала сам и ево ме, чика Перо. Сад сам слободна».

Но ако ове речи значе да је она свесно скочила с једанаестог спрата да част и достојанство своје личности ма и смрћу спасе од насилника, има примера у историји Цркве да такав поступак није карактерисан као самоубиство, него као мучеништво. У доба гоњења Цркве од Римљана, било је више случајева да су поједине жене и девојке хришћанке, бежећи од гонитеља – насилника, скакале у воду, или провалију да не буду оскврњене, и тиме заслуживале част мучеништва. Тако Свети Јован Златоуст, у похвалној беседи, износи пример мајке-хришћанке Домнине, која се, бежећи пред насилницима – војницима у Јерапољу, са кћерима Верником и Просдоком, бацила у реку: «Уђе у реку мајка са две кћери. Нека чују ово матере, нека чују ово девојке; матере да би тако васпитавале своје кћери, а девојке зато да се тако покуравају матерама... И тако двоструко беше мучеништво ове жене, штавише троструко, јер једно беше њено, а због двеју кћери двапут је претрпела мучеништво».¹⁵⁸³

Још ближи је пример Свете девице Пелагије, који такође с похвалом износи Свети Јован Златоуст. Војници су дошли да је, као хришћанку, поведу на мучилиште. Била је сама у кући; никог да је посаветује, да је подржи. «Но она није била сама у дому» – вели Свети Златоуст – «него је имала за свог саветника Исуса. Он је био код ње, Он јој дотицао срце, Он бодрио душу, Он сам прогонио страх».¹⁵⁸⁴ Замолила је војнике да оде и преобуче се. Ови то допусте. Пелагија пак оде на кров куће, баци се с њега и тако погине. Није то она учинила због страха од мучења које ју је очекивало, него што се бојала јавног срамоћења коме су често подвргаване хришћанке на суду. «Да је било могуће и девственост сачувати, и добити венац мучеништва, она се не би одрекла ићи на мучилиште...», вели Свети Златоуст, који у овом њеном поступку види израз воље Божје. «А да би се убедили да је оно што се десило било не без божанске помоћи, то је особито јасно из саме снаге решености; такође из тога што војници нису прозрели превару те дали дозволу, као и из тога што је дело пришло циљу».¹⁵⁸⁵

С похвалом се о оваквим случајевима изражавају Свети Амвросије, Блажени Јероним, историчар Јевсевије Кесаријски.¹⁵⁸⁶

Блажени Августин пак, као што смо навели, сматра да ни у случају претеће опасности пада у грех, или губљења целомудрености, самоубиство није дозвољено. «Ко би био толико безуман», вели он, «да каже: Боље је сада згрешити, да не би можда згрешили после; боље је сада извршити човекоубиство, да не би можда доцније пали у прељубу».¹⁵⁸⁷ Неоправданост оваквог расуђивања пре свега је у томе што није извесно да ће у будућности доћи до остварења претпостављеног греха, а самоубиство се извршује извесно, сада. Друго: «Ако већ лаж царује у толикој мери да се дошло до избора не између невиности и греха, него између греха и греха, то и у таквом случају вероватност будуће прељубе није ли боља него несумњивост садашњег човекоубиства? Зар је учинити такав грех који може бити изглађен покајањем горе него такав злочин после кога већ нема места покајању»?¹⁵⁸⁸ Жене хришћанке указује он, и кад је над њима извршено насиље, нису се убијале. Сматрале су себе невиним кад је насиље учињено без пристанка њихове воље и учешћа осећањем у делу. Стога «оне себе не кажњавају за туђи преступ, да не би туђим злоделима додавале своје. А то би било кад би, због тога што су их непријатељи, предавши се страсти, срамотили, оне... извршиле над собом човекоубиство. Оне имају унутрашњу славу целомудрија, сведока савести. Имају је пред лицем Бога свога».¹⁵⁸⁹

Но поред овако образложеног става, Блажени Августин зна за случајеве да су «многе свете жене, избегавајући, у време гоњења, напаснике на своје целомудрије, бацале се у реку зато да би их она однела и потопила. Мада су умирале на тај начин, њихово мучеништво ипак веома цени католичанска Црква».¹⁵⁹⁰ Овакав поступак он може да схвати само ако су оне то учиниле по Божјој наредби, датој им на неки одређен начин. У том случају, самоубиство не би било преступ, него дужност: «Стога, ко чује да је убити себе недозвољено, нека се убије чим му нареди Онај чије наредбе не смеју остати неиспуњене; нека само пази да ли има за то несумњиву божанску наредбу».¹⁵⁹¹

Према томе, да су Милицу Костић насилници савладали и извршили насиље, пошто се није могла одбранити, јасно је да би она морално остала недужна, као што вели и Мојсијев закон:

«Јер као кад ко скочи на ближњега свога и убије га, таква је и та ствар; и девојка вика, али не би никога да је одбрани».¹⁵⁹² Или као што вели Блажени Августин: «Видећи у сједињењу ових двају тела прљајуће сладострашће једног, и чисту вољу другог, и узимајући у обзир не оно што се чинило сједињењем органа, него разлику која је била у душама...», могло би се рећи: «Било их је двоје, но прељубу је учинило једно».¹⁵⁹³

Са Милицом се то није десило. Она је пошла у смрт несавладана. Питање је само: Да ли је то учинила због свог религиозног става према моралу, због поштовања закона Божјег који осуђује блуд, и цењења девојачке части.¹⁵⁹⁴ У том случају њен поступак, и у старини, као што видесмо, а поготову данас, у време моралног пада, био би не самоубиство, него мучеништво.

Или њен поступак значи протест поноса, цењења слободе и достојанства људске личности, која не дозвољава да буде употребљена као ствар ни по цену живота. Онако како су многи младићи и девојке, у време пада наших крајева у турско ропство, радије одлазили у смрт, него у ропство и срамоту. Источњачка пожуда није се устручавала да тада запише о нашој земљи: «Камо год погледаш чини ти се рајски перивој испуњен рајским хуријама и лепим дечацима. Неверницима на видику изљубише младиће и девојке; потезали су их и у крај. Неверник је завијао као пас».¹⁵⁹⁵ У тим невољама «многи су неверник и неверница, младић и девојка и деца, из страха да их Турчин не био узео (силовао) испуштали душу скачући својевољно у провалију».¹⁵⁹⁶

Смрт из ових побуда уздигла би Милицу у висину борца за слободу и достојанство људске личности. Поготово што је она потресла савести многих родитеља и друштвених чинилаца да озбиљније размисле и предузму кораке против силеџијства, злоупотребе своје на рачун туђе слободе и достојанства.¹⁵⁹⁷

Који је од ова два мотива (или оба заједно) побудио Милицу Костић да бранећи се пође у смрт, требало би сагледати дубље, не само према новинским извештајима, па ће се онда моћи донети одређени став према њеном поступку. Сад се о томе може говорити само уопштено.

Гласник, мај 1975.

Може ли се извршити парастос ономе који се одрекао хришћанства и над којим није извршено опело?

ПИТАЊЕ: *Кад сам по Богојављењу, са освећеном водицом, ишао по парохији ради освећења домова верних, један човек ми је рекао да ће ме примити у кућу, али не као свештеника, јер њему не треба ни водица, ни освећење, ни шта друго црквено. Није прошло ни пола године, овај човек умре од леукемије. На сахрани му нисам био, нисам био ни позван. Но, после два месеца замоли ме покојникова супруга да му одржим парастос. Одговорио сам јој да се њен муж за живота изјаснио као неверујући, одвојио од Цркве и речима и делима: нити је долазио на заједничку молитву, нити Славу славио, нити се исповедао и причешћивао, итд.*

После ми паде на ум: Није ли овакав став престрог, с обзиром на речи Господње: «Љубите непријатеље своје и молит се Богу за оне који вас гоне и чине вам зло, да будете синови Оца нашега који је на небесима...» (Мф.5:44–45; Лк.6:28). Може ли се, дакле, извршити парастос ономе који се одрекао хришћанства и над којим није извршено опело?

ОДГОВОР: Једна од главних особина која човека чини човеком јесте његова слобода. Он је морално слободно биће. По учењу Светог Писма, човек је створен «по слици» и «прилици» Божјој. «По слици означава разум и слободу воље», вели Свети Јован Дамаскин, «а по прилици уподобљавање у врлинама колико је могуће».¹⁵⁹⁸ На безброј места Свето Писмо потврђује истину човекове моралне слободе. Све Божје заповести дате људима као основ претпостављају њихову слободу. Без ње би оне биле бесмислене. Постоје и места која слободу помињу директно: Ко хоће да иде за мном, нека узме крст свој и иде за мном (Мф.16:24); Ако хоћеш да уђеш у живот вечни, држи заповести... Ако хоћеш савршен да будеш, иди продај све што имаш и подај сиротињи и имаћеш благо на небу (Мф.19:17:21); А фарисеји и књижевници одбацише што је Бог хтео с њима... (Лк.7:30).

Поред Светог Писма, истину да је Бог створио нашу вољу слободном налазимо јасно изражену у делима Светих Отаца. Тако Свети Атанасије каже: «Особина је побожности не да присиљава, него убеђује... И сам Господ не присиљава, него остављајући доброј вољи говораше свима: «Ако ко хоће да иде за мном...».¹⁵⁹⁹ А Свети Василије Велики: «Не тражи споља узрока ономе чега си ти сам господар, него знај да је зло, узето у правом смислу, добило почетак од добровољног пада. А кад оно не би било добровољно и не би зависило од нас, то ма колико закони претили прекршиоцима таквим страхом, исто тако и казне које налажу судови на преступнике према мери кривице, тада би било неизбежно».¹⁶⁰⁰ И Свети Григорије Богослов слично поучава: «Но Онај који је створио човека у почетку, створио га је слободним, ограничивши га само једним законом заповеди». А затим: «Овог човека одликовао је слободом, да би добро принадлежало не мање оном који врши избор, него Оном који је положио семена тога (слободе)». Слобода човекова јасно се види и из његових речи да «човечја воља не следи увек, него често противречи и супроти се вољи Божјој».¹⁶⁰¹ Свети Јован Дамаскин: «Од оног што бива једно је од нас, а друго није од нас. Од нас је оно што смо ми самовласни да чинимо, или да не чинимо, тј. све оно што ми хотимично чинимо (јер не би се рекло хотимично чињење кад у нама не би била могућност чињења). И просто (рекавши): За које постоји куђење и за које постоји опомињање и Закон. Углавном од нас (зависи) све духовно и оно што хоћемо».¹⁶⁰²

Особито јасна и бројна сведочанства моралне слободе човека налазимо код Светог Јована Златоуста: «Видиш ли како је Бог створио нашу природу слободном! Због чега су, реци ми, они (савременици Нојеви) стремили пороку и навлачили на се казну, а овај (Ноје) избравши врлину и побегавши од заједнице с њима није претрпео казну? Није ли очевидно да свако по својој вољи изабира порок или врлину? Кад не би било тако, кад наша природа не би имала власти, не би следовало ни да ови претрпе казну, нити они приме награду за врлину. Но зато што све, после благодати одозго, зависи од наше воље, грешницима је спремљена казна, а онима који живе у врлинама плате и

награде»;¹⁶⁰³ «Еванђелист свуда одбија принуду и показује слободу воље и независност човека».¹⁶⁰⁴ Вредност добра састоји се у томе што се оно врши не присилно, него добровољно. Бог «жели да људи не врше врлину насилно, него добровољно, побуђени томе не казнама колико добротинствима. Но рећи ће (неко): Није ли много боље бити добар присилно, него зао по слободном расположењу? – Немогуће је бити добар присилно. Ко је добар само зато што је свестан, тај неће остати добар свагда, него добивши слободу вратиће се злу. А ко се васпитава тако да постане добар по слободном расположењу, и учини се таквим, тај ће остати чврст у добру».¹⁶⁰⁵ Штавише, Свети Јован Златоуст вели: «Слобода у човеку важнија је од суштине; човек је више прво него последње. Не баца у пакао суштина, нити она уводи у Царство (Божје), него само слобода».¹⁶⁰⁶ Зато се, по њему, ђаво ни за шта толико не труди колико да човеку уништи веру у његову слободу,¹⁶⁰⁷ јер се на тај начин уништава основа морала. Човек би тако био неодговоран за своја дела, разлика између добра и зла би се укинула, не би било ни раја ни пакла па у крајњој линији ни Бога, ни душе.

Кроз целу своју историју Црква је потврђивала истину човекове моралне слободе. Њена борба против Оригеновог учења да ће на крају Бог помиловати грешнике и демоне у паклу, те да ће на тај начин доћи поново до првобитне хармоније (апокатастасис тон пантон), била је, сматрам, колико због тога што се оно директно противи Христовим речима да ће муке бити вечне (Мф.18:8; 25:41, 46; 2Пет.2:17; Иуд.6:7; 2Сол.1:9), исто толико и због одбране слободе разумних бића, људи и анђела. Јер, ако ми нисмо слободни у оном свету, нисмо слободни ни у овом. Ако зли људи и демони, утврдивши себе вољно у ставу ван заједнице са Богом, против њега, дејством Божјим буду ипак окренути Њему, то не би могло значити ништа друго до насиље. А тако нешто је незамисливо у односу на Бога.¹⁶⁰⁸

Зато Православна црква никада није била агресивна, никад силом није наметала своје учење људима, него га је, поштујући њихову слободу, само предлагала, проповедала. Као што лепо вели Свети Јован Златоуст: «Наша је дужност не да убедимо слушаоце, него само посаветујемо; наша је ствар да поуку

предложимо, а да се убеде – њихова ствар».¹⁶⁰⁹ Стога, ако смо са своје стране учинили што можемо да људи рођени у хришћанској породици и крштени остану у вери, никог не саблажњавајући, него своју веру проповедајући и својим животом, а они ипак напусте веру у Бога, примићемо ту њихову одлуку мирно, више жалећи их, него гневeћи се на њих. Овај мир неће значити равнодушност да ли ће се ко спасти или пропасти него поштовање човекове слободе, а тиме уједно Бога који ју је дао.

Јасно је, дакле, да онима који су живели и умрли као неверници, и ни пред смрт се нису покајали, православни свештеник не може вршити за упокојне молитве, јер оне припадају онима који су умрли у вери и побожности, у заједници са Црквом,¹⁶¹⁰ као што само верним припадају: Свето Причешће, Тајне и друга средства освећења: антидор, водица, благослов и др., те се не могу дати неверним.¹⁶¹¹ У погледу освећујућих средстава Цркве постоји пресудна разлика између верних и неверних: «Јер шта има праведност са безакоњем, или какву заједницу има светлост са тамом.... какав део има верни са неверним?» (2Кор.6:14:15).

Поред тога, вршити им опело, или помен, значило би натурати им, против њихове воље, оно што су, одрекавши се хришћанства за живота, јасно и слободно изјавили да не желе, и тако игнорисати њихову слободу дату им од Бога. А то се са хришћанског становишта не може правдати.

Друга је ствар ако би покојник био верујући, али га родбина – било због свог атеизма, било да због тога не би имали приговора и тешкоћа – сахранила без свештеника, или кремирала против његове жеље.¹⁶¹² У таквом случају свештеник може да изврши опело и помен на задушнице, или у другим приликама.

Ако ствар стоји тако да свештеник не може чинити помен за неверне који га нису примили у кућу као свештеника, како се онда може молити за оне који су отишли још даље, гоне га и чине му зло, кад речи Господње морају остати у важности свагда?

Да би се дошло до правилног одговора на ово питање, треба имати у виду да, поред црквене молитве, постоји и приватна.

Молити се Богу за своје рођаке који су неверници, или расколници, или јеретици, сваки православни, па и свештеник може, али не у црквеној, него у приватној молитви. Мајка хришћанка, којој је умро син, или кћи, некрштени без њене кривице, или који су постали суботари, или неверници, зар да се не моли Богу ња њих? Свакако треба да се моли и чини добра дела за њихову душу, али не може дати принос, нити свештеник може примити принос хлеба и вина за Литургију за њих, нити вадити честице и помињати их по имену на проскомидији и по освећењу дарова.¹⁶¹³ Не може чинити опело, ни помене, као што рекосмо, како за некрштене тако ни за оне који су крштени али су се вере одрекли, јер ни једни ни други не припадају Цркви.

Не само за своју родбину умрлу ван заједнице са Црквом него и за друге може се свештеник молити, као и сваки други православни верник, у приватној молитви. Историја Цркве пружа много примера таквих молитава које су вршили Свети. Мајка Блаженог Августина, Моника, са сузама се молила Богу за свог сина још док је био незнабожац, да га Господ обрати. И Господ није одбацио молитву мајке. У житију Светог Макарија Египатског говори се како је он једанпут пролазећи пустињом наишао на суху људску лобању. На његово питање, лобања одговори да је за живота припадала врачу незнабожаца који су ту негда обитавали. А ти си, рече, ава Макарије, испуњен Духом Божјим. На даља питања, мртви одговори да се налази у паклу у вечитом огњу: Колико је од земље до неба, толики је огањ изнад нас, испод нас и са сваке стране. Нико никог у том огњу не види. Но, кад се ти, по милосрђу своме, молиш за нас, овај се огањ раступи, ми видимо један другог и то нам је олакшање.¹⁶¹⁴

Не значи, дакле, да је то немилосрђе и непоштовање речи Господњих о молитви за оне који нас мрзе и гоне, ако свештеник одбије да изврши опело или парастос на молбу родбине, некрштенима или онима који су се јавно одрекли вере и припадања Цркви, или прешли у раскол или јерес. Баш обратно, то значи поштовање канонских прописа, као и слободе сваког човека да сам одлучује о својој души. У приватној својој молитви, свештенику није забрањено да се и за такве Богу моли.

Парастос, панихида, може се вршити упокојенима по смрти до сахране и опела, а затим после сахране у дане који су прописани, или и у друге, на молбу верних.¹⁶¹⁵ Онима који су сахрањени без опела најпре треба извршити опело, па се тек онда могу вршити парастоси.

Гласник, јул 1979.

Вршење опела над некрштеним

ПИТАЊЕ: Више пута дешава се да нам се обраћају верни с молбом за опело или парастос умрлом детету које је због разних узрока остало некрштено. Кад им кажемо да се то не може учинити, јер за некрштене Црква не врши никакво молитвословље, па ни опело ни парастос, јер њој не припадају, бивају веома депримирани. Тражећи неки излаз, поједини предлажу да се замоли одобрење од епископа, а неки чак предлажу да се изврши накнадно крштење, па онда опело. Кад им изнесемо да је то немогуће и укажемо, ма и најблаже, да су сами криви што је дошло до овакве ситуације, одлазе утучени, с негодовањем.

Било би потребно да у таквим случајевима можемо навести црквене канонске прописе који забрањују извршење онога што траже и указати на казне које би снашле свештеника ако би се усудио да тако нешто учини.

ОДГОВОР: Поред другог, и постављено питање показује ниво на коме се налазе наши верни у погледу знања суштине своје вере и основних канонских начела на којима она почива. Уједно указује и на тежину одговорности нас свештеника што је дошло до таквог стања. Не сматрам да би требало силом или вештином да намећемо хришћанска убеђења. У својој основи Православље је далеко од било каквог натурања, агресије, или вештина преваре. Али своје пастирске дужности, изложене у Светом Писму и примљене добровољно при рукоположењу, морамо имати стално пред очима и вршити их безусловно. Од почетка па до краја света, као неизмењиви принципи морају нам бити речи Светог апостола Павла: «Заклињем те пред Богом и Христом Исусом, Који ће судити живима и мртвима, и доласком Његовим и Царством Његовим: Проповедај реч, нађи доласком Његовим и Царством Његовим; Проповедај реч, нађи се на месту зван и незван, поучи, покарај, саветуј са сваком стрпљивошћу и учењем... учини дело еванђелиста, службу своју сврши» (2Тим.4:1–5). Онда, ако оваквих случајева и буде, «Велики Пастир оваца» (Евр.13:20), кад изађемо пред Њега, неће тражити душе криваца из наших руку (Иез.3:17–21), него ће

нас познати као Своје и дати венац славе који неће увенути (1Пет.5:4).

Мора се, дакле, наћи времена и начина да се вернима изложи православно догматско учење да Црква сачињава мистично тело Христово, коме је Он глава (Еф.1:22–23; Кол.1:18, 2:19), и да од Њега истичу спасоносне силе које у Цркви дејствују. Сваки верни прима ове животворне силе као лоза док је на чокоту, или гранчица дивље маслине накалемљена на стабло питоме (Иов.15:5; Рим.11:17). Врата пак кроз која се улази у Цркву, начин на који срастамо са чокотом и од њега примамо благодатна средства освећења и спасења, јесте Света Тајна Крштења, по речи Господњој: «Ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Божје» (Иов.3:5). Они који крштењем нису ушли у Цркву Божију, него су ван ње, нема могућности да се користе њеним благодатним средствима, као што гранчица дивље маслине ненакалемљена на питому не може имати удела у масном корену њеном.

Неопходно је затим указати им на одговорност коју канонски прописи предвиђају за родитеље хришћане због чије немарности умру деца некрштена.¹⁶¹⁶ Такође је потребно изнети им шта бива са душама деце која умру без крштења, да и о томе размисле.¹⁶¹⁷ Још им треба објаснити да се Црква не моли, не врши опело и парастос ни за оне који иако крштени, али су се одвојили од ње неверством, или преласком у јерес и раскол, који су свесно извршили самоубиство, или учинили тешке грехе оставши до смрти у непокајању.¹⁶¹⁸ Није ту у питању воља свештеника, или епископа, да им свештенодејство изврши или не изврши, него њихова органска одвојеност од Христа и Његове благодатне силе која се, без њиховог покајања, само дејством свештеникове молитве не може успоставити.

Кад се ово схвати, лако ће се увидети да и кад би свештеник попустио и извршио недозвољени чин, да то не би имало никакве користи за душу онога за кога би се свештенодејство извршило. Јер ниједан свештени чин не делује безусловно, самим тим што је извршен (ex opere operato). Дејства Цркве нису чарања врача која треба магијски да потчине божанску силу извршеном чину. Свете Тајне имају две стране: једну видљиву,

коју врши свештеник, и другу невидљиву коју врши Дух Свети, Бог. Обе су потребне, али дејство Божје благодати је несравњиво више од дејства људског чиниоца: «Бог је исти који чини све у свима» (1Кор.12:6), ми људи смо само његови помоћници (1Кор.3:9). Није Дух Свети наш помоћник, нити Га ми можемо присилити својим дејством да изврши оно што ми хоћемо, насупрот Његовој вољи израженој у догматским и канонским прописима, него обратно: ми смо слуге Његове, обавезни да вршимо вољу Његову. На то смо се заклели на рукоположењу: «Заклињем се свемогућим Богом... да верујем и да ћу веровати у све догмате које исповеда Света Црква, чувати сва њена правила која су прописали сабори...». Епископ се заклиње поново пред рукоположење да ће «бљустити канони свјатих апостол, и седми всељенских и благочестивих помјесних саборов...(и) хранити крјепцје и ненарушње до кончини жизни...». Из тога је јасно да нема места обраћања епископу за дозволу опела некрштеним, јер кад би он то дозволио, преступио би своју заклетву као и свештеник који би извршио. А за преступање заклетве, кривоклетство, 25. канон Светих апостола предвиђа рашчињење.¹⁶¹⁹ Својим преступом, дакле, не би принео никакве користи души упокојеног, а своју душу би оштетио бесконачно.

Што се тиче предлога да се крштење изврши накнадно, у канонским прописима налази се одговор и за то питање. Канони изреком забрањују не само да се умрлим врши јелеосвећење¹⁶²⁰ или даје Свето Причешће,¹⁶²¹ него директно веле да се не могу ни крстити. Правило 18. Картагинског сабора, изложивши у почетку забрану давања причешћа умрлим, у наставку наређује: «Незнање пак свештеника не треба да учини да буду крштени они који су већ умрли».¹⁶²² Под «незнањем свештеника» без сумње Сабор подразумева незнање правог смисла речи апостола Павла из 1Кор.15:29, као што веле Зонара и Валсамон. У тумачењу овог канона они казују да Сабор не допушта «ни крштавати умрлог». «Јер је» – настављају – «и ово бивало, те су неки крштавали саме мртве, а неки друге у име мртвих. Они који су то чинили наводиле су речи Коринћанима посланице великог Павла које говоре: Јер шта чине они који се крштавају за мртве? Ако мртви уопште не устају, зашто се и крштавају за мртве? Они

који то износе и крштавају мртве не разумеју добро смисао апостолових речи. Јер апостол не говори да се крштавају мртви, или други уместо њих (мртвих), него да смо се користили схвативши силу Тајне на нама, те поред другог уче нас (апостолове речи) да се надамо, јер у крстионици погњурење означава смрт, а дизање (из воде) показује васкрсење, јер ако нема васкрсења, шта ће чинити они који се крштавају у нади да ће васкрснути мртви, и зашто се крштавају очекивајући оживљење мртвих? Дакле, узалуд се труде они који се крштавају, ако сумњају у васкрсење, кад се крштавају и погњуравају у води крстионице, и дижу објављујући смрт и васкрсење..., ако не верују у њега (васкрсење). Кад, дакле, апостол тако говори о овоме, а они не схватајући смисао речи, било да мртве крштаваху, било друге уместо мртвих, то онда канон наређује да не бива».¹⁶²³

Смисао наведених речи апостола Павла, како разложно примећује проф. Трембелас, свакако је био разумљив вернима у Коринту, као и другим који су их у то време читали, али су доцније постале неразумљиве. То је разлог, вели, да постоји око тридесетак разних тумачења. Поред три, која помињу Зонара и Валсамон, изнећемо још нека која наводи Трембелас: 1) Крштење живих у име мртвих (други пример Зонаре и Валсамона). По Светом Јовану Златоусту: «Тада су ово место злоупотребљавали они који су били заражени Маркионовом (јереси). Ако би који од њихових катихумена умро, они би сакрили неког живог под постељу умрлог, прилазили мртвом и говорили... Доле сакривени одговарао би уместо овог да жели крштење. Тако би њега крштавали место умрлог, вршећи игру као у позоришту». 2) Према једном мишљењу, апостол Павле не прихватајући ово сујеверје, користи га овде као доказ «ex concessio» (по обичају). Но како би било могуће – примећује с правом Трембелас – да Апостол употреби у суштини лажан пример? 3) Према Репортсон-Плумеру пример се односи на идолопоклонике који су били расположени према хришћанству, па су онда примали крштење из љубави и поштовања према умрлим хришћанима, који су им били драги и за живота побуђивали их да приме крштење, и са којима желе да се

састану и живе у будућем животу. 4) Према Годеу пак ту се ради о крштењу у крви (Лк.12:50; Мк.10:38). «Крстити се за мртве» значи крстити се не водом да би се ушло у Цркву живих, него у Цркву упокојених, при чему је узет тај пример да би се показао хероизам овог крштења. Овакво тумачење изгледа да се саглашава и са идућим, двадесетим стихом ове 15. главе. 5) Трембелас наводи и мишљење које заступају Зонара и Валсамон, тј. да хришћани још у својству оглашених, самим приступањем крштењу показују своју веру у васкрсење, јер би без те вере крштење било бесмислено: «Верујући да постоји васкрсење мртвих тела и крштавајући се у таквој нади, зар то чине варајући се? Зашто се уопште крштавају ради васкрсења, тј. у очекивању васкрсења, ако мртви не устају?» (Теофилакт). «Зашто онда верујемо да се у крштењу ова (тела) претварају у непропадљивост?» (Исидор Пелусиот).¹⁶²⁴

Најпре ће бити да је апостол употребио наведене речи у овом последњем значењу које заступају, као што видесмо, Свети Јован Златоуст, Теофилакт, Исидор Пелусиот, Зонара, Валсамон и др.

Но без обзира који смисао оне имају, јасно је, према наведеној забрани 18. канона Картагинског сабора, да се крштење над мртвим, као и друге Тајне Цркве, не могу вршити. Свештено лице кога било чина, које би, из неумесне љубави и саучешћа према вернима, или из било којих разлога и интереса, учинило оно што дух Светог канона забрањује, ставило би себе, по речима Светог Теодора Студита, на место новог апостола, новог еванђелиста, а такве Свети апостол Павле подвргава анатеми (Гал.1:8).

Свакодневним читањем Светог Писма, проучавањем духа и смисла његова, као што у својој заклетви пред рукоположење обећавају, свештеници неће доћи у положај да због незнања, или лакомислености, учине нешто што Свето Писмо и канони забрањују, и тако нанети духовну штету и себи и вернима.

Гласник, јануар 1980.

Опело протестаната

ПИТАЊЕ: Један православни Србин, на територији моје парохије (у иностранству), имао је протестанткињу супругу. Жена умре, и муж ме позва да извршим опело. Ја одбијем, рекавши да то не могу учинити јер жена не припада православној вери. Он оде другом православном свештенику и овај опело изврши по Требнику.

Који је од нас двојице поступио правилно, а који неправилно?

ОДГОВОР: Према канонским и позитивним прописима Православне цркве, сматрам да сте погрешили обојица. Ево у чему.

У 10. канону Светих апостола наређује се да онај ко се буде са одлученим ма и у кући молио, и сам подлеже казни одлучења, а према канону 45. то бива и са епископом, свештеником и ђаконом који би се молио са јеретиком. Слично овим, наређују и канони 64. апостолски, 2. Антиохијског и 33. Лаодикијског сабора. Према 46. апостолском канону, свргава се свештено лице, кога било чина, ако призна тајне јеретика.¹⁶²⁵ Из овог излази да се православни хришћанин, а поготово свештеник, не може молити заједно са неправославним, јеретицима и шизматичима, нити се њима може дати Свето Причешће, нити од њих примити. Тако исто, не може им се дати која друга Тајна и молитвословље док не постану православни.

Свакако на основу ових прописа, Ви сте одбили да извршите пратњу умрле протестанткиње.

Међутим, треба уочити да наведени канони забрањују православним молитву са неправославним која би означавала заједницу у вери с њима, а не молитву за неправославне, било приватну, било – изнимно – јавну. А то је сасвим нешто друго. Проф. Нил Малахов умесно примећује: «Неоспорно да постоји разлика између молити се са неким, или молити се за некога; молити се са живима или за умрле».¹⁶²⁶ То ће нам бити јасније кад се подсетимо да апостол Павле наређује хришћанима да се моле за све људе, за царе и сва поглаварства (1Тим.2:1–2), дакле, и за незнабошце који не само да не припадају Цркви, него

се непријатељски односе према њој. У једној молитви Литургије VIII књиге Апостолских Устанаова, поред другог, обраћа се Богу: «Још Те молимо за оне који нас мрзе, и гоне нас имена Твога ради, за оне који су напољу (ван хришћанства) и заблуделе, да их вратиш на добро, и гнев њихов ублажиш»,¹⁶²⁷ као што и Господ наређује да љубимо непријатеље своје и молимо се Богу за оне који нас гоне (Мф.5:44). О заблуделим и њиховом повратку Цркви моли се и у Литургији Светог апостола Јакова.¹⁶²⁸ У Василијевој Литургији, по освећењу Дарова, моли се такође: «Расејане сабери, преварене обрати и сједини са Твојом Светом, Саборном и Апостолском Црквом».¹⁶²⁹ Према Н. Малахову, под оним за које се моли у прозби Златоустове и Василијеве Литургије: «И помјани всјех усопших о надежди васкрсенија, жизни вјечнија», подразумевају се пре свега верни, а затим сви уопште хришћани, који мада не припадају скупу верних, ипак држе веру у Христа и наду на васкрсење у живот вечни...¹⁶³⁰

Несумњиво имајући у виду ове разлоге, Свети синод Руске православне цркве још 1730. г., донео је одлуку да православни свештеник, у појединим случајевима, на жељу неправославних хришћана изражену за живота, или молбу њихових сродника, може спровести неправославног покојника до гроба. Сличну одлуку Синод је издао и 1797, 1800, 1880, 1892. год.¹⁶³¹ Навешћемо одлуку из 1800. г.: «Буде ли се ко од инославних католичке, реформатске и лутеранске вере представио, желећи бити погребен од свештеника грчко-руског исповедања, а пастора ниједне од поменутих вера нема, у таквом случају, пошто они еванђелско учење држе и полажу наду на Христа Спаситеља света..., треба свештеници да их спроводе до гробља...».¹⁶³² Исто је тако било дозвољено да свештеник ако буде позван «на погреб расколника који је мирно скончао», тј. није био агресиван према Православљу, може извршити погреб на исти начин.¹⁶³³

По овом питању постојала је одлука и у Српској цркви Краљевине Србије. У Ручној свештеничкој књизи митрополит Михаило наређује да у нужди православни свештеник може сахранити неправославно хришћанско лице.¹⁶³⁴ Наводећи ову

одлуку, исти став заузима Ж. С. Милојевић у чланку «На једно питање из пастирске праксе».¹⁶³⁵ Такође, проф. Ј. Х. Видојковић, с позивом на митрополита Михаила и Гласник Православне цркве из 1907. г.¹⁶³⁶, на питање да ли православни свештеник сме извршити спровод припадника друге хришћанске вероисповести, одговара кратко: «У случају потребе и нужде сме».¹⁶³⁷

И у Грчкој цркви дозвољава се да православни свештеник спроведе умрлог неправославног хришћанина, ако нема његовог свештеника. При томе је одређено да се врши овај чин: При спроводу покојника пева се Свјатиј Боже, у храму непорочни (118. псалам), Апостол и Еванђеље, јектенија и отпуст мали. На гробу се каже: Господња земља и исполњеније јеја. «Но где постоје свештеници њихове вероисповести, забрањено је нашим (православним) да изврше чин, и сами, и заједно са њима».¹⁶³⁸

За постанак овакве праксе у Православној цркви, поред главног разлога, поштовања речи Господњих и апостола Павла о молитви за све људе, поменути писци наводе и друге: хришћанску љубав, толерантност Православља итд. Митрополит Филарет вели: «Разрешавајући на ово (пратњу инославних од стране православних свештеника), он (Свети Синод) је употребио снисхођење и указао уважење души која има на себи печат крштења у име Оца и Сина и Светога Духа».¹⁶³⁹

Према изложеном види се да је погрешка Вашег става у крутом, априористичком одбијању сваке могућности да у нужди извршите пратњу инословног покојника, што, дакле, нисте учинили оно што сте, као православни свештеник, могли учинити.

Погрешка пак оног свештеника који је над неправославном покојницом извршио Чин православног опела је у томе што тај поступак, с једне стране, може да значи натурање православног обреда лицу које га је, да га је ценило и желело, могло имати преласком у Православље; а с друге, и да је баш изразило жељу да се сахрани православним опелом, ипак му се то не би могло учинити, јер ово опело припада само православним. То се јасно види како из садржине самог чина, тако директно из речи

стављених на његовом почетку: Скончавшу же кому от православних.

На овом становишту стоје све одлуке руског Светог Синода почевши од прве из 1730. г., као и митрополита Михаила, у којима се јасно казује да обављајући пратњу инославних, свештеник при томе не може вршити Чин православног опела. У наведеној одлуци Светог Синода из 1800. г., после оног што је изнето, наставља се овако: «... треба свештеници да их спроводе до гробља у одежди и епитрахилу и спуштају у земљу при певању стиха Свјатиј Боже...».¹⁶⁴⁰ Поред певања химне Свјатиј Боже, митрополит Филарет вели да, ако би пред полазак тела из дома «присутни желели да се отпева псалам, нема разлога да се то не допусти, јер није супротно духу Светог Синода».¹⁶⁴¹ Одлука митрополита Михаила још је одређенија и са више детаља: «У случају потребе и нужде православни свештеник може саранити и иноверце, непуним опелом, него само што ће у одежди и епитрахилу, читавши Апостол и Еванђеље у дому, при појању Свјатиј Боже, однети гробу умрло иноверно христијанско лице и спустити га у гроб при истој песми. Ништа друго од опела над иноверним лицем римског или лутеранског вероисповеданија, не треба читати ни вршити при његовом сарањивању онда када нема њихове вере свештеника, него када то врши наш свештеник».¹⁶⁴² Наводећи праксу Српске цркве у Краљевини Србији, В. Николајевић вели да се при опелу инославних овако поступа: «Свештеник само у епитрахилу и фелону говори: Благословен Бог наш..., појци: Амин, и одмах: Свјатиј Боже, као оно што се поје пред читањем Апостола, затим се чита Апостол и Еванђеље, и одмах при појању Свјатиј Боже испрати иноверца само у епитрахилу до гробља, без возглашенија Вјечнаја памјат».¹⁶⁴³ Ж. С. Милојевић вели да, више него руска, «пракса наше Православне цркве... најбоље одговара свим изложеним обзирима».¹⁶⁴⁴

Према митрополиту Филарету, Ј. Х. Видојковић поставља ова питања и одговара на њих: «Имају ли свештеници права да иноверне покојнике опевају по «Посљедованију мертвеном мирских тјел» Православне цркве? На основу поменутих правила одговара се: Не. – Може ли се тело умрлог иноверца хришћанске

вероисповести да уноси у православну цркву? На основу изложених правила одговара се: Не. – Могу ли православни свештеници да врше помене и парастосе у кућама иноверних хришћана? На основу наведених правила одговара се: Не».¹⁶⁴⁵ Пратња неправославних не може се, дакле, вршити уз православни обред. Свештеник који би тако учинио преступио би границу својих овлашћења и потпао под одговорност.

Но, као што у одлуци Цркве о пратњи инославних не треба видети преступање канонских прописа, тако ни у забрани православног опела, уношења у цркву инославног покојника итд., не треба видети израз искључивости. «Овом забраном» – како вели Булгаков – «Црква не показује религиозну нетрпељивост, него има циљ да сачува верне од скретања у јерес и раскол и заштити их од религиозног индиферентизма, у који се може лако доћи у блиском општењу с иноверцима».¹⁶⁴⁶ И митрополит Филарет упозорава да прекомерно снисхођење према иноверцима доводи до недоумице и саблазни «код православних вршилаца црквених прописа, а расколницима даје повод да замерају Цркви на лабавости»,¹⁶⁴⁷ поготово што се помени и за упокојне молитве не могу вршити ни верним који учине тешке грехе, па одбију и пред смрт да се за њих покају и тако измире са Црквом.¹⁶⁴⁸ Треба, дакле, имати на уму да се прекомерним попуштањем у вери, онде где се попуштати не сме, не само неће иноверни приближити Православљу, већ напротив одбити, гледајући у овом попуштању или слабост или неискреност.

Наведене одлуке о дозволи православном свештенику да у случају нужде изврши сахрану неправославног хришћанина, сем римокатоличке, реформатске и лутеранске вере, још се може односити на старокатолике и англикане, али не на мноштво других протестантских секти које или немају крштење, или га не врше правилно, као што су: адвентисти, баптисти и др.

Али ни код оних вера на које се дозвола односи, не значи да је православни свештеник обавезан да без пастирског расуђивања изврши пратњу сваког инославног покојника или расколника, на његову молбу, или на молбу његовог свештеника и пастора, или сродника. Ако је покојник био агресиван,

непријатељски расположен према православнима, ако би свештениково учешће у пратњи деловало саблажњиво на православне верне, свештеник, разумљиво, неће учествовати у пратњи таквог покојника. И кад закључи да треба да учествује у пратњи, обавезан је да претходно потражи благослов од надлежног архијереја.

Гласник, април 1981.

О читању молитве «Боже духов...»

ПИТАЊЕ: Молитву «Боже духов...», на опелу и поменима, неки свештеници свагда читају гласно, док други само једанпут гласно, иначе тајно, поготово кад служи ђакон. Да ли спада у област добре воље свештеникове да ову молитву чита или не чита, или постоје о томе одређени прописи?

ОДГОВОР: Како закључујемо из новозаветних списа, Посланица и Дела апостолских, у најранијем добу хришћанства богослужење се састојало, као и данас, из читања Светог Писма (1Сол.5:27; Кол.3:16); појања (Еф.5:19; Кол.3:16; Иак.5:19); молитве (Деян.1:24; 24–30; 12, 5, 12; 14; 23; 1Тим.2:1) и проповеди (Деян.1:16–22, 2:14–36, 10:34–43, 20:7, 18–35). Од ова четири елемента богослужења, у Делима апостолским особито се уочава проповед, што је и разумљиво у новонасталој црквеној заједници још неутврђеној довољно у учењу тек примљене вере.¹⁶⁴⁹ У доцније доба, на хришћанском богослужењу је особито приметна молитва. Тако у Апостолским Установама, како примећује Скабаланович, молитве на богослужењу имају доминантан положај, «те писац о другим елементима прелази ћутке».¹⁶⁵⁰ Из описа јерусалимског богослужења код Етерије види се, пре него стигне епископ, у храму употреба псалама, химни и молитава. По доласку пак епископа за Литургију и учешћу у њој, помињу се само молитве.¹⁶⁵¹ И у V веку молитве «заузимају не мање од половине сваке црквене службе».¹⁶⁵² У то доба оне се читају гласно, а народ слуша. Но временом је почео и ђакон да узима учешћа у молитвама на тај начин што је кратким узгласима, који су изражавали садржину молитве,¹⁶⁵³ побуђивао народ на пажњу, а такође да молитвеним узвицима и народ учествује у њима.¹⁶⁵⁴ Скабаланович сматра да су овакви молитвени узгласи ђакона на ходатајственој молитви, по освећењу дарова на Литургији, били почетак настајања јектенија, које су се затим даље развијале и умножавале.¹⁶⁵⁵

На постанак и увођење јектенија у богослужење утицало је свакако више чинилаца. Један од њих је, као што напоменусмо, побуђивање пажње верних на садржај молитве. Док свештеник чита молитву, с почетка се лакше прати њен садржај. Но што

даље, све је теже следити га с неослабљеном пажњом. Да би се то омогућило, јавља се јектенија. «Јектенија је молитва особитог карактера. Она има у виду што мање умарање пажње, управо њено стално побуђивање. У том циљу цела молитва дели се на низ краћих појединачних прозби, које се прекидају певањем још краћих молитвених усклика: Господи помилуј! Подај Господи!»¹⁶⁵⁶

Поставши на овај начин, јектеније, дакле, износе у суштини оно исто што и молитве. Зато је доцније и било могуће да их замене или на тај начин што је јектенију ђакон читао гласно, док је истовремено свештеник читао молитву тајно, или пак што је молитва сасвим изостављена, а свештеник је, на крају јектеније, изговарао само возглас, којим се негда молитва завршавала. Овако се данас поступа на многим богослужењима, па и на Светој Литургији, где се већи део молитве, чак канона евхаристије, чита тајно, док за то време народ пева одређену химну.

Молитва за покојне «Боже духов...» потиче из давнине. У Евхологиону Серапиона, епископа тмуитског (пре 350. г.) налази се «молитва за упокојеног и сахрањиваног» (Евхи пери тетхнеотос ке еккомизомену), која овако почиње: «Боже, који имаш власт живота и смрти, Боже духова и Господару сваког тела...», и у којој се моли «за покој и мир слуге твога (рекавши име)... душу, дух његов упокоји у месту зеленила, у дворницама одмора са Аврамом, и Исаком, и Јаковом и свима Твојим Светима...».¹⁶⁵⁷ Нађен је и један хришћански надгробни споменик, из 344. год., на коме је ова молитва уклесана.¹⁶⁵⁸ У једном грчком рукописном Евхологиону из 1522. год. налази се ова молитва под називом: «Василија Великог»,¹⁶⁵⁹ што би могло указивати да је он извршио њену коначну редакцију. Г. Дебољскиј бележи да ова молитва потиче од Светог Јована Златоуста,¹⁶⁶⁰ што, према изнетом, неће бити тачно.

С почетка је свакако ова молитва, као и друге, читана гласно. Кад су уведене јектеније – онда тајно. Црквенословенски штампани Велики Требник, у чину «погребенија мирских человјек», иза јектеније по Еванђељу, има овакву примедбу: «Пошто се сврши ово (тј. прозбе јектеније), говори први

свештеник – или архијереј, ако буде – молитву «Боже духов» велегласно, дошавши близу упокојеног. А тако и сви присутни свештеници. Треба да се зна да кад год ђакон говори прозбе, док он то говори, сваки свештеник, по реду, говори тајно, близу упокојеног, горе поменуто молитву и узаглашава: Јако ти јеси. А сада молитву Боже духов говори гласно први свештеник, или архијереј, као што се напред каза». ¹⁶⁶¹

Овај пропис Требника у целини наводи К. Никољскиј у свом «Пособију к изученију устава богослуженија Православној цркви»; ¹⁶⁶² слично и проф. др Лазар Мирковић, ¹⁶⁶³ а такође С. Булгаков у Настољној књизи. У примедби под текстом Булгаков даје овакав закључак: «Одакле се види јасно да се молитва «Боже духов», на том месту, изговара гласно. Поред осталог, ово може послужити за основу да се поменута молитва изговара гласно и на панихиди пред отпустом, као што чине многи архипастири». ¹⁶⁶⁴ И прот. Василије Николајевић, у Практичном свештенику, вели да се ова молитва на опелу свагда говори тајно, а само по јектенији иза Еванђеља говори је најстарији свештеник гласно, а остали тајно. ¹⁶⁶⁵ Наводећи овај пропис Требника, у свом раду о помињању упокојених, еп. Афанасиј такође објашњава: «Устав нарочито подвлачи овај искључиви случај гласног читања означене молитве, и овде се објашњава да у свим другим случајевима она треба да се чита увек само тајно». ¹⁶⁶⁶

Наведени пропис црквенословенског Требника налази се дословце у грчком чину опела мирјана у Гоаровом Евхологиону (стр. 431), у који је свакако преузет из неких старијих грчких рукописа. На исти начин доспео је свакако и у рукописне словенске Требнике, а из њих у штампане.

У грчким рукописима, наведеним код Гоара и Дмитријевског, имамо целу једну скалу разлика употреба молитве «Боже духов»: 1) У малом помену, на почетку Чина опела мирјана код Гоара, молитва се наводи у целини, без икаквог објашњења да ли се чита гласно или тајно. Чак пред возгласом Јако ти јеси... нема ознаке «возгласно», ¹⁶⁶⁷ што ће значити да је преузета из старијих рукописа насталих у време кад је читана гласно. 2) У рукопису Синајске библиотеке бр. 963, из XII в., иза тропара по

непорочни у Чину опела монаха, налази се Велика јектенија са прозбама за упокојеног. На крају јектеније, после Пресвјатују, пречистују..., упућује се Мир свима и позив главоприклоњења, а затим «свештеник се моли: Боже духов и всјакија плоти...».¹⁶⁶⁸ Можемо претпоставити да је главоприклоњење ту дошло да би се молитва Боже духов за то време читала тајно. 3) Из млађих рукописа види се непосредније да је свештеник ову молитву читао тајно, док је ђакон говорио јектенију, за шта говори већ ознака «возгласно» пред њеним завршетком: Јако ти јеси...¹⁶⁶⁹ 4) Неки рукописи на појединим местима, по јектенији уопште не помињу молитву «Боже духов», него само возглас Јако ти јеси...,¹⁶⁷⁰ што значи да је молитва читана тајно, или да није читана никако. Основ за такву могућност даје нам Евхологион Синајске библиотеке бр. 974, XVI в., у коме се на крају јерејског опела вели да свештеник «говори плачно (мета клавтхму): Помилуј нас, и остало, и ако хоће молитву: Боже духов».¹⁶⁷¹ 5) У појединим рукописима налазе се места на којима одређено стоји да се молитва «Боже духов» чита тајно.¹⁶⁷² 6) Најзад, на већ указаном месту код Гоара, налази се, као и у црквенословенском штампаном Требнику, објашњење да се после Еванђеља на опелу, молитва «Боже духов» узима гласно, а на осталим местима тајно.

Слично шаренило, у употреби ове молитве, видимо и у савременим издањима чинова за покојне код Грка, Бугара и код нас. По грчком Малом евхологиону ова се молитва чита гласно на малом помену, било да се он држи самостално, било у дому упокојеног пред опело,¹⁶⁷³ а такође и иза јектеније по Еванђељу, са сличним објашњењем као у црквенословенском Требнику: «Први по чину од јереја, дошавши близу упокојеног, говори гласно ову молитву; такође и сви остали свештеници тајно».¹⁶⁷⁴ Гласно се чита ова молитва и на гробу пред спуштање у њега покојника. У осталим случајевима (иза сваког од три дела 17. катизме, после сваког тропара по непорочни – ако има више свештеника – да би сваки узео учешћа, пошто се код Грка канон на опелу не узима) говори се само возглас Јако ти јеси...¹⁶⁷⁵

У књижици: Чиновни опела и помени (Аколутхне некросими ке епимнимосина), издатој од братства Светог гроба у Јерусалиму

1970. г., у опелу монаха, по тропарима по непорочни, молитва «Боже духов...» чита се гласно. Даље у Чину долази само возглас Јако ти јеси, без молитве. По Еванђељу и јектенији чита се гласно друга молитва (Господи Боже наш..) са возгласом, а на крају, по тропарима Со духи праведних... чита се опет гласно молитва «Боже духов...», такође на гробу пред сахрањивање. – У чину опела мирјана, молитва «Боже духов» чита се гласно на малом помену у дому, затим после тропара по непорочни, на крају по тропарима Со духи праведних и на гробу пред сахраном. По Еванђељу чита архијереј разрешну молитву. У овом, дакле, чину молитва «Боже духов» не узима се тајно ниједанпут. – У Чину погребa Светле седмице чита се гласно у дому упокојеног, а у храму не наводи се никако, него само возглас Јако ти јеси. – У Чину парастоса узима се гласно после тропара по непорочни, иначе само возглас Јако ти јеси.

По Микрон евхологиону протосинђела Евстатиа Скарпа,¹⁶⁷⁶ у Чину опела мирјана, молитва «Боже духов» узима се на малом помену у дому упокојеног и у храму иза Еванђеља; такође пред спуштање упокојеног у гроб. Само возглас, без молитве, говори се – ако има више свештеника – после друге статије катизме 17. Овако је исто предвиђено у Чину опела пасхалне седмице, али се по доласку у храм, иза Христос воскресе и јектеније, узима само возглас: Јако ти јеси, а тако и по свакој песми канона, ако има више свештеника.

У Посљедованију усопших на Свету Пасху, које је издао у Београду 1867. године митрополит Михаило, у Чину парастоса (О усопших посљедованију), у првој статији 17. катизме стоји: «Свјашченик глагољет молитву тајно: Боже духов... Возглас: Јако ти јеси...».¹⁶⁷⁷ Исто тако у чину Поминовенија о всјех за вјеру и отечество на брани живот свој положивших, после тропара по непорочни: «Архијереј или свјашченик глагољет молитву сију тајно: Боже духов...» (стр. 48). У Посљедованију усопших на Свету Пасху, ову молитву наводи у почетку, али не вели да се чита тајно (стр. 4). После Ш и VI п. канона исто тако: «Таже јектенија с молитвоју и возглас: Јако ти јеси ...». Иза Пасхалних стихира, ова молитва «велегласно от архијереја или свјашченика чететсја, близ мошчеј» (стр. 13).

Фирмилијанов Парохијалник (Београд 1890.) наводи молитву «Боже духов», у Чину опела мирјана, на помену у дому усопшег (Свјашченик глагољет молитву сију: Боже духов...), исто тако после прве статије 17. катизме. После III и VI песме канона и на крају чина наводи се укратко да ђакон говори «Паки и паки». По Еванђељу наводи се цела примедба Великог Требника да ову молитву чита архијереј, или први од свештеника гласно, а на другим јектенијама тајно.¹⁶⁷⁸

По бугарском Требнику (Софија 1919). молитва «Боже духов» чита се гласно у дому покојника пред опело,¹⁶⁷⁹ после Еванђеља и пред спуштањем у гроб.¹⁶⁸⁰ По првој статији 17. катизме, молитве «Боже духов» свештеник треба да чита тихо (стр. 419), а по другој и трећој говори ђакон само Господу помолимсја, а свештеник: Јако ти јеси (стр. 420:421). Исто тако после тропара по непорочни. Иза III, VI и IX песме канона ђакон говори јектенију, а свештеници само возглас: Јако ти јеси (стр. 436). На погребу Светле седмице ова молитва чита се гласно у дому на помену, затим иза III, VI и IX песме канона, као и пред спуштање тела у гроб. На панихиди молитва се чита гласно у почетку по Великој јектенији и на крају иза Апостола и Еванђеља, које бугарски Требник предвиђа на парастосу, док код нас, Грка и Руса ови се тада не читају.

Поред свију разлика у разним чиновима за упокојене, општи је, дакле, став да се молитва «Боже духов» чита гласно само на одређеним местима, иначе тајно док ђакон говори заупокојену јектенију. Но настаје питање како поступити кад служи сам свештеник без ђакона? Одговор на то налазимо у црквенословенском Октоиху и Типику. На парастосу у служби суботној (О усопших посљедованију), предвиђено је да свештеник, а не ђакон, чита јектенију за усопше после прве статије 17. катизме. Пошто у исто време не може читати тајно молитву «Боже духов» (а у тексту јасно стоји да ју чита тајно), то је чита на крају јектеније а за то време појци поју 40 пута Господи помилуј (Свјашченик молитву втај глагољет... Лик: Господи помилуј 40 (пута) тихогласно).¹⁶⁸¹

Овакав пропис налазимо и у нашим старим рукописима. Тако рукописни Типик Музеја Српске православне Цркве у

Београду бр. 166, XVI в., у чину «О јеже како по(до)бајет пети ва пе(та)к веч(ер) о усопших последованију», после прве статије 17. катизме, вели: «Јереј: Паки и паки миром Г(оспод)у помолимсе. И људије: Г(оспод)и пом(и)луј. Јеште м(о)лим се о покоји приснопаментних рабех Божијих, братији наших. О јеже простити се им васакому сагрешенију вољному и невољному, Г(оспод)у помолимсе. М(о)л(итву) тај: Б(ож)е духовом. Нам глагољуштим: Г(оспод)и помилуј. И тако вазлаш јереј: Јако ти јеси живот».¹⁶⁸² И на крају парастоса, после тропара Са духи праведними... и јектеније (коју говори свештеник): «г(лаго)љет јереј м(о)л(итву) тај: Боже духовом...» свакако на исти начин, тј. да за то време народ пева Господи помилуј. Овако исто стоји и у рукопису ове библиотеке бр. 130 из 1631 г. У рукописима бр. 20, XVI в. и бр. 206, XVI в., по првој статији 17. катизме стоји: И молитву Б(ож)е д(у)ховом – не вели се «тај» (тајно), али на крају, после тропара Са духи праведними, стоји као и у бр. 166: Јереј молитву тај: Боже духовом; у бр. 67, из 1574. г. такође нема, по првој статији примедбе «тај», а како је било на крају чина не знамо, јер ти листови недостају.

Закључак из изложеног следи овај: Као молитве Свете Литургије и осталих црквених чинова, тако је врло стара и молитва за упокојене «Боже духов...» првобитно читана свагда гласно. Кад су уведене у употребу јектеније, које укратко износе цео садржај одговарајућих молитава, онда су молитве или читане тајно, или сасвим изостављане.

У чину погребња мирјана прописано је да се молитва «Боже духов» обавезно чита гласно на крају јектеније после Апостола и Еванђеља; на другим местима, док ђакон говори јектенију, чита је тајно свештеник, а гласно само възглас Јако ти јеси... Ако нема ђакона, свештеник чита ову молитву гласно по Еванђељу, а на осталим местима или је чита тајно – при чему појци тихо поју 40 пута Господи помилуј – или молитву изоставља сасвим, завршавајући јектеније само узгласом Јако ти јеси...

На Опелу Пасхалне седмице чита се ова молитва гласно на крају, иза пасхалних стихира и последњег целованија.

На свештеничком опелу молитва «Боже духов» чита се гласно у дому и на гробу, као и на опелу мирјана и монаха, а

такође пред последње целивање.

На монашком опелу ова се молитва чита гласно као и на осталим, тј. по Еванђељу, а такође на малом помену у келији пред одношење упокојеног у цркву и на крају пред спуштање у гроб.

На погребу деце молитва «Господи Исусе Христе Боже наш...», аналогно молитви «Боже духов» опела одраслих, чита се гласно у дому и на гробу, а такође после Еванђеља, односно после тропара Со духи праведних...

На малом помену, било да се он врши самостално, било у дому упокојеног пред опело, и на крају опела пред спуштање тела у гроб, молитву «Боже духов» треба читати гласно по јектенији иза тропара Со духи праведних, било да ђакон учествује или не учествује.

На парастосу (панихиди) чита се ова молитва гласно на крају после тропара Со духи праведних и јектеније.

Гласник, септембар 1977.

Који је смисао икоса «Сам једин јеси безсмртниј»?

ПИТАЊЕ: Икос «Сам једин јеси безсмртниј...», после VI песме канона на опелу и панихиди упокојених, својом ме садржином збуњује. Повезујући га са 1 Мојс. 3, 19, ипак не могу да му нађем потпуно оправдање, јер сувише, чини ми се, изражава становиште да је човек прах и материја: Земља јеси и во земљу отидеши...

Како схватити и хришћански оправдати његову садржину?

ОДГОВОР: Хришћанско богослужење у апостолско доба састојало се из «псалама, химни и песама духовних» (Еф.5:19; Кол.3:16) уз читање Светог Писма Старог и Новог Завета. Ову садржину оно је задржало кроз целу своју историју. Сваки чин општег и посебног богослужења садржи и данас ове исте елементе.

Шта су псалми нема потребе објашњавати. Химне (пјенија) потичу такође из старозаветне Библије. То су нпр. оних девет познатих образаца савременог канона на јутрењи и другим богослужењима (Прва песма из Исх.15:1–19; друга из Втор.32:1–43; трећа: Ане, матере пророка Самуила, 1Цар.2:1–10 и т.д.). Песме пак духовне (грчки: оде) су специфично производ новозаветне Цркве. Сви су изгледи да једну од њих наводи већ апостол Павле: «Бог се јави у телу, оправда се у Духу, показа се анђелима, проповеди се народима, верова се у свету, вазнесе се у слави» (1Тим.3:16), а неке друге Откривење Светог Јована Богослова (гл. 4, 8, 11; 15:3). Разумљиво да је спочетка ових песама било мало. Богослужење се већином састојало из псалама и старозаветних химни, уз читање одељака из Светог Писма.

Али у V веку настаје велика промена. Почињу да се развијају кондаци, дуге песме од по 20–30 строфа, у ствари «црквене химне нашим празницима, одн. светим лицима и догађајима који се у те дане светкују... По склопу свом кондак је читав мали спев, и састоји се по правилу из два дела. Први је део спореднији и мањи; то је као неки песников увод у праву песму...».¹⁶⁸³ Овај увод (проимион, предпев) наводио је укратко значај празника или Светог, а његов завршетак служио је као

рефрен свију осталих кондака-строфа, нпр. завршетком садашњег кондака на Божић «Отроча младо, превјечниј Бог», завршавале су се све 24 строфе старог кондака за тај празник. Проф. Лазар Мирковић вели да је стари опширни кондак «поетска лирска проповед која се појала, а рефрен је одговарао хор».¹⁶⁸⁴ Творцем ових поетских проповеди, старих опширних кондака, сматра се Свети Роман Мелод с почетка VI века.¹⁶⁸⁵

У IX веку настаје трећа фаза у развоју «песама духовних». Поменуте дуге кондаке све више замењују и истискују из употребе новонастала врста песама, канони, који се употребљавају и данас. Од старих кондака, под тим именом, остао је само проимион и уз њега једна строфа под именом «икос», који се сада употребљавају после VI песме канона на јутрењи.¹⁶⁸⁶

За нас је овде од значаја да подвучемо везу између кондака и икоса, која је између њих постојала и у старини, а постоји и сада, тако да је икос тесно везан за свој кондак и без њега се самостално не употребљава. Кондак је, међутим, самосталнији и употребљава се и без икоса (нпр. на Литургији, Изобразитељни, повечерју и полуноћници). Веза између ових песама није само у овом формалном погледу, него и у погледу садржаја. И стари и новији литургички писци уочавају ову везу и на њу указују. Свети Симеон Солунски о кондаку и икосу вели: «Кондак садржи ... сложену похвалу празника, а тзв. икос садржавајући све значење празника, или живот сваког од Светих, и завршетком кондака с кратком мелодијом».¹⁶⁸⁷ Гоар, у објашњењу за ове појмове, вели: «Кондак је кратка химна... која садржи неколике похвале коме од Светих, или празнику. Икос је врста химне у славу Божју, или неког од Светих, тако састављена као неки склоп, зграда, радионица његових врлина и славе, и стоји иза свога кондака, но од њега је простија и опширнија».¹⁶⁸⁸ Проф. Л. Мирковић јединство садржаја исказује још јасније: «Отуда веза између кондака и икоса, тј. имају једну исту тему».¹⁶⁸⁹ То исто казује грчки писац Сп. Макрис: «... између проимиона и икоса постоји тесна веза, јер садржај икоса потиче од садржаја проимиона и опева се у њима свештено лице, или догађај коме је посвећен кондак».¹⁶⁹⁰ Одговарајућу везу у погледу садржине можемо и

сами уочити на целом низу кондака и икоса у Минејима и другим црквеним књигама.

Ако са овог становишта размотримо познати кондак «Со свјатими упокој...» после VI песме канона на опелу мирјана и парастосу, и његов икос «Сам једин јеси безсмртниј...», видећемо да та веза постоји и међу њима. У кондаку се моли за душу покојника, да је Господ упокоји у Царству Небеском «где нема болести, ни жалости, ни уздисања». Икос нам пак казује да нисмо само душе, него и тела, која су од земље (земни убо от земљи создахомсја), те се стога враћају у земљу (и во земљу тујужде појдем). Према самом кондаку, човек би био само душа, према самом икосу – само тело. А човек то није, он је двојно биће – и душа и тело. Тек кад узмемо у обзир да казивање кондака о човеку није завршено, него у њему само почето, а настављено у икосу, тек тада сагледамо човека у целини, и по души и по телу. Двојством, дакле, казивања кондака и икоса изражено је двојство бића човековог.

Ово двојство истине о човеку налазимо и у библијском казивању о његовом постанку. Ако узмемо одвојена казивања Библије о томе, човек ће бити само телесно биће, створено од земље као и сва остала жива бића: «А створи Господ Бог човека од праха земаљскога» (Быт.2:7); «... док се не вратишу земљу од које си узет; јер си прах и у прах ћеш се вратити» (Быт.3:19). Но, ако обратимо пажњу и на друге моменте при његовом стварању, тек тада ћемо сагледати колико се он, као духовно биће, разликује и у погледу постанка од свега другог живог на земљи. Пре стварања бива савет Свете Тројице: «Да створимо човека по лику својему и подобију... И створи Господ Бог човека по лику својему, по лику Божијему створи га, мушко и женско створи их» (Быт.1:26). Сва друга пак жива бића постају из земље «по врстама својим» на једну реч Божју (Нека земља пусти из себе душе живе по врстама њиховијем... Быт.1:24). Ова два различита израза Библија употребљава да означи битну разлику између стварања животињског и биљног света и људи. «По врстама и по лику (образу) Божјем – то су формуле које узајамно искључују једна другу», како примећује проф. С. Тројицки,¹⁶⁹¹ тј. нити се на животиње може применити принцип стварања «по

образу и подобију», нити на људе «по врстама својим».¹⁶⁹² Стварање по образу (лику) Божјем (које је у способности разума и у слободи воље) и подобију (сличности) (које је у способности усавршавања у добру) даје човеку сасвим други квалитет, суштински различит од свега живог; он има бесмртну душу, он је метафизичко биће, личност. Животиња то није. «Код животиња као код створених «по врстама» индивидуално постојање нема метафизичког значења».

Нешто слично можемо видети у разлици описа Христове личности код синоптичара и у Јовановом Еванђељу, за коју поједини протестантски писци тврде да иде дотле да једна искључује другу. Синоптичари говоре о Христу и Његовом пореклу као о човеку – Јован као о Богу; по синоптичарима, Он је делао у Галилеји и говорио просто, у кратким причама, параблама – по Јовану, ходио је у Јудеји и Своју науку излагао систематски, узвишеним стилем и појмовима, итд. Али кад знамо да је Христос био не само човек, него и Бог; да Јован зна о Његовом раду и бављењу и у Галилеји, а синоптичари у Јудеји; да је простим Галилејцима говорио према њиховим потребама, а ученим књижевницима у Јудеји и Јерусалиму према њиховим; затим да је, по сведочанству Климента Александријског, Еванђеље Јованово написано после синоптичких, са циљем да их допуни,¹⁶⁹³ нестаје дилема: или синоптичари, или Јован. Бива нам јасно да се «Јованов Исус ни у ком случају не сме одвајати од Исуса синоптичких Еванђеља, већ треба у дубокој синтези Јована и синоптичара потпуније упознати Исуса Христа, правог Бога и правог човека».¹⁶⁹⁴

Да закључимо: Човек је двојно биће, сачињен од душе – о којој говори кондак «Со свјатими», и тела – о коме се казује у икосу «Сам једин јеси безсмртниј». Тако узети заједно, и кондак и икос, изражавају целу истину о бићу човековом.

Гласник, март 1983.

Став Српске православне цркве према кремирању њених верника

ПИТАЊЕ: *Какав је званични став Српске православне цркве у погледу кремирања њених верника? Може ли свештеник да врши опело, помен и парастос лицу које се кремира? Ако може, у којим случајевима то може?*

ОДГОВОР: Према речима Божјим, упућеним Адаму после греха: «Јер си земља и у земљу ћеш се вратити» (Быт.3:19), у Светом Писму Старог Завета редовно се говори о сахрањивању покојника у земљу, те се у јеврејском народу тако поступало кроз целу његову историју. И код осталих Семита покојници су сахрањивани, а и код многих других народа: Асираца, Вавилонаца, Персијанаца, Египћана, Скита, Келта, Кинеза, као и код Азтека и Инка у Северној и Јужној Америци.

Код неких других старих народа, уместо сахрањивања мртви су спаљивани: у Индији, Јапану, код Грка и Римљана, Трачана, Германа, од Словена: код Руса и Чеха.¹⁶⁹⁵ Но има доказа да је код тих народа првобитно било сахрањивање, па тек доцније дошло до спаљивања.¹⁶⁹⁶ Још стари латински писац и беседник, Цицерон о томе казује: «Мени се чини да је старији обичај сахрањивања, који је употребљен за Кира, по Ксенофону, јер је предавано тело земљи».¹⁶⁹⁷ За истинитост овог става говори и чињеница што су Римљани пред крај републике спаљивали своје мртве, али је код најстаријег племства продужен и надаље традиционални обичај сахрањивања. Тако је чинило и најугледније племе Корнелија. Патрицијима у инат, плебејац Марије нареди да га после смрти сахране. Кад се Сула, један од Корнелија, вратио у Рим, оборивши демократски режим, нареди да се Марије ископа из гроба и баци у Тибар. Како је Маријевим поступком профанисан старински обичај, нареди да се од сада сви Корнелији спаљују.¹⁶⁹⁸

И Грци су у старо Микенско доба мртве закопавали у земљу. Тек на крају тог периода (око 1100 г. пре Христа), у време најезде Дораца, јавља се у Грчкој спаљивање мртвих.¹⁶⁹⁹ У Хомерово доба спаљивање се јавља као редован поступак са мртвима. У

Илијади читамо: «А за мртваце нећу да браним – нека се спале. Јербо не чува нитко мртваца, него кад људи умру, брзо их други умирити настоје огњем».¹⁷⁰⁰

Постојао је и трећи начин поступања са телима мртвих. Код неких народа у Индији остављана су она на посебним местима да их дивље птице разнесу: код Чукча и Самоједа у Сибиру одношена су на планинске врхове и излагана дивљим зверовима.¹⁷⁰¹

О спаљивању мртвих код српског народа у старини, насупрот Сими Тројановићу, проф. В. Чајкановић сматра да га није било, јер да га је било морало би од њега остати трага у традицији и обичајима, а тога нема. Спаљивање вампира, «једино сигурно спаљивање за које наша српска религија зна», настало је, вели, доцније. Од вампира се осигуравало пробадањем глоговим коцем, што је познато у целом нашем народу и од старине постоји у традицији и изрекама. Па и кад се спаљивао, вампир се најпре пробадао глоговим коцем.¹⁷⁰² Вероватно да Законик цара Душана има у виду спаљивање вампира наређујући својим 20. чланом: «О гробовима. И људи који по гатању узимају (тела) из гробова те их сажиху, село које то учини да плати вражду. Ако ли на то буде дошао поп, да му се узме поповство».¹⁷⁰³ Код Бугара су пак, на црноморској обали, како вели Јиречек, «до пре најкраћег времена, спаљивали све мртваце из страха да се не повампире».¹⁷⁰⁴

Рекли смо да се у Библији, као о редовном поступку са телима умрлих помиње полагање у гроб. Ипак додајмо да се у Старом Завету помиње и спаљивање мртвих код Јевреја, али као казна за тешке преступе: Ко би узео жену и матер њезину – вели се у 3. књизи Мојсијевој – зло је, огњем да се спали он и она, да не буде зла међу вама (Лев.20:14).¹⁷⁰⁵ Помиње се и спаљивање тела цара Саула и сина му Јонатана, скинутих са зидова филистејског града Вет Сана (1Сам.31:12).

У Светом Писму Новог Завета о спаљивању мртвих нема помена, говори се само о сахрањивању.¹⁷⁰⁶ Сам Спаситељ вели: «Остави нека мртви сахрањују своје мртве» (Мф.8:22), помиње сахрану богаташа (Лк.16:22); после мученичке смрти сахрањују у земљу тело Светог Јована Крститеља (Мк.6:29), Светог Стевана

архиђакона (Деян.8:2), Ананију и Сапфиру (Деян.5:7:10); у гроб је сахрањено тело Господа Исуса.

Од старих хришћанских писаца сахрањивање спомиње, поред Минуција Феликса, Тертулијан, који за спаљивање каже да не одговара хришћанима, јер је нечовечно, а на сахрањивање гледа као на милосрђе према умрлом.¹⁷⁰⁷ Затим Блажени Августин: «Стога се не презиру и не одбацују тела умрлих, особито праведних и верних, чијим се органима и члановима, за свако добро, користио Дух Свети».¹⁷⁰⁸ Историчар Јевсевије Кесаријски наводи да су неки мучитељи хришћана спаљивали и уништавали тела мученика, да им тако униште наду на васкрсење, гледиште за које Јевсевије сматра да не постиже циљ.¹⁷⁰⁹

И у доцније хришћанско доба, обичај сахрањивања био је општи. Истина, по примању хришћанства није се могао обичај спаљивања, као и друге незнабожачке навике, наједном и лако истиснути код појединих европских народа, те је још 785. год. сабор у Падерборну, који је сазвао цар Карло Велики, наредио својим 7. правилом: «Ко на незнабожачки начин једног мртваца спали, треба смрћу да буде кажњен».¹⁷¹⁰

Све до краја XVIII в. сахрањивање је било код хришћанских народа свеопште. Појавом Француске револуције и њеним непријатељским ставом према хришћанству и свему хришћанском, долази до одлуке Директориума од 1797. г. да се сахрањивање мора заменити спаљивањем мртвих. Установом царства, ови су прописи обеснажени. Али на конгресима устаника из 1848. г. долази поново до захтева за увођење спаљивања. Ови се захтеви постављају не само у Француској него и у Немачкој, Италији, Енглеској и другим земљама, те се оснивају друштва присталица спаљивања мртвих, и подижу крематорији, посебне пећи за спаљивање мртвих.

Римокатоличка црква је према спаљивању заузела негативан став. Декретом конгрегације Санкти официи, од 19. V 1886. г., забрањено је верницима чланство у друштвима за спаљивање, а другим од 15. XII исте, 1886. г., проглашена су лица, која за живота нареде да их после смрти спале, недостојним црквеног погребом. Уколико би таква лица, и поред

убеђивања, остала при својој одлуци, декретом од 27. VII 1892. г., забрањено је да им се врше тајне за самртнике.¹⁷¹¹ Ипак је остављено бискупима право да могу, у неким приликама, дозволити опело у кући и цркви, али не у крематоријуму, и оном који ће бити спаљен. То је обично бивало у случајевима кад се спаљивање вршило не по вољи умрлог, него по вољи других лица.¹⁷¹² Систем Црквеног права, Корпус јурис каноници, Западне цркве говори о спаљивању у своја три члана: 1203, 1204 и 1240.

У најновије време, декретом исте Конгрегације од 8. V 1963. г., став према спаљивању умрлих Римокатоличка црква је умногоме ублажила. У почетку акта, ова промена образлаже се тиме што је Црква раније особито истицала сахрањивање верних због оних који су из секташког, или непријатељског става према Цркви, заступали спаљивање «у знак насилног негирања хришћанских истина, особито истине о васкрсењу мртвих и бесмртности људске душе».¹⁷¹³ Но пошто «спаљивање тела» – вели се даље у декрету – «нити се односи на душу, нити спречава свемогућство Божје да поврати тело, због тога (спаљивање) не садржи објективно негирање тих хришћанских истина. Према томе, не ради се о ствари која би била сама по себи зла, или која би вређала хришћанску веру. Тако је Црква увек сматрала, јер је у извесним околностима, кад је било сигурно да се спаљивање обавља из оправданих и важних разлога, нарочито кад се радило о разлозима општег значаја, није опирала, нити се опире кремирању...».¹⁷¹⁴ Најзад декрет одређује: 1. Треба изнад свега настојати да се одржава обичај у вези са сахрањивањем (у земљу) покојника...; 2. Сматра се разборитим, да се у канонском праву ублаже прописи који се односе на спаљивање, и то тако да се одредбе из канона 1203 ... и из канона 1240... не примењују уопштено, него само у оним случајевима када је сигурно да се кремација тражи због негирања хришћанских истина, или из секташких разлога, или најзад из мржње према католичкој вери и Цркви; 3. Из тога такође следи да не треба по оним прописима ускратити Свете Тајне (сакраменте) и јавне молитве онима који су одредили спаљивање свога тела, осим ако је сигурно да су они тај захтев

учинили из горе наведених разлога који се противе хришћанском животу; 4. Да се не би нашкодило побожним хришћанским осећањима према црквеној традицији, и да се јасно покаже да је спаљивање туђе црквеном духу, црквени обред сахране и припадајуће молитве не могу се никада вршити на самом месту спаљивања, чак ни у виду обичне пратње покојниковог тела». Овај декрет потврдио је 5. VII 1963. г. папа Павле VI.¹⁷¹⁵

Што се тиче протестаната, они у овом питању немају јединствен став. Мартин Лутер је о спаљивању имао позитивно мишљење. Он је хвалио старе Римљане «јер се они нису износили напоље, него све људе у пепео спаљивали, да ваздух остане чист».¹⁷¹⁶ На основу тога, неке протестантске секте у Немачкој дозвољавају спаљивање. При томе, пастор коме савест не би дозвољавала да изврши обред пред кремирање, био би дужан да изда дозволу другом пастору који би пристао да га изврши.¹⁷¹⁷

Евангеличка црква у Немачкој, 1898. г, усвојила је следећи став: «Спаљивање, мада против себе нема Божје забране, и ниједан члан хришћанске вере му не противречи, а такође ни у Исповедању Евангеличке цркве нигде није одбачено, ипак са Светим Писмом везаним општим, прастарим обичајем, који постоји уопште у свима црквама, стоји насупрот». На основу таквог схватања, одлучила је: «Не допушта се свештеницима (den Geistlichen) да службено учествују при спаљивању и свима обредима који су с тим у вези».¹⁷¹⁸

У Православној цркви сахрањивање упокојених у земљу држано је до најновијег доба. Мада се у Светом Писму и Старог и Новог Завета не говори директно против спаљивања, али је вековном праксом, сахрањивањем чланова и Старозаветне и Новозаветне Цркве, а особито тела Господа Исуса Христа, у свести православних сахрањивање добило хришћанско обележје, а на спаљивање се гледало као на незнабожачки обичај. Свакако да мишљење оних који сматрају да је Црква заузела став против спаљивања зато што се оно противи догми о васкрсењу мртвих, нема никаквог основа, као што је говорио још Јевсевије Кесаријски.¹⁷¹⁹ Тела многих Светих су спаљена, но

то не значи да Бог неће бити кадар да и њих васкрсне у последњи дан, нити су тиме изгубили нешто од своје светости.

Исто тако не изгледа ни да би се директно могли изнети неки други догматски разлози против спаљивања упокојених, јер је у суштини и труљење сагоревање, једињење органске материје са кисеоником путем бактерија, док то огњем бива непосредно.¹⁷²⁰ Зато у појединим случајевима Православна црква и може дозволити, и пре спаљивања и после њега, да се упокојеном изврши опело, помен и парастос. Иначе се то не би могло допустити никако. Негативан став према спаљивању људских тела Православна црква, дакле, има «не зато што Бог није у стању да васкрсне и умрло, и спаљено, и поједено и било на који начин уништено тело. Јер је моћан Бог да из праха сабере и васкрсне свако тело људско, као што је моћан био и да га из небића створи...», него «између осталог и зато што нас поступак кремирања браће своје враћа уназад у тамне векове незнабожачког мрака... и новог незнабоштва, Хитлера и његових слугу, у Аушвицу, Дахау или Јасеновцу».¹⁷²¹

У Русији до 1917. г. није било крематорија, нити је било дозвољено кремирање. Власти нису дозвољавале ни уношење урне с пепелом неког од православних Руса који би били спаљени у иностранству. Дозволу за опело над пепелом кремираног могао је дати само Свети Архијерејски Синод.¹⁷²²

Митрополит Антоније (Храповицки), у свом писму патријарху Варнави од 24/6. маја 1932. г., о становишту према спаљивању мртвих вели: «Стари хришћани погребавали су своје мртве, насупрот обичају незнабожаца који су их спаљивали... Опело над телом умрлих у оним случајевима кад се од раније зна да неће бити предани земљи, него огњу, било би једнако сагласности на нарушавање благочестивог обичаја, примљеног у Цркви од почетка хришћанства. Стога ја лично никад не бих благословио такво опело, и сматрам да ће се наш Сабор сагласити са мојом тачком гледишта».¹⁷²³

Код нас Срба, као што с правом рече проф. Чајкановић, ни у незнабожачко доба није било спаљивања мртвих а поготово после примања хришћанства.

У Грчкој цркви сахрањивање покојника у земљу је свеопшта појава. Само у појединим случајевима, изнимно се дозвољава црквено опело над телом покојника које ће се спалити. Како кремација не стоји у супротности са основним хришћанским догматима, вели Спиридон Макрис, ако дође до увођења спаљивања умрлих, «сматрамо да се наша Црква неће томе противити».¹⁷²⁴ Као став Православне цркве, те и Српске, епископ Никодим Милаш, још 1902 г. вели да је забрањено опојати тело оног верника «који је за живота свога наредио био да му се тијело спали... и ту наредбу хоће да родбина и изврши».¹⁷²⁵ Питање кремације постало је код нас актуелно између два рата. Половином 1926. год., један православни житељ Панчева умре у Паризу и онде, по својој жељи, буде спаљен. Урну с његовим пепелом пренесе му брат у Панчево и положи у породичну гробницу, потраживши од свештеника да одржи помен. Свештеник се обрати Светом Архијерејском Синоду, а Синод, испитавши околности под којима је спаљивање извршено, потражи од др Душана Јакшића, проф. Богословије у Сремским Карловцима, стручно мишљење по овој ствари. Добивши ово мишљење, Свети Синод цео предмет упути Св. Архијерејском Сабору Српске православне цркве на коначно решење.¹⁷²⁶ Сабор, под А. С. бр. 4/зап. 65, од 11/24. X 1928. г., донесе ову одлуку: «Православна црква – верни чувар учења Светог Писма и Светог Предања – не може својим верним дозволити спаљивање мртвих и при томе никаквог црквеног учешћа православног клира, како при акту самог спаљивања, тако и после њега при сахрани пепела сажеженог покојника. Учешће православног свештеника могао би у таквом случају дозволити надлежни епископ само онда ако је покојник сажежен не по својој наредби, већ по жељи његових рођака и других лица, или услед каквих искључивих прилика. Ако је спаљен по својој вољи, ускратити му све; ако је спаљен против његове воље, дозволити му све». Током 1928. г., Свети Архијерејски Синод доставио је свима епархијским архијерејима ову одлуку.

Из овог предмета, у архиви Светог Архијерејског Синода, види се даље да је Сабор поновио ову одлуку од речи до речи на питање једног свештеника из иностранства 1953. г. Исти такав

став Сабор је заузео 1967. године: «По питању учешћа свештеника при сахрани кремираних лица, остати при већ постојећим одлукама Св. Архијерејског Сабора А. С. бр. 4/зап. 65 из 1928. и А. С. бр. 3/зап. 74 из 1953. године». Идуће, 1968. године, председник Интернационалног савеза за спаљивање мртвих, из Стокхолма, упутио је писмо Светом Архијерејском Синоду интересујући се да ли је Српска православна црква ублажила свој став, попут Римске, с обзиром да се због повећања градова кремација уводи у многим земљама. Свети Архијерејски Синод, исте године, под бр. 1245, одговорио је да наша Црква остаје и даље при одлуци А. С. бр. 4/зап. 65 од 24. X 1928. г.

Према свему што је речено, у питању кремирања, као и могућности вршења опела од стране православног свештенства, над телом које ће се кремирати, Српска православна црква има јасно одређен став. Ако се православни хришћанин кремира мимо своје воље, свештеник му може одржати опело пре кремирања, али не у крематорију, него или у цркви и капели, или у дому. Може то учинити и над урном са његовим пепелом, или на месту где је она постављена. После извршеног опела, могу му се чинити помени и парастоси у прописане дане, и на Задушнице, а такође вадити за њега честице и помињати га на проскомидији и на Литургији кад је то прописано. Ако је спаљен по својој жељи, ништа од овога не може му се вршити.

Гласник, септембар 1983.

Који се Чин опела врши над јеромонахом, игуманом и мирским ђаконом?

ПИТАЊЕ: *Којим се опелом опојавају јеромонаси и игумани, монашким или свештеничким?*

Такође, којим се опелом опојавају мирски ђакони?

У овим питањима владају различита схватања и разно се поступа, а толико стотина година постоје и ђакони и свештеномонаси, па зар за толико времена нису донети одређени прописи који би уклонили недоумице и неуједначеност?

ОДГОВОР: Прописи о сахрани свештеномонаха и ђакона постојали су у Цркви од раније, постоје и сада. У црквенословенском штампаном Требнику, званичној црквеној књизи наше Цркве, у чину «Посљедованије исходноје монахов» налази се овакво упутство: «По сем же вземше братија мошчи умершаго относјат в церков; а ашче убо свјашченик јест отшедшиј брат, полагајутса мошчи јего посредје храма; ашче простец – в притворје».¹⁷²⁷ И даље следи чин монашког опела. Нема ни речи да се свештеномонаху не чита ово, него свештеничко опело. Овако исто стоји и у грчком Великом Евхологиону: «И ако је јереј отишавши брат поставља се тело његово у средину храма. А ако је прост (монах) – у нартексу».¹⁷²⁸

Овај пропис није из новијег времена, него потиче из дубоке старине. Налазимо га у рукописима које је употребио Гоар у свом Евхологиону у XVII в. За разлику о месту постављања тела монаха и свештеномонаха у цркви, Гоар се позива на Псевдодионисија који вели: «Ако би био свештеног чина упокојени, постављају га пред Свети олтар, почињу Богу молитву и благодарења. Ако ли је прост монах, или у свештени народ убројан, према свештеном олтару, пред свештенички улаз».¹⁷²⁹ Такође се позива на речи грчког писца Пахимера (XIII в.): «А пред свештеничким улазом означава да треба да лежи пред појцима».¹⁷³⁰ О томе казује и Свети Симон Солунски († 1429. г.): «Игумани и свештеномонаси опевају се у храму, а прости монаси и лаици у нартексу».¹⁷³¹

И много старији рукописи знају за ову разлику. У Евхологиону Синајског манастира бр. 963 из XII в., у «Чину и последовању (Таксис ке аколутхиа) који се врши при смрти монаха», читамо: «Кад се упокоји монах, перу га од колена наниже, облаче у монашку ризу и полагају на одар; онда се доноси у црквени нартекс, полаже наспрам Светог олтарa и пале изнад њега две свеће (по једном другом рукопису: чело главе и чело ногу). Онда почиње кадити јереј донетог покојника говорећи овако: Благословен јеси Господе, научи...», а затим се у главним линијама износи чин опела, у коме се вели: «Ако ли је игуман презвитер или ђакон, певају шестопсалмије и Алилуја на други тропарски глас...».¹⁷³² У таквом сличном чину другог рукописа овог манастира, бр. 964, XIII–XIV в., на крају стоји примедба: «За игумана» (Ис игуменон), при чему се наводе неколике молитве.¹⁷³³ У оба ова рукописа, дакле, чин је општи монашки, само су додаване извесне молитве за свештеномонахе.

У нашим рукописима, које сам имао прилике да размотрим, нисам наишао на примедбу где се у цркви полаже тело монаха са свештеним чином, него само уопштено: Ва припрате противу великих вратох. Можда је то, бар у неким случајевима, због тога што је покојник ношен у гробљанску цркву, «усапници».¹⁷³⁴ А гробљанске цркве обично немају нартекса.

Од прописа новијег времена код нас, постоји по том питању одлука Архијерејског сабора Кнежевине Србије од 4. маја 1862. г. Дознавши да се при погребу монашких лица поступа разно, те им се негде врши опело прописано за мирске свештенике, негде се облаче у расу, а негде у свештене одежде, «да би се оваква неправилност у том предмету избегла», Архијерејски сабор наређује: «Да се у случају упокојенија сва свештена лица монашескога реда, закључно са архимандритом, и облаче и опојавају, као што гласи правило у Великом Требнику под насловом «Посљедованије исходноје монахов»».¹⁷³⁵

Овакав став заузимају и поједини литургички писци како код нас, тако и у Русији. У Новој Скрижаљи архиепископ Венијамин наводи пропис црквенословенског Требника о постављању тела свештеномонаха у средини храма, а простог монаха у притвор, те, по Гоару, позивајући се на Псевдодионисија и Пахимера, за

свештеномонахе вели да је одређено место међу певницама, према олтару, а за монахе и мирјане од певница према притвору, или у самом притвору, «да би њихова тела стојала у цркви не изнад, него испод места одређених за клирике».¹⁷³⁶

У Литургици проф. Мирковића над одељком о монашком опелу стоји наслов: «Опело и погреб монаха, игумана и архимандрита», па даље следи сам чин тога опела. Овај наслов ставио је он, вероватно, по угледу на К. Никољског, у чијој књизи стоји овако дословно.¹⁷³⁷ Већ из самог наслова може се закључити да кад се монашким опелом опевају игумани и архимандрити (који већ много раније, а поготово у то доба, ни у Русији ни код нас, нису били прости монаси, без свештеног чина), да се тим опелом сахрањују и јеромонаси и јерођакони. Исправност таквог закључивања доказује С. Булгаков директно велећи: «По чину монашког погребња опевају се како прости монаси, тако и јеромонаси».¹⁷³⁸ Исти став имају и други писци: Хаџи Теофило Стевановић,¹⁷³⁹ протојереј Василије Николајевић,¹⁷⁴⁰ Радован Димитријевић.¹⁷⁴¹ Савремени грчки писац К. Каллиникос такође казује да се упокојени полаже «ближе олтару... ако је припадао свештеном чину, а мало даље ако је припадао монашком, или световњачком».¹⁷⁴²

Мирски свештеници и епископи опевају се посебним, свештеничким опелом,¹⁷⁴³ као што казују: Василије Николајевић, проф. Мирковић, Теофило Стевановић, Радован Димитријевић,¹⁷⁴⁴ а такође Никољскиј, С. Булгаков и Г. Дебољскиј.¹⁷⁴⁵

Зашто се епископи опевају свештеничким опелом, а не као јеромонаси, игумани и архимандрити? Да бисмо могли дати одговор на ово питање треба да се подсетимо да је монашки живот – живот кајања (43. прав. Шестог Васељенског сабора), и да монашки завети «садрже дужности послушности и учеништва... и дотични обећавају не да ће бити пастири других, него да ће сами слушати пастире».¹⁷⁴⁶ Монаси стога у принципу не могу имати парохијско-пастирске функције, те је њихово свештенодејствовање одређено специфично за потребе манастира. И по Уставу наше Цркве, само «изузетно» и

«привремено» (чл. 170. и 27) парохијске дужности могу се поверити свештеномонасима.

Са епископом ствар стоји друкчије. Иако његови монашки завети остају и по рукоположењу за епископа,¹⁷⁴⁷ он истовремено прима и дужности врховног пастира свештенства и верних у епархији. Поред свештенодејствовања и управљања, његова пастирска служба је особито у обавези да учи и проповеда, да врши «службу речи», «управљања речју истине», као што су чинили Свети апостоли (Деян.6:4), као што наређује апостол Павле (2Тим.2:15,4:2 и др.) и 58. канон Светих апостола. О тој њиховој дужности, у тумачењу овог канона, Зонара вели: «Безусловна је дужност епископа да подвлашћени народ учи благочестивим догматима и упућује православљу и побожном животу»;¹⁷⁴⁸ такође Валсамон: «Епископско достојанство је у поучавању, и сваки је епископ дужан да учи народ благочестивим догматима и православном становишту»; као и Аристин: «Епископ треба да учи клир и народ благочешћу».¹⁷⁴⁹ И по нашем црквеном Уставу, прва дужност епископа је да «учи и просвећује народ у епархији речима, делима и пастирским посланицима» (чл. 108, т. 1). На ту дужност епископ се обавезује и Архијерејском заклетвом: «Јешче же... објешчајусја... усердно учити мње врученија људи...». А тако је и са пастирском службом свештеника. Његова је дужност да «редовно проповеда слово Божје и поучава своје парохијане у храму и у свакој другој прилици» (Устав СПЦ, чл. 176, т. 2).

Ова разлика проузроковала је и разлику између монашког и свештеничког опела. Док се у мирском и монашком опелу углавном моли за милосрђе Божје, опроштење грехова и спасење упокојеног,¹⁷⁵⁰ садржина опела свештеничког, поред молитве Богу да прими и спасе свог свештеника и жреца божанских тајни (3. стихира на хвалите), превасходно је у поукама, у којима се он обраћа живим вернима, да се спреме за прелаз у онај непролазни свет. То је особито приметно у 24. икоса: «Устаните сви, скупите се и седнувши чујте реч: Страшан је, браћо, суд на који сви морамо стати. Тамо нема роба ни слободњака, нема тамо сиромаша и великаша, него ћемо сви стајати голи... (3. икос); Ако си, човече, помиловао човека, он ће

те тамо помиловати, ако си некој сироти саосећао, она ће те тамо избавити из беде; ако си кога у животу нага покрио, он ће те тамо покрити... (15. икос). Разгоримо се, дакле, слушајући да је тамо светлост вечна, тамо је извор вечног живота и тамо наслада вечна, тамо је рај коме се радује свака душа праведника...» (23. икос). Тиме, дакле, што епископ и мирски свештеник имају пастирску дужност, коју не заборављају ни у часу смрти особито се подвлачи разлика између монаштва и свештенства, и одређује коме припада монашко, а коме свештеничко опело.

У погледу ђакона, рекосмо да се ђакони монаси (јерођакони) опевају монашким опелом. Што се тиче ђакона мирског реда, према Требнику Петра Могиле они се не опевају чином свештеничког опела.¹⁷⁵¹ Али је у Руској цркви надвладало гледиште да се ђакони сахрањују опелом мирјана, зато што њима чин свештеничког опела по садржини не одговара, будући да се у том чину јасно означава да је упокојени био у свештеничком достојанству (тропар пред 3. апостолом); да је он био свештеник, жрец и приносиатељ божанских Тајни (3. стихира на хвалитне).¹⁷⁵² Ово становиште заузела је Руска црква у XVIII в., а утврђено је указом царице Катарине II 1773. год.

Гледиште да се ђакони опевају мирским опелом код нас је усвојио Теофило Стевановић, само се, «на ектенијама додаје: Раба Божја свјашченодијакона, или само дијакона».¹⁷⁵³ Прот. В. Николајевић, у свом опширнијем одговору на ово питање, стоји на супротном становишту. Он подвлачи да се од старине свештеним лицима и при погребу указивала посебна част тиме што су за време опела полагани пред олтар и сахрањивани на почасном месту, у реду других свештених лица, да је ђакон рукоположењем имао дужности и обавезе свештеног чина, које су више од мирских, те да зато и при сахрани треба да има опело као и остала свештена лица. Најзад закључује: «Како су се умрли ђакони и код нас и у Србији опојавали до сада, опелом свештеничким, то нека се и убудуће та пракса врши».¹⁷⁵⁴ Р. Димитријевић, на питање: «Којим се опелом опојавају ђакони?» указује на мишљење В. Николајевића и одговара: «По пракси, свештеничким». Међутим, у објашњењу под текстом позивајући

се на Теофила Стевановића, вели друкчије: «Иначе ђакони се опојавају опелом световних људи, као лица која не могу сама никакву свештену радњу да обаве, само што се на јектенијама додаје: Раба Божја свјашченодиакона, или само диакона».¹⁷⁵⁵

Ову разлику схватања у погледу сахране ђакона излаже и проф. Мирковић велећи да се литургичари не слажу, те једни са Петром Могиллом веле да се сахрањује свештеничким опелом; други пак световњачким, а трећи да се дозволом епископа сахрањују свештеничким опелом уз изостављање из чина оних места која се односе на свештеника.¹⁷⁵⁶ Које би од та три становишта било најбоље и литургички најисправније, он не казује, него питање и даље оставља отвореним.

Да нас не чуди ова разлика у мишљењима о опелу ђакона, навешћемо примедбу Георгија Виолакиса у Типику Велике Цариградске цркве из 1888. г. Изложивши чин садашњег опела мирјана, он вели: «Треба да се зна да овај исти поредак чина за упокојене бива свима упокојенима, и царевима, патријарсима, архијерејима, јерејима, и мужевима и женама, малим и великим, чак и самој деци, којој се само из чина изостављају самогласне стихире и чита одређена у Евхологиону молитва за децу, као и Еванђеље».¹⁷⁵⁷

За доба у које је изнета, ова тврдња није била оправдана, јер већ неколико векова раније постоје посебни чиновни опела како за упокојене монахе, тако и за мирјане, свештенике и децу. Али историјски она одговара. Лако је схватљиво да је првобитно за све упокојене вршен исти чин опела, у који су само уметане особите прозбе за свештенике, монахе и децу. Јасно нам је такође да се тај чин, као и остала богослужења, у најстарије доба састојао из псалама, химни и песама духовних (Еф.5:19). У прво време, како вели Скабаланович, није било разлике у помену вршеном мученицима и обично упокојеним вернима. Ориген казује: «Ми вршимо помен Светих и наших родитеља. Такође поштујемо помен пријатеља који су умрли у вери, радујући се за њихово упокојење, и тако самим себи испрошавајући праведан свршетак у вери. Кад се врши њихов помен, «бива агапа», тако да би наше празновање служило сећању на упокојење душе којој се помен врши, а нама пред лицем Бога било благоухаоним

мирисом»,¹⁷⁵⁸ Сиријска Дидаскалија излаже у главним линијама и садржај овог помена: «А ви, по Еванђељу и по сили Духа, скупљајући се код споменика, читајте Свето Писмо, и унесите Богу молитве и приносите евхаристију, примљену по подобију царственог тела Христовог, како на свима скуповима, тако и у гробницама и при кончини умирућих».¹⁷⁵⁹

Но у IV и V в. већ се разликују помени вршени у спомен Светих од помена упокојених обичних верних. Ту разлику подвлачи Блажени Августин: «Црква тражи, као што знају верни, кад се мученици помињу пред олтаром Божјим, не да се моли за њих, него да се за друге упокојене моле. Увреда би била молити се за мученика, за оног чијим молитвама ми треба да себе препоручујемо, јер се он подвизавао против греха до крви».¹⁷⁶⁰ Помен упокојених, према Апостолским Установама, вршен је у трећи, девети и четрдесети дан «у псалмима и читању Светог Писма... И нека се дели од његовог имања сиротињи за његов помен».¹⁷⁶¹ Од псалама који су од најстаријег времена притом читани свакако је 118. Блажени непорочни, псалам 50. и 90, као и данас. Од молитава, сачувана је до данас «Боже духов и всјакија плоти...», која се налази у Евхологиону Серапиона, еп. тмуитског у Египту (пре 350. г.), и уклесана на једном хришћанском надгробном споменику из 344. г.¹⁷⁶² Од песама, из доцнијег времена, али ипак из старине, потичу «тропари по непорочни», кондак и неке друге које су забележене већ у XII в.¹⁷⁶³

На извесност да је првобитно вршен свима упокојеним један исти чин указују стари грчки рукописи, у којима се налази само по једна «Молитва за упокојеног презвитера».¹⁷⁶⁴ Иста молтива се налази и у рукопису лавре Светог Атанасија Атонског бр. 189, из XIII в.¹⁷⁶⁵ У другом рукопису Синајске библиотеке бр. 961, из XI–XII в., налазимо другу молитву за упокојеног јереја: «Благодаримо ти, Господе Боже наш, јер си само Ти живот...».¹⁷⁶⁶ Исту молитву, под називом «Молитва над упокојеним јерејем», налазимо у Синајском Евхологиону бр. 968, из 1426. г. а после ње налази се «Молитва друга за упокојеног јереја»: «Боже, Боже наш, који си у својој мудрости од земље створио човека и узаконио да се због греха опет врати у

земљу...». ¹⁷⁶⁷ Посебну молитву за упокојеног ђакона налазимо у грчком Евхологиону Националне библиотеке у Паризу, из 1127. г.: «Ти који имаш стан небо и стараш се за све на земљи...», у коме се такође налазе посебне молитве «за упокојеног јереја», «за упокојеног мирјанина», «за упокојено дете». ¹⁷⁶⁸ Исто се тако ништа од опела не налази у Барберинском кодексу, него само једна «Молитва за упокојене монахе» (Евхи ис кимитетанс): «Владару Господе, који једини имаш бесмртност, који си светлост неприступна, који убијаш и оживљаваш, низводиш у ад и узводиш. Ти си својом мудрошћу створио од земље човека и опет га у земљу враћаш: молимо Ти се, прими душу слуге свога и упокој је у наручју Аврама, Исака и Јакова, и дај му венац правде, удео спасених у слави изабраних Твојих, па по ономе у чему се трудио у овом свету у Твоје име, прими уздарје (антаподосин) у становима (монес) Твојих Светих. Благодаћу и човекољубљем јединородног Твога Сина». ¹⁷⁶⁹

У неким рукописима налази се по једна, или више молитава, само са насловом: «Молитва за упокојеног», «Молитва друга за упокојеног». ¹⁷⁷⁰ Вероватно да су то биле молитве које су се првобитно читале свима, уз оне посебне за свештенике, монахе, итд. То особито важи за молитву «Надгробна молитва општа» (Евхи епитафиос катхолики): «Владару, Боже духова и сваког тела, који дајеш одежду славе уместо духа немарности...». ¹⁷⁷¹

Но поред молитве, већ од XII в. у појединим рукописима излажу се и делови општег чина над упокојеним, као и учешће ђакона. Тако у Синајском Евхологиону бр. 959, из XI в., под насловом «Молитва за упокојеног» долази молитва: «Боже духов и всјакија плоти...», па се даље наставља: «И кад ђакон каже: Глави нашја, моли се јереј овако: Господе, Господе, олакшање угњетених и утехо тужних...». Исто се налази и у поменутом париском рукопису из 1127. г., како иза молитве за упокојеног световњака, тако и иза молитве за јереја, ¹⁷⁷² а такође у једном рукопису код Гоара (н. д. 437).

У грчком рукопису библиотеке Синајског манастира бр. 973, из 1135. г., тај општи чин изложен је много детаљније. Иза Трисветога «одмах Миром... За вишњи мир... Да нам се опрости... Да не будемо одбачени у страшни дан... За покој овог

нашег брата... Да без прекора стане пред страшним... Да се удостоји сладости Раја, у наручју Аврама и Исака и Јакова са свима праведним. За душе оптерећене жалошћу и очајањем (апогноси), и од Бога утеха њима... Да се избавимо... Одмах говори молитву: Боже отаца (!) и сваког тела... Милости Божје и Царства Небеског... Јер си Ти живот и покој... Мир свима. Ћакон: Главе (своје). Молитва: Господе, Господе, олакшање угњетених и утехо тужних...». ¹⁷⁷³

Пример општег чина показује нам и српскословенски рукописни Требник Музеја СПЦ, бр. 212, XV-XVI в., чије «Последованије бивајемо о усапших белцих, јегда изидет д(у)ша јего од тела», иза малог помена и одношења тела у цркву «или ва усапницу», казује: «Треба да се зна да се од сада говори ово и монаху и световњаку» (Ведено буди, јако от сеље г(лаго)љетсе се и мниху и белцу). У истом чину даље се вели и ово: «Ведети же под(о)бајет, аште будет опевајем ц(а)р, или краљ, или деспот, или ћесар, сице под(о)бајет гла(гол)ати диаконства... Аште ли јес(т) еп(и)ско(о)п, или митрополит, или патријарх љубо који годе архијереј, сице глагољи, о брате да знајеши... И м(о)л(и)тва: Б(ож)е д(у)ховом. Вазглаш ц(а)рем: Јако ти јеси.. бившому ц(а)ру нашему имер(е)к Х(рист)е Б(оже)е наш... Архијереом вазглаш: Јако ти јеси бившему архиеп(и)ск(о)пу имер(ек). ¹⁷⁷⁴ Чин даље садржи прве антифоне свих осам гласова, и један Апостол и Еванђеље који се и данас читају на опелу мирјана.

Доцније се јављају посебни потпуни чиновни за монахе, свештенике, мирјане и, најзад, за децу. Очекивали бисмо да је од тих чиновна сачуван најстарији потпуни чин мирског опела. Међутим, у грчким рукописима које наводи Дмитријевскиј, најстарији чин у коме се поименце наводе псалми, молитве, песме, Апостол и Еванђеље, не односи се на опело мирјана, нити свештеника, него монаха. То је већ поменути рукопис Синајске библиотеке бр. 163, из XII в. У њему се вели: «Кад се упокоји монах, перу га од колена на ниже итд. По облачењу се уноси у нартекс, јереј га окади говорећи овако: «Благословен јеси Господи, научи...», и почиње стихословити непорочне до краја, и онда говори тропаре непорочних. Ако ли је игуман, или презвитер, или ђакон, певају и шестопсалмије и Алилуја на

тропарски 2. глас: «Сети се, Господе, као благ слугу», и «Помилуј ме Боже», и канон, и «Хвалите Господа с небес», и стихире по гласу, а иза тога Блажене и Апостол и Еванђеље, и тако се сахрањује покојник».¹⁷⁷⁵

И ови потпуни чиновни посебних опела показују своје порекло од једног заједничког чина, не само по томе што имају исти склоп, него и исте делове. Тако и у опелу мирјана, поред стихова 118. псалма, тропара по непорочних, Блажена, Апостола и Еванђеља, налазимо задуго и прве антифоне степене свих 8 гласова.¹⁷⁷⁶ Тек доцније се утврдило правило да опело монаха садржи прве антифоне свију гласова, опело свештеника три антифона 6. гласа, а опело мирјана без антифона.¹⁷⁷⁷

Заједничку црту опела монаха и световњака налазимо и у томе што, пред спуштање ковчега у гроб, поред посипања земљом тела упокојеног, црквенословенски Требник предвиђа и преливање уљем «от кандила», као што се казује и у рукописима, или «из једног кандила».¹⁷⁷⁸ По руском митрополиту Кипријану (1390–1405. г.), преливало се вином и уљем.¹⁷⁷⁹ И код нас у неким крајевима, редовно се прелива тело упокојеног вином и уљем, помешаним у стакленцету, и то се назива «пуње».¹⁷⁸⁰ Ово преливање врши свештеник унакрст: од главе према ногама, па онда с десна на лево. «А чашу у којој је уље с вином баци према ногама».¹⁷⁸¹

При том преливању монаха, по црквенословенском Требнику, свештеник говори: «Образом креста твојега Человјекољубче...», а тако и по грчком Евхологиону, као и рукопису Синајске библиотеке бр. 985, XVI в.¹⁷⁸² По неким другим рукописима: Алилуја 3 пут, и Господња земља...¹⁷⁸³ У неким: Земља зинувши...;¹⁷⁸⁴ у неким: Господња јест земља...¹⁷⁸⁵ Према дечанском пергаментном Требнику бр. 67, XIV в., при преливању тела монаха чинила су се три крста «на чеље, и на прсех и на срдци», и притом говорила молитва: «Помени Господи Боже наш ва вере и упованији жизни вечнији усапшаго...».¹⁷⁸⁶ По другим рукописима,¹⁷⁸⁷ јереј је преливао «маслом от кандила светих» говорећи: «Алилуја, тришти, таже Г(оспод)ња земља и конци јеје, јединошти».

Но при преливању мирјана, по нашим рукописима од XIV до XVII в., свештеник је говорио нешто сасвим друго: «И посем прељејет ољејем гроб и глаголет: Крштајет са раб Божји имерек ољејем крста ва покој вечниј, ва име Отца и Сина С (ве)т(а)го Д(у)ха, ниња...». ¹⁷⁸⁸

Шта би значиле овде ове речи? Никољскиј у преливању уљем упокојеног види «знак Христов и печат тога да су, отишавши у Христу, подвизавали се за Христа, за освећење својих тела и благочестно живели овде». ¹⁷⁸⁹ Духовитије тумачи ово Псевдодионисије, доводећи га у везу са помазивањем тела при крштавању: «И тада помазивање уљем позива на свештену борбу оног над којим се свршава. А сада изливано уље показује упокојеног да се према оној свештеној борби борио и завршио ју». ¹⁷⁹⁰ Наводећи Псевдодионисија, о том изливању уља на упокојеног говори и Свети Симеон Солунски: «И васкрсење јављамо печатећи мошти крстом, или изливајући на њих крстообразно уље из кандила...». ¹⁷⁹¹ А мало даље: «Стога и по стављању у гроб, јелеј се лива изнад њега крстообразно као што су предали апостоли, и Дионисије о томе пише. Зато и при сахрани треба упокојеног помазивати. Јер као што је у крштењу вода и уље, то треба да се учини за ознаку оних који су верно и побожно живели. Отуд, дакле, и са водом, сунђером отиру крстообразно мошти по лицу, очима, устима, грудима; такође колена и руке помазују. Јер уље је знак борби, и да се упокојени добро и побожно се борећи упокојио, те да ће се удостојити божанског милосрђа и дивне радости божанске светлости». ¹⁷⁹²

Овим довођењем у везу крштења – уласка у Цркву војинствујућу, видљиву – и смрти – уласка верног у Цркву торжествујућу, небеску – сматрам да се најбоље може објаснити како су настале речи наших рукописа: «Крштајет се раб Божји...», при сахрани верних. Вероватно да су ове речи постојале и у неким грчким рукописима, и да су из њих преузете у наше, иако их нисам нашао у наведеним рукописима, ни код Гоара, ни код Дмитријевског.

Као што напоменусмо, уље за преливање упокојених је из кандила пред иконом у дому, или кога Светог у цркви, или преостало од Тајне Јелеосвећења, ако је она вршена. Али у

Барберинском рукопису код Гоара помиње се миро: «Молитва на гробу кад ставља миро или уље крстообразно трипут по моштима (покојног)». ¹⁷⁹³ Тај обичај помиње и Валсамон: «Стари обичај је владао у Александријској области, да се упокојени свештеници и архијереји Светим миром помазују и сахрањују...», што Валсамон не одобрава велећи: «Они који Светим миром помазују упокојене јереје и архијереје, или неке друге, и тако их сахрањују, достојни су велике казне». ¹⁷⁹⁴

Напоменућу још о једном чину, у вези са упокојеним, који је негде постојао и код Грка и код нас, а који се сада више не налази у Требнику. То је «Чин бивајем на освештеније масла усапшим иноком и белцем» ¹⁷⁹⁵ (Аколутхиа ту евхелеу ис кимитхентас космикус те ке монахус, форесантон епано ту тафу тон епта ереон), са каноном у почетку, ¹⁷⁹⁶ са по седам Апостола, Еванђеља и молитава по Еванђељима, и малим јектенијама читаним сваким од седам свештеника који врше овај чин. Помазивањем уљем не помиње се. У нашим рукописима налазимо овај чин у XIV в., а у грчким се појавио у XIII в. ¹⁷⁹⁷

Какав је смисао овог чина и зашто је он настао? Сматрам да је његову појаву изазвала жеља да се упокојеним помогне да добију милост од Бога, за шта се тврдо веровало да се може постићи овим чином сличним Тајни Јелеосвећења, за коју већ Свети Јаков брат Господњи вели да се њоме опраштају греси (5:15). Свети Симеон Солунски за јелеосвећење каже: «Видите силу овог чина: и болести лечи и лежеће подиже и грехе опрашта», а на другом месту: «Стога и разрешење грехова пружа и из болести диже и пуни освећења». ¹⁷⁹⁸

Поред свега настојања патријарха цариградског Никифора VII (1260–1261 г.) против овог чина, он се врши и у XV в. По сведочанству Светог Симеона Солунског, у његово време неки су епископи били против његовог вршења, «јер није предан у Светом Писму», док су га други дозвољавали, «јер је бивао за душе». Свети Симеон сматра да се може вршити, јер то освећење уља није «оно које су Спаситељ и апостоли предали» и за које се вели у Еванђељу: И мазаху уљем многе болеснике и исцељиваху, и о коме говори Јаков брат Господњи као о Тајни Јелеосвећења. «За упокојене», вели, «приноси се уље за част и

принос Богу, ради милосрђа и блакости према отишломе (упокојеноме), као свеће и тамјан и остало што се приноси храму и при сахрани њиховој. То је одређено да буде дар, и молимо за отишавше да приме божанско милосрђе, као што Црква следствено учи».¹⁷⁹⁹

У рукописима налазимо овај чин до XVII в. Пошто Номоканон при Великом Требнику, својим 164. правилом наређује свештенику: «Над умершим же маслосвјашченија да не дерзајеши творити отњуд», то овај чин није унет у црквенословенски Требник, те се данас више не врши.

У неким рукописима XVI в. налазимо нови моменат при сахрани свештеника, тј. да се обноси три пута уоколо кроз цркву, певајући при томе тропар гл. 3: «Црква вапије тражећи јереја и жртвеник тражи пастира...»,¹⁸⁰⁰ или то чине трипут око цркве.¹⁸⁰¹ По обичају код нас, како вели Василије Николајевић, упокојени архијереј се обноси једанпут око цркве. Смисао који има ово обношење, имало би, вели, обношење упокојеног јереја једанпут око цркве при којој је служио, те да, поготово у оним крајевима где се и до сада вршио, не треба тај обичај спречавати.¹⁸⁰²

Поједини рукописи наводе да се упокојеном свештенику у десну руку ставља хартија са текстом молитве.¹⁸⁰³ Црквенословенски Требник из 1625. г. предвиђа да се ставља свештенику у руке крст, а тако и неки руски и наши писци.¹⁸⁰⁴ Међутим, проф. Мирковић о томе не говори ништа, помињући, као што стоји у црквенословенском Требнику, само да «полажу на њега (у руке) Свето Јеванђеље (с којим се сахрањује, у знак да је јављао људима Јеванђеље)», а лице му се покрива воздухом у знак да је био вршилац Тајана, особито Свете Евхаристије.¹⁸⁰⁵ О покривању лица воздухом и стављању на упокојеног јереја Еванђеља говори и грчки рукописни Евхологион Синајског манастира бр. 974, из XVI в., као и чин у Еванђељу манастира Пантелејмона у Светој Гори из 1535. г.¹⁸⁰⁶ Иако налазимо доста рукописа који не помињу покривање лица упокојеног свештеника воздухом, ипак је овај обичај веома стар. То потврђује и одлука Западне цркве која његово вршење забрањује, донета на сабору у Аверну 541. г.: «Покровом тела Господњег никада не треба покривати свештеничко тело ношено

на погреб, јер се употребљавањем свештеног покроба на мртвим телима оскврњавају олтари».¹⁸⁰⁷ Православна црква држи овај обичај и данас, не сматрајући га недоличним, поготово што се овај покробац више не употребљава на Литургији, него сахрањује заједно са свештеником.

Напоменућемо још и то да се упокојени при опелу окрећу истоку, који симболише Христа и његов Други долазак. Обичај окретања свештених лица при опелу на запад, «као кад учи и благосиља с олтара», римокатоличког је порекла.¹⁸⁰⁸

* * *

Како свештеничко опело, због своје садржине, не бива монасима, као одговор на постављено питање укратко се може рећи: Сва монашка лица, без свештеног чина, као и свештеномонаси (јерођакони, јеромонаси, игумани, архимандрити), сахрањују се са камилавком и панакамилавком уз монашко опело. Свештеномонасима с јерејским чином (јеромонаси, игумани, архимандрити) ставља се епитрахилъ, и крст у руку.

Из истог разлога, мирски ђакони опојавају се мирским опелом. Само на јектенијама, отпусту и разрешној молитви треба их поменути као ђаконе, односно протођаконе.¹⁸⁰⁹

Гласник, октобар 1981.

Употреба венаца на сахрани

ПИТАЊЕ: У суседном месту парохијани су дошли у сукоб са свештеником око посмртних венаца које носе на сахрани, често са увећаном фотографијом покојника. Свештеник је говорио да венци немају никакав верски карактер, да потичу из незнабоштва, да су у послератно време узели маха и да им није место на хришћанском погребу. Могу ли се употребљавати венци на сахрани православног верника?

ОДГОВОР: Еванђелско учење о бесмртности душе једна је од основних истина наше православне вере. Син Божји зато је и дошао на земљу, постао човек, умро и васкрсао да би нама осигурао бесмртност, да сваки који слуша Његову реч и верује Ономе који Га је послао има живот вечни, и не долази на суд, него прелази из смрти у живот (Иов.5:24, 6:40; 1Иов.5:11–13).

Са том вером, да су наши сродници и пријатељи и после смрти живи пред Богом живим, ми хришћани не прекидамо духовну везу с њима, молимо се Богу за њих, вршимо за упокојене помене и добра дела у њихово име, палимо свеће, итд. Све то чинимо држећи се упутстава и правила што их је Црква православна кроз векове држала. Увођење измена које одударају од духа Еванђеља и вековног правца којим православна Црква иде, припада људским установама и верским сектама које су отпале од истините Цркве Христове. Православљу су такве измене увек биле стране.

У ово послератно време узео је маха обичај да се на сахранама носе венци од природног или уметног цвећа. Угледајући се једни на друге, просто се надмеће на чијој ће сахрани бити више венаца, те се по њиховом броју мери поштовање и значај покојника – што већи број венаца то већи ранг покојника и његове породице. Око појединих гробова подижу се високе ограде од венаца. Кад, од сунца и невремена изгледе и искваре се, пружају врло ружну и примитивну слику.

Наши верници треба да знају да су стари незнабожачки народи, Грци и Римљани, украшавали гробове својих покојника венцима од лишћа и цвећа. Постојали су особити дани који су се,

због тих венаца од цвећа, особито од ружа, називали «данима ружа» (dies rosarum).

Код Јевреја и старих хришћана при сахранама није било венаца. На приговоре незнабожаца, зашто хришћани то не чине, одговорио је крајем II века учени апологет, бранитељ хришћанске вере, Минуције Феликс, речима које важе и данас: «Блажени (у оном свету) немају потребе за цвећем, а несрећни му се неће обрадовати». Речено на други начин, ово значи: По хришћанској вери, они покојници који су заслужили Царство Небеско и ушли у Рај Божји, гледају онде цвеће лепше од најлепшег на земљи, а камоли од овог од увоштањене хартије и пластике. Они пак умрли, који су по својим делима ушли у пакао, у муке вечне «где црв њихов не умире и огањ се не гаси», и да им се венци ставе на руке неће их видети, и да им се положи на главе неће од тога имати никакво олакшање од мука у којима су.

Кад ови венци, дакле, немају никаквог значаја ни користи за покојнике, јасно је онда да они који их носе на сахранама, не носе због покојника, него због себе и света, да покажу своју отменост и готовост да буду као и други. Исто се ово односи на приређивање богатих даћа и помена, правих гозби са мноштвом раскошних јела и пића.

Хришћанин се тога мора ослободити, поготово што при сахранама има толико других, неопходних издатака, па је неразумно те издатке још увећавати непотребним трошковима. И то у ово наше време оволике скупине и свакодневног подизања цена основних животних потреба. Зар се новац потрошен на претеране гозбе и некорисне венце, не би могао употребити у несравњиво корисније и племенитије сврхе. У појединим местима свештеници и верници су то већ схватили и поставили као аманет да им се даће и помени врше скромније, а венци на погребу не носе. Уместо венаца, они од родбине и пријатеља, који хоће, прилажу онолико колико кошта венац или дају као помоћ сиромашној породици упокојеног, или којој добротворној установи, или сиромашним родитељима са више деце, или за подизање храма Светог Саве, наменивши тај прилог за душу свога умрлог рођака или пријатеља. Зар и осталима тј. свима нама није племенитије и боље да поступимо овако хришћански?

Прави хришћанин, увек и у свему, треба да се влада по вери, а не да иде слепо за модом и опонашањем других, не марећи да ли ће му се неко подсмехнути, или га означити заосталим и некултурним.

Ове речи треба схватити и прихватити најдобронамерније, јер се због другачијег поступања морају предузимати строжије мере: забрана свештеницима да учествују у пратњи, епитимије и позивање на одговорност.

Гласник, април 1987.

Ко може бити монах, односно јеромонах?

ПИТАЊЕ: У разговору о монаштву дошло је до спора: Да ли може постати монах и јеромонах човек чија се жена сагласила да се он замонаши, с обзиром да би он тиме раскинуо брак, док Црква осуђује оне који под изговором побожности раскидају брак? И друго: Да ли може бити јеромонах човек који је био ожењен, али је доцније тај брак разведен?

ОДГОВОР: Треба имати у виду да је једна ствар примање монаштва, а друга примање свештенства, и да су друкчији услови за примање једног, а друкчији за примање другог. По црквеним прописима, монах може постати сваки одрастао човек, без обзира на пол, школску спрему, висину моралног узраста и дотадашњег живота, јер је живот монаха живот кајања (43. канон Трулског сабора), «само ако исправку живота жели искрено и улаже стваран труд у правцу потпуне измене своје душе, постојања нове личности у којој не остаје ништа од старог човека овога света (Свети Макарије Велики)». ¹⁸¹⁰

Но да би монах примио свештени чин, од њега се траже, као и од других кандидата-немонаха, још и ови услови: 1. Физички, тј. да је способан за вршење свештеничке службе: да није слеп, без руке или ноге итд; 2. Да има знање еванђелске науке, како би је могао проповедати и њоме живети, као и потребно познавање Литургије; 3. Морални, тј. да није учинио неке тешке грехе: убиство, блуд, прељубу и крађу. Ако је учинио ове грехе, мада се за њих покајао и издржао наложену епитимију, не би могао примити ни чинове чтеца и ипођакона, а поготово више: ђакона, свештеника и епископа. ¹⁸¹¹

Стоји да Црква одувек осуђује она свештена и световна лица која «под изговором побожности» изгоне или напуштају своје жене, ¹⁸¹² или се уздржавају од брака «не ради вежбања у добру», ¹⁸¹³ него то чине због својих кривих, јеретичких погледа на брак, гнушајући га се као нечега нечистог, како су чинили енкратити, маркионити, евстатијани, богомили и други јеретици.

Но како је из речи Господњих (Мф.19:17) и Светог апостола Павла (1Кор.7:34, 36–38) јасно да је безбрачност у Господу узвишенија од брака, то је Црква, осуђујући јеретике, увек

похваљивала оне верне који су се уздржавали од брака стварно «ради вежбања у добру» и из истинске побожности одлазили у манастир да би послужили Богу целим својим бићем. Није то забрањивала ни онима који су у браку, али је од њих тражила да то чине уз сагласност свога брачног друга. Свети Василије Велики о томе каже: «И оне који приступају подобном животу (монашком), а у брачном су сажићу, треба испитати: да ли ово чине у сагласности, према Апостоловој заповеди, јер свога тела није господар (1Кор.7:4). И на тај начин примати приходећег при многим сведоцима».¹⁸¹⁴ Ова сагласност је битан услов без кога се монашење не може извршити, те Свети Василије даље вели: «Ако ли се друга страна узнемирује и спори,... то да се доведе у сећање Апостол који говори: На мир нас је позвао Бог (1Кор.7:15)»,¹⁸¹⁵ те се монашење не може извршити. Могућност монашења једног брачног лица уз пристанак његовог брачног друга потврђује и Блажени Августин велећи: «Јер не може да се замонаши један брачни друг без знања и воље другог. Ако ли се без знања његовог замонаши, дужан је да се врати и да се с њим сједини».¹⁸¹⁶ Такав став заузима и Блажени Јероним корећи у једном писму неку Галатију што је, без пристанка мужа, хтела да постане монахиња.¹⁸¹⁷

О неопходности пристанка брачног лица да се његов брачни друг замонаши, посредно казује и одлука 48. канона Трулског сабора. У њој је реч о избору ожењеног лица за епископа, при чему се вели да изабрани може бити рукоположен само по «заједничкој сагласности», тј. и своје супруге. Преподобни Никодим Агиорит, тумачећи овај канон, вели: «Разуми да слично супрузи онога који треба да буде архијереј, треба да чини и жена онога који треба да буде монах, тј. да се одвоји од њега заједничким пристанком и сагласношћу...».¹⁸¹⁸ Епископ Никодим Милаш о томе казује: «Не може ступити у калуђерство лице које је браком везано. Допушта се ово само у таквом случају кад се по доброј вољи међусобно договоре муж и жена и жена пристане да јој се муж закалуђери, или муж да му се жена закалуђери...».¹⁸¹⁹ У Брачним правилима Српске православне цркве, предвиђа се као узрок престанка брака без пресуде полагање монашког завета. Но остварење монашког пострига,

једног од брачника, и овде је условљено пристанком његовог брачног друга (чл. 82) и то тако да «у часу полагања монашког завета мора постојати писмени пристанак његова брачног друга на то; без овог завета не важи» (чл. 83).¹⁸²⁰ Ако би у браку било малолетне деце, до монаштва не би могло доћи ниједног брачника, док деца не одрасту и не збрину се, јер су родитељи обавезни да се старају о деци и изведу их на пут. Напуштање старања о деци Црква строго осуђује.¹⁸²¹ Разлог због кога је Црква кроз векове допуштала прекидање брачне везе због ступања у монаштво, др Ј. Чижман формулисао је овако: «Из побожног основа развод је тада допуштен кад један од брачника изабере бољи пут чистог, монашког живота и положи монашки завет. Развод брака следи при томе не из неког догматског унижавања брачног стања, него под потпуним признањем светости овога. Црква при томе само исказује своје схватање да Богу посвећени живот означава један далеко виши степен хришћанског савршенства, за чије постизање може сам брак да се разведе».¹⁸²²

Што се пак тиче примања свештеног чина монаха који је пострижен уз сагласност своје супруге, ако он има помињане потребне квалификације, и није оптерећен неким од наведених тешких грехова, нема сметње да буде рукоположен за свештеномонаха. Мишљење да такав не би могао примити свештени чин, јер је развео брак, који је Света Тајна, нема канонског основа. За нас је битно мишљење Светих у овој ствари, а не несветих. Кад би престанак брака монашењем једног, уз сагласност другог брачног друга, била ствар неподобна, не би Свети Василије Велики могао рећи да се може извршити. И не би такве монахе Црква трпела током историје до данас. Па кад то није разлог да се онемогући монашење, чиме се брак прекида, није ни разлог да се забрани рукоположење. Јован епископ китрски, из XII века, то директно вели. У одговору Константину Кавасили, архиепископу драчком, на питање: Ако се један ожењени ђакон, или презвитер, или чтец постриже, а жена му остане у свету, може ли пострижени да се узведе у свештенички чин? – одговара: «Међу божанственим законима који набрајају бракоразводне узроке... убројан је онај који бива

због пострижења, што се с разлогом назива исправним и беспрекорним... Стога пострижени муж жене, поставши као сасвим мртав за свет, ако се нађе достојан, и на достојанство јереја и архијереја може бити узведен. Да ово није забрањено, може се дознати из разматрања 8. канона Неокесаријског сабора, који то узакоњује изрично... Ако би жена неког, још док је лаик, била јавно обличена у прељуби, овај (свештену) службу не може примити. Ако ли после хиротоније учини прељубу, дужан је да је отпусти. Настави ли с њом да живи, не може имати поверену му (свештену) службу. Ако ли отпусти своју супругу, као прељубницу по својој хиротонији, по казивању канона, задржава дату му свештену службу без запреке. Утолико пре, дакле, са беспрекорним разлогом развезавши се од своје жене, без запреке и свештенички и архијерејски чин може да прими».¹⁸²³

Током времена јављало се питање: Није ли жена, кад јој се муж замонаши, дужна да се и сама замонаши? Или, ако остане у свету, може ли ступити у нови брак, или не може?

Преподобни Никодим Агиорит сматра «да треба да остане безбрачна... и да постане и она монахиња». Своје мишљење оснива на речима Светог апостола Павла да жена «док јој је муж жив (тј. жив телесно... којим живи и монах) бива прељубница, ако пође за другог мужа». Позива се и на речи Светог Јована Златоуста (Бес.19. на 1Кор.7): «Пошто се раздвајање брачника дешава, било због уздржања, или због других разлога и малодушности – боље је да тога сасвим не буде, но ако и буде – то нека жена остане с мужем, ма и не ради сједињавања, него због тога да не би познала неког другог мужа, то ће рећи, нека остане безбрачна».¹⁸²⁴

Јован Китрски има друкчије мишљење и вели: «Може жена постриженог, ако хоће, са другим мужем склопити брак без осуде (акатигоритон)».¹⁸²⁵ Исто тако казује и Валсамон,¹⁸²⁶ а наводећи њега и проф. Б. Цисарж.¹⁸²⁷ Милаш такође вели: «Страни која остаје у свијету дозвољава се ступити у нови брак, ако то зажели».¹⁸²⁸ Брачна правила Српске цркве на истом су основу: «Остављени брачни друг може ступити у нови брак ако нема брачне сметње или забране» (чл. 82:83). Према проф. Ј. Чижману, ни византијско право, а тако ни Црква «није сметала у

свету осталом брачном другу да закључи нови брак».¹⁸²⁹ Овај став је остао у Цркви у важности до данас, те жена постриженог може закључити нови брак, а жена клирика изабраног за епископа, сагласивши се његовим избором, дужна је да се и сама замонаши у неком манастиру друге епархије, као што наведосмо.

Друго питање, уопштено и комплексно, покушаћемо макар донекле да рашчланимо, како би се на њега могло одређеније одговорити.

Пре свега треба знати да ли је разведени био у црквеном браку, или само у грађанском? Друго, чијом је кривицом брак разведен и који је бракоразводни узрок? Треће, да ли је разведеном тај брак био први, или други? Четврто, није ли разведени још пре брака учинио неки грех који онемогућава рукоположење, итд.?

Као што је већ раније речено, монашење у свим овим случајевима може се извршити, после одређеног времена искушеништва и упознавања с његовим озбиљним настојањем у исправци свога дотадашњег живота. Али за рукоположење морале би се све ове околности подробно испитати.

Ако је човек био у браку Црквом благословеним, па је до развода дошло кривицом жене, утврђеном Црквеним судом, може бити рукоположен, ако има потребне квалификације. Ако ли је жена учинила прељубу и он јој је то опростио, наставивши брачне односе с њом, рукоположен не би могао бити.¹⁸³⁰ Ако ли је развод уследио његовом кривицом, већина бракоразводних узрока онемогућила би примање свештенства. Зато се тежина сваког од њих мора размотрити са гледишта црквених прописа о рукоположењу.

У случају да је разведени, по крштењу, склопио црквени брак па био разведен, и склопио други, па се развео, свештени чин, као другобрачни, не може примити, била кривица за развод женина, или његова.

Ако ли је био само у грађанском браку, свештени чин, такође не може примити, јер је за Цркву брак верних без Божјег благослова у Светој Тајни Брака (венчања у цркви) конкубинат, а ово онемогућава рукоположење, јер 17. канон Светих апостола

наређује: «Који се послије крштења двапут женио, или је суложницу (конкубину) имао, не може бити ни епископ, ни презвитер, ни ђакон, нити уопште у свештеничком именику».¹⁸³¹

Гласник, јануар 1987.

Рукоположење монаха без сагласности духовника

ПИТАЊЕ: *Да ли епископ, у својој епархији, може рукоположити у монашки чин лице за које његов надлежни духовник (свештеник) не даје ни усмену ни писмену сагласност, наравно из оправданих разлога?*

ОДГОВОР: Да не буде недоумице, најпре да се споразумемо о изразу «рукоположити у монашки чин». Термин «рукоположити» и «рукоположење» (хиротониа) односи се на Свету Тајну Свештенства, а монаштво није свештенство, нити се врши рукоположењем, него «постригом», или «монашењем». Чак ни чинови чтеца и ипођакона не дају се рукоположењем, него рукопроизвођењем (хиротхесиа).¹⁸³²

Монаштво је виши, строжи начин хришћанског живота. Према 43. канону Трулског сабора, оно је живот у сталном кајању. Због тога, исто правило вели: «Може сваки хришћанин да...ступи у манастир и прими монашки постриг, ма у ком да је преступу грешио», ако се монаштву «искрено одаје».¹⁸³³ Мисао овог канона понавља Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот, коју је пре неколико година издао наш Архијерејски сабор, велећи да се у монаштво може пострићи свако, без обзира на свој дотадашњи живот, «само ако исправку живота жели искрено и улаже стваран труд у правцу потпуне измене своје душе...».¹⁸³⁴

Поред кајања, монах проводи живот у послушности, безбрачности,¹⁸³⁵ сиромаштву, молитви, посту и другим врлинама. Монаштво, које је у ствари једно, према строгости живота дели се на три степена: расофорни монаси, малосхимници и великосхимници.

Кад лице које жели монашки живот буде примљено у манастир, предаје се на духовно руководство духовнику-старцу, који ће новог брата упућивати у духовном животу. Свом духовном оцу искушеник је дужан да исповеди цео свој пређашњи живот и да га у свему слуша. Искушеништво – тј. испитивање које, с једне стране, треба да врши искушеник над самим собом, а о томе да ли је спреман да издржи све тешкоће које изазива исправљање свог живота од рђавих навика, а с

друге стране испитивање старца и осталог братства да ли је искушеник одлучно решио да, метнувши руке на плуг, иде само напред, не осврћући се назад (Лк.9:62) – по правилу траје три године.¹⁸³⁶ Изузетно, оно се може скратити,¹⁸³⁷ а по потреби продужити.

Уверивши се да је искушеник узнапредовао у духовном узрастању и постао довољно чврст за монашки живот, старац му предлаже да упути молбу за постриг у монаштво, коју старац са својим мишљењем доставља управи манастира, а ова са образложењем епископу. Он пак као врховни настојатељ свију манастира у епархији,¹⁸³⁸ доноси коначну одлуку о монашењу. Пред монашење, искушеник се детаљно исповеда пред оним који ће постриг извршити, старцем или епископом, и прима први степен монашки – расофорство.

По пријему искушеника у манастир, или за време искушеништва, управа манастира, или старац, може потражити обавештење о искушенику од надлежног пароха, или других лица која га познају. Али, за одлуку да се овај монаши, или не монаши, нису ова мишљења пресудна, већ, као што наведосмо, по канонским прописима највећи значај има само показани труд за променом свог живота у духу еванђелских принципа за време искушеништва. Такво владање даје убеђење да ће искушеник и као монах наставити и даље духовно узрастање и снажење, уз помоћ Божју и свој труд, а уз старање остале братије у манастиру. Обавеза да то процене, стоји на старцу, настојатељу и братству манастира.

Свакако да се може десити да нови монах наиђе на искушења и тешкоће које га, ако не буде довољно чврст и обазрив, могу скренути са колосека монашког живота и најзад вратити у свет. Ако су, како старац-духовник тако и остали у манастиру, учинили све да искушенику и новом монаху помогну да преброди тешкоће и примером свог озбиљног монашког живота пружили му углед, с миром могу примити његову одлуку, или пресуду Црквеног суда о враћању у свет овог брата, са свешћу да нису криви што нису прозорљивци и да Бог не очекује, нити тражи од њих оно што је изнад њихових сила.

Епископ, дакле, као врховни настојатељ свију манастира у епархији, има право, држећи се указаних канонских прописа да искушеника замонаши на основу извештаја старца и настојатеља, или сопственог сазнања о искушениковом монашком владању и труду, без обзира што парох, због пређашњег рђавог владања искушеника, «не даје за то ни усмену ни писмену сагласност». Ако епископ није обратио довољну пажњу на канонске и позитивне црквене прописе у погледу озбиљности и дужине искушеништва, сносиће сам одговорност пред Богом. Исто тако, и старац и настојатељ, ако су због било каквих других разлога, а не само користи душа, пристрасно предложили да неко буде замонашен, неодговорно се односе према опомени 2. канона Прводругог сабора: «Нерасудна и несмотрена постригивања и калуђерски чин су понизила и проузроковала да се хули име Христово».¹⁸³⁹ Ни искушеника неће мимоићи казна Божја ако је нешто сакрио из душе што је требало исповешћу, кајањем и послушношћу сасећи и очистити, не обраћајући пажњу на савет Светог Василија Великог свима који желе монаштва: «Не замишљај да је монашки живот лак и спасава без борбе, па се унапред приправи за трпљење и тешкоће душевне и телесне да не би, бацивши се у неочекивану борбу, па немајући снаге да одолиш искушењима, вратио се у свет, на осуду своје душе и саблазан многих, дајући повода за закључак да је живот по Христу немогућ».¹⁸⁴⁰

* * *

Друга је ствар ако се под изразом «рукоположење у монашки чин» мисли на рукоположење монаха за јерођакон или јеромонаха. За та рукоположења, поред других услова, битан је и ранији живот кандидата, а не само за време монаштва. Ако је он у свету учинио извесне грехе, нпр. убиство, блуд, прељубу, живео у конкубинату, или, осуђен за крађу, то би га учинило морално неподобним и онемогућило рукоположење. Бивши парох тог монаха, као и други којима су ови греси познати, био би дужан да епископа обавести, усмено или писмено, о томе, не да даје или не даје пристанак за рукоположење. На епископу би остало да расуди шта даље треба чинити. Ако би свештеник за те грехе дознао преко Тајне Исповести, он их епископу (нити

икоме) не би могао открити, сем по дозволи исповеданог, али би епископу могао напоменити да, колико му је (свештенику) познато, овај монах не би био за рукоположење због канонских недостатака.¹⁸⁴¹

Треба, дакле, да сви верни и клирици настоје да Тајну Свештенства не приме било монаси, било мирски кандидати са наведеним моралним недостацима, јер то не би било добро како за кандидате, тако ни за Цркву. Свима треба да нам је јасно да ако Дух Свети, својом вољом, коју је изразио у канонским прописима, не жели да му служи човек који је учинио овај или онај грех, да се тој вољи треба покорити, јер окајањем и очишћењем од греха, грешник се може спасти и трудом морално високо уздигнути и ако не буде свештеник.¹⁸⁴² Свештенство је у Цркви неопходно, али се свештеник не спасава самим тим што је свештеник него само трудом у духовном уздизању, као и сваки други верник.

Гласник, јануар 1979.

Да ли је женидба расофорног монаха без последица?

ПИТАЊЕ: *Да ли је расофор монах, или може слободно напустити манастир, вратити се у свет и ожени се без икакве духовне штете за себе и санкција од стране Цркве?*

ОДГОВОР: Познати руски литургичар, архиепископ Венијамин, још 1803. год. вели о монаштву ово: «У погледу спољашњег изгледа, или одећа, деле се монаси на новоначелне, малосхимнике и великосхимнике».¹⁸⁴³ У даљем излагању каже: «За три степена монашког живота постоји тројака и посебна, тј. особита одећа, од којих се свака даје монаху са особитим посљедовањем молитава и обреда. Тако се монасима почетницима даје раса и камилавка («отуд се монаси првог степена» – вели он на другом месту – «у неким крајевима називају расофори»), монасима савршеним – мантија, а онима који су достигли највиши монашки степен, или најсавршенијим монасима, даје се кукул и аналав».¹⁸⁴⁴ Други руски литургичар, протојереј Константин Никољски, половином прошлог века пише о монасима: «Монаха има три степена: једни од њих су новоначални, други малосхимници, а трећи великосхимници. Сагласно са та три степена бива и различито посвећење у њих, те постоје посебна посљедовања, наиме: 1) Посљедованије во одјејаније раси и камилавки, 2) Посљедованије малија схими сирјеч мантији и 3) Посљедованије великаго и ангелскога образа».¹⁸⁴⁵ О три монашка степена говори наш литургичар, проф. др Лазар Мирковић: «Тако се утврдила подела на три степена: почетници (расофори), малосхимници и великосхимници, која је коначно призната почетком IX века у Грчкој цркви».¹⁸⁴⁶ Сва три ова монашка степена помиње и канониста Н. Милаш у свом Црквеном праву: «Калуђерство је једно у Православној цркви... Према степену аскетичког живота, калуђерство се дијели на расофоре, малосхимнике и великосхимнике».¹⁸⁴⁷ О расофорима даље каже: «Расофори су калуђери који су примљени у чин пошто су издржали канонички установљено искушење и показали се достојни чина... Расофори

су у свему дужни испуњавати манастирска правила, као и други калуђери вишег аскетичког степена... и забрањено им је збацити са себе расу и камилавку и повратити се опет у свјетовњаке».¹⁸⁴⁸ Коначно, Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот, коју је прописао наш Архијерејски сабор 1963. год., потврђује поделу монаштва на три ступња велећи у свом 2. члану: «Монашку заједницу сачињавају: 1) братство (великосхимни, малосхимни и расофорни монаси) и 2) искушеници». И неколико других чланова ове уредбе потврђују да је расофор већ монах: «После осведоченог напретка у духовном животу... искушеник прима први степен монаштва, расофорство... У малу схиму може бити пострижен расофорни монах...».¹⁸⁴⁹ Званични, дакле, став наше Цркве по том питању је јасан – расофори су монаси.

Овакво схватање о расофорству не потиче из новијег времена, него га налазимо и у старини. Поред црквенословенског штампаног Требника, и у нашим рукописним Требницима, уз чин мале и велике схиме, налазимо «Чин бивајемо на дјејаније раси».¹⁸⁵⁰

Исто овако је и у старим грчким рукописима. Већ у рукописном Евхологиону париске Националне библиотеке из 1027. год. налазе се три разна обреда за монашење: 1) Евхи епи ту мелонтос ламванин мантион, 2) Аколутхиа ту просхиматос тон монахон и 3) Таксис гиномени ту агиу ке мегалу схиматос.¹⁸⁵¹ Други од ових чинова односи се на расофорство и одговара оном који излаже Гоар у «Варие лекционес» под називом: Аколутхиа тон просхиматон архариу,¹⁸⁵² садржавајући иста питања као и молитву: Благодаримо ти Господе Боже наш..., прву од двеју у главном тексту чина расофорства код Гоара и у штампаном црквенословенском Требнику. У рукопису Ватопедске библиотеке бр. 133 (744), из XIV в., такође су изложена три чина, али се први већ назива «За почетника расофора» (Ис архарион расофорунта), у коме се после молитве «Под Твој јарам...» наводи: «Онда га постригава и облачи ракос и камилавку не говорећи од обичног...».¹⁸⁵³ Иза тога у рукопису следи чин мале схиме а онда велике. Сва три ова чина излажу и 26 других рукописа од XV–XVII в., које наводи Дмитријевскиј у своме поменутом делу, а тако је и у рукописима које наводи Гоар.

Али је од особитог значаја што се у појединим рукописима обред за почетнике, расофоре, назива монашки. Тако рукопис Александријске патријаршијске библиотеке бр. 149–104, из XIV в., излажући сва три чина, први наводи под називом: «Молитве за почетницу расофорну монахињу» (Евхе ис архареан монахин расофорусан).¹⁸⁵⁴ Исти назив долази и у рукопису лавре Светог Атанасија Атонског бр. 88, из 1475. год.: «Чин који бива за почетника монаха расофора» (Таксис гиномени ис архарион монахон расофорон).¹⁸⁵⁵ И у нешто старијем рукопису исте библиотеке бр. 142, из 1440. год., налази се «Аколутхиа ис архарион монахон» иза које следе «Аколутхиа ис куран мандиоту» и «Аколутхиа ис куран ту мегалу, ангелику схиматос». Монахом се назива расофор и у рукопису Јерусалимске патријаршијске библиотеке бр. 73 (274), из XV в.: «Аколутхиа ис расофорон монахон».¹⁸⁵⁶

Дакле, према сведочанству грчких рукописа бар од XIV века, у свести и схватању монашких и црквених кругова расофорство значи монаштво и назива се монаштвом.

До истог закључка долазимо разматрањем самог чина расофорства. Изложићемо овај чин према поменутом нашем рукописном Требнику бр. 237, из XVI в., где је он унеколико опширнији од оног у црквенословенском: По Трисветом чита се 26. и 50. псалам. Тропари су други: Б(о)же о(та)ц наших, Слава исто, и ниња Ка Б(огороди)ци прилежно... Обе молитве су исте као и у црквенословенском. У њима се благодари Богу што је изабрао брата од сујете мирског и призвао га овом анђеоском животу (тј. монаштву). Даље се моли Господ да га чува како би живео достојно звања и од смрти сачувао душу и тело као чисти и свети храм и достигао смирење, љубав и кротост. У другој се моли Господ да прими брата под свој благи и спасоносни јарам, уведе у број Свога стада, одржи у целомудрију као подвижника уздржања, молитвама Пресвете Богородице и свију Светих. «И примивши од њега маказе, игуман га постригава крстообразно, говорећи: Брат наш (рекавши име) постригава власи главе своје у име Оца..., рецимо сви за њега. А ми: Господе помилуј, три пута. Потом га примају братија и стригу».¹⁸⁵⁷ И по дечанском Требнику бр. 68, из 1422. г., и бр. 69, с краја XIV в., као и по

Молитвенику-Требнику Божидача Горажданина из 1523. г. и Божидача Вуковића из 1540. г., «пријем ножице од њега игумен настризајет и (=њега) крстаобразно», а онда га братија, појући 50. пс. «остризајут».¹⁸⁵⁸ «И затим га облачи игуман у расу и камилавку, тј. капу».¹⁸⁵⁹

Но у новије време, на основу тога што расофор не полаже свечано завете на обреду расофорства, почео се изводити закључак да расофор није монах: «Пошто расофори не дају никакво обећање као монаси, могу и да изиђу из манастира, да се врате у ред лајика и склопе брак», пише Г. Макрис у чланку о расофорству.¹⁸⁶⁰ Исто мишљење заступа и епископ Никодим Милаш. Иако вели да монаси-расофори «премда и нијесу положили свечано калуђерске завјете, али су морално тим завјетима везани и забрањено им је збацивати са себе расу и камилавку и повратити се опет у свјетовњаке», ипак ће закључак извести овако: «Захтје ли расофорни калуђер на сваки начин да остави манастир и да се поврати у свјетовњаке, не може му се то по закону запријечити, и у праву је затијем да и у брак ступи, ако жели».¹⁸⁶¹ За монаха пак малосхимника, зато што је «свечано положио завете», Милаш каже: «Ко је правилним начином постао малосхимник, тај не може више никада самовољно иступити из калуђерства и везан је до смрти завјетима што је положио».¹⁸⁶²

Да бисмо ствар могли боље сагледати, треба да се историјски вратимо назад и уочимо чињеницу да је спочетка постојао само један монашки чин који је приман без икаквог црквеног обреда и полагања завета. Из казивања 19. канона Светог Василија Великог († 379. год.), види се да је и у његово време монаштво примано ћутке, вероватно ван Цркве и црквеног обреда: «Ми не знамо за никакве завјете људи осим кад се који уброје у чин калуђера и тијем већ ћутке показују да примају безбрачије» (ката то сиопименон докуси парадехестхе тин агамиан).¹⁸⁶³ Црквени чин, с молитвом Богу за брата који се одриче света и свега у свету, настао је доцније. Поред уводних молитава, првобитно се овај обред највероватније састојао само из једне молитве, као што видимо још у XII в. у грчком рукопису Синајске библиотеке бр. 973, из 1153, г.: «Молитва за оног који

хоће да прими схиму» (Евхи епи мелонтос ламванин схима): «Господе Боже наш, Који си узаконио да су достојни Тебе они који су све светско оставили...».¹⁸⁶⁴ И у дечанском пергаментном Требнику бр. 67, из XIV в., налази се на последњем листу само једна «Мол(итва) мниху хотештему пријети образ мали или велики».¹⁸⁶⁵ Тај чин био је само један и одговарао садашњем обреду велике схиме.

У VIII пак веку, у општежитељним манастирима долази до установе мале схиме као припреме и увода у велику. Свети Теодор Студит не саглашава се с тим, него вели: «Не даји тзв. мали анђелски образ, а потом као велики, јер један је образ монаштва, слично крштењу, као што је био обичај у Св. Отаца».¹⁸⁶⁶ И Свети Симеон Солунски изгледа да има у виду само један монашки чин.¹⁸⁶⁷ Међутим, ова подела је остала и утврдила се, те у рукописима већ развијен чин мале схиме налазимо испред чина велике, као што је то у Евхологиону Синајског манастира бр. 967, из XIII в.: «Таксис ке аколутхиа тис протис апокарсеос игун ту мантиу», који се у следећем «Аколутхиа ту апостолику» назива «микрон схима».¹⁸⁶⁸ У рукопису истог манастира бр. 971, XIII–XIV в., испред чина великог анђеоског образа, изнет је чин малог који се ту назива првим: «Аколутхиа син Тхео проту иту мандиу».¹⁸⁶⁹ И у рукописном Требнику Музеја СПЦ у Београду бр. 221, XVI в., налазимо само ова два чина, мале и велике схиме.

Из казивања Т. Валсамона, који помиње облачење расе уз Трисвето, у чему треба видети чин «на одјејаније раси и камилавхи», у XII, и још раније, у XI веку, јавља се и трећи монашки чин, расофорство, као предспрема и увод у малу схиму, како то изнесмо раније.

Ако бисмо се повели за изнетим мишљењем Макриса и Милаша, на основу овог што наведосмо, дошли бисмо до парадоксалног закључка да су у доба Светог Пахомија и Светог Василија Великог, пошто су тада завети примани прећутно, па све до почетка монашења у храму, кад су уз црквени обред они свечано полагани, монаси били у праву да напуштају монашки чин, враћајући се у свет кад то усхтеју и жене се. Баш такав став заузима проф. В. Стефанидис велећи да у то доба «никакав

свештени обред и монашка молитва (монахики евхи), завет (ипосхесис) није постојао, следствено (није постојала) никаква обавеза да буду монаси целог живота».¹⁸⁷⁰

Да је овакво гледиште нетачно и да је монашки завет и у то старо доба, иако приман ћутке, био доживотан, излази јасно из указивања апостола Павла на доживотни карактер завета безбрачности црквених удовица: «Млађе удовице не примај, јер кад се упале против Христа, хоће да се удају и на њима је осуда Божја што су раније обећање погазиле» (1Тим.5:11:12). То исто излази из савета Светог Василија Великог упућеног монаху да се приправи на трпљење и тешкоће које га у монаштву чекају «да не би бацивши се у неочекивану борбу, па немајући снаге да одолиш искушењима, вратио се у свет на осуду душе и саблазан многих...».¹⁸⁷¹ Исто гледиште изводимо из епитимије које он прописује за монахе који би свој чин напустили: «Ако се послије предаду распутном и страсном животу, нека се подвргну казни једнакој са блудницима».¹⁸⁷² И 5. канон Прводругог сабора опомиње монаха да не би «занемаривши строгост и труд подвижништва, послије опет се повратио к плотском и сластољубивом животу», а Четврти Васељенски сабор, својим 7. каноном предаје анатеми таквог монаха.¹⁸⁷³

Због велике штете по душу монаха ако би свој чин напустио, и саблазни коју би тим поступком изазвао међу вернима,¹⁸⁷⁴ искушенику се обраћала пажња како на озбиљност монашких завета, тако и на њихово добровољно примање за цео живот. Бар од времена Светог Василија Великог и његовог тражења да монаси пре «обраћања у чин монашки... треба да буду испитани те да се и од њих добије јасни завјет»,¹⁸⁷⁵ поступало се тако све до данас. У штампаном Требнику-Молитвенику Божидача Вуковића из 1540. г., у уводу у «Чин на одјејаније раси», стоји овакво упутство: «Улази онај који хоће да прими расу и чини метаније пред игуманом. А овај га пита да ли са сваким усрђем и многодневним испитивањем себе ово хоће? И кад се нађе (обрештет се) да је тако, улази у цркву и отпочиње чин по реду». Исти такав увод налази се у Требнику Божидача Горажданина из 1523. године. У рукопису Музеја СПЦ у Београду бр. 237, XVI в., иза наведеног питања игумана стоји «и јегда обештајет се (и кад

обећа) ваходит ва црков». У једном пак рукопису код Гоара, у «Аколутхиа тон просхиматон архариу», питања која се постављају расофору при пострижењу много су детаљнија. Нови брат «пре но што се постриже бива питан ово: Да ли својом вољом прилазиш Христу? Да није због које нужде или силе? Одричеш ли се света и оног што је у свету? Хоћеш ли остати у манастиру и подвигу до свог последњег даха? Хоћеш ли се покоравати браћи у Христу? Хоћеш ли чувати себе у девствености и целомудрију до последњег свога даха? Види, брате, каква обећања дајеш Христу! Анђели су записали твоје исповедање о коме ћеш бити питан на Другом доласку Господа нашег Исуса Христа. Кад се он сагласи са свим, ђакон каже: Колена преклонше, и пошто брат преклони колена, моли се јереј: Благодаримо Ти Господе...». ¹⁸⁷⁶ Питања су готово иста као у чину мале схиме, али је поука «Види брате...» у малој схими много дужа; молитва пак «Благодаримо Ти Господе...» из чина је расофорства.

И наша Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот прописује да искушеник, пре монашења у расу, подноси управи манастира писмену молбу у којој јасно излаже жељу да свој живот проведе као монах. Молба се не може поднети, сем изузетно, пре одређеног временаведеног у искушеништву, нити пре пунолетства и одслуженог војног рока. Поред исповести, искушенику се пред монашење у расу обавезно указује како на благодатну Божју помоћ која монаха окружује, тако и на тешкоће које га очекују, и духовну штету ако би чин напустио (чл. 8).

Иако расофор не полаже свечано монашке завете, с правом се, дакле, може очекивати да су они за њега у важности доживотно после изјава које је као зрео човек свесно дао. Како у старини, тако ни данас монашење се не може извршити над незрелом децом, него над онима који су достигли зрелост и способност да о себи одлучују, «кад су достигнуте потпуно године разума», како вели Свети Василије Велики, јер како исти Свети Отац наставља «нипошто не треба се ослањати на дјетске ријечи». ¹⁸⁷⁷ Према истом правилу Светог Василија, то доба је од

16 или 17 година, према 126. канону Картагинског сабора од 25 година, а према нашој Уредби од 21 године.¹⁸⁷⁸

Нема сумње, ни сам расофор, нити ико, не би могао изводити закључак да је он у праву да не испуњава одређена му послушанија у манастиру «јер није положио свечано завет послушности»; или да може користити сва средства да се обогати «јер није положио завет сиромаштва». На исти начин он је свестан да је, и без свечаног обећања на обреду, добровољно примио на се обавезу да доживотно остане монах, јер се у Православној цркви никада није знало за примање монаштва само на извесно време. О доживотном карактеру пострижења у расу, преподобни Никодим Агиорит вели овако: «Који дођу дотле да буду расофори, не могу више да збаце расу и да се жене, Боже сачувај (Апаге!); Како би се на то усудили кад им је коса на глави пострижена, што означава да избацише из своје главе сваку светску мисао и посветише живот свој Богу. Како, кад са благословом обукоше монашку расу и камилавку, и име променише, и две молитве јереј је прочитао за њих, у којима јереј благодари Богу што их избави из сујетног светског живота и призва их у смерни чин монашки, молећи Га да их прими под свој спаситељни јарам. Ако онај који само обећа да ће бити калуђер, без облачења расе, треба да то не преступи, него да изврши своје обећање..., колико више онај који је и расу обукао»!¹⁸⁷⁹ Исто гледиште по овом питању налазимо још у XII в. код канонисте Теодора Валсамона у тумачењу 19. канона Светог Василија Великог: «Немој да кажеш да монаси који нису дали такав завет неће бити криви ако одступе. Мада се неко није постригао, него само обукао расу, не може оставити монашки чин, ни склопити брак» (кан гар ми апокари тис, ала расофориси, у динисете метасхиматистхине ке ис гамон елтхин)...Ово се односи на монахе, али и на све клирике олтара. Јер се сматра да и они ћутке пристају да не улазе у брак по хиротонији, и преступивши канон свргавају се».¹⁸⁸⁰ Исто гледиште заступа Валсамон у тумачењу 14. канона Седмог Васељенског сабора.

Снага ових обавеза које монах прима, као и све друге стране живота у Цркви, може да почива само на моралним, а не принудним, правним основама. Гледиште да је малосхимник,

због тога што је свечано положио монашке завете, обавезан до смрти да остане монах, а расофор, јер их није тако положио, може слободно да се врати у свет, да му се «по закону» то не може спречити, и да је «у праву» и ожени се – очигледно потиче из чисто јуридикског гледишта на Цркву и дејства у њој. А то није дух Цркве. Шта би било да и малосхимник «захтје на сваки начин да остави манастир, поврати се у свјетовњаке» и ожени се? По ком би му се закону то могло спречити сем «и против воље присилити га да се врати у монашки живот».¹⁸⁸¹ А то није закон Цркве, него закон власти овога света, те припада не благодатном, еванђелском учењу, него световном, јуридикском. Са црквеног становишта, ако би расофор, малосхимник, или великосхимник напустио свој чин, нема разлике у квалитету учињеног дела, тј. да за расофора то није грех, а за друге чинове јесте, него само у степену тежине тог греха и духовне штете како за починиоца, тако и за верне, те отуд према еванђелском принципу: Коме је много дано, од тога ће се много и тражити (Лк.12:48), и у степену црквених епитимија које би се наложиле једнима и другима.

На приговор да није случајност што у чину расофорства нема полагања завета, а у чину мале и велике схиме има, те да отуд неминовно мора бити и разлика за расофоре и схимнике, која иде дотле да расофор може напустити свој чин, као одговор указаћемо на разлику која постоји између ђаконског и остала два чина свештенства, која такође није случајна. Без сумње је постојање три степена свештенства имало утицаја у настанку и развоју три степена монаштва од првобитно једног. Монашко постригавање свакако је уведено по угледу на постригавање клирика. Продужимо ли даље, видећемо да сличност постоји и у томе што расофор не полаже свечано завете, као што ни ђакон при рукополагању не полаже заклетву, док је свештеник и епископ полажу. Па као што би било неумесно извести закључак да ђакон зато што није положио заклетву да ће чувати веру, догмате Цркве и каноне, покоравати се вишим властима итд., није ни обавезан да их држи, или да је у праву да кад год хоће иступи из чина, или закључи други брак, исто је тако неумесна

тврдња да расофор може напустити свој чин и оженити се зато што завете није свечано положио.

Монаштво је, дакле, једно, али се у погледу савршенства и строгости живота дели на три степена. Расофори су у свему монаси као малосхимници и великосхимници, али монаси најнижег, почетног чина. Какву духовну штету наносе себи ако свој чин напусте и какве их епитимије очекују, видели смо из поменутих канона. Проведу ли свој живот у том чину и нађе их смрт, сахрањују се монашким опелом.

Но, да не би било спора, и да би се превазишло уврежено јуридикчко гледиште да расофор није монах зато што на монашењу није и речима изразио своје приступање монаштву, сматрам да би се при постригу у чин расофора требала стављати сва она питања изнета у поменутом грчком чину код Гоара, на која би он, слично чину мале и велике схиме, био дужан да гласно одговори.

Гласник, август 1980.

Може ли монахиња да врши богослужбене радње?

ПИТАЊЕ: Може ли монахиња, у манастиру где нема духовника: 1) да врши сама какву службу вернима у недељне и празничне дане, 2) да вернима чита молитве за исцељење, молитве чад неимушчих и др., 3) да врши чин побратимства?

ОДГОВОР: О молитви, њеној потреби и моћи говори се на безброј места у Старом, а нарочито у Новом Завету. Праоци Аврам и Исак моле се Господу и Он прима њихову молитву (Быт.15:2, 20:17, 25:21). Тако се моле и други праведници: (Иов.42:10), Ана мати пророка Самуила (1Цар.1:10), цар Језекија (Ис.38:2–9). Но особито су пророци «људи молитве». Од пророка Мојсија, који молитвом раздваја Црвено море (Исх.14:17), изводи воду из стене (Исх.17:4) и низводи ману (Исх.16:12), до Давида, чији је цео Псалтир низ узвишених молитава, и осталих пророка, молитву не заборављају ни Макавеји у борбама за слободу (1Мак.5:33; 2Мак.8:29).¹⁸⁸²

У Новом Завету видимо Господа Исуса Христа да се у много прилика моли (Лк.3:2, 11:1, 22:44; Мф.26:29, 42; Мк.14:35:39), остаје целу ноћ у молитви (Лк.6:12); наређује да се молимо (Мф.5:44–69), даје образац молитве (Мф.6:9; Лк.11:2) и причом објашњава како у њој (молитви) треба свагда да остајемо и не дамо да дотужи (Лк.18:1–8). Следећи науци свог Учитеља, апостоли и први хришћани су једнодушно и једнако у молитви (Деян.1:14; 2:42; 6:4, 11:12). И они наређују молитву у свако време, непрестано (Еф.6:18; 1Сол.5:17); пре свега (1Тим.2:1); кад ко болује да се моли сам (Иак.5:13), и други за њега, «јер много може снажна молитва праведника» (Иак.5:14:16); Апостоли се моле за верне (2Кор.13:9; Флп.1:4; 1Сол.1:11), и верне моле да се моле за њих (Рим.1:10, 15:30; Кол.4:3; Еф.6:18; 1Сол.5:25), за све људе, царе и власти (1Тим.2:1:2).

Између Светих Отаца и учитеља Цркве, који су писмено излагали православну науку, нема ниједног који не говори о значају и потреби молитве. За њих је она «беседа с Богом»;¹⁸⁸³ «светлост за душу»;¹⁸⁸⁴ «нерв душе»;¹⁸⁸⁵ «мати врлина»;¹⁸⁸⁶ «живот душе»;¹⁸⁸⁷ она је «главно у сваком добром стремљењу и

врхунац заслуга», јер «њоме можемо, молећи Бога, свакодневно задобијати и друге добродетељи». ¹⁸⁸⁸

Плодове искрене молитве, богоданом речитошћу, дивно износи Свети Јован Златоуст: «Сила молитве» – вели – «гасила је силу огња, обуздавала јарост лавова, заустављала ратове, прекраћивала борбе, утишавала буре, прогонила демоне, отварала врата неба, кидала везе смрти, одгонила болести, одбијала злобу, утврђивала градове који су се колебали... Но ја не говорим» – подвлачи Свети Јован – «о молитви која је само на устима, него о оној која се узноси из дубине душе». ¹⁸⁸⁹ Ове нам речи јасно илуструју наредбу Господњу о потреби свагдашње молитве. Њу нам препоручује и Свети Јефрем Сирин говорећи овако: «Стога је прекрасно свагда молити се и не дати да дотужи, како вели Господ» (Лк.18:1). И Апостол још говори: Непрестано молит се (1Сол.5:18), тј. и ноћу и дању, и сваког часа. Не само улазећи у цркву, него и друге часове не остављај без старања о томе. Напротив, радиш ли, спаваш ли, или се налазиш на путу, или једеш, или пијеш, или лежиш – не прекидај молитву, јер не знаш кад ће доћи да потраже душу твоју. Не чекај недеље, или празника, не истражуј разлику места, но као што је рекао пророк Давид, моли се на сваком месту владавине (Божје) (Пс.102:22). ¹⁸⁹⁰

Шта треба подразумевати под појмом сталне молитве објашњава нам Свети Исак Сирин. Он вели: «Треба и то да знамо, вазљубљени, да свака беседа која се врши у тајности, свако старање о доброј мисли о Богу, свако размишљање о духовном налази се у области молитве и назива именом молитве». ¹⁸⁹¹ Свети пак Димитрије Ростовски говори о томе нешто друкчије: «У Св. Писму обична је ствар да оно што се често врши назива непрестаним. На сличан начин треба разумети и о молитви, о којој Апостол наређује да се стално врши... Често вршена молитва узима се као непрестано чињена». ¹⁸⁹²

Иако молитву као дисање душе треба да врше сви верни, особито су дужни да у њој пребивају свештеници и монаси. По Светом Василију Великом, «сав живот (монаха) треба да је време молитве». ¹⁸⁹³ Свети Јован Златоусти сведочи да у његово

време монаси, «разделивши дан на четири дела, по свршетку сваког дела прослављају Бога певањем псалама и химни».¹⁸⁹⁴ И старац Силуан, познати светогорски монах нашег века, уздиже до крајњих висина значај молитве и монаха као првенствено молитвеника: «Монах, то је молитвеник за сав свет».¹⁸⁹⁵ Благодарећи монасима, са земље не престају да се уздижу молитве Господу. У томе је корист света од монаха, јер свет постоји молитвом, а када ослаби молитва, свет ће пропасти».¹⁸⁹⁶ Истицање молитвености као особите дужности монаха налазимо и у Уредби за унутрашњи и спољашњи манастирски живот, коју је издала наша Црква 1963. год.: «Манастир је» – вели се ту – «дом молитве, зато монаси треба да буду молитвеници, утолико пре што Апостол наређује свима хришћанима да се непрестано Богу моле (Рим.12:12). Стога монах, као кандило молитве вечито ужежено усред народа, користи сваку прилику да се моли Богу, било у келији, цркви, путовању итд.»¹⁸⁹⁷

Према речима Господњим, две су врсте молитве: појединачна, или приватна («А ти кад се молиш, уђи у клет своју и, затворивши врата своја, помоли се Оцу својему који је у тајности...» – Мф.6:6), и општа, заједничка: «Где сте два или три сабрани у моје име, онде сам ја међу вама» (Мф.18:20). И једна и друга врста молитве неопходне су сваком верном за његово духовно узрастање. Сасвим погрешан би закључак био да се заједничка молитва може заменити, или учинити непотребном појединачном молитвом, или појединачна заједничком. Свети Јован Златоуст о томе учи: «Молити се тако као у храму... где се једнодушно узашиље песма Богу, дома је немогуће. Ти не можеш бити тако брзо услишан молећи се Владици код куће, као кад се молиш са својом браћом».¹⁸⁹⁸ Јединство Цркве у Христу доживљава се особито на заједничким богослужењима у храму, пре свега на Светој Литургији. Као што лепо вели проф. о. Јустин Поповић: «Молитвеним учешћем у богослужењима сваки од нас доживљава свој подвиг охристовљења... И то никад сам, већ увек «са свима Светима». То живљење је увек свестрано лично и свестрано саборно».¹⁸⁹⁹ Најстрожију казну налаже 80. канон Трулског сабора за безразложно недолажење у цркву током три седмице: клирику свргнуће, верним искључење.¹⁹⁰⁰

Стога, поред незаменљивих келијских молитава, монаху су неопходне и опште молитве у црквеном богослужењу. У том духу поменута наша савремена Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот налаже: «Сви монаси... обавезно ће свакодневно посећивати Црквом прописана Св. богослужења...».¹⁹⁰¹ А тако је било и у старини. Историчар Созомен (V в.) вели да тадашњи монаси, «живећи у горама, свагда славе Бога молитвама и песмама по уставу Цркве».¹⁹⁰² у манастиру преп. Публија, вели Скабаланович, био је храм у који су се сабирали монаси, «у почетку и на крају дана, да приносе јутарње и вечерње славословље».¹⁹⁰³ И у другим манастирима чврсто се држало правила: «Непреложно и неизмењиво чувати црквено последовање, чин и поредак, како су нам предали и узаконили Св. Оци, који су били пре нас, у њиховим Св. манастирима и лаврама», како један познији рукописни Устав саветује игумана.¹⁹⁰⁴ Како се види из Хиландарског и Студеничког типика, и наш Свети Сава опомиње монахе на неопходно држање опште молитве у цркви: «По том вам заповедам да увек будете неослабни на свакој црквеној служби, молећи се за себе, и за свет, и за служећу братију».¹⁹⁰⁵ 49. канон Светог Никифора Исповедника предвиђа да, у недостатку презвитера, ђакона или чтеца, монах благосиља трпезу.¹⁹⁰⁶

Све ово до сада изложено води нас овом закључку:

Да и монахиње у манастирима где нема духовника, поред свог келијског правила, не само могу него им је дужност да врше и црквено правило, како седмичних дана, тако и недељом и празником.¹⁹⁰⁷ Разуме се да оне, као и монаси без свештеног чина и верни, не могу отпочињати ни завршавати богослужење возгласом и отпустом који говори свештеник, него: «Молитвама свјатих отац наших...». Такође, изостављају јектеније и молитве које чита свештеник, а остало из чина вечерње, повечерја, полуноћнице, јутрење и часова узимају. Уместо Свете Литургије врши Изобразитељну, на којој могу прочитати дневни Апостол и Еванђеље.¹⁹⁰⁸

Из молби апостола Павла верним да се моле за њега (Рим.15:30; Кол.4:3), за све Свете (Еф.6:18), и све људе (1Тим.2, 1:2), као и речи апостола Јакова: «Молите се један за

другога да оздравите» (Иак.5:16), можемо сагледати колико сви имамо потребу у молитвама других, не само верни у молитви свештеника (јер је овима више дано) него и свештеника у молитви верних, иако је њима мање дано. Треба имати на уму учење Цркве да су сви верни «свештенство свето», «царско свештенство» (1Пет.2:5:9), да имају одређену улогу на евхаристијским скуповима Цркве, те се могу молити за се, једни за друге, у случају нужде извршити крштење итд. То, разуме се, не унижава, нити чини непотребним свештенство у нижем смислу, црквену јерархију. «До данашњег дана», вели проф. Афанасјев, «Црква продужава да исповеда у свом литургичком животу једно свештенство, које припада свему народу Божјем, чијим се вишим степеном јавља особито свештенство чланова црквене јерархије».¹⁹⁰⁹ На другом месту проф. Афанасјев ближе објашњава: «Служење предстојатељства јавља се нарочитим служењем утолико уколико се њему не призива сав народ Божји, него само неки његови чланови». А затим: «С овог становишта, свештенство епископа, презвитера и ђакона може се разматрати као нарочито свештенство, разумевајући под тим не неко различито свештенство, него више степене једног свештенства народа».¹⁹¹⁰

Стога и монахиње у манастирима где нема свештеномонаха, духовника, могу се молити за болне, или у којој другој невољи прочитати канон Светој Богородици «појемим во свјацеј скорби душевњеј и обстојанији». Као што је напред речено, при тим молитвама монахиње почињу наведеним возгласом (Молитвама свјатих отец наших...), могу узети Трисвето, псалме, тропаре и канон, без јектенија и молитава одређених да их чита свештеник.

Побратимство и посестринство не могу вршити, као што је већ у старини наређено номоканонима.¹⁹¹¹ Ову забрану поновио је и наш Архијерејски сабор 1975. год. одлуком: «Чин побратимства не вршити». Ова одлука је упућена свештенству, али, разуме се, односи се и на монаштво и на верне.

Гласник, април 1977.

Ко може да буде свештеник?

ПИТАЊЕ: *Постоје ли црквени прописи ко може бити свештеник, па зашто се Црква тога не држи?*

ОДГОВОР: Прописи о својствима која треба да имају свештеници изнети су како у Старом, тако и у Новом Завету. По Мојсијевом закону, свештеници су могли бити само из једног племена, Левијевог, и из једне породице, Аронове, дакле, само потомци свештеника. Пошто свештеници, по том Закону, нису могли живети ванбрачно, нити ступити у брак са распуштеницом, ни блудницом (Лев.21:7), тиме је било осигурано да њихови синови, будући свештеници, потичу из законитог брака и часних родитеља. Постојали су и други подробни прописи, према којима је било искључено да свештеник буде не само слеп, или хром, него у кога би био који члан тела превелики или премали, коме би рука или нога била позлеђена, или би био грбав, или просут, или лишајив, или шугав, или са бионом на оку итд. Једном речју, наређено је: «У кога би год... била каква мана на телу, нека не приступа да приноси жртве огњене Господу» (Лев.21:21).

У Новом Завету, већ Свети апостол Павле прописује да свештена лица треба да су без мане, трезвени, поштени, гостољубиви, кадри поучити; не пијанице, не убојице, не среброљупци; мужеви једне жене, који својим домом добро управљају и имају послушну децу, за које и нехришћани сведоче да су честити (1Тим.3:2–13; Тит.1:6–9).

И по учењу Светих Отаца, за узвишену свештеничку службу траже се од свештеника, као пастира, духовне особине много веће него од пастве. Свети Григорије Богослов вели о свештенику: «Он је дужан не само брисати у души рђаве отиске, него и утискивати добре, да би превазилазио друге врлином више него висином достојанства. Он треба чак да не зна меру у добру и узлажењу савршенству, да не рачуна у добитак то што се достигло, колико у губитак то што се није достигло: задобијено сматрати увек степеницом ка вишем; и не мислити о себи високо, ако и надвишава многе, него сматрати губитком ако ма у чему не одговара (својем) чину».¹⁹¹² Њихов живот треба да је «толико небески да Еванђеље проповедају не мање (својим)

животом, колико и путем речи».¹⁹¹³ А све то стога што свештеник «треба да стоји са анђелима, славослови са арханђелима, узноси жртве на горњи жртвеник, свештенодејствује са Христом, изграђује створење, обнавља слику Божју, дејствује за горњи свет, да кажемо више – да бива Богом и чини боговима».¹⁹¹⁴

Готово истим речима изражава се о узвишености свештеничке службе Свети Јован Златоуст. Она досеже до неба «и свештенику је поверено вршење тамошњих дела. Ко то каже? Сам Цар небеса: Што свежете на земљи, вели Он, биће свезано на небу, и што разрешите на земљи биће разрешено на небесима (Мф.18:18). Шта се може упоредити са таквом чашћу! Небо добија почетак на земљи. Судија седи на земљи и Владика следује за слугом. Свештеник је посредник међу Богом и родом човечијим, низводећи на нас отуд добра и узносећи онамо прозбе,... и нас који гневимо Њега (Бога) избавља из Његових руку».¹⁹¹⁵ Дејство новозаветних свештеника, у поређењу са оним што је чињено у Старом Завету, несравњиво је узвишеније. У Старом Завету пророк Илија је молитвом низвео огањ на жртву (3Цар.18:30–38). «Све је то дивно и пуно ужаса. Сад пређи одатле ономе што се врши сада и видећеш не само дивно, него оно што превазилази сваки ужас. Предстоји свештеник, низводи не огањ него Светога Духа...».¹⁹¹⁶ И по Светом Јовану, као и по Светом Григорију, због тога се од свештеника тражи «да има душу чистију од сунчаних зрака, да га никад Дух Свети не би оставио без Себе и да би могао рећи: Не живим више ја, него живи у мени Христос (Гал.2:20)».¹⁹¹⁷

Неминовно греси свештеника бивају несравњиво тежи од греха народа, јер му је више дано, па се од њега више и тражи. Свети Јован зато вели: «Стога јереј који упадне у грехове једнаке са онима који су му потчињени не бива подвргнут истим казнама, него несравњиво тежим».¹⁹¹⁸ Због упропаштавања своје душе, саблазни и срамоте коју наносе верним, шта би у данашње време рекао Свети Григорије Богослов кад је у оно своје говорио: «Стид ме је било због неких који нису били ничим бољи од других (ако нису били и гори), с неумивеним рукама, како се каже, и са нечистим душама прихватају се најсветије службе и пре но што су се учинили достојнима, приступали свештенству;

улазе у светилиште, тискају се и сударају око Свете трапезе; овај чин цене, не као образац врлине него као средство за издржавање, не ради служења које подлеже одговорности, него управљања без одговорности».¹⁹¹⁹

Током времена ти су захтеви формулисани углавном у три врсте, односе се на физичке, интелектуалне и моралне особине. Свештеник треба да је физички способан за вршење свештене службе, да није без руке, ноге, итд.; да има потребно знање за ову службу и да је у моралном погледу слободан од тежих грехова: убиства, блуда, крађе. У погледу брака одређено је да свештеник не може бити онај који се двапут женио, нити који је узео блудницу, удовицу, глумицу, неправославну, или живео у конкубинату.¹⁹²⁰ Што се тиче мањих телесних недостатака – слепоћа једног ока, или позлеђеност ноге – они не сметају Тајни Свештенства.¹⁹²¹ Слепи пак, и сасвим глуви не могу бити свештеници, не што би их то чинило недостојним, него што им онемогућава вршење свештенодејства.¹⁹²² Исто тако болесни од неких душевних болести, епилепсије и сл.¹⁹²³

Упоредимо ли особине које су се тражиле од свештенства у старозаветној, са онима које се траже у новозаветној Цркви, разлика ће нам сама упасти у очи. Старозаветна Црква, која је развојно била у стању детињства, те су њени чланови били духовно узрасли до сагледавања и схватања спољашњег, обраћала је пажњу на спољашње, телесно. Новозаветна пак, узрасла до зрелости, више обраћа пажњу на унутрашње, духовно, јер нас, како вели 77. канон Светих апостола, «телесни недостатак не прља, него нечистота душе».¹⁹²⁴ Исти став износе Апостолске Установе, велећи да Господ у Еванђељу «уместо једног племена, наређује у свештенство изабрати најбоље и не гледати телесне недостатке, него на веру и живот».¹⁹²⁵

У новозаветној, дакле, Цркви свештеници могу бити из сваког народа, племена и породице. Од нас не зависи да ли ћемо се родити у овом или оном народу као Црнци, или Арапи, Срби или Цигани, од родитеља побожних или непобожних, моралних или неморалних. Али, да ли ћемо бити добри или рђави, то зависи од нас, и Бог то на нама цени и то тражи. Несумњиво да дете рођено у честитој породици има више услова

да се развије у честитог човека, али ти животни услови и прилике не делују присилно, те је мноштво примера да дете из добре породице буде рђаво, а оно из рђаве добро. Стога, 33. канон Шестог Васељенског сабора наређује да при увођењу у клир «не треба гледати на род оних који се постављају, него испитавши да ли су, према постављеним одредбама у свештеним канонима, достојни да буду примљени у клир, нека буду примљени...».¹⁹²⁶ Канон пак 8. Никифора Исповедника одређено казује да деца рођена ванбрачно, ако су живота достојног свештенства, могу да буду свештеници.¹⁹²⁷

Црква је увек строго испитивала веру и живот по вери, моралну чврстину свештеника, оно, дакле, што од њих зависи, да би свето служили светоме Богу и ближњим, и тако своме спасењу. Стога, исти Никифор Исповедник, који вели да свештеник може постати и онај који је рођен ванбрачно, уједно наређује да онај који је сам учинио блуд, макар једанпут, не може да буде свештеник ма да је и оставио тај грех, «јер Велики Василије каже да такав, ако и мртве буде васкрсавао, јереј бити не може».¹⁹²⁸ По једном другом канонском пропису, чак ако би жена свештеникова учинила прељубу, свештеник би морао или одвојити се од ње, па остати свештеник, или остати с њом у браку, а свештенство изгубити.¹⁹²⁹

Треба, дакле, да се ослободимо и детињске навике гледања само на спољашње и давања вредности и себи и другима по ономе што је независно од нас, него да ценимо ону моралну висину до које се, уз помоћ благодати Божје, доспева својим трудом, јер то има вечну вредност и уздиже нас пред Богом. То су еванђелски и канонски прописи и њих се Црква увек држала, па држи и данас.

Гласник, април 1987.

Какав смисао имају речи «Повели», «Повелите» при рукоположењу?

ПИТАЊЕ: При рукополагању за ђакона и свештеника, водећи рукополаганог према Царским дверима ђакони узглашавају: «Повели», «Повелите», «Повели Преосвјашчењејшиј Владико»! Какав смисао имају ове речи и на кога се односе у прва два случаја?

ОДГОВОР: Речи «Повели», «Повелите», поред наведеног, употребљавају се и на све три Литургије наше Цркве: Светог Јована Златоуста, Светог Василија Великог и Литургији Пређеосвећених Дарова.

Кад после тропара и кондака, на Литургији Светог Јована и Светог Василија, архијереј, или јереј, треба да пође на «горње место», ђакон им на то указује речима: «Повели, деспота!»

На Литургији, пак, Пређеосвећених Дарова, по прочитању прве паримије и прокимена, ђакон узглашава: «Повелите!» – на што свештеник узима свећњак с упаљеном свећом и кадионицом, и чинећи њима знак крста према истоку, говори: «Премудрост, прости»; па према западу: «Свјет Христов просвјешчајет всјех»!¹⁹³⁰

Речи «Повели», «Повелите» буквално значе: «Заповеди», «Заповедите» и превод је грчке речи «Келевсон», «Келевсате». У византијској дворској етикецији, овим изразом обраћало се цару да нареди, или да да дозволу за почетак било које дворске церемоније и јавне приредбе.¹⁹³¹

Из византијског дворског церемонијала овај обичај је прешао у црквену употребу, и ђакон га је упућивао епископу и свештенику да укаже на поједине важне моменте на богослужењу, слично узгласима: Вонмем, Премудрост, Благослови и друго.¹⁹³²

Речи «Повели», «Повелите», «Повели Преосвјашчењејшиј Владико», казују се не само на почетку рукополагања ђакона и свештеника, него и епископа. Из трећег узгласа «Повели Преосвјашчењејшиј Владико» јасно је да се тај позив упућује епископу. Питање је, дакле, коме су упућена прва два позива?

Ако се обратимо познатим литургичким писцима који о томе питању говоре, видећемо да се у мишљењима разликују. Најстарији од њих, архиепископ Венијамин, сматра да се прво «Повели» упућује Богу; друго «Повелите» народу, верним у храму; треће – Преосвећеном (епископу) који треба да изврши овај чин.¹⁹³³

Протојереј Константин Никољски наводи мишљење архиепископа вороњешког и задонског Игнатија да привођење хиротонисаног Царским дверима и олтару изражава призивање Божје и оно се посведочава од народа, клира и епископа, на које се и односе узгласи: «Повели», «Повелите», «Повели Преосвјашчењејшиј Владико».¹⁹³⁴

Овај став заступа у целости К. Никољски, а код нас протојереј др Лазар Мирковић.¹⁹³⁵

Професор П. Трембелас, пак, каже да се узглас «Повели» упућује епископу. Према пракси код нас, вели, први ђакон говори узглас «Келевсон». Овај се упућује епископу позивајући га да нареди почетак вршења хиротоније. Други ђакон понавља узглас у множини «Келевсате». Најпре ће бити да се овај упућује целој Цркви позивајући их све да искажу своју сагласност. Пошто збор верних ћутањем покаже ову своју сагласност, упућује се трећи возглас епископу.¹⁹³⁶

Сматрам да је најприхватљивије мишљење протојереја К. Никољског и проф. Л. Мирковића. Даље разматрање о томе какав ближи смисао имају речи «Повели», «Повелите» употребљене овде у чину рукополагања, мислим да ће то јасно потврдити. Пређимо, дакле, на то разматрање.

Колико сам могао да сагледам, узгласи «Повели», «Повелите», «Повели Преосвјашчењејшиј Владико», јављају се у чину рукополагања, за сва три степена, тек у новије доба. У грчким рукописима које наводи П. Трембелас, онима код Гоара и А. Дмитријевског – нема их. Нема их ни у нашим рукописима,

Размотримо ли најстарије грчке рукописе, до чијих казивања о тој ствари можемо доћи, у најстаријем од њих – Барберинском, из VIII-IX века, и Кристофератском из IX-X века, видећемо да нема помена да се шта говори док се рукополагани на било који од три степена доводи олтару за рукоположење.¹⁹³⁷

Као у Кристофератском кодексу, сасвим слично се вели и у нашем, српском, рукопису Патријаршијске библиотеке у Београду бр. 134, из половине XVII века. У њему се само каже да се рукополагани за «с(ве)штеника сиреч попа» приводи «от првих презвитер, или иного с(ве)штеника ка с(ве)штењеј трапезе, и возгласившу архидиакону: Вонмем, прочитајет писано прво(све)штеник ва услишаније суштим предстојаштим са њим, имушти сице: Бож(а)ставнаја благодат..."(л. 18, а).

Ни код Светог Симеона Солунског, у XV веку, у описивању рукополагања за ђакона, нема помена да ђакони, водећи ипођакон Царским дверима, нешто говоре, него се само вели: «Наредбом архијереја, од два ђакона уводи се у олтар»,¹⁹³⁸ опходе трипут Часну трапезу, уз «Свети мученици...», доводи се архијереју, који га трипут благосиља (сфрагизете), преклања једно колено, а главу приклања Часној трапези, и пошто ђакон узгласи: «Просхомен», јер овим најважнијим поступцима треба да сви укажу пажњу и сагласност, архијереј узглашава (екфони): «И тхиа харис...».¹⁹³⁹

Исто тако је казивање и у чину рукополагања ђакона за презвитера.¹⁹⁴⁰

Ни у многим другим рукописима које наводи Трембелас нема помена да се при том вођењу нешто говори или пева.

У старим рукописима нема ни помена одакле се доводи ипођакон. Биће да је то било са солеје где су стајали нижи клирици.¹⁹⁴¹ Рукописи из доцнијег времена наводе да се, при рукополагању за ђакона, ипођакон изводи из проскомидије, уз певање «Царју небесниј»,¹⁹⁴² или !шта друго нареди архијереј». ¹⁹⁴³ Довођен је до средине храма, где је архиђакон узглашавао: «Приводи се најпобожнији ипођакон, име, брат наш, да се рукоположи за ђакона најсветије цркве, име. Рецимо за њега Господе помилуј, трипут. И сав народ: Господе помилуј, трипут. А рукополагани чини метанија. И бива и друго привођење као и прво» (тј. приводи се даље на солеју, уз исте речи и метаније. Онда се доводи до олтара, пред архијереја, и узглашава архиђакон или ко други: «Просхомен (Пазимо)».¹⁹⁴⁴

Узгласа «Повели» у свим овим рукописима нема. Колико сам уочио, он се најпре јавља у једном грчком рукопису из XV века,

упућен патријарху приликом исповедања вере новоизабраног епископа.¹⁹⁴⁵ Исти узглас упућен епископу, при рукоположењу ђаконa за свештеника, наводи се у рукописном Архијерејском чиновнику Дечанске библиотеке бр. 135, с краја XVI века.¹⁹⁴⁶ Ту се вели да, после Херувимске песме, изводи рукополаганог архиђакон, из олтара северним дверима, доводи до средине храма узглашавајући велегласно: «Извољенијем и дејством Прес(ве)таго и Животворештаго Духа, производи се раб Божији бл(а)гоговејниј дијакон (имерек) ва презвитерство. Повели вл(ади)ко с(ве)тиј. Новопостављајем иј поклањајет се, за амвоном стаје. С(ве)титељ же седе и возглашаје: Да повелит ти Г(оспод) јегоже повељенијем небеса утврдише се.. По сем паки архиђијакон г(лаго)љет. Бл(аго)с(ло)ви јего вл(ади)ко с(ве)тиј. С(вети)тељ: Да бл(аго)с(ло)вит те Г(оспод) от Сиона, и узриши бл(а)гаја Јер(у)с(а)лиму, ва се д(а)ни живота твојего». Најстарији свештеник на Царским дверима прима рукополаганог говорећи: Пом(о)ли се о њем вл(ади)ко с(ве)тиј. С(ве)титељ: Д(у)х С(ве)тиј наидет нањ и сила вишњаго осенит јего» (л. 52б). Исто се овако вели и у рукоположењу за ђаконa (л. 68б).

Исти овакав чин, при рукоположењу за ђаконa и свештеника, износе и рукописи Патријаршијске библиотеке у Београду бр, 21, крај XVII века (л. 10а-15б).

Сва три узгласа «Повели», «Повелите», «Повели Преосвјашчењејшиј Владико», јављају се, колико сам до сада могао сазнати, у рускословенском Чиновнику архијерејскога свештенослуженија, штампаном у Москви 1677. године. Код нас је тај Чиновник преписан, на црквенословенском језику, биће почетком XVIII века.¹⁹⁴⁷

Један други препис са тог Московског архијерејског Чиновника из 1677. године са узгласом «Повели», «Повелите», али на српскословенском језику, под називом «Херотонија», настао је «ва месте Сарајеве, повељенијем Г(осподи)на Преос(ве)штењејшаго митрополита кир Мелентија босанскога, лето 1716, м(есе)ца м(ар)та 1 д(а)н». Већ 1718. године рукопис припада Мојсеју, архијереју себешком и вршачком (запис на празном листу у почетку), сада у Патријаршијској библиотеци у Београду, бр. 55.¹⁹⁴⁸

Тумачећи изнето казивање рукописа Александријске библиотеке из XIV века и Синајске из XV века, проф. Трембелас одређено вели да се ова два привођења уз наведене речи: «Приводи се...» односе на народ и клир, и значе њихово одобравање избора и сагласност за рукоположење привођеног.¹⁹⁴⁹

Да би нам ово казивање проф. Трембеласа било јасније, треба имати у виду да је у прва времена хришћанства, у избору како епископа, тако и свештенства и ђакона учествовао верни народ са клиром месне Цркве. Но доцније, због разних нецрквених интереса и лакомислености народа, избор клирика прешао је у надлежност само вишег свештенства, а народу је било забрањено да бира свештенство.¹⁹⁵⁰ Но и тада, као и данас, остало је право и обавеза и нижим клирицима сведочења о добром или рђавом владању рукополаганих. У томе, дакле, циљу довођен је изабрани у средину народа, и на доле (где су стајали клирици), да га народ и клирици виде и посведоче шта знају о његовом владању.¹⁹⁵¹

На основу свега тога, сматрам да је овде изнето мишљење проф. Трембеласа прави одговор на питање коме се упућују речи: «Приводи се...». Пођемо ли корак даље, неће нам требати много домишљатости за закључак да ће свакако тај исти смисао имати и речи: «Келевсон», «Келевсате», кад су ушле у употребу, заменивши узглас: «Приводи се...» односно, да се реч «Келевсон», у средини храма упућује вернима привођеног и тиме сагласност за његово рукоположење. То исто се упућује речју «Келевсате», клирицима, да би најзад «Келевсон, Деспота агие» био упућен архијереју да се и он сагласи и Чин хиротоније изврши.

Зашто, поред овако јасног става, проф. Трембелас заступа и друкчије мишљење – да би прво «Келевсон» било упућено архијереју – можемо се само домишљати: или да је испустио из вида на шта се односе узгласи «Приводи се...», или је овакав закључак усвојио раније, пре него што је дошао до података из рукописа који наводе «Приводи се...», и боље сагледао шта они значе. Но било како било, али од ове две тврдње несравњиво је

јаснија, оправданија и прихватљивија тврдња да се прво «Повели» упућује вернима, а не епископу.

* * *

Иако није у непосредној вези са постављеним питањем, ипак неће бити сувишно указати на излагање проф. П. Трембеласа да је молитва «Божественаја благодат...» из старине, али да је првобитно имала смисао узгласа, те да «спочетка, кад је уведена у Чин хиротоније, није имала значај за примање Тајне, нити била главна освећујућа молитва, пошто при њеном читању није било полагања руке»,¹⁹⁵² него је то епископ чинио при читању других двеју молитава.

Према излагању рукописа које наводи Гоар, међу њима Кристофератског из IX-X века, и више оних које наводе други,¹⁹⁵³ сматрам да стоје разлози које износи проф. Трембелас, да молитва «Божественаја благодат...» најпре није схватана као освећујућа, једнака са већ постојећим двома другим молитвама. Но прихватити ово његово казивање можемо само условно тј. да је она тако схватана у крају где су Кристофератски рукописи и остали њему слични настали, али не у другим крајевима.

Друго, да је она почела улазити у Чин хиротоније онда кад су уместо једне исте молитве, при рукоположењу у сва три чина, како је било у дубокој старини, настале посебне молитве за ђаконски, посебне за свештенички и посебне за епископски чин.¹⁹⁵⁴

Њеним увођењем у почетак Чина рукополагања, сматрам да се имало у виду осећање потребе једне заједничке молитве да три степена сачињавају једно свештенство, јер посебне молитве за сваки степен указују на разлике чинова, али недовољно на ово јединство. Тај значај је ова молитва имала кроз векове и има га и данас.

Да је ова молитва већ врло рано имала значај освећујуће молитве, показује јасно примедба у Барберинском рукопису из VIII-IX века, у којој се вели да је епископ говори држећи руку на глави рукополаганог.¹⁹⁵⁵ Држање руке на глави рукополаганог битан је елеменат рукоположења из старине до данас.¹⁹⁵⁶ У једном старом спису се каже: «Хиротонија за презвитера бива овако: Цео збор свештенства доводи га и епископ полаже руку

на главу његову».А у другом: «Рукополажући презвитера, о, епископе, сам положи руку на главу (његову)». ¹⁹⁵⁷

Тумачећи опширно молитву «Божественаја благодат...» и овај њен значај да рукополагани почиње да прима благодат свештенства док је епископ чита, Свети Симеон Солунски јасно казује: «Прохиризете (проручествујет), производи се, тј. поставља, чини, савршава. А са (том) речју даје се уједно и благодат, јер није потребно време Свемогућој и Самовласној моћи (Божјој), тога и тога, наводећи и име, да се оно упише горе и постане познато анђелима и људима, јер постаје литург Божји. Најпобожнијег ипођакона за ђакона... А рекавши (то) даје и благодат. И рукополагани прима ђаконство одмах по речи јерарха, јер садејствује божанственом Духу, пошто не говори он као човек, него као јерарх са благодаћу... Али је још потребан и остали обред архијерејских молитава». ¹⁹⁵⁸

Наводећи и тумачећи почетак молитве «Божественаја благодат...», Свети Симеон Солунски вели: «Всегда немошчнаја врачујушчи...» јер смо кукавни и врло немоћни, особито за сама дела Божја. Стога је и оснажење наших немоћи од ње (благодати), јер она даје моћ и недовољно, вели, допуњује. Немамо ми ништа по себи, нити можемо, него она, Божја благодат, све снажи и дарива, и оно што имамо, и допуњује што у нама недостаје. ¹⁹⁵⁹

* * *

Помињући, пак, савремени пропис да епископ седи са леве стране Часне трапезе «мало постранце, да не би леђима био окренут Часној трапези, док рукополаганог обводе око ње, проф. Трембелас сматра да се тако поступа при рукополагању за ђакона, јер су онда на Часној трапези већ освећена «Свјатаја», тј. Дарови Светог Причешћа. Али на тај пропис, вели, не мора се обраћати пажња при рукополагању за свештеника, иако су Дарови на Часној трапези, али још неосвећени. ¹⁹⁶⁰

Мислим да овакав став богословски не одговара, јер насупрот схоластичком тражењу момента пресуштаствљења Светих Дарова, по нашем схватању њихово освећење отпочиње већ на проскомидији, чињењем крста копљем изнад просфоре, изговарањем пророчких речи при вађењу Агнеца, ¹⁹⁶¹ чиме они

постају «предложени Часни Дарови». Током Литургије њихово освећење се наставља и даље, те се у молитви «другог приношења», по преносу на Часну трапезу – Господе Боже Сведржитељу... – моли да благи Дух благодати сиђе на предложене Дарове. Освећење добија своју пуноћу у Канону евхаристије, молитви упућеној свим Трима Лицима Свете Тројице, чије неке делове свештеник говори гласно, а друге тајно. У њој је анамнеза, рецитоване речи Господњих на Тајној вечери, којима је Света Евхаристија установљена: «Примите, једите...», «Пијте из ње сви...», и Епиклеза, изговарање речи: «И учини овај хлеб...», «А то што је у чаши овој...», «Претворив Духом Твојим Светим...», при чему свештеник благосиља руком Дарове. То је у ствари само завршни чин у њиховом освећењу, те они бивају коначно «принесени и освећени Часни Дарови».

Сем тога, сматрам да патријарх, односно први епископ, и при рукополагању епископа такође треба да седи на столици тако да му Часна трапеза не буде позади, мада на њу још нису ни пренети Часни Дарови из проскомидије. Али Часна трапеза и тада представља престо Божји, на њој су Свето Еванђеље и Крст, а особито што се у Дарохранилници налазе освећени Дарови за болне, те јој на тај начин треба указати поштовање.

* * *

Као закључак можемо рећи да се реч «Келевсон» – «Повели» упућује скупу верних у храму да узму учешћа у Чину хиротоније. То учешће треба да буде, с једне стране, сведочење о моралној подобности рукополаганог за свештени чин који прима, а са друге, молитва Богу да његову службу прими као «верног и мудрог управитеља» (Лк.12:42), а Светој Цркви, верним и њему самом на корист и спасење.

То осећање саборности, припадања Цркви, Телу Христовом, молитвене помоћи свију чланова Цркве једних другима, побудиле су Светог апостола Павла да од верних тражи молитве за себе и свој рад (Рим.15:25; Еф.6:19; 1Сол.5:25). Потребу молитви присутних верних рукополаганом помиње Блажени Августин, говорећи о рукополагању свештеника Ираклија за епископа.¹⁹⁶² Овде, пак, упућује и молитва «Божанска

благодат...», у којој се на крају сви верни позивају, «помолимо се, дакле, да сиђе на њега благодат Свесветога Духа».

Учешће верних овде, као и на Светој Литургији и сваком богослужењу, казује јасно да су верни «царско свештенство», не пасивни гледаоци и статисти, него активни учесници у богослужењу.

Гласник, мај 1993.

Да ли је свештеник обавезан да вернима врши све обреде?

ПИТАЊЕ: *Да ли је Свети Архијерејски Сабор донео одлуку да вернима који не врши једне обреде, а хоће друге, свештеник није обавезан ни те да врши?*

ОДГОВОР: Чини ми се да је питање постављено сувише уско. Према њему, изгледа да се наша вера своди, и са стране свештеника и са стране верних, на вршење обреда, да се сав наш пастирски рад, као што је писао почивши монах Јаков Арсовић, састоји у томе да се појављујемо у улози «водосветаца, колачосекача, парастосочеца, требниконосаца – а од тога свега», вели отац Јаков, «они (верни) ништа не разумеју».¹⁹⁶³

Међутим, духовни живот је нешто неупоредиво шире и дубље и обухватније него што се може спољашње приказати и сагледати. Црквени чинови, обреди, нису нешто самосвојно, независно од унутарњег освећења, благослова и благодати Божје који се преко њих саопштавају души верујућих.¹⁹⁶⁴ Жеља да му се изврши која Тајна, или обред, може да се јави у човеку као последица унутарње вере у благодат Божју коју човек очекује и жели ради користи душе и тела. Не би било нормално да верни очекују благодат Божју без видљивог, спољашњег црквеног чина, обреда, јер смо и тело. Још мање да тражи само обред, не очекујући од њега никакву благодатну помоћ Божју која му је потребна. Као што човек није потпуно биће само тиме што је тело, него је и душа, тако и црквени чинови, молитвословља и Тајне нису то само по спољашњој, видљивој страни, него и по невидљивој. Несумњиво да је ова невидљива страна важнија од видљиве, као што је и душа важнија од тела; али то не значи да је материјална страна неважна. Једна без друге у редовним приликама не бивају.

Чињеница је да је велики број наших верника доспео у положај да своју веру мало познаје. Колико ту има кривице до њих самих, колико до објективних неприлика нашег народног живота, ропства и ратова, колико кривице до свештеника који су

били пре нас, а колико нашим нерадом и немарношћу, то ће свакако измерити Божја вага и Његова правда. Али, очекивати или тражити нпр. да се венча у цркви онај који не зна шта је Света Тајна Брака, не зна да се у њој прима благодатна помоћ Божја потребна за достизање пуног јединства у брачном животу, и благословено рађање и васпитање деце, узалуд је док он то не схвати и унутрашње не прими. Но стога, не вршити му ни свештање водице, ни сечење колача на Славу, коју он још држи, кад се пружа прилика да му се објасни како смисао Славе, колача, кољива, освећене водице, тако и значај и потреба Божјег благослова за брак, да би он био «у Господу», «у светости и части, не у страсној жељи као код незнабожаца» (1Кор.7:39; 1Сол.4:4–5), исто тако и других Тајни, не само да би значило не закрпити оно што је подерано, него подерати и оно што је још донекле читаво. Зар се може замислити хришћанин који би знао шта значи Божји благослов за брак, па ипак га не хтео примити? Или који би знао реч Христову: Ко буде имао веру и крсти се биће спасен (Мк.16:16), и који би веровао у њену истинитост, тј. да се без вере и крштења не може душа спасти, а који поред свега тога не би тражио да му се дете крсти, што коначно значи: не би му желео спасење? Или који би знао и веровао да Свето Причешће није обичан хлеб и вино, него право Тело и Крв Христова, за које је Христос рекао: Ако не једете тела Сина Човечијег, и не пијете крви Његове, живота нећете имати у себи. Ко једе моје Тело и пије моју Крв има живот вечни и ја ћу га васкрснути у последњи дан (Иов.6:53–54), па ипак годинама се не причешћивао? То би заиста био никакав хришћанин, те му се не би смеле вршити ни остале Свете Тајне и молитвословља, него би морао бити искључен из црквене заједнице. Али ако све његово верско знање и расуђивање досеже само до спољашњег,¹⁹⁶⁵ очекивати да он ипак позива свештеника да му све требе врши, не би ли било много и не би ли значило, и за свештеника и верног, сводити веру на голи обичај, празну форму, без сагледања смисла и продирања у суштину ствари.

Имајући у виду овакво стање својих парохијана, сматрам да је свештеник, пре но што је поставио горње питање, требало да сам себи постави питање: Зашто овај парохијанин држи и врши

једне обреде, а друге неће? Да се потрудио да дође до стварног одговора, пронађе истините разлоге за ово, мислим да би његово питање пре гласило: Шта би требало чинити да верни врши и оне обреде које не врши? Него: По којим црквеним прописима да му се не врше ни они које још врши?

Ми нисмо никада били агресиван народ и вера да бисмо некога нагнали силом, или вештином у Православљу, него смо поштовали његову слободу дату му од Бога. Али смо знали своју дужност да му истину Православља изложимо. Не да га убедимо: «Није наша дужност да слушаоце убедимо», вели Свети Јован Златоуст. «Наша је дужност да поуку предложимо, а њихова је ствар да се убеде».¹⁹⁶⁶ При томе да му помогнемо да не погреша при одлучивању и не подлегне утицају кривоверја или безверја, указујући му на слабости и недостатке њиховог схватања. Ако он и поред тога усвоји криви став и пропадне, зато што није примио љубав према истини (2Сол.2:11), можемо га жалити, али унутарње остати мирни, знајући да смо учинили што смо били дужни и могли. Бог, који све види, видеће и наш труд и платити нам према њему (1Кор.3:8), не према успеху, јер успех не зависи само од нашег труда и настојања.

Осим тога, треба имати у виду и то, да ни верници који су упућени у вери, нису у том погледу сви на истом ступњу. Једни су – како вели Свети апостол Павле – тек почетници, у духовном погледу на нивоу деце, те им треба дечја храна; други одраслији, способни за чврсту (1Кор.3:2). Или како то сликовито представља Свети Василије Велики, велећи да у духовном погледу постоје три главна степена: Први је степен роба. Роб испуњава вољу господарева из страха од казне. У духовном погледу, на том степену је онај хришћанин који врши заповести Божје из страха од вечних мука у паклу. То је једина кочница која га задржава од греха. Други је степен најамника. Најамник ради плате врши оно што му се нареди. Да није плате, он то не би чинио. У духовном погледу, на том степену је онај хришћанин који врши вољу Божју имајући у виду рај и оне радости које ће добити они који слушају Бога: Што око не виде, ухо не чу и на срце човеково не дође, то је спремио Бог онима који га љубе (1Кор.2:9). Овај степен је виши од првог, али није највиши. Трећи

степен, степен сина. Син испуњава оно што треба нити због страха јер није роб, нити због плате, јер није најамник, него да оцу угоди и учини све што он жели. У духовном погледу, на том степену је онај хришћанин који из љубави према Богу испуњава заповести његове, не мислећи ни на казну, ни на награду, не мислећи уопште на себе и не стављајући себе у центар, него мислећи на Бога и стављајући њега у центар свог интересовања. То је хришћанин у правом смислу, али се на тај степен не може доћи док се претходно не достигну она два прва.¹⁹⁶⁷

Применити црквене прописе једнако на сва три ова степена и тражити да и онај верни који је стигао тек на први степен поступа као онај на другом, или чак на трећем, значило би не само лакомисленост него немогућност. Закон еванђелски је упућен свима људима, у свим временима, али нису сви узрасли да га сада у целини могу испунити. Ту онда долази до изражаја делатност пастира. Он треба да познаје узраст и стање поверених му душа и свакоме поставља захтеве, задатке, према његовим моћима, као што господар у еванђелској причи поверава таланте према моћи сваког (Мф.25:15).

Црква је кроз векове доносила канонске прописе, који имају смисао оквирних закона у којима се живот верних треба да одвија. Али је живот својим приликама неупоредиво богатији него што подробни прописи могу обухватити. Због тога у Цркви постоји, поред «акривије», тражења строгог примењивања црквених прописа од свих верних, и принцип «икономије», еластичнијег прилажења проблемима верних у појединим приликама и условима њиховог живота.¹⁹⁶⁸ Рђаво би то било пастирство: стављати на верне захтев да, у стању у коме су, носе бреме за које нису дорасли. Штавише, постављањем таквог захтева они неће моћи учинити ни оно што би могли кад би се захтев поставио у границама њихових стварних могућности.

Зато Свети Архијерејски Сабор наше Цркве, као и помесни и Васељенски сабор у старини, није могао донети подробне казуистичке прописе који би се могли механички и шаблонски примењивати на све верне, без потребе пастирског дејства и расуђивања о сваком верном појединачно. При том расуђивању, свештеник-пастир треба да зна да никад неће погрешити ако, уз

сталну молитву Богу за помоћ и труд око сопственог уздизања у животу по вери, буде имао у виду истинску духовну корист пастве поверене његовом духовном руковођењу, тј. спасењу њихових душа, а не само себе и своју корист.

Кад би Сабор ипак донео такву одлуку, она би, као плод јуридикских, правних принципа, а не моралних, свакако промашила циљ. У таквом захтеву да верни сада, на религиозном нивоу на коме су, врше и оне свештенорадње за које не знају зашто би их вршили, и претња да им се иначе неће вршити ни оне које сада врше, они не би могли да виде друго до ово: Ви мало вршите своје верске дужности и свештенику мало плаћате. Морате вршити и остале, па ћете му плаћати много више! Какав би се други закључак, на овакав коментар, могао очекивати до овај: «Овде није реч о чувању оваца, него о вуни!» (Латинска изрека).

Свакако да су верни дужни да издржавају пастире, али и пастири треба да буду пастири, у свему се старају о њима и чувају на доброј паши, са скромношћу од млека стада хранећи се и од вуне одевајући, задовољни кад имају храну и одећу (1Кор.9:7; 1Тим.6:8). Свагда да нам је на уму реч Господња да се не бринемо о јелу, пићу, о оделу, о ономе што је додатак и што незнабошци сматрају главним (Мф.6:25–34), него да наша брига буде «за све цркве» (2Кор.11:28), о томе «како ћемо угодити Господу» (1Кор.7:32). Тада можемо све бриге о себи, о породици бацити на Њега, «јер ће се он бринути за нас» (1Пет.5:7). На својој породици, тј. по томе колико се Христос стара о њој, пастир ће моћи као у огледалу, видети колико се он стара о пастви. На то нас упућују и речи Светог апостола Павла: Не будите среброљупци, будите задовољни оним што имате, јер је Он рекао: Нећу одступити од тебе, нити ћу те оставити (Евр.13:5). А кад Бог буде с нама, шта нам више треба! Неразумну жељу за богатством треба оставити неразумнима, знајући да «који хоће да се обогате, упадају у напаст и замку и у многе луде и шткодљиве жеље, које људе гурају у пропаст и погибао. Јер је среброљубље корен свих зала» (1Тим.6:9–10). Уосталом, не треба се бојати тога да са Христом будемо у сиромаштву, него се бојати богатства без Њега.

Гласник, фебруар 1984.

Верни називају свештеника «оцем», а не он сам себе

ПИТАЊЕ: Још кад сам био богослов у Призрену, сећам се да сте нам поводом потписивања неких свештеника у чланцима у «Православљу» и црквеној штампи са «о. Радослав», «о. Милисав» итд., говорили да то не одговара. Међутим, дошло ми је до руку неколико посланица за Божић и Васкрсу којима се о. Јустин Поповић тако потписао.

Ако је Ваше мишљење исправно, како то да о. Јустин није тако поступао?

ОДГОВОР: Колико се сећам, ја сам у више прилика напомињао богословима и младим свештеницима да је боље да у писмима, званичним актима, а тако и потписујући чланке које буду слали црквеним листовима, стављају потпис овако: «Милисав Петровић, свештеник, или парох», а не: «о. Милисав Петровић». Ја и сада држим да је то боље, из истих разлога из којих сам то сматрао и тада. Ако то није боље, надам се да ћете ми добронамерно изнети доказе и да ћу их ја добронамерно прихватити.

Мислим, наиме, да је свештеник свештеник Божји, а тиме да је он то и себи и свима нама другима. Он је свештеник и својој породици и најближој родбини: оцу, мајци, браћи, супрузи итд. Но као свештеник и парох, он је духовни отац својих парохијана, али није духовни отац себи, јер га је други крстио и тако духовно родио у Христу. Он, дакле, није «отац» себи, него другима, парохијанима. Они, верни, природно треба да му се обраћају називом «оче», у знак поштовања, а не да он сам себи даје такав назив.

Па и за његову родбину, ако би га називали «оче», настало би чудно мешање родбинских назива, нпр. кад би му брат рекао: То ми је учинио отац-брат, или синовац да каже: То ми је дао отац-стриц, или отац-тетак итд. Сами судите да ли је боље тако рећи, или рећи: То ми је учинио брат-свештеник, или: То ми је дао стриц-свештеник, или мој тетак-поп итд.

Сличан је однос и у погледу назива епископ (или владика) и преосвештени. Верни и свештенство обраћају му се са «Ваше Преосвештенство». Али он сам не може себе тако називати па

рећи: Ја, Преосвештенство, морао сам тако да учиним, или да ја на крају писма напишем: С благословом – Преосвештени Павле. Него: Ја, епископ, морао сам тако да поступим; С благословом – епископ Павле, итд.

У истом смислу, у манастирима преподобног Венедикта Нурсијског (а тако и у осталим), по правилу старији монах обраћао се млађем називом «брате», а млађи старијем са «оче».¹⁹⁶⁹ Исто тако млађа монахиња старијој називом «мати», старија млађој «сестро».

Јесте да је данас реч «отац» у манастирима постала синоним за «монах», или «свештеник», те се често и ми старији обраћамо и младим монасима, или свештеницима називом «оче», уместо «брате», или младим монахињама називом «мати», уместо «сестро», али се то не може узети за правило.¹⁹⁷⁰

Свакако да је до ових назива дошло из породичног живота поводећи се за дететом које тек проговара, у тепању, понављајући његове прве речи, мајка себе назива мама, или мужа тата, итд., те онда и после остане да отац каже деци: Дошао је тата, или мајка; Ево маме итд. Али називе у породици, који због те породичне везе звуче присно и лепо, преносити на духовни план, где звуче неозбиљно, ипак се не би могло.

Што се тиче почившег оца Јустина Поповића, он је свима, и већини нас старијих, био учитељ и духовни отац, те је шаљући нам божићне, или ускршње честитке-посланице могао да каже «О. Јустин», јер нам је у ствари био то, отац и наставник. Али на рачун тога, сваки други, и млад свештеник или монах, у писму или акту да тако себе назива, не би одговарало и кад не би знали пословицу: «Што смије поп, не смије ђак», или мало грубљу латинску: «Quod licet Iovi, non licet bovi» (Што се допушта Зевсу, не допушта се волу), а поготово што их знамо.

Гласник, јануар 1984.

Шишање косе и бријање браде код свештених лица

ПИТАЊЕ: У последње време, поједини свештеници и монаси носе дугу косу; сплићу је, подвлаче под камилавку и пуштају низ леђа. Други пак косу стригу, неки више неки мање. Исто бива и са брадама, од потпуног бријања до ношења до појаса.

Свакако да ово питање није најбитније. Али кроз толико време, да ли ипак није могло да се уједначи?

ОДГОВОР: Поред онога што је изнето о коси клира и монаштва у једном одговору раније (Гласник СПЦ 1980, стр. 186, примедба 16), напоменућу да су, према Херодоту, стари Вавилоњани носили дугу косу покривајући је повезачама. Стари Грци су носили дугу косу и браду до времена Александра Македонског. Од тада су почели да их стригу, али су многи, особито философи, носили дугу браду и даље. Код Египћана пак свештеници су сваког трећег дана бријали цело тело.¹⁹⁷¹ Старозаветни Јевреји, по прописима закона Мојсијева и пророка, нису бријали главе своје, нити пуштали дугу косу, него је стригли, што посредно казује и завет назирејства.¹⁹⁷² Браду су пак носили, не стригући је нити бријући. Тако су поступали и старозаветни свештеници, не угледајући се ни на Египћане ни на Грке.¹⁹⁷³

У Новозаветној цркви на обавезу држања ових прописа указује Свети апостол Павле (1Кор.11:14), а у доцније време канонски и отачки прописи. У III веку Климент Александријски опомиње хришћане да природну, од Бога дату лепоту човечју не украшавају, него смерно, умерено да се показују према људима. Осуђује поступке оних који мрзећи браду, «цвет мушкости стригу, а косу као жене украшавају».¹⁹⁷⁴

Апостолске Установе одређено наређују да косу хришћанин треба да стриже: «Јер ти будући веран и човек Божји, не треба да гајиш власи главе и да их плетеш, раскош је то... А не треба ни длаке браде уништавати и изглед мужа мењати против природно».¹⁹⁷⁵

На истој линији су прекори Светог Епифанија Кипарског (IV век), који пише против монаха који браду брију, а косу гаје и,

позивајући се на апостола Павла да муж не треба да пушта косу, вели да је у Цркви Христовој непознато назирејство.¹⁹⁷⁶

Блажени Јероним каже да су хришћански свештеници дужни да имају изглед озбиљан и узвишен, нити да бријањем главе изгледају ћелави, нити да буду толико ошишани да изгледају као обријани, него да коса расте толико да покрије кожу.¹⁹⁷⁷

Шести Васељенски сабор говори о коси клирика, монаха и верних у три посебна канонска прописа. У 21. канону помиње особит начин стрижења косе, «по начину клира». У чему је тај начин био у канону се не наводи. Свакако је из дотадашње праксе то било јасно. Наиме, од краја V и почетка VI века клирици су стригли косу наврх главе, остављајући унаоколо неострижен венац косе, за који Свети Симеон Солунски вели да представља трнов венац Христов, а код свештеномонаха још «и венац њихове девствености».¹⁹⁷⁸ На Западу се говорило да тај венац приказује ћелу апостола Петра. Грци су га називали «папалитра», или «гарара»; на Западу «тонзура», код Срба «гуменце». Тај постриг и на Истоку и на Западу држали су сви клирици, од чтеца до епископа, све до половине деветнаестог века.¹⁹⁷⁹

Из канона 42. Васељенског сабора излази да су монаси пустињаци носили дугу косу, а општежитељни је стригли. Канон пак 96, опомињући хришћане да се крштењем обукоше у Христа и тиме обећаше да ће подражавати Његовом животу по телу, наређује да не плету и не украшавају власи главе, него да свог унутрашњег човека украшавају врлинама и тако се приближавају Богу.¹⁹⁸⁰

У тумачењу овог канона Јован Зонара (XII в.) указује да су Оци сабора за поменуто плетење косе наређивали одлучење верних из Цркве. Колико би пре требало да буду одлучени, вели, они који, у његово време, «косу бојадишу и као жене носе увојке по могућству до појаса... А браду, насупрот томе, чим младићки цвет израсте одмах га брију... чинећи се тако женствени».¹⁹⁸¹

Протојереј К. Каллиникос наводи да је гајење дуге косе код Византинаца, у време цара Теофила (829–842 г.), изазвало цареву наредбу да косу не могу носити дужу од врата. Но мода је узела маха и, као што вели Зонара, држала се свуда.

Овде је реч о световњацима. Свештена лица су стригла косу, јер да је нису стригла, Зонара би свакако и њих поменуо. Они нису ни могли имати дугу косу, јер су, као што је речено, имали папалитру, гуменце.¹⁹⁸²

Став цариградског Патријарха Германа из IX в. и преподобног Никодима Агиорита из XIX в. изнет је у Гласнику СПЦ 1980. г. II, 170.

Биће да је током прошлог века, продором лаицизма, престанком стрижења гуменца клирика у православним Црквама, завладало пуштање дуге косе код светогорских монаха¹⁹⁸³, потом и код других у Грчкој и Русији, а онда и код мирских свештеника. Обичај се затим пренео, од скоро, и код нас.

Можемо се само домишљати и о другим разлозима који су довели до ове појаве и њеног оправдавања. Вероватно да су и ликови Господњи и Светих на иконама и фрескама, из тадашњег и старијег времена, могли дејствовати у томе правцу. Наиме, поједини писци у старини, као Тертулијан и Јероним, рђаво су схватили казивање Еванђеља да је Христос одрастао у Назарету «да се испуне речи пророчке да ће се Назарећанин назвати» (Мф.2:23). Они су реч «назореос», схватили да значи не Назарећанин, него «назиреј», тј. уздржник, према старозаветним назирејима, који су полагали посебан, привремени завет особитог поштовања Бога, у коме су узимали обавезу и да за то време не стригу косу на глави. И у наше време поједини писци заступају гледиште да је на византијским иконама од старине усвојен начин сликања Исуса Христа са «дугом косом раздељеном око лица по обичају назиреја... као што је Самуило, Самсон и други».¹⁹⁸⁴

Да оставимо по страни казивање Светог Епифанија «да је у Цркви Христовој непознато назирејство», што свакако он не би могао тако одређено рећи да је било ма какве вести да се Христос владао «по обичају назиреја». Али, пре свега нема ниједног пророчког места које би макар наговештавало Његово назирејство. Затим Његов живот показује да назирејске прописе није држао. Народ је знао да Свети Јован Крститељ живи аскетски, «не једе и не пије», а да Христос «и једе и пије»

(Мф.11:18:19). Па и на Тајној вечери Сам каже да «од сада» неће пити овога рода виноградарскога (Мф.26:29). Не изгледа да би Он од свега назирејства држао само дугу косу, а пио вино и дотицао се мртвачких носила сина наинске удовице (Лк.7:14), што ниједно нису могли чинити назиреји.

Но најважније у целој овој ствари је, свакако, казивање Светог апостола Павла, које нити се може превидети нити сме заобићи, јер својом озбиљношћу, ако се сагледа и прихвати објективно, решава питање да ли је Христос носио дугу косу. Реч је, наиме, о Апостоловој поуци верним у Коринту: «Али хоћу да знате да је свакоме мужу глава Христос, а муж је глава жени, а Бог је глава Христу. Сваки муж који се с покривеном главом моли Богу, или пророкује, срамоти главу своју» (1Кор.11:3–4).¹⁹⁸⁵

И свака жена која се гологлава моли Богу, или пророкује, срамоти главу своју, јер је једно исто као и ошишана... Али муж не треба да покрива главу, јер је слика и слава Божја, а жена је слава мужевљева. Пошто муж не би саздан ради жене, него жена ради мужа. Зато жена треба да има власт на глави ради анђела...; зар вас и сама природа не учи да је мужу срамота ако има дугачку косу? А жени је слава ако има дугачку косу. Јер јој је коса дата уместо покривала (1Кор.11:5–15).

Сматрам, наиме, да ово казивање прећутно, али довољно одређено казује да је Исус Христос носио косу као и сви верни Јевреји и пре и у Његово време, по пропису који је Он сам дао преко Мојсија и пророка. На ту чињеницу сасвим разложно указује и протојереј К. Каллиникос, наводећи речи апостола Павла и изражавајући сумњу да би се «апостол тако строгим и тврдим начином изразио кад би његов Господ, кога је знао из виђења, носио заиста дугу косу».¹⁹⁸⁶

Уз ове речи протојереја К. Каллиникоса могли бисмо додати још и ово: Ако је Господ имао дугу косу, а апостол изнео као опште правило «да је мужу срамота ако има дугачку косу», зар он апостол, не би уочио важност те изнимке, што се сви стригу, а Христос то није чинио, и зар да ту разлику не помене и не изнесе разлоге, објашњење зашто је Господ тако чинио?

Поред тога, зар апостол не би тада знао оно што после 200 година знају Тертулијан и Јероним, или поједини писци у наше

време, о Господњем назирејству и у том смислу ношењу друге косе?

Над изнетим казивањем апостола Павла требало би да се озбиљно замисле и они клирици који прекомерно стригу своју косу, као и они који је носе дугу. Сагледајући га озбиљно у његовој суштини, онако како га је видео и поставио апостол, и Свети држали кроз векове, да се лакомислено не угледамо на друге, не сводимо битно на небитно, а поготово на став времена и моде, у ком смислу многи и носе дугу косу.

Разлози које апостол Павле наводи о ношењу дуге косе и покривању главе жене при молитви, а непокривању главе мужева при томе, нису истог значаја, једни су догматски, битни и стални; други небитни, привремени. Као што је Бог Отац, беспочетни почетак и извор Сина, и стога глава Христу, тако и муж, створен Богом (у чему је особито учествовао Син Божји, Друго Лице Свете Тројице), има порекло од Христа, Који је стога глава мужу. Жена пак створена Богом од мужа има порекло од мужа, који је зато глава жени. Отуд она треба да има покривало на глави. Дуга јој је коса дата уместо покривала. Схватити, дакле, да би дуга коса и за мужа била знак покривала и тако срамотила главу његову.

Чињенице што су у то време, у знак казне и понижења, жене прељубнице бивале острижене, те је стрижење, за жену значило срамоту, разлог је небитни и привремени. Апостол га у наше време свакако не би ни наводио.

Што сада стрижење косе жени не значи срамоту, изводити отуда закључак да оне могу и да не покривају главу у цркви, свакако се не може допустити. Јер ако нису у важности разлози небитни, али остају у важности и сада и у будућности битни разлози догматски.

Гласник, јул 1997.

Може ли се обавити свештенодејство без мантије и епитрахиља?

ПИТАЊЕ I: Може ли свештеник извршити које свештенодејство, или Свету Тајну без епитрахиља?

ПИТАЊЕ II: Може ли свештеник, у свом дому, читати јутарње молитве, «На сон грјадушчим», или молитвено правило пред Свето Причешће без епитрахиља и без мантије?

ПИТАЊЕ III: Може ли свештеник вршити Свету Тајну Исповести, или служити Свету Литургију без мантије?

ОДГОВОР НА ПИТАЊЕ I: У својој Литургици, у одељку «О св. одеждама», проф. др Л. Мирковић вели да епитрахиљ симболички означава, поред другог (иго Христово, везе којима је Он био везан око врата при вођењу од првосвештеника Пилату), и благодат Светог Духа која се излила као миро на свештеника при рукоположењу (Пс.122:2). Онда наставља: «Без епитрахиља не може презвитер – као и ђакон без орара – вршити никакву богослужбену радњу или обред».¹⁹⁸⁷ О неопходности епитрахиља свештенику при служењу говоре слично и други литургички писци. Архиепископ Венијамин пише: «Епитрахиљ је у правом смислу свештеничка одежда».¹⁹⁸⁸ У даљем разлагању он износи, према Светом Симеону Солунском, да је епитрахиљ постао од ђаконског орара, чији је стражњи крај, при рукополагању у старини, епископ пребацивао око врата и преко десног рамена па спреда закопчавао «као стављајући рукополаганог под јарам. Јер треба на неки начин да види и преко симбола коју је благодат он примио, и да је најпре (као ђакон) само дужност за једно дело службе добио, а сада и за свештенодејства и цело свештенство, те да је већи његов јарам и да за све дело треба да буде служитељ и старалац. Стога се опасује (орарем) и други пут (преко десног рамена) као позван на више дело».¹⁹⁸⁹ Какав значај има епитрахиљ за свештеника при служењу говори и К. Никољски, велећи да он «у самом епитрахиљу (без фелона и др.) врши, обично у храму и притвору, она богослужења која су мање свечана, наиме: малу вечерњу, повечерје... полуноћницу, часове (ако се на њима не чита

Еванђеље), такође разна молитвословља у домовима: при рођењу детета, давања му имена итд». Но, док без фелона и других одежди то може да врши, «јереј без епитрахиља...» – наставља он даље – «не врши ниједну службу»,¹⁹⁹⁰ као што то, у посебном одељку «Свештеник без епитрахиља ништа не свршава», разлаже такође и архиепископ Венијамин,¹⁹⁹¹ позивајући се на Светог Симеона Солунског. И проф. Фундулис вели слично: «Епитрахиљ је права ознака свештенства и символ благодати Св. Духа која је изливена на њега у Тајни Свештенства...».¹⁹⁹² У целом разлагању у вези с епитрахиљем и он се позива на Светог Симеона Солунског.

Зато ћемо се и ми обратити Светом Симеону за ауторитативни одговор у овој ствари, утолико пре што је он баш о томе писао одговарајући на постављено му слично питање. Пентапољски митрополит Гаврило поставио је питање Светом Симеону: «Зашто су потребне одежде кад је свештеник на рукоположењу добио благодат Светог Духа за вршење свештенодејства, и да ли се може без епитрахиља извршити свештенодејство»? У свом одговору Свети Симеон образлаже да, као што се човек састоји од тела и душе, «тако су и Тајне дате да буду двојне... Стога су и свештене одежде потребне, и без епитрахиља не треба јереј да дејствује ништа, јер и свештене одежде имају божанску благодат, пошто свака од њих има сопствени духовни значај. И при свештенодејству треба да се обуче у све, а у другим свештеним чиновима као што је обичај, и како је по предању, не изостављајући никад, мада то изгледа од малог значаја». На крају Свети Симеон закључује: «Без епитрахиља не вршити никакво свештенодејство».¹⁹⁹³

Међутим, и у доба Светог Симеона, свештеномонаси по манастирима вршили су поједине чинове у цркви без епитрахиља, као што их у неким случајевима врше и сада. Свети Симеон се саглашава са оваквом праксом и упућује свештенике да у тим чиновима «само оно врше без епитрахиља што и у манастирима обично чине јереји на полуноћници, часовима и повечерјима».¹⁹⁹⁴ У данашњим приликама, с мало братства, у случају нужде бива да јеромонах, оставши сам, сврши свакодневну вечерњу и јутрењу без епитрахиља, као што их

врше монахиње, и монаси без свештеног чина, тј. узгласом: «Молитвами свјатих отец наших...», без јектенија, молитава, возгласа и отпуста, које иначе говоре у редовним приликама кад имају епитрахилъ. Слично томе, у нужди би могао поступити и свештеник у цркви, или у свом дому, као што вели и проф. Фундулис.¹⁹⁹⁵ И према С. Булгакову, свештеник може вршити јутрењу и вечерњу без појаца у дому, или кад је сам у цркви, и тада – вели – не треба да чита јектеније, «јер се у њима директно обраћа другима: «Господу се помолимо», или: «Још се молимо», тј. свештеник или ђакон овим позивају предстојеће да узму учешћа у општој молитви, због чега су они, тј. предстојећи, или уместо њих хор, и дужни да одговарају: Господи, помилуј».¹⁹⁹⁶

Али у погледу вршења Свете Литургије, осталих Тајни и Чинова, Свети Симеон вели да се оно никако не може допустити без епитрахилъа. Наиђе ли неопходност да се изврши Света Литургија, или крштење, или исповест, и међу одеждама нема епитрахилъа, а сувише је далеко да се он потражи у другом месту, како тада поступити? Као крајње средство за исход из ове неприлике Свети Симеон даје овакво упутство: «Ако буде нужда (да се изврши) неки чин, или молитва, а не нађе се епитрахилъ, да не изостане чин, нека јереј благослови или појас, или комад гајтана, или платна и стави на се као епитрахилъ и изврши чин».¹⁹⁹⁷ Тако ће се, дакле, избећи духовна штета која би настала за свештеника и верне стицајем насталих неприлика. А овај епитрахилъ, који је послужио у нужди, већ се више не може употребити у обичне сврхе, него – како вели Свети Симеон – «нека буде за свештену употребу, ако одговара, или се остави на посебно место да не би био употребљен за обичне (сврхе)».¹⁹⁹⁸ Нећемо, дакле, поступити по савету В. Николајевића који на питање: «Може ли свештеник у случају крајње нужде приступити обављању Тајне Покајања, тј. Исповеди без епитрахилъа?» (позивајући се на Руководство дља сељских пастиреј 1885, стр. 237:238), одговара да «свештеник не имајући времена по епитрахилъ отићи или кога послати, може болнога и без епитрахилъа исповедити»,¹⁹⁹⁹ јер није у праву.

ОДГОВОР НА ПИТАЊЕ II: У одговору на друго питање можемо рећи ово: Ако повечерје, или полуноћницу може свештеник да сврши и у цркви без епитрахилја, утолико пре може бити без њега ако ове чинове врши у кући, у породици, или јеромонах у својој келији. Што се тиче јутарњих молитви, молитви «На сон грјадушчим» или молитвеног правила пред Свето Причешће, како они не спадају у црквене чинове, него у домаће, келејно молитвено правило, нема потребе да их свештеник, или свештеномонах врши у епитрахилју.

Но ако се наведени чинови и молитве могу вршити у породици без епитрахилја, свештеници не треба да их врше без мантије. Мантија је симбол припадања клиру, разлика између стада и пастира. У њему, особито за време молитве, и чланови породице треба да виде духовника. Разуме се да би жалостан био онај свештеник кога би верни и чланови његове породице само по мантији познали као свештеника, јер мантија не чини свештеника свештеником, као ни кукуљ монаха (*Cuculus non facit monachum*). Али ова разлика у оделу између свештеника и лаика није без значаја: «Корисна је и особитост у одећи» – вели Свети Василије Велики – «јер опомиње сваког и сведочи о нашем обећању да ћемо живети по Богу, те стога и они који нас сретају очекују одговарајуће владање. Јер неприлично и непристојно не примећује се међу каквим било људима и онима који су обећали много. Ако прост човек, или неко од обичних људи јавно кога бије, или бива бијен; ако говори неприличне речи, проводи време у крчмама, или чини друге сличне неподопштине, неће се на то обратити пажња, јер то што се десило одговара свакодневном животу. А на човека који је дао завет строгог живота, ако пренебрегне и нешто мало од својих дужности, обраћа се пажња и ставља му се прекор... Отуд та разлика у одећи служи као нека опомена слабим, нехотично их задржавајући од зла».²⁰⁰⁰ И нас, дакле, саме и друге који нас буду гледали и слушали треба мантија да опомиње да смо слуге Божје, те да свагда морамо говорити и владати се како доликује «Цару над царевима» кога представљамо. Говорећи ово, долази ми на ум како је ту ствар лепо схватио један млади црнац из Уганде. Онде се православље јавило самоникло. Кад је примљено званично од

Александријске патријаршије, неколико православних младића, после овог рата, послато је на студије у Грчку. По завршетку Теолошког факултета и повратку у своју земљу, један од тих младића замонашио се. Као монах, у црној монашкој раси и камилавци, он је под врелим сунцем жарког појаса пролазио крајевима Усумбуре, свог родног краја, а народ који га је сретао заустављао се и питао ко је он? – «Зар ја нисам црнац као и ви?» – одговарао би. – «Јеси, али шта значи та одећа коју носиш, различита од свију осталих?» – «Ја сам православни монах» – говорио је и тако подстицао интересовање код својих сународника за Православну цркву, њено устројство и учење. «Могао бих ја» – пише он – «као и клирици других хришћанских вера ићи без мантије. Али кад ће моји земљаци Африканци имати прилике да виде православног монаха и да чују нешто о Православљу?» Он је лепо схватио да и на тај начин мантија може деловати позитивно за ствар Православља и готов је, ето, да је носи у жаркој клими централне Африке.

Свештеник, дакле, треба да носи мантију и у својој кући, међу својом породицом, поготово при читању заједничких молитви ујутро, увече, читању канона и параклиса, јер је он свештеник и својој породици.

ОДГОВОР НА ПИТАЊЕ III: Одговарајући на треће питање указаћемо на следеће: Шести Васељенски сабор, својим 27. канонем, наређује да свештена лица «носе одећу већ одређену за убројане у клир» било да су у граду, било на путу; а који то пренебрегну, облачећи друкчије одело, да се исправљају одлучењем на недељу дана.²⁰⁰¹ Према овом канону, као и свему оном што је напред речено, јасно је да свештеник, поготово у цркви, не може вршити никакво свештенодејство, нити коју Свету Тајну, или молитвословље верним у домовима без мантије. И у земљама у којима је забрањено на улици ићи у мантији,²⁰⁰² свештеници у црквама и домовима при богослужењу обавезно облаче мантију. У Грчкој пак и појци, псалти, у знак своје службе Богу, у цркви облаче расу. А тако исто лаици-теолози којима је дозвољено да проповедају у цркви, обавезно облаче расу за проповед, да тако «представе још очигледније да проповедник не говори од себе, нити проповеда сопствено учење, него да као

орган Цркве... поучава народ».²⁰⁰³ Свештеник не литургише свагда, зато он и не носи свагда свештене одежде. Али он је свештеник свагда, зато треба да свагда носи мантију, симбол свога посвећења Богу. Само ако настане време гоњења, као што је било у првој Цркви, или у другим изнимним приликама, допустиће се свештенству да иде без мантије. Дотле су у важности како наведени прописи, тако и наредба нашег Архијерејског сабора, изражена у 28. чл. Правила и поступка за црквене судове која директно забрањује свештеном лицу да «без прописаног свештеничког одела долази у свети храм, или богослужи, или врши обреде, или се појављује на скуповима свештенства или верних, или саобраћа са паством...», предвиђајући за прекршиоце одговарајуће епитимије.

Гласник, мај 1980.

Исповеда ли свештеник своју супругу и родбину?

ПИТАЊЕ: *Свештеникова супруга спремала се за причешће у Прву недељу поста поред осталог и строгим постом – на води, али се разболела и није могла отићи суседном парохи да се исповеди и причести. Да ли ју је могао, у таквом случају, исповедити и причестити муж-свештеник?*

ОДГОВОР: У нашим рукописима постоји канонска наредба: У попа својего недостојит попадији комкати(се) – од свога мужа (попа) попадија не треба да се причешћује.²⁰⁰⁴ Исто је тако боље да он не причешћује ближу родбину. Али у случају нужде... У случају нужде, кад се не може наћи друго духовно лице, свештеник може да исповеди и причести своје најближе сроднике: оца, мајку, брата, супругу и друге. С. Булгаков вели да је свештеник и дужан да то учини наводећи ове разлоге: 1) «Осећање хришћанске дужности да своје ближње не остави без нужне помоћи за вечност»; 2) «У Тајни Покајања свештеник има власт везати и дрешити коју не укидају никави односи и везе, па ни везе сродства...» Томе се, вели, може додати и ово: Датом случају аналогно је правило Цркве: Ашче њест ин поп, свјашченик сам да крешчајет отроча своје...²⁰⁰⁵, па зашто слично овоме, тј. исповест, не може свештеник да изврши и над својим ближњим сродницима уопште «ашче њест ин поп» и несавладива опасност то захтева?²⁰⁰⁶

Може, дакле, и треба свештеник да исповеди и причести и своју најближу родбину у случају потребе. Исповест ће у таквој прилици извршити као и сваком другом вернику и у молитви рећи као и иначе «чадо», јер иако му је исповедани телесно сродник, али у духовном погледу је, према њему као свештенику, у положају духовног «чада».

Но ако болест није тешка, него само не дозвољава путовање, може се причекати да прође, па неке друге недеље, или празника током поста, исповедити се код другог свештеника, што је и саветније и лакше, и причестити уз духовну припрему са строгим или ублаженим постом, према упутству духовника.

Гласник, новембар 1978.

Исповедање свештеника свештеником

ПИТАЊЕ: *Кад свештеник исповеда другог свештеника, или епископа, да ли на крају, при читању разрешне молитве, треба да благослови исповеданог руком, или не треба? Такође, да ли притом треба да говори «чадо» («да прости ти, чадо...»), као што стоји у молитви и као што говори при исповести осталих?*

ОДГОВОР: Како у објашњењу иза молитве «Господ и Бог наш Исус Христос...» стоји одређено да исповедник, говорећи крај молитве, «чини знак крста над покајником», недоумица при исповедању свештених лица настаје свакако отуд што је новозаветни принцип да виши благосиља нижег (Евр.7:7), а не једнаког, или чак нижи вишег. У Апостолским Установама налазимо овај став разрађен детаљније. «Епископ» – вели се ту – «благосиља, не бива благосиљан. Рукопроизводи, рукополаже, приноси (жртву). Благослов прима од епископа, никако од презвитера... Презвитер благосиља, не бива благосиљан, благослове прима од епископа...».²⁰⁰⁷

Према томе, свештеник не даје благослов другом свештенику, јер овај има исту благодат свештенства. Још мање би свештеник могао благословити епископа, који ову благодат има у већем степену, те је нормално да «презвитер благослове прима од епископа», а епископ «од презвитера никако». Стојећи строго на том становишту В. Николајевић, у свом Практичном свештенику, вели: «Духовник, говорећи на исповеди разрешитељну молитву над исповедајућим се пред њим свештеником, протојерејем, игуманом, архимандритом и епископом, не сме никако употребити у том случају рукоблагосиљање (имјанословно), него треба десницом да изобрази обични крсни знак над лицем духовним, које разрешава, ради чега најбоље ће учинити, ако самим крстом Господњим, који у руци држи, благослови му главу».²⁰⁰⁸ По Николајевићу, тако вели и Р. Димитријевић.²⁰⁰⁹

Но треба узети у обзир да за оне који после крштења згреше нема другог средства уздизања од греховног пада сем искреног покајања и исповести, без обзира да ли припадају реду лаика

или клирика, као што вели Свети Симеон Солунски: «Сви треба да се исповедају, лаици и монаси, (нижи) клирици и јереји и архијереји, нико да се не уклања од покајања, јер сви згрешисмо и грешимо и потребујемо сви покајање».²⁰¹⁰ Прилазећи Богу да му исповедимо грехе и од њега опроштај испросимо у Тајни Исповести, сви стајемо у исти ред, ред грешника, што нам потврђује и истоветност Чина исповести једнаког како за паству, тако и за пастире. Сви долазимо као у бању да сперемо духовну нечистоту, или у болницу да очистимо ране греха. И свештеник, као покајник, не долази да пере другог, него себе, не долази у својству лекара да лечи друге, него у својству болесника коме је самом потребно лечење.

Ако постављено питање сагледамо из овог угла, оно ће нам се показати у другом, јаснијем светлу. Увидећемо да кад се говори о благодати коју свештена лица имају, да је реч о њиховој служби учења, управљања и свештенодејствовања. У исповести пак исповедани свештеник не свештенодејствује. Он се ту јавља не ради свештенодејствовања, него ради покајања. Истина, он ни тада не престаје бити свештеник, али у то време нема места упоређивању његовог свештенства са свештенством свештеног лица које исповеда, које свештенодејствује. Зато није несагласно да он, на крају молитве, чини знак крста имјанословно руком над главом исповеданог лица, ма ког чина ово лице било.

С правом, дакле, К. Никољски у свом Пособију расуђује: «Кад јереј исповеда другог јереја, тад он вршећи Тајну Покајања, исповедајући га, нема у виду његово свештенство, него гледа у њему грешника који се каје, и при разрешавању његових грехова свештенодејствује исто као и над другим хришћанином који се каје».²⁰¹¹ Или као што, по А. Алмазову, вели С. Булгаков да «свештеник који се исповеда бива тада просто примаоцем дејства, а свештеник духовник – вршиоцем тог свештенодејства, те стога лицем с особитим пуномоћјем у саврањењу са првим».²⁰¹² Стога «чини над њим молитвени знак крста руком и крстом».²⁰¹³ Слично о овоме говори и проф. Л. Мирковић, велећи: «Када један свештеник исповеда другог, он га овде благосиља као грешника, иако га иначе никако не благосиља као равнога по благодати свештенства».²⁰¹⁴

Напоменућемо да се код Грка ово питање не поставља, јер у Чину исповести они немају молитву «Господ и Бог наш Исус Христос...», него је код њих и данас разрешна молитва претходна: «Господи Боже спасенија рабов Твојих...», као што је било и код нас и Руса до XVII в. кад је из Требника П. Могиле преузета молитва «Господ и Бог наш...».²⁰¹⁵ Утицај Запада на њен постанак показује јасно сам облик («ја ти опраштам и разрешавам»), друкчији како од наведене молитве «Господи Боже спасенија...», тако и од молитава других Тајни које показују да суштину Тајне врши свагда Бог, свештеник је само његов помоћник; зато је погрешно читати сваком покајнику само ову молитву, а не и претходну. Велики богослов, митрополит кијевски Антоније, опомиње свештеника: «Неизоставно прочитај над сваким најглавнију молитву: Господи Боже спасенија рабом Твојим... и др. и престани да мислиш да је следећа молитва: Господ и Бог наш Исус Христос... израз извршене Тајне Исповести, пошто њу само већина духовника и чита... Разуме се, треба сада и њу читати, но уколико пре треба над сваким поновити ону молитву коју је установила васељенска Црква у време Светих Отаца и апостола».²⁰¹⁶ Молитва «Господ и Бог наш...» налази се и у бугарском Требнику под називом «тајноизвршитељна», као и у црквенословенском.²⁰¹⁷

Што се тиче другог дела питања, да ли при исповести свештеника или епископа исповедник може да употреби реч «чадо», Булгаков вели да је уобичајено да се уместо «чадо» говори «брате».²⁰¹⁸ Пошто исповедани треба да се очисти не само од греха које је учинио као човек уопште, него и оних које је учинио као свештеник,²⁰¹⁹ сматрам да уместо речи «чадо» треба рећи: «Да прости ти јереје, игумане, архимандрите, или епископе...», и да то боље одговара не само уместо речи «чадо», него и уместо речи «брате».

Кад свештеник, дакле, исповеда које било свештено лице, он дејствује и стоји према њему у својству духовника према грешнику који се каје; стога не само чита исти чин као и другима, него и поступа на исти начин, чинећи знак крста над главом исповеданог. Није несагласно с црквеним учењем да знак крста врши руком с имјанословно сложеним прстима. При томе боље

је да каже: «Да простит ти јереје, архимандрите, или архијереје, всја согрешенија твоја...», него: «Да простит ти, чадо или брате...».

Гласник, октобар 1977.

Још о исповедању свештеника свештеником

ПИТАЊЕ: У Гласнику бр. 10 прошле, 1977. год., на стр. 208–209, у одговору на питање: *Како свештеник поступа кад исповеда друго свештено лице?* – речено је да при томе врши исти обред Тајне Исповести, исте молитве и над главом исповеданог чини знак крста десницом, као што чини и над другим покајницима. Но зашто би било боље да му на крају, при молитви, каже: *«Да прости ти, јереје, архимандрите, или епископе всја согрешенија твоја...»*, него: *«Да прости ти, чадо...»*, кад је исповедани тада у стању грешника који се каје, па дакле, и *«чада духовног»* према оном који га исповеда?

ОДГОВОР: У одговору на постављено питање, у наведеном броју Гласника, изнет је овај разлог: Тајни покајања и исповедања својих грехова свештеник не прилази као литург, ради свештенодејствовања, него као покајник ради очишћења своје душе од греха. Но, као и у другим моментима и приликама живота, свештеник ни као покајник не престаје бити свештеник. Пошто он треба да исповеди не само грехе које је учинио као човек уопште, него и оне које је учинио као свештеник (нпр. био немаран у вршењу својих пастирских дужности: у поуци верних, богослужењу, хришћанском руковођењу својим домом, несабран на молитви, брзао при обредима, у одгоњењу злог духа овога света, саблазнио кога или недовољно бдео да неко не оде у раскол, јерес, неверство итд.), од којих такође треба да се очисти и од Бога добије опроштај – потребно је, дакле, овде исповеданом поменути његов свештени чин и дужности с њим везане, што се речју «брате», поготово «чадо» не постиже.²⁰²⁰

Навешћемо још један разлог, сматрамо не од мањег значаја.

Као што је у наведеном одговору речено, молитва у Тајни Исповести, о којој је реч, ушла је у православне руске Требнике у XVII в. из Требника митрополита кијевског Петра Могиле. Добијањем књига из Русије, ова молитва је ушла у праксу и код нас и код Бугара. Мада се митрополит Петар енергично борио против римског утицаја у Кијевској митрополији, и много радио на организацији Цркве, уздизању и образовању свештенства, али будући васпитан у Пољској и на Западу, усвојио је како

схоластички метод, тако и извесне идеје западних писаца, те је и ову молитву написао у западном духу, што се уочава на први поглед. Док се у свима другим Тајнама и молитвословљима сам Господ јавља као извршилац Тајне и давалац благодати,²⁰²¹ а личност свештеника, као помоћника Божјег, преко кога он дејствује, повлачи се у страну и не примећује се, овде налазимо обратно: истиче се личност свештеника, човека: «Ја те разрешавам, ја ти опраштам». Истина, каже се да се то чини влашћу добијеном од Бога («властију јего мње даноју»), али моћ свештениковог дејства се уочава и избија некако у први план. Док се, на пример, у претходним речима моли Господ Исус Христос да својом благодаћу и човекољубљем опрости сва сагрешења покајника, у овој молитви дејство свештеника изгледа непосредније и више – он опрашта грехе и разрешава сад одмах.

Треба уочити да цео обред Свете Тајне Покајања упућује исповеданог на признање своје ништавности и недостојности пред Богом, на смирење, ту основну хришћанску врлину, којом се може задобити опроштење греха (Лк.18:9–14) и на којој се, као на темељу, могу да изграђују остале еванђелске врлине.²⁰²² На смирено признање своје недостојности и пројављивање смирености треба указивати свима верним, не само при исповести и не само исповеданом него исто тако и исповеднику, да не би, при улози коју има у извршењу Тајне, на то заборавио. Ако би при речима наведене молитве говорио: «Да прости ти, чадо...», нпр. седом архимандриту, или протојереју, или епископу, било би још мање онога што подстиче на смирење, а даје маха узношењу.

На ту неопходност настојања свим силама да се стекне благодат Божја, која је једнако потребна и исповеданом и исповеднику, а која се задобија смирењем – «јер се Бог гордим противи, а смиреним даје благодат» (Притч.3:34; 1Пет.5:5) – треба, дакле, свакако указати и исповеднику. Мора бити да је ова мисао била присутна и код састављача ове молитве, Петра Могиле, док је после речи «аз» ставио «недостојни», но ипак, из наведених разлога сматрам не само да није сувишно, него и да литургички боље одговара да се каже: «Да прости ти, јереје,

протојереје, епископе, всја согрјешенија твоја...», него: «Да
простит ти, чадо...».

Гласник, август 1978.

Може ли свештеник да се причести кад не служи Свету Литургију?

ПИТАЊЕ: У одговору на питање: Да ли су обавезни сви саслужујући свештеници да читају прописане молитве, или то треба да чини само началствујући, Ви доказујете да су обавезни, јер служећи свештеници на Литургији не могу бити пасивни статисти, него активни саслужитељи.

Међутим, имао сам прилике да видим свештена лица која уопште нису учествовала у служењу Литургије, ни прочитала иједну молитву, или возглас, нити излазила на Малом и Великом входу, а на крају, пред причешће, ставила епитрахилъ и фелон и причестила се као и служећи свештеници, скинувши одмах по томе наведене одежде.

Који су разлози за овакав поступак и да ли је он литургички оправдан?

ОДГОВОР: Тумачећи 8. канон Светих апостола, према коме се позива на одговорност свештеник који се на Литургији не би причестио, познати канониста Теодор Валсамон вели да се у Православној цркви «не зна да би презвитер, или епископ, ушао у олтар и свештенодејствовао, а да се не причести божанских освећења».²⁰²³ Кроз векове је у Цркви важило правило: Свештеник не може да служи Свету Литургију, а да се на њој не причести, а тако исто: Не може да се на Литургији причести, а да на њој није служио.

У животу, истина, настану околности које траже одступање од општег правила. Могућност изузетка од првог дела наведеног става предвиђа већ 8. канон Светих апостола, велећи да је свештеник дужан да каже разлог зашто се није причестио, па ако је оправдан да се узме у обзир, а ако неће да каже, да се свргне. Исто тако бивало је, а и сада бива, да свештеник не може да служи, а треба да се причести, нпр. у дуготрајној болести ногу, при чему може да се донекле креће, али не може да стоји целу Литургију; или узетост говора сасвим, или тешког и неразумљивог изговарања, или неке друге болести због које би морао више пута излазити из цркве итд.²⁰²⁴ С друге стране,

бивало је случајева да су поједина свештена лица кажњавана забраном свештенодејства, било привременом од свију свештенодејстава, било доживотном при којој му је остављано име и част свештеника, као и право вршења свију Светих Тајни и свештенодејстава сем Свете Литургије. И такав би, пред причешће, стављао на се епитрахил и фелон, па се са осталим свештеницима причестио.

Правим разлозима да сада, свештеник здрав, без забране свештенодејства, неће да саслужује, него само да се причести на крају Литургије, не бих се могао домислити, нити сам их могао дознати у Грчкој где сам такве поступке видео.

Познато је да су по новозаветном учењу сви верни «Царско свештенство, народ свети» (1Пет.2:9), но исто тако да од почетка у Цркви постоји посебан ред свештенства у вишем смислу: ђакони, презвитери и епископи, који у Цркви врше свештенодејства као и учитељску и судску службу у њој. У прво време, ову своју службу, за коју су добијали божанску благодат посебним избором и полагањем руку (Деян.20:28; 1Тим.4:14, 5:27; Тит.1:5), а од верних издржавање (1Кор.9:14; 1Тим.5:17:18), свештеници су схватили као дужност и част и вршили је ревносно. Као што верне, у почетку, није нека наредба приморавала да долазе на сваки евхаристијски скуп, на поуку, заједничко прослављање Бога и приступање Причешћу, него су то чинили спонтано, из унутрашњег сазнања шта је заједничка молитва, поготово Свето Причешће, те да без тога не могу, – тако су је и свештеници, из унутрашњег осећања узвишености своје службе Богу и Цркви, вршили предано, служећи редовно. Историјски подаци пружају мноштво сведочанстава да није само епископ, или најстарији презвитер, вршио евхаристијски принос, а остали свештеници само приступали да се причесте, него да су у томе учествовали и они. Свети Игњатије Богоносац, говорећи о презвитерима да заузимају место апостола, а епископ место Исуса Христа, на евхаристијском скупу,²⁰²⁵ у посланици Филаделфијцима саветује: «Старајте се да имате једну Евхаристију. Јер је једно тело Господа нашег Исуса Христа..., један жртвеник, као и један епископ заједно са презвитерством и ђаконима, саслужитељима мојим».²⁰²⁶ Према Светом Клименту

Римском «Литургија је опште служење свих презвитера... Најстарији заузима централно место на евхаристијском сабрању и, литургишући са свима презвитерима, испуњава особиту функцију, он приноси дарове Богу».²⁰²⁷ Јер епископ, или најстарији презвитер, како се понекад у то старо време он назива, «избиран је» – како вели проф. А. Афанасјев – «не на особиту службу, него на особито место међу презвитерима».²⁰²⁸ То се јасно види из апостолског предања Светог Иполита Римског, према коме се половина презвитера налази с десне а друга половина с леве стране епископа, учествујући с њим у освећењу дарова.²⁰²⁹ Свети Кирило Јерусалимски, у 5. мистагошкој катихези, вели: «Видели сте ђакона где даје јереју (архијереју) да се опере, и презвитерима који окружују жртвеник».²⁰³⁰ О стајању свештеника с десна и лева епископа, у време приноса Светих Дарова, говори се у другом старом хришћанском спису, Апостолским Установама: «... Ђакони приносе дарове епископу, на жртвеник, и презвитери, са десне и леве стране њега нека стоје као ученици што стоје крај учитеља». Иначе, о учествовању свештеника у Светој Литургији према VIII књизи Апостолских Устанаова, Светом Симеону Солунском и сведочанству рукописа из доцнијег времена, изнето је у поменутом одговору.²⁰³¹

Но када се добијањем слободе, у доба цара Константина, Цркви почело прилазити из разлога опортунизма, ниво духовног живота се снизио. Током времена Црква је морала опомињати и позивати на одговорност верне, најпре да долазе на заједничку молитву и остају до Светог Причешћа и краја Литургије,²⁰³² а затим примењивати санкције ако не дођу у цркву за три недељна дана.²⁰³³ Разумљиво да су тим пре били позивани на одговорност они клирици који би своју дужност занемарили и вршили је не као пастири, него као најамници. Тако, као што наведосмо, 8. канон Светих апостола наређује да су дужни да се на Светој Литургији причесте; доцније да учествују на Светој Литургији и служе; најзад да се свргну ако за три недељна дана не дођу у цркву.²⁰³⁴ Ови прописи су у важности и данас.

У новије време, међу свештенством и верним осећа се једно дубље схватање значаја и потребе озбиљнијег учествова у

литургијском животу Цркве и један приснији став према њему. Особито се увиђа превасходни значај Светог Причешћа за духовно уздизање верних. Као у прво доба, схвата се да је оно централна Тајна наше вере. Отуда тежња пробуђених душа за што чешћим причешћивањем и што озбиљнијим настојањем око чистоте своје душе, да би му приступали што достојније. На богослужење се долази са јасним осећањем да је оно увод у Свету Литургију, а да се она врши зато да би се свештеници и верници причестили. Сва свештенодејства и молитве ту имају за циљ освећење хлеба и вина, да постану Тело и Крв Христова не «in abstracto», него за конкретну потребу верних у њиховом сједињењу са Христом и свом обожењу,²⁰³⁵ те да је њен врхунац и коначни циљ позив: «Са страхом Божјим и вером приступите»!²⁰³⁶

Зато тежиште постављеног питања није: Зашто су се ова свештена лица причестила, него: Зашто су то учинила не учествујући у служењу Свете Литургије? Да ли то може бити добро, пита се, да здрави поступају као тешки болесници, или хотимице долазе у положај какав је у Цркви кроз векове важио као казна, управо као крајња поправна мера пред искључење, за грех одрицања од Христа, да би преступник схватио тежину греха и покајао се. Црква је уједно тиме чувала остале свештенике и верне од саблазни овог греха.²⁰³⁷ При томе, не треба сметнути с ума да је разлика између болесних и кажњених свештеника и свих који не учествују у служењу Литургије и не причешћује се очигледно велика. Први су у то стање дошли не желећи га, други по својој вољи.

С друге стране, овакав њихов поступак изазива код осталих свештеника и верника недоумицу као да је служење Свете Литургије другостепена ствар; њу могу да врше прости свештеници који нису узрасли до сазнања шта је главније од главнијег. Ако би овакав став прихватили и остали клирици, не би ли се доспело дотле да ни они не служе недељом и празником Свету Литургију, него да се само причесте за то припремљеним честицама Пређеосвећених Дарова (одслуживши у месец дана једну Литургију, зими нпр.), или честицама за болне? Хришћанска историја зна и за случајеве причешћа са

таквим честицама, али за верне у доба гоњења и монахе без свештеног чина, отшелнике у пустињи. Или данас причешће свештеника и верних за време Часног поста кад се не врши пуна Литургија. Но ни у тим случајевима Црква није допуштала ни монасима, ни свештеницима да се само причесте, него је од њих тражила учествовање у извесном богослужбеном чину, те је тако за прве настао чин Изобразитељне,²⁰³⁸ а за друге познати чин Литургије Пређеосвећених Дарова.

Сматрам да је литургички и данас потпуно оправдано да свештена лица која нису болесна, нити под забраном свештенодејства, кад треба да се причесте, обавезно то учине учествујући у прослављању Бога служењем целе Литургије са осталим свештеницима, а никако да на крају Литургије само приђу Светим Даровима у чијем освећењу нису учествовали. Свакако да је за освећење и пуноћу благодатног дејства Светих Дарова на Литургији довољно свештенодејство само једног свештеника, или епископа. Исто тако да при саборном служењу освећење и друге свештене радње врши један, началствујући, у име свију. Но то никако не значи да саборно служење има само естетски значај, дајући богослужењу свечанији изглед, без икаквог дубљег литургичког смисла. Него, на основу речи Господњих: Где су два или три сабрани у Име моје, онда сам и ја међу њима (Мф.18:20), сматрам да оно значи виши степен пуноће у достизању јединства са Христом, са Црквом небеском – анђелима и Светима, и земаљском – свештеника између себе и са свима вернима.

У поменутом тумачењу 8. канона Светих апостола Валсамон казује да су, поред његовог тумачења да је у том канону реч о свештеном лицу које је саслуживало Свету Литургију а није се причестило, други овај пропис схватили да се «одлучује свако свештено лице које се не причести мада стоји ван Светог олтара»,²⁰³⁹ тј. мада не учествује у служењу Свете Литургије. Можемо разумети да је у старини, поред болести и забране свештенодејства, било и других разлога да свештеници не учествују у служењу Свете Литургије, а да се причесте на њој, нпр. нужда да се лакше побегне у случају гоњења, како вели Милаш;²⁰⁴⁰ или немање сагласности од епископа епархије којој

припада место где су се обрели, како наводе Зонара и Валсамон, тумачећи израз «служити» (литургин) 12. канона Сардикског сабора, изразом «молити се» (евхестхе): «Правилно узимамо молитву уместо служења, јер свештенослужити без дозволе месног епископа немогуће је».²⁰⁴¹

У садашње време, као и у оно старо, било би «нечовечно и грубо» (апантхрон пон ке скеон)²⁰⁴² да епископ не дозволи саслужење у некој цркви познатим свештеним лицима, за њихове духовне потребе, кад привремено бораве у тој епархији и кад дозволу за то потраже. Ако ли им овај не би дозволио, због њихове склоности сплеткама, непослушности, или због моралних недостатака за које тај епископ зна, не би било могућности ни да им дозволи причешће, забранивши учествовање у богослужењу. Непознатом свештеном лицу, без дозволе свог епископа, разуме се, парох не би могао дозволити ни једно ни друго.

У нашој Цркви данас, поред наведених канонских разлога, сматрам да би био оправдан разлог да се причести неслужећи, кад се на велики празник, или Крсну славу свештеник спремио да служи, али због изненадне пастирске нужде, крштења детета «страха ради смртог», или причешћа на смрт болесног верника и сл., не би могао стићи на почетак Литургије, обући се и саслуживати. Али се ова изнимка не би могла употребити за оправдање и оних случајева у којима је саслужење било могуће, али до њега није дошло хотимично, због неких незнатних разлога, или што тако чине и други.

Гласник, фебруар 1986.

На основу чега се даје канонски отпуст свештенику?

ПИТАЊЕ: На основу чега ми епископ епархије у којој сам упорно не даје отпуст, иако ме прима епископ епархије у коју желим да пређем?

ОДГОВОР: Самим рукоположењем, било епископ, свештеник или ђакон, било рукопроизвођењем остали клирици, везани су за епархију којој канонски припадају и не могу је самовољно напуштати и прелазити у другу. Рукоположење «уопште», независно од те припадности, назначења одређеној епархији и цркви (грчки: аполелименос, аполитос хиротонистхе), према 6. канону Четвртог Васељенског сабора, забрањено је, и уколико би било учињено, остаје без важности.²⁰⁴³

Никако се не сме испустити из вида да свештено лице није службеник, чиновник, друштвени функционер, него пастир; да његова веза са паством није само правне природе, уговор, контракт с отказним роком, једне или друге стране, од месец или више дана, него да је рукоположењем доживотно везан за њу духовним, благодатним везама.²⁰⁴⁴ Стога, 14. канон Светих апостола наређује: «Није дозвољено да епископ, оставивши своју епархију, прелази у другу, ма и наговорен од многих, сем ако би био какав оправдани узрок који га побуђује да то учини, као изглед да може већу корист речју принети онима који су тамо. Али ни ово он не може учинити по себи самом, него по суду многих епископа, и после врло многе молбе».²⁰⁴⁵ Одмах у идућем 15. канону забрањује се исто свештеницима и ђаконима, као и свима осталим клирицима: «Ако који презвитер, или ђакон, или било ко из списка клирика, оставивши своју епархију оде у другу, и преместивши се сасвим настани се у другој, без знања свога епископа, заповедамо да такав више не врши свету службу. Нарочито ако он, позиван од свога епископа да се врати, не послуша него остане упоран у томе неред, нека тамо буде у заједници као световњак»,²⁰⁴⁶ тј. лишава се свештеног чина и преводи у ред световњака.

Забрану самовољног преласка на другу парохију, или епархију, понављају многи канони васељенских и помесних сабора.²⁰⁴⁷ По правилу, дакле, свештена лица су везана за своју

епархију и парохију; само изузетно могу прећи на другу. Могућност сагледања канонског гледишта на прелазак у другу епархију и друго место пастирствовања, као и разлоге због којих се то може допустити, дају нам већ наведене речи 14. канона Св. апостола. То су виши интереси Цркве и духовна корист пастве. Али ни тада, како епископ, тако ни други клирици, не могу прећи у другу епархију без сагласности више црквене власти, за епископа – Сабора (многих епископа), а за свештеника и остале клирике – надлежног епископа.

Валсамон помиње три различите врсте преласка неког клирика на другу парохију и епархију. То су: 1. Премештај (грч. метатхесис); 2. Прелазак (метавасис) и 3. Усртај (епивасис).

Премештај је, објашњава он, «кад се деси да епископ, украшен сваком мудрошћу, буде позван од мноштва епископа да помогне удовој већој Цркви, чија је вера у опасности, као што се десило са Великим Григоријем Богословом који је из Сасима премештен у Цариград».²⁰⁴⁸

Други случај: «Прелазак је кад неки (епископ) без епархије, ако му је наиме од варвара заузета, буде побуђен многим епископима да пређе на удову епархију, да би православљу и осталим црквеним (потребама) користио».

Док су ова два начина преласка канонски дозвољена, дотле је трећи, усртај, строго кажњив. «Усртај је кад самовољно, или са лажним изговором, неки епископ без епархије, или који има епархију, незаконито присвоји удову епархију, што су Свети Оци сабрани у Сардици с гнушањем осудили да који тако учини буде лишен заједнице са хришћанима, и ни при последњем даху не удостоји се ни лаичког општења».²⁰⁴⁹

Ове принципе безусловно морају имати у виду како клирик који прелазак у другу епархију (или парохију) тражи, или очекује, тако и виша власт која о томе одлучује. Изгубимо ли осећаје за то, или превидимо ли њихову примарну важност, и будемо се руководили само личним, појединачним интересима, или избегавањем опасности и тешкоћа, неминовно ћемо доспети у положај најамника, а не духовника и пастира.

Постојање наведених потреба, виших интереса Цркве и верних, процењује коначно виша власт, те ако она нађе да

разлози за премештај не постоје, односно да важнији разлози говоре против тога преласка, она је дужна да премештај не дозволи и свештено лице задржи на дужности и у епархији у којој је. Већ рекосмо да ни сабор епископа, ни епископ, а такође остали клирици, у своме деловању и одлучивању не могу се руководити нечим другим до еванђелским и канонским принципима, стварним интересима Цркве и добра верних, што значи и стварним добром и тога клирика. Разумљиво да то поједини клирици неће моћи увек и на први поглед сагледати и прихватити, поготово ако буду имали у виду само своје замишљене потребе и потребе породице, а не и потребе пастве.

Уосталом, не сматрамо да је епископ самим својим чином и положајем у Цркви постао непогрешив, него да је дужан, еванђелски и очински, измерити све околности, мотиве и потребе при доношењу својих одлука. Овај принцип јасно исказује помесни сабор у Сардици, велећи да «ако би епископ, због пристрасности или гневљивости, одлучио неког свештеника, или ђакона, да они имају право жалбе вишој власти. Епископ који их је праведно или неправедно искључио, мора добродушно поднети да се предмет подвргне испиту и да се његова пресуда или потврди или преиначи. Али док се марљиво и верно све не испита, одлучени од опћења не може, пре односног решења, самовласно присвајати себи опћење...», јер би тако показао «гордост и дрскост (као да се не мора уопште трпети увреда и неправедни прекор)..., и не би се сачувала покорност и послушност према ономе који заповеда. Јер као што мора епископ показивати према својим потчињенима искрену љубав и наклоност, истим начином и потчињени су дужни добровољно извршавати дужност своју према епископу».²⁰⁵⁰

Зато ако који клирик сматра да епископ не поступа «у благочешћу и правди» (ен евсевиа ке дикеосини),²⁰⁵¹ он може да упути представку вишој власти, Светом Синоду. Али се при томе особито треба чувати подношења тужбе вишој власти лакомислено, без доказа, или из обести, јер би у таквом случају, према 6. канону Другог Васељенског сабора, подносилац тужбе «сам подлегао оној казни која би постигла епископа, ако би се при расправљању тужбе доказало да је епископ невин и да је он

(тужилац) само опадач био»; тиме би показао да «није достојан ни части ни имена свештеника».²⁰⁵² Поготово кад се подсети на своју свештеничку заклетву да ће се покоравати епископу као Христу.

Из саме формулације питања биће да оно потиче из схватања да је епископ свагда дужан да клирику даде отпуст кад овај жели да иде у другу епархију и када га епископ те епархије хоће да прими. Значи, клирик има право да у епархији у којој је буде докле хоће, и оде кад хоће. Епископ друге епархије има право да га прими ако хоће, или не прими. Само надлежни епископ нема права да тога клирика задржи, него је обавезан, хтео-нехтео, да му даде отпуст.

На основу изнетог, ствар се канонски не може тако поставити. Да не узмемо у обзир харизматичну страну ових односа, него да се окренемо само јуридикчкој. Као што за рукоположење неког кандидата, ма колико он имао интелектуалне, моралне и физичке услове за рукоположење, ма колико Црква имала потребе за свештеницима (жетве много, жетелца мало – Мф. 9:57), ма колико да епископ то хоће, али ако кандидат не пристане, до рукоположења не може доћи. Исто тако, може кандидат желети рукоположење, и са свога становишта сагледати потребу Цркве за свештеницима, али ако епископ не пристане да га рукоположи (свакако не по ћефу или инату, него из објективних разлога),²⁰⁵³ он свештеник није, нити може бити. Ствар се, дакле, не може једнострано поставити, него зависи од пристанка једне и друге стране.

И у погледу отпуста ствар је двострана: с једне стране, свештеник и епископ епархије у којој је; с друге, свештеник и епископ епархије у коју жели прећи. Ако епископ епархије у коју жели да пређе неће да га прими, он тамо прећи не може, мада му његов епископ хоће дати отпуст. Исто тако, ако епископ епархије којој свештено лице припада неће да га пусти, он прећи не може, ма колико га онај епископ хтео да прими и клирик желео да оде.

Гласник, децембар 1983.

Да ли је свештеник деградиран одласком у пензију или преласком у чиновнике?

ПИТАЊЕ: *Ако се свештеник пензионисањем принудно удаљава од пастве, од Свете Тајне Евхаристије, и од проскомидије, на којој помиње 80 светитеља и вади честице за живе и умрле сроднике, да ли се сврставањем у ред службеника не деградира његово свештеничко звање?*

Ако су државни прописи у питању, зашто они не важе за целу јерархију?

Пошто сам његов ученик из Призрена, желео бих одговор од Његове Светости Патријарха Павла.

ОДГОВОР: Није еванђелско ни канонско гледиште да престанком од непосредног парохијског деловања, пензионисани свештеник престаје бити духовни отац верних, обавезан да их и даље упућује у Христу како еванђелским речима, тако и животом по Еванђељу. И пре пензионисања, то је био дужан да чини најпре са члановима своје породице, по речи Апостоловој: «Јер ако неко не уме својим домом управљати, како ће се моћи старати за Цркву Божију?» (1Тим.3:5). А онда да поучава све остале верне са којима долази у додир, да им указује циљ и смисао живота, као и пут којим се тај циљ може достићи. На тај начин да сведочи науку Сина Божјег, по речи Његовој: «Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца нашега који је на небесима» (Мф.5:16).

Шта може, сем греха и кривице због греха, болести и телесне немоћи, да пензионисаног свештеника удаљи од служења Свете Евхаристије, од проскомидије, молитвеног помињања живих и упокојених чланова породице и осталих које је и до пензионисања помињао и молио се за њих? Ко може да га удаљи од свакодневног богослужбеног правила, служења, или одговарања за певницом на свакодневној вечерњи и јутрењи?

Ко може свештеника сврстати у ред световњака и деградирати његово духовно свештеничко звање, сем њега самог? Ако он прихвати мисао да као пензионер не треба да врши молитвено правило, јер није више пастир, није духовни

отац свима верним, тешко да је то био и пре пензионисања, него да је био «духовни отац у најму», не пастир, него најамник.

Овакво схватање важи за сву јерархију. И ја сам пензионисан још пре десет година, са стажом мањим од 30 година, јер ми није призната јерођаконска и јеромонашка служба. Своје дужности, по потреби Цркве, вршићу докле год могу физички и психички. Свештенички пак чин носићу до смрти и после смрти.

Но кад је «жетве много, жетелаца мало», мора се прибећи томе да и пензионисани свештеници и епископи остану на парохији и епархији до могућности замене млађим. При томе долази и до оваквих прикљученија. Један свештеник, у Рашко-призренској епархији, по свом пензионисању, одбио је да и даље опслужује парохију, мада је на тој парохији био годинама, а и његово родно село припада тој парохији. Иако сам му изнео да немамо кога поставити, сем администратора, суседног пароха удаљеног више од 20 километара, и молио да прихвати опслуживање своме народу, није пристао, и то му је са правом уписано у недостатак.

Ово би била једна страна стварности. Но постоји и друга. У Архиепископији београдско-карловачкој имамо више свршених богослова који чекају рукоположење, због мноштва избеглих и протераних свештеника, који су голе душе дошли у Београд, те смо их морали прихватити и уз сагласност њихових епископа, доделити им опслуживање парохије. Богослове нисмо могли рукополагати него им објашњавамо: Морате се стрпити. Ви имате макар кров над главом, а избегли свештеници са породицом немају ништа.

Како ви мислите, да ли пензионисани свештеници треба и надаље да остану на парохији и са пензијом, и са приходом са парохије, и са стажом, а богослови да још чекају без свега тога, да им време пролази и без рада и без стажа? А онда, одуговлачењем да се ожене, каква су времена, још су у опасности да залутају и изгубе канонске услове за рукоположење.

Како ћете ви ове младе богослове и њихове потребе схватити, не знам. Али знам да бисте их добро разумели и

схватили да сте ви у њиховом положају. Тада би вам било јасно како Црква и правно и морално треба да поступи.

Најзад, ако разлози, наведени у питању, после свега реченог у овом одговору, нису за вас нимало изгубили од своје важности и актуелности, погледајте их мало са друге стране, са које се виде у јаснијем и изразитијем светлу. Можда ће и вама онда пасти на ум, као што је пало неким свештеницима који, прочитавши ваше питање, рекоше да би насравњиво краћи и непосреднији одговор, од овог што изнесмо, био: *Non est de pastu ovium quaestio, sed de lana* (Није у питању храњење оваца, него вуна). Чини ми се да нисам далеко и ја да у том поверујем.

Гласник, мај 1995.

Може ли се свештеник по други пут женити?

ПИТАЊЕ: *Ако свештенику умре жена, или се с њоме разведе, може ли довести другу жену и венчати се с њоме? У народу влада убеђење да се поп може само једанпут женити.*

ОДГОВОР: Народно убеђење је у суштини тачно, али је изражено непрецизно, нетачно, и то због мешања двају битних но различитих захтева о браку свештеника. Један је немогућност венчања после рукоположења, а други обавезна једнобрачност.

Свештеник се не може женити ниједанпут. Може се женити само док је кандидат за свештеника, а кад је постао свештеник, и ако се дотле није женио уопште, женити се не може никако. Питање да ли ће се женити или остати нежењен, један свршени богослов, односно кандидат за свештенство, мора решити пре рукоположења, управо пре производства за ипођакона. Одлучи ли да се неће женити и буде произведен за ипођакона, ту одлуку већ не може мењати, а још мање ако буде рукоположен за ђакона и свештеника. Ако би се ипак оженио, мора бити лишен свештенства.

Тај принцип јасно излажу канонски прописи: «Од оних који су нежењени ступили у клир, заповиједамо да се могу женити, ако хоће, само чтеци и појачи», наређује 26. Апостолски канон.²⁰⁵⁴ Канон 6. Трулског сабора позива се на ово Апостолско правило и наређује да се имају свргнути ипођакон, ђакон и презвитер који би се по рукоположењу оженили, додајући: «Жели ли који између оних који ступају у клир, по закону брака саставити се са женом, нека то учини прије рукоположења за ипођакона, или ђакона или презвитера».²⁰⁵⁵

Наредбу о лишењу чина свештеника који би се оженио износи још почетком IV в. Неокесаријски сабор у свом првом правилу. Тумачећи ово правило, еп. Никодим Милаш каже: «Да се не смије женити онај који је ступио у свештени чин, то је каноничка практика Цркве од самог почетка, која је каноничка практика утврђена на Трулском сабору (пр. 6)».²⁰⁵⁶

Сагледавши тако канонски став Васељенске цркве о немогућности женидбе после примања свештеног чина, остаје нам сада да размотримо друго битно питање: Да ли може

примити свештени чин онај који се претходно двапут женио? Рећи ћемо одмах: По еванђелским и канонским прописима Православне цркве, онај који се двапут женио, било да му је прва супруга умрла, било да се с њом развео (свакако због њене кривице), свештеник постати не може. То може само онај који се једанпут женио, или се није женио уопште, а има остале канонске услове: телесне, интелектуалне и моралне, прописане за свештени чин. У кратким цртама изнећемо разлоге за овакав став Цркве.

На основу Светог Писма и Старог и Новог Завета, излази јасно да брак у суштини може бити само један. Створивши у почетку човека, Адама, Бог ствара и жену, Еву – једном мужу једну жену и једној жени једног мужа. По надахнућу од Бога, тај принцип изражава Адам познатим речима: И биће двоје једно тело (Быт.2:24), које наводи и Господ Исус Христос (Мф.19:5). Потомци првих људи такође држе једнобрачност задуго. У Библији нема помена нити да је који од њих узео другу жену по смрти прве, нити да је поред једне узео и другу и тако истовремено живео са две. Први који је имао две жене, а поменут је у Библији, јесте Ламех, један од потомака Кајинових. И по новозаветном учењу брак је један: Ко отпусти своју жену, осим за прељубу, и ожени се другом, вели Господ, чини прељубу (Мф.10:11:12), и тај принцип остаје за сва времена.

Али сви људи не достижу ту духовну висину, те се стога већ у Старом Завету јавља не само узимање друге жене по смрти, или по отпуштању прве, него, као што рекосмо, и држање двеју или више жена истовремено, поготово ако је прва бездетна, или по левирату. Тако су поступали и поједини старозаветни праведници.²⁰⁵⁷

Ни у хришћанству не нађу снаге сви верни, по смрти прве жене или разводу с њом, да живе безбрачно, нити узрасту до идеалног става о браку, какав нам и речима и делом показују поједине свете душе: «Брак је по природи један, као што је једно рођење и једна смрт», говорила је Света Макрина, сестра Светог Василија Великог, кад су је наговарали, по смрти вереника, да пође за другог; «Вереник мој» – настављала је – «кога називају умрлим, ја у нади на васкрсење верујем да је жив Богу и није

умро, него је само отпутовао далеко, у другу земљу, до времена општег васкрсења. Грех је и срамота да супруга када јој супруг отпутује некуда, не сачува супружанску верност».²⁰⁵⁸ Исто је тако поступила Олимпијада, доцнија ђакониса у Цариграду, у доба Светог Јована Златоуста, сматрајући својом дужношћу да се по смрти вереника, не удаје за другог говорећи: «Да је мој Господ хтео да живим у браку, не би ми узео првог».²⁰⁵⁹ Да не би код верника још недостиглих до ове висине дошло до већег зла, због људске слабости, Црква Христова допушта други, изнимно и трећи брак: «Због блуда сваки да има своју жену и свака жена свога мужа... јер је боље женити се и удавати се него упаљивати се» (1Кор.7:2:9).

Али оно што се допушта појединим верним због слабости не може се допустити свештеницима. Од њих се очекује да духовно буду снажнији, морално на већој висини и чвршће држе еванђелске прописе, јер су пастири, више им је дано, од њих се више и тражи (Л.12:48). Већ у Старом Завету постављани су посебни захтеви у погледу брака свештеника (Лев.21:7:13–14), утолико пре у Новом. У Новом Завету принцип једнобрачности свештеника поставио је већ Свети апостол Павле заповедајући да се ни за ђакона не могу поставити они који су се двапут женили: Ђакони да буду мужеви једне жене (1Тим.3:12), а исти захтев тражи и од свештеника, односно епископа (1Тим.3:2; Тит.1:6).

У Православљу се кроз векове схватало да израз «једне жене муж» значи човека који се само једном женио. Такав став у старој Цркви види се из писмених вести, од којих једни тај принцип заступају посредно, указивањем цењења девствености изнад првог брака, а удовиштва изнад другог. Други пак извори директно забрањују други брак за све који прилазе свештенству. Тако већ половином II в. Пастир одговара на питање Јермино: «Ако ли жена... или муж неки упокоји се, и ступи у брак онај ко остане, да ли тај греши? Не греши, вели, али ако остане сам (не ожени се), заслужиће велику славу од Господа. Но ако се ожени, не греши».²⁰⁶⁰ Слично се указује и у одговору на питање како да поступи муж ако жена чини прељубу и поред опомене мужа: «Нека је, вели, отпусти и муж нека остане сам. Ако ли,

отпустивши жену, ожени се другом, и он чини прељубу».²⁰⁶¹ У истом смислу говори у истом веку апологет Атинагора, с похвалом истичући: «Наћи ћеш код нас многе, и мужеве и жене, остареле у девствености са намером да се Богу што више приближе... или у једном браку, а други (брак) је пристојна прељуба».²⁰⁶²

У III веку Ориген казује о Ани пророчици: «Показује се да је праведно била пророчица, те је Дух Свети могао наћи у њој место због чистоте и непорочности. Јер је седам година живела с мужем од девојаштва свога. Стога је постала пророчица, те Дух Свети није случајно становао у њој. Јер је добро ако неко може бити у девствености. Ако ли не може, то нека удовствује, ако се деси нешто људско (смрт мужа)».²⁰⁶³ Климент Александријски, почетком III в., пише: «Ми девственост (евнухизмос) и оне којима је то од Бога даровано ублажавамо, моногамији и узвишености једнога брака дивимо се, а саосећамо кад је потребно говорећи: Носите бремена једни других, да не би когод, мислећи да добро стоји, пао; те о другом браку, ако се неко упаљује, апостол вели нека се жени».²⁰⁶⁴ Методије Олимпијски примећује да је апостол «допустио по снисхођењу ући у други брак», не зато што је «други брак нешто добро, него ценећи га бољим од упаљивања».²⁰⁶⁵ Свети Кирило Јерусалимски хвали «ред монаха и девојака који равноангелски живот воде у свету... Велики ће вам припасти венац, браћо, и добићете велику вредност не мале радости... У анђелске књиге уписани сте због прихватања чедности». Уједно он хвали брак, опомињући монахе да се пред ожењеним не горде: «Јер је частан брак и брачна постеља чиста, као што вели апостол (Евр.13:4). И ти који имаш чистоту, зар ниси рођен од оних који су у браку? Зар задобивши злато, сребро ћеш одбацити?»²⁰⁶⁶ «А једнобрачни нека не одбацује оне у другом браку. Добро је уздржавање и дивно, а дозвољено прићи и другом браку да не би блудничили слаби. Јер им је добро да остану као ја», вели апостол. «Ако ли се не уздрже, нека се жене, јер је боље женити се него упаљивати се».²⁰⁶⁷ У писму једној младој удовици Свети Јован Златоуст пише: «Као што је девство боље од брака, тако је први брак бољи од другог».²⁰⁶⁸ На другом месту исти Свети Отац каже: «Исто онако

како је апостол поступио у питању о браку и девичанству, поступио је у односу на први и други брак. Као што тамо он није забранио брак, да се не оптерете слабији, нити га је поставио као безусловну дужност, да не би лишио назначених венаца оне који желе остати у девичанству, него је показао да је брак добро дело, објаснивши уједно да је девичанство боље, тако нам управо опет овде износи друге степене, разјашњавајући да је удовиштво боље и узвишеније, а други брак слабије и ниже, а на тај начин, бодрећи јаче, који неће да иду на ниже, уједно не допушта слабијим да падну».²⁰⁶⁹ Свети Јован такође нам објашњава да је оно што други брак чини нижим од првог, и главни узрок да другобрачни не може постати свештеник – недостатак љубави према умрлој жени. Тумачећи израз «једне жене муж», он ће рећи да апостол не дозвољава «да се по (закључењу) другог брака прима ова власт (епископска). Јер ко није сачувао никакве наклоности према упокојеној, како може такав да буде добар старешина»?²⁰⁷⁰ Сличан су поглед на девичанство, први и други брак имала већина отаца и учитеља Цркве онога доба, као Атанасије Велики, Григорије Ниски, Григорије Назијанзин и други на Истоку, или на Западу Амвросије Милански, Јероним Стридонски, Августин Ипонски, Кипријан Картагински и други.²⁰⁷¹ У доцније време: Икуменије, Зигабен, Теофилакт, Свети Симеон Солунски.

У другим пак изворима, ова схватања се на основу принципа изложених у учењу апостола Павла, јављају у облику наредаба и забрана за примање другобрачних у свештенство. Тако 17. канон Светих апостола наређује овако: «Који се после крштења два пута женио, или је суложницу имао, не може бити ни епископ, ни презвитер, ни ђакон, нити уопште у свештеничком именику».²⁰⁷² Шести Васељенски, Трулски сабор, позива се на ову наредбу наводећи је дословно у свом 3. канону.²⁰⁷³ Свакако да се на ову исту наредбу, под називом «правило», позива и 12. канон Светог Василија Великог: «Другобрачне правило сасвим искључује из (свештене) службе».²⁰⁷⁴ Сличну наредбу дају и Апостолске Установе: «Такав треба да је епископ, муж једне жене, једнобрачан..., ако жену часну и верну има, или је имао». На другом месту: «Епископа и презвитера и ђакона, рекосмо, имајте

једнобрачног, биле им живе супруге, или упокојене... Служитељи и појци и чтеци и вратари наређујемо да они буду једнобрачни».²⁰⁷⁵ Најзад, о избору епископа каже: «Добро је ако је нежењен, ако ли не, онда једне жене муж...».²⁰⁷⁶

Канонски прописи постављају новозаветни принцип једнобрачности, не само кандидату за свештенство, него и његовој жени. Кад је такав захтев постављен већ за жене старозаветних свештеника, служитеља старозаветног храма, није чудо што се тражи и од новозаветних, «јер је овде веће од храма» (Лев.21:7, 14; Мф.12:6): «Који је узео удовицу, или пуштеницу, или блудницу, или ропкињу, или глумицу, не може бити ни епископ, ни презвитер, ни ђакон, нити уопће у свештеничком именику», вели 18. канон Светих апостола.²⁰⁷⁷

Стога хришћански брак, како вели један познати савремени богослов, «може бити само јединствен (један), не по сили апстрактног закона, или моралног закључка, него у самој својој суштини као Тајна Царства Божјег, која води у вечну радост и вечну љубав». Он такође излаже принципијелни став Цркве о другом браку: «Током векова, у целини канонског законодавства, Црква следује принципу израженом од стране Светог апостола Павла, да је другобрачност одступање од хришћанских норми и допушта се само по људској слабости (1Кор.7:9)».²⁰⁷⁸ Други савремени богословски писци схватају израз «једне жене муж» за једнобрачност. Проф. др Димитрије Стефановић, навевши три разна тумачења ових речи, држи за «сасвим веројатно тумачење да апостол од епископа тражи да се само једанпут женио, да је само једанпут и само један брак склапао. За ово јасно говори (1Тим.5:9) удовица која је била једноме мужу жена тј. која се само једанпут удавала... Речи апостола управљене су против сукцесивне бигамије. Тако их схваћа и тумачи већина данашњих тумача».²⁰⁷⁹ Проф. П. Трембелас за овај израз вели да ће најпре бити да значи: «муж само једне жене и да није ушао у други брак». Са овим се схватањем «саглашава и тадашње савремено поштовање моногамије код незнабожаца. У натписима надгробних споменика, нису ретке речи виргиниус, виргиниа, које означавају мужа који је знао само за једну жену».²⁰⁸⁰ Позивајући се на апостола Павла, проф В. Стефанидис вели да је у старини

«пре хиротоније дозвољаван само један брак, сагласно са односним наредбама пастирских посланица (1Тим.3:2; Тит.1:6).²⁰⁸¹

Но током историје било је случајева да су неки епископи рукоположили и неког двобрачног. Тако се зна да је римски епископ Калист (220. г.) примао двобрачне у клир и дозвољавао брак после хиротоније. Али је то изазвало снажну реакцију и дало повода за Иполитов раскол.²⁰⁸² Блажени Теодорит наводи и неке друге примере, а и сам је рукоположио једног другобрачног, неког Иринеја, за епископа, али је због тога позиван на одговорност. Као што се види из његовог тумачења (1Тим.3:2), он је, насупрот наведеном мноштву старих црквених писаца и Светих Отаца, као и канонских наредаба, усвојио гледиште да речи апостола Павла осуђују само истовремену, симултану бигамију, а не други брак, после првог, сукцесивну: «Негда су и Грци и Јудејци, са две и више жена, по брачном закону живели. Па чак и сада још, мада царски закони забрањују истовремено имати две жене, неки то остварују са конкубинама и блудницама. Зато рекоше (неки) да је божанствени апостол казао да је онај који само са једном женом смерно живи достојан да буде рукоположен за епископа»,²⁰⁸³ па даље наставља: «Јер, кажу, није одбацио други брак онај који је више пута заповиједио да се склопи, пошто вели: Жена је привезана законом за вријеме док јој живи муж, ако ли јој муж умре, слободна је за кога хоће да се уда, само у Господу. И опет (вели): А неожењеним и удовицама велим. Па спојивши то једно и друго, један је закон издао. Јер киме је овладала умјереност, тај не мисли на други брак. А ако би исти отјеравши прву (жену), свезао се са другом, достојан је покуде и потпада под осуду. Али ако је сила смрти разријешила свезу са првом (женом), а природа са својим захтјевом сили да се веже са другом женом, тада је настао други брак не вољом, него по сили околности. Узимајући у обзир то и остало, прихваћам тумачење оних који су тако мислили».²⁰⁸⁴ Напоменућемо да је у погледу схватања о узвишености девствености, о значају брака, о удовиштву и другом браку, Теодорит заступао исти став као и наведени стари хришћански писци и Свети Оци.²⁰⁸⁵

Разумљиво да се свагда, кад год се током времена потезало питање другог брака свештеника, посезало за овим мишљењем Блаженог Теодорита. У време настанка протестантизма, речи апостола Павла «једне жене муж» схватале су поједине секте или у смислу да свештена лица обавезно треба да буду у браку,²⁰⁸⁶ или у смислу који је изложио Теодорит. Слична схватања о могућности другог брака за свештенике јављала су се, у новије време, и код неких православних писаца у Русији, Грчкој, Румунији, као и код нас.²⁰⁸⁷ Најзначајнији од наших писаца је познати канониста, епископ далматински Никодим Милаш, са својом расправом «Рукоположење као сметња браку», у којој заступа мишљење да свака помесна Црква може одступити од прописа 6. канона Трулског сабора и примити у свештенство другобрачне, а такође дозволити им склапање брака по рукоположењу. Та је расправа изазвала недоумицу, чуђење и негодовање код једних, а одобравање код других.²⁰⁸⁸ Не само због тога што је Милаш раније, на основу еванђелских, светоотачких и канонских прописа, заступао гледишта сасвим супротна овоме, него и зато што се други писци после њега код нас, који пишу о могућности дозволе рукоположења другобрачних, углавном позивају на ауторитет и аргументе које је он изнео, размотрићемо главне од тих аргумената. Потреба је да сагледамо да ли је доказна моћ тих аргумената заиста таква да је под њеним притиском настала код њега тако радикална промена, што би и за нас било меродавно, или им је он такву моћ придао споља, из својих неких разлога.

Као прво указаћемо на то да Милаш у овој расправи наводи речи Господа Исуса Христа о браку као нераскидивој божанској установи и узвишености девствености ради Царства Небескога (Мф.19:3–12), при чему сам закључује: «Ко може да буде без брака и да живи у дјевичанству тај чини добро, јер живи на земљи као да је већ на небу... гдје нема ни женидбе ни удаје».²⁰⁸⁹ Он износи и учење апостола Павла «да је добра ствар за човека да се не дохвата жене», као и његов «савет нежењенима и удовицама да би им било добро кад би остали ван брака, као што је и он, ако могу да се уздрже; не могу ли, нека ступе у брак, јер је боље женити се него упаљивати се».²⁰⁹⁰

Не оставља да не изложи и гледишта многих Светих Отаца, особито Светог Јована Златоуста, који су такође девичанство уздизали изнад првог брака, а удовиштво изнад другог. Али ће он сада, у оваквом њиховом ставу, видети не последицу усвајања науке Исуса Христа и апостола Павла, као што је то видео раније, него ће рећи да су га примили од «друштвених и породичних прилика које су тада владале у свијету». То важи, вели, како за хришћанске апологете, тако и за поједине утицајније и виђеније црквене писце: «Ако је за њих дјевичанство било много узвишеније од брака уопште, то куд и камо заостајало је код њих у моралу оно лице којему није доста било што је једанпут у браку живјело, него које је хтјело обудовивши да ступи у други брак».²⁰⁹¹ На другом месту он ће рећи да је неповољно суђење о другом браку «завладало услијед аскетичких тенденција главних лица у вишој црквеној јерархији, која су водила тада прву ријеч у питањима црквеног живота».²⁰⁹²

Каква је била потреба, поред науке Христа Господа и Светог апостола Павла, коју су Оци усвојили, тражити утицај друштвених прилика и енкратистичких идеја на њих? Била је. Милаш је у то доба усвојио мишљење да се може склопити брак и по рукоположењу у свештене чинове, и примити другобрачне у клир, те је овај априори постављени став требало оправдати одузимањем божанског порекла супротних, отачких ставова. Априоризам његовог става још јасније ћемо сагледати у поступку са речима Светог Јована Златоуста у тумачењу израза «једне жене муж», у посланици (Тит.1:6), које Милаш цитира овако: «Ућуткава (апостол) јеретике који су одбацивали брак, показујући да то није опако дјело, него толико часно да се под њега може стати и на свети пријесто (епископски), обуздавајући уједно оне који су неуздржљиви и не дозвољавајући да се послије другог брака прима та власт (епископска). Јер ко није сачувао никакве наклоности спрам упокојене (жене), како може такав да буде добар начелник? Каквом ли се приговору не би он изложио?...»²⁰⁹³ Коментаришући ове речи Златоустове Милаш ће рећи: «Овдје Златоуст потврђује своје прво тумачење... да не треба дозволити да добије епископску власт онај који је ступио у други брак, јер би му се у таквом случају могло приговорити да

нема никакве наклоности спрам упокојене своје жене».²⁰⁹⁴ У закључку још ће да каже: «Овим Златоустовим тумачењем ријечи апостола Павла «једне жене муж», нама се чини да је у основи ријешено главно питање ове наше радње». После свега тога, да ли би неко могао очекивати ма какво друго тумачење речи «једне жене муж» него да оне значе човека који се само једанпут женио, како је сам Милаш раније излагао у својим тумачењима Правила Православне цркве и у Црквеном праву. Ма колико невероватно, али писац овде закључује, ни мање ни више, него да по Златоусту другобрачни могу постати свештеници! Да овакву тврдњу Милаш изнесе у I издању ове своје расправе можемо разумети, јер је онде наведене Златоустове речи превео у томе смислу: «А овим апостол кори и оне несмотрене људе који забрањују да се послије другога брака може добити управа и достојанство пастира».²⁰⁹⁵ Но у II издању, где је под утицајем критике,²⁰⁹⁶ превео тачно речи Светог Јована, и поред њиховог јасног смисла, да неуздржљиви, закључивши други брак, не могу постати свештеници, он ипак остаје при закључку да то могу постати, што јасно говори да је овај закључак донео априори и хоће да га пошто-пото утврди и доказом који говори супротно.

Друго. У потврду свога става да други брак није сметња за свештенство, Милаш се могао позвати, од толиког мноштва Светих Отаца и старих писаца, само на Блаженог Теодорита и његово тумачење речи «једне жене муж», које смо раније навели, као и на његово оправдање да је рукоположио другобрачног Иринеја по примеру неких других источних епископа. Но, уочивши да је неубудљиво позивање само на једног од старих писаца, он ће покушати на сваки начин да прикаже Светог Јована Златоуста присталицом рукополагања другобрачних. За то ће употребити тврдњу да је ученик Златоустов Прокло, доцнији архиепископ цариградски, рукополагао другобрачне, за шта вели Милаш: «Није могуће друго мислити него да је он у томе слиједио науци свога великог учитеља и претходника му на патријаршијском пријестолу» (тј. Златоуста).²⁰⁹⁷ Исто тако ће покушати да навуче на тај смисао нека друга казивања овог Светог Оца. Тако ће навести тумачење у 10. беседи на Прву Тимотеју: «Једне жен муж. Каже то (апостол) не што тијем хоће

да узакони, да није слободно без тога постати (епископ), него што хоће да сузбије неумјереност, јер је код Јудеја било слободно ступити и у други брак и заједно имати двије жене». У свом коментару на ове речи Милаш ће рећи: «Епископ, дакле, по овом Златоустовом тумачењу може да постане и онај који није ожењен, а тако исто и онај који јест; само што у овом последњем случају мора да је далеко од јудејске неумјерености. А у чему се састојала та неумјереност? У томе, каже тумачење, што је јудејским свештеницима, као и осталим Јудејцима, слободно било, поред живе законите жене, склопити и други брак и заједно имати двије жене; а хришћански свештеници не смију бити двојеженци, нити ступити у други брак при живој жени, него смију имати само једну закониту жену».²⁰⁹⁸ Не видим зашто ли би Златоуст, од двеју наведених јудејских неумерености, другобрачности и двобрачности, сматрао да је довољно да се хришћански свештеници чувају само од једне од њих, а не и од друге. Поготово кад се он, као што смо навели, одређено изјаснио против примања у свештенство оних који, оженивши се по други пут, нису сачували никакве наклоности према упокојеној жени. Свакако да Златоуст, насупрот Милашу, под изразом «једне жене муж» подразумева човека који нити живи у бигамији, нити се женио по други пут.

Треће. Сматрам да Свето Писмо пружа несумњив доказ да израз «једне жене муж» може да означава оне који су се само једном женили, а да не може бити ни речи да би се ту могло мислити на оне који живе истовремено са две жене. У истој, наиме, Првој посланици Тимотеју (Тим.5:9), апостол Павле говори о црквеним удовицама и каже да у овај ред, поред других услова, може ући само она која је била «једног мужа жена». Да нема овога навода, поред свега захтева да ђакон буде муж једне жене (1Тим.3:12), а тако и свештеник (Тит.1:6) и епископ (1Тим.3:2), заиста би се тешко могло закључити да ли је ту реч о симултаној, или о сукцесивној бигамији. Но, околност што апостол Павле, у исто време кад тражи да у свештени чин може ући само онај који је био «једне жене муж», а у удовички списак само она која је била «једног мужа жена», несумњиво значи да се и један и други захтев односи на исту ствар. Најбитније је

овде то што у погледу удовица не може бити речи о полиандрији, јер за закон по коме би једна жена могла имати истовремено два мужа није знало ни римско ни грчко, а још мање старозаветно, јеврејско законодавство. Док су мужеви могли имати законски две и више жена, није се могло ни замислити да би жена, по закону, могла бити жена двају мужева истовремено.²⁰⁹⁹ У хришћанству пак незамисливо је да би се у моралном погледу могло тражити од жена нешто што се истовремено не би тражило и од мужева, како се чинило у дохришћанско време, кад су, како вели Свети Григорије Богослов, мужеви били законодавци и женама нису давали права која су себи осигуравали.²¹⁰⁰ Зато се ни на какав начин не може узимати да би у изразу «једне жене муж» апостол тражио од мужева само да не буду у бигамији, а да се могу више пута женити, а у изразу «једног мужа жена» да женама забрањује управо оно што мужевима дозвољава, тј. да се више пута удају. Свакако да у оба случаја тражи исто, тј. да су се само једном женили, односно једном удавале. Тако нам је сам апостол дао кључ за решавање овог проблема, те га само на тај начин можемо решити.

У исто време, ако је то тако, отпада и Милашева тврдња да «забрана женидбе удовом свештенству не потиче из божанскога права, него се она оснива на позитивном праву Цркве и дакле, то је црквени закон, који је Црква издала по својој законодавној власти», те да је стога њену измену, или укидање «у праву да изведе свака аутокефална црква за своју област».²¹⁰¹ Насупрот томе, остају у пуној важности начела која је Милаш раније с правом изнео: «Наредба овог правила (17. апостолског) потиче из божанскога права, по коме свештеничку службу може да врши само онај који се једанпут само женио..., ап. Павао изрично казује у својим посланицама да свештена лица смију само бити једнобрачни (1Тим.3:2–13; Тит.1:5–6)... Побудом к оваквој наредби био је високи појам што је у Цркви увијек владао о уздржаности, која се сматрала узвишенијом од брака; а на други брак се већ сматрало као на слабост која се није могла трпјети код служитеља Божјег олтара». Затим: «Ко је једном био рукоположен, не може више ступити у законски брак ... Одредба

ова каноничкога права Православне цркве важила је и мора безусловно важити свагда».²¹⁰²

Четврто. У наведеној расправи еп. Милаш понавља да се током историје питање о другом браку свештеника више пута покретало, све до наших дана, «и да се увијек дизао у свештенству глас незадовољства... противу забране удовим свештеницима да могу при потреби ступити у нови брак», и то због тога што у тој «забрани виде акт који није основан на учењу ни Св. Писма, ни природнога права».²¹⁰³

Кад би стајала Милашева тврдња: «Нигде у Светом Писму нема спомена о каквој разлици између првог и другог брака»,²¹⁰⁴ (но као што изнесмо, апостолове речи «једне жене муж» и «једног мужа жена», баш имају у виду ту разлику), могли бисмо поћи даље и са већим правом рећи да још мање има у Светом Писму помена о разлици између другог и трећег, трећег и четвртог брака итд. Стога, «ако је брак нормално стање свих људи», како вели Милаш, «и од тога нису искључени свештеници», те ни црквена власт нема права да их лишава природне њихове слободе,²¹⁰⁵ зар не значи насиље над том слободом тражење за свештенике само права за други, а не и трећи и даље бракове? Докле? Све док не дођемо до става једног од оснивача протестантизма, који је ступајући у старости у шести брак, рекао: «Док се Господ Бог не умори да узима од мене жене, нећу ни ја да се уморим да се поново женим».²¹⁰⁶ Ма колико ове речи звучале богохулно, али ако у Божјем Откривењу заиста не би било разликовања између првог и осталих бракова, морали бисмо их прихватити, а одбацити оне Светих Отаца и канонских прописа о једнобрачности свештеника. Али у ствари отачки и канонски прописи ослањају се на Свето Писмо, а не на ове тврдње овог и других сличних писаца.

Јасно нам је такође да ће се наћи и убудуће људи који ће према удовим свештеницима бити «милосрднији» од Светог апостола Павла, Светих Отаца, Васељенских и Помесних сабора и тражити за њих дозволу «да могу при потреби ступити у нови брак». Али у Православној цркви остаће и надаље правило да њени свештеници могу бити или безбрачни или једнобрачни, као што вели проф. Сергије Тројицки (и као што је писао раније еп.

Милаш): «Пристајући једва на поновни брак световњака, Православна црква апсолутно забрањује поновни брак онима који морају да служе за пример осталима у остварењу норме црквеног учења – својим свештенослужитељима, не обазирјући се на многогодишњу борбу против ове забране, та забрана и до садашњег времена остаје обавезном у већем делу хришћанства, где постоји учење о свештенству као Тајни».²¹⁰⁷

Из изнетог могли смо видети: 1. Да у Православној цркви од почетка важи принцип да брак у суштини може бити само један; други и трећи само се допушта слабијим и недораслим до овог схватања, да не би дошло до горег, до блуда. 2. Оно што се допушта појединим верним због њихове слабости, не може се допустити свештеницима, јер они морају бити у том погледу «углед стаду» (1Пет.5:3). Стога они могу бити или нежењени, или само једанпут жењени. 3. Ова наука потиче из Светог Писма, јер речи Светог апостола Павла «једне жене муж» и «једног мужа жена», означавају оне који су само једном ступали у брак.

Дакле, по учењу Православне цркве, нити свештеник може ући у други брак, нити другобрачни у свештенство.

Гласник, фебруар 1985.

Може ли свештеник који је прешао у другу веру па се покајао бити поново свештеник?

ПИТАЊЕ: *Може ли православни свештеник који напусти своју и пређе у неку другу веру, па се покаје и врати у Православље, бити примљен као свештеник и вршити богослужења као и пре?*

ОДГОВОР: Одступништво од вере, апостасија, одувек је у Цркви важило за један од најтежих, смртних грехова. Из дубоке старине о томе говори мноштво канонских прописа који уједно одређују дужину и врсту покајања за оне који схвате какав су грех учинили и потраже да се врате Цркви.²¹⁰⁸ Од најблажег и најкраћег покајања – клечања у цркви са западне стране амвона и изласка са катихуменима, за време од две године – оних који су били принуђени да дођу на незнабожачку жртвену гозбу, али нису окушали од јела незнабожачких жртава,²¹⁰⁹ до строгог – проласка кроз сва четири покајничка ступња, у току 12 или 15 година, кад се тек удостојавало причешћа – за оне који су у време гоњења, без мучења и конфискације имовине, одступили од Христа,²¹¹⁰ било је још теже: кад се покајање продужавало до краја живота и тек пред смрт удостојавало причешћа – за оне који су се хотимично одрекли хришћанства.²¹¹¹

Из наведених канона види се да је ту већином реч о оним верним, или свештеним лицима, која су одступила од православне вере у доба гоњења од стране Јевреја и римске власти, тако да су ови прописи, по речима бившег архиепископа атинског Јеронима Котсониса, специфични, односе се на тадашње прилике живота Цркве и не могу се непосредно применити у доба мира на случајеве хотимичног, слободног опредељења и преласка у неку нехришћанску веру, или коју од хришћанских секти.²¹¹²

Но размотримо ли пажљиво ове прописе, моћи ћемо сасвим одређено сагледати принцип да се у Цркви много строжије процењује одступништво од вере оних који то учине из страха од мучења, но пре него што она и наступе, него оних који то учине под мукама, не могући их претрпети због слабости тела. Овај

принцип сасвим одређено заступа Свети Василије Велики прописујући у 73. канону, као што наведосмо, доживотно покајање за оне који се добровољно одрекну вере, док у 81. канону за оне који су били тешко мучени па то учинили одређује осмогодишњу епитимију, а онима који би поклекли под мањим мучењем предвиђа десетогодишњу.²¹¹³ И Свети Григорије Ниски, у свом 2. канону, прописује доживотно кајање за оне који се по својој вољи отисну у незнабожачку јудејску, манихејску, или неку другу веру, па се покају и потраже да се поврате. Који су пак под тешким мукама пали, треба да се кају за неко време, по човекољубивој одредби Светих Отаца. Свети Григорије ову благост Светих објашњава тиме «што није душа учествовала у паду, него телесна немоћ није одолела при злостављању».²¹¹⁴ Разлоге за строже процењивање одступништва оних који то учине у време мира, без принуде, можемо сагледати и по 18. канону Светог Василија Великог, где он посвећеним девојкама, које одступе од свог завета и удају се, одређује несравњиво теже и дуже покајање од ранијих Отаца. Док су они таквима одредили покајање као другобрачним, тј. једну годину, Свети Василије вели да морају издржати покајање као за прељубу, тј. петнаест година, и пролазећи сва четири ступња покајања. Такав свој став он заснива на наредби Светог апостола Павла да се у списак црквених удовица не примају млађе, јер ако би се удале, погазиле би своје обећање Христу (1Тим.5:12). Пошто је удовиштво ниже од девојаштва, то је «преступ удовица много мањи од престапа девојака», вели Свети Василије, упоређујући удовице са ропкињама које би пале у блуд, а девојке са невестама слободних људи. Поред тога, дужу епитимију захтева и та околност што је «милошћу Христовом Црква постала јача, и множи се чин девојака».²¹¹⁵

Према одлуци 62. канона Светог апостола, клирик кога било чина, који се због страха од незнабожаца, или Јудејаца или јеретика одрече хришћанства, кажњава се најтежом казном: лишењем чина и искључењем из Цркве. Ако ли одрекне да је свештеник, канон наређује да се лиши свештенства. Покаје ли се, може бити опет примљен у Цркву само као световњак. Објашњавајући ово правило, Валсамон с правом закључује: «Јер

ако се свргава онај који се због страха одрече свог избирања, колико се пре онај који добровољно учини такво одрицање, играјући се са Светим Чином, не удостојава пређашњег чина». ²¹¹⁶ Оправданост оваквог поступка објашњава нам еванђелски став да је свештеном лицу много дано, па се од њега много и тражи (Лк.13:48). Од њега се безусловно очекује да пружи «пример вјернима како треба и живот свој жртвовати за име хришћанско, а међутим, просто из страха да му се какво зло не учини, одриче се Христа и постаје апостатом». ²¹¹⁷

У свом 1. и 2. канону Анкирски сабор указује извесно снисхођење свештеним лицима која су се под мукама одрекла вере, па се после покајала и издржала због тога нове муке, велећи да се могу примити у Цркву уз очување части и свештеничког имена, али без права приношења бескрвне жртве, проповедања и вршења било какве свештене службе. ²¹¹⁸

Видели смо да 62. апостолски канон једнако осуђује одступање у неку нехришћанску веру, као и у хришћанску – јеретичку расколничку. Канон не помиње одступање у раскол, што разуме се не значи да је одступање у њега дозвољено. Свети Василије Велики, у свом 1. канону објашњава: «Јереси састављају они који су се сасвијем одвргли и од саме вјере отуђили; расколе пак они који нијесу сугласни у неким црквеним предметима и у питањима која се дају изравнати; а парасинагоге то су састанци које састављају непокорни презвитери, или епископи, и неуки народ». ²¹¹⁹ Но поред тако великих разлика међу њима, заједничко им је што су се одвојили и удаљили од Православне цркве: «Од нас изиђоше» – вели Свети Јован Богослов – «али не бијаху од нас, јер да бијаху од нас остали би с нама, али да се покажу да нису сви од нас» (1Иов.2:19).

Сваком свештеном лицу мора бити јасно да је, по учењу Светог Писма, Црква тело Христово, коме је Он глава (1Кор.12:12, 13, 27; Еф.1:22, 23, 5:23; Кол.1:18:24). Јасно је без доказивања да под једном главом може бити само једно тело Христово, једна Црква, што се у Светом Писму подвлачи много пута (Иов.10:16; Рим.11:2:5; 1Кор.10:17, 12, 13; Гал.3:28). Не бити члан те Цркве значи не бити удом тела Христовог, од меса Његовог и од костију Његових (Еф.5:30), тј. одвојити се од Цркве

значи одвојити се од Христа и спасења, управо онако као што вели Свети Кипријан Картагински: «Ван Цркве нема спасења», или Блажени Августин: «Ван Цркве све се може имати сем спасења. Може имати част, може имати тајну..., може држати Еванђеље, може имати веру у име Оца и Сина и Светог Духа, и проповедати, али никад, сем у католичанској Цркви не може се наћи спасење».²¹²⁰ Јеретици су се одвојили од Цркве не сачувавши «јединство Духа», јединство у догматима, у вери с њом, и тако изгубивши и «везу мира» (Еф.4:3). Шизматици пак још држе «јединство Духа», али су у непријатељству према Цркви, не сачувавши «везу мира» због спољашњих, овосветских или политичких интереса.

Исто тако мора бити јасно сваком православном клирику да поред, или паралелно са «Једном, Светом, Саборном и Апостолском Црквом» не може постојати нека друга јеретичка или расколничка група, без обзира да ли себе назива црквом или којим другим именом, у којој би се такође могло постићи јединство са Христом и спасење. Још мање се са православног становишта може прихватити англиканска «теорија о гранама», по којој ниједна од постојећих хришћанских заједница, па ни Православна црква, није сачувала пуноћу учења и ознака једине Христове Цркве, него једна ове, а друга оне. Тек све заједно, приносећи свака оно што је сачувала, дају целину и пуноћу једне Цркве Христове.

Онај свештеник, који би поред свега тога напустио «Једну, Свету, Саборну и Апостолску Цркву» и прешао у коју хришћанску секту, сматрајући да се као и у Православљу, или чак још боље и сигурније него у њему, може спасти и достићи Царство Небеско, а био позван да свој став ревидира и поврати се Православљу, ако то не учини мора бити предат Црквеном суду и по 62. апостолском канону искључен из Цркве. Покаје ли се доцније и потражи да се врати Православљу, може бити примљен само као лаик. С обзиром на 102. канон Трулског сабора, према коме је и Божје и «све старање онога коме је поверено пастирско руковођење у томе да се заблудела овца поврати и рањена од змије излечи, те нити да се отисне у стрмине очајања, нити узда попусти за распуштеност и немарни живот, него на сваки начин,

било оштријим и стежућим лековима, било лакшим и блажим, стати против болести и постарати се да чир зарасте»,²¹²¹ могло би се снисходити да такав задржи име и част свештеника, али без права богослужења и проповедања, тј. да је под доживотном забраном свештенодејства. Више од тога не би се смело ићи у попустљивости, имајући у виду да се православни свештеник одлучује чак у случају ако би се само молио заједно са јеретицима, или одлученима, а свргава ако би допустио јеретичком клирику да изврши које свештенодејство.²¹²²

Ипак, Свети Атанасије допушта једну изнимку. Кад су по престанку насиља цара Валента (364–378) неки свештеници, који су силом пришли аријевцима, тражили да се врате Цркви, Свети Атанасије одржи један сабор у Александрији, на коме буде решено да се могу примити, но тако да они који су се истакли заштитом и оправдањем аријанства не могу више бити свештеници. Други, пак, који су без прихватања аријанске науке расудили да је боље да попусте насиљу и поднесу јарам, због народа, да не би уместо њих били постављени прави аријански свештеници, од којих би народ и његова вера имали тешке невоље, они – вели Свети Атанасије – могу и надаље остати свештеници...²¹²³

У случају да му буде учињена неправда од стране црквеног суда, због нетачних података, или гневљивости и пристрастности епископа, православни клирик има могућност да се пожали Великом црквеном суду, али до његове пресуде мора се држати наложене наредбе епископа. Прекрши ли је, показаће «гордост и дрскост»²¹²⁴ и несхватање да смо дужни претрпети увреду и неправедни прекор: «Јер то је благодат, ако неко подноси жалости по савести ради Бога, страдајући неправедно» (1Пет.2:19). Бог који је Милостиви Отац и Праведни Судија, било сад, или доцније, исправиће неправду. У сваком случају, онај који претрпи спасиће душу своју. Ако ли под притиском неправде одступи од Православне цркве у другу веру, не може имати Бога за заступника и Оца, јер «не може имати Бога за Оца онај који нема Цркву за матер», по познатој речи Светог Кипријана Картагинског.²¹²⁵

Постављено питање је уопштено. Из њега се не види да ли је православно свештено лице прешло у неку нехришћанску веру, у неку јеретичку секту, или у раскол и парасинагогу. Такође се не види ни да ли је било искључено из Цркве. Из изнетог сматрам да ће се моћи сагледати како у датом случају треба поступити: Да ли га примити као лаика, или може да задржи чин уз доживотну забрану свештенодејства. По наведеном 1. канону Светог Василија Великог, они који се врате из парасинагоге у Цркву могу бити примљени у истом свештеном чину који су имали, и вршити сва чинодејства.²¹²⁶

Поред свега наведеног, треба нагласити да сем исповедања вере у Христа речима, постоји и њено исказивање животом и делима, па како вели Свети Јован Златоуст: «Ако нема овог последњег, налазимо се у опасности да будемо кажњени једнако са онима који су се одрекли (Господа)». Исто тако, одрицање од Њега бива не само језиком и устима, «јер није један начин одрицања» – наставља даље Свети Јован – «него многи и различни, које нам описује Павле у следећим речима: Говоре да знају Бога, а делима га се одричу (Тит.1:6); и на другом месту: Ако ли ко о својима, а особито о домаћима не промишља, одрекао се вере и гори је од неверника (1Тим.5:8); и још: Умртвите удове своје који су на земљи... лакомство што је идолопоклонство (Кол.3:5)». Не заборављати, дакле, да у Царство Небеско неће ући ни они који Исуса Христа само устима признају за Господа, ако не буду вршили вољу Оца Небескога (Мф.7:21), нити у пакао улазе само они који Га се устима одричу, него и они који то чине својим злим делима.

Гласник, јун 1985.

Да ли рукоположење за епископа потиरे све пређашње грехе рукоположеног?

ПИТАЊЕ: Присутствовао сам разговору свештеника који имају дипломе Богословског факултета, при коме је изнето мишљење да рукоположење за епископа потиरे све пређашње грехе рукополаганог, ма какви да су. Који су основи ове тврдње и да ли рукополагања за ђакона и свештеника имају исто дејство?

ОДГОВОР: За примање у клир Црква је од почетка постављала одређене услове: 1) Физичке – мушко, одређене доби, здравља и физичке способности за вршење свештене службе (да није без руке, глух, или слеп – 78. апостолски канон); 2) Духовне – непоколебива вера, како је тумачи Православна црква, уз способност да у томе и друге поучи; такође поседовање и осталих врлина потребних за пастирско служење, особито љубави, без које је «паства оваца» немогућа (Иов.21:15–17);²¹²⁷ 3) Моралне – чистота личног живота и слобода од извесних грехова,²¹²⁸ а не порекло и значај породице (Канон 33. Шестог Васељенског сабора).

Да би се све ово утврдило, како вели Свети Василије Велики: «Служитељи Цркве, по старом обичају који се утврдио у Цркви Божјој, примани су после веома озбиљног испитивања, и најтачније се истраживало њихово владање: да нису опадачи, или пијанице, или склони свађама; да ли васпитавају своју децу, како би успешно могли управљати светињом, без које нико неће видети Господа (Евр.12:14). И ово су испитивали презвитери и ђакони... који су их познавали. (Ови) би обавештавали хороепископе, који би саслушали сигурне сведоке, и пошто би о томе известили епископе, тек би тада поменутог служитеља убројали у чин свештенства».²¹²⁹ Канон 9. Првог Васељенског сабора наређује да се без таквог испитивања нико не може рукоположити за свештеника. Они, за које би се утврдило да су учинили извесне грехе, нису могли бити рукоположени. Ако би се, поред тога, ипак «нашли људи, покренути насупрот правилима, да на њих положе руке» – вели се даље у овом

правилу – «оваквима канон не дозвољава да остану у клиру».²¹³⁰ Оваква испитивања вршена су и пред рукоположење ђакона за презвитера и презвитера за епископа. У 12. канону Лаодикијског сабора читамо: «За црквено старешинство треба постављати епископе, одлуком митрополита и околних епископа, оне који су дуго испитивани како у погледу вере, тако и у погледу правилног владања».²¹³¹

Сви, дакле, наведени услови траже се једнако за рукоположење како ђакона, тако и свештеника и епископа, а такође за рукопроизвођење (хиротесију) појца, чтеца и ипођакона, који се чиновни такође убрајају у клир.²¹³² Ако би кандидат за свештенство поседовао све потребне услове, али се нашло да је учинио нпр. хотимично или нехотично убиство, блуд, крађу, кривоклетство, по својој вољи био ушкопљен, рукоположење се не би могло обавити. Канон. 61. Светих апостола заповеда: «Ако буде каква тужба против верног за блуд, или прељубу, или друго какво забрањено дело, и докаже се, у клир да се не уводи».²¹³³ Не само то, него – по 8. канону Неокесаријског сабора – ако би жена неког световњака учинила прељубу, тај верни због тога не би могао бити примљен за клирика. Ако ли учини прељубу после његове хиротоније, дужан је да је отпусти. Настави ли с њом да живи, не може остати у клиру.²¹³⁴ Из овог канонског прописа види се јасно да извесне тешке грехе жене кандидата за свештенство његова хиротонија не би могла да изглади, а камоли такав или сличан његов грех. И из других канонских прописа може се закључити исто. Поменути Неокесаријски сабор, у 9. канону наређује: «Презвитер, ако телесно сагреши пре него што је рукоположен и исповеди да је пре хиротоније згрешио, нека не приноси жртву, а остало нека задржи, ако је у другоме ревносан». Неоспорно, према овом пропису, греси који онемогућавају рукоположење остају и после рукоположења, тј. нису њиме изглађени.

Истина, у том се канону вели и ово: «Јер као што многи говораху, рукоположење изглађује остале грехе».²¹³⁵ Милаш, позивајући се на Зонару, вели да је овде реч о другим, мањим гресима које је могао учинити при оном главном греху, те да о њима «правило каже да по мишљењу многих... – јер то није

утврђено (хос хомологоуменон) – те мање грехе изглађује рукоположење».²¹³⁶ Преподобни Никодим Агиорит пак сматра да ове речи казују «да ово говоре многи, а не сам (овај Сабор)».²¹³⁷ Милаш још сматра да је 9. канон Првог Васељенског сабора издат баш против мишљења појединих да не треба искључити из клира оне за које се дознало да су чинили, пре рукоположења, неки тежак грех, јер би тобоже рукоположење, као и крштење, изгладило све претходне грехе.²¹³⁸

Свети Василије Велики, у свом 69. канону чтецу, који би имао телесни однос са својом заручницом пре венчања, налаже епитимију да годину дана не може вршити своју службу, а после тога да је опет врши, али «остајући без напредовања», тј. не може бити произведен у виши степен, ипођакона, а камоли ђакона, или презвитера. Ако ли је тај грех учинио с другом женом, која му није заручница, не може уопште да врши дужност чтеца. Нема, дакле, места гледишту да Тајна Свештенства може изгладити ни овакве грехе, а камоли теже, «ма какви они били».²¹³⁹ Сличан смисао има и 70. канон истог Светог Оца који говори о ђакону који се оскврнуо устима па то сам исповедио: «Нека престане од служења, али нека се удостојава причешћа заједно са ђаконима; тако исто и презвитер. Ако се пак који затече да је згрешио нешто више, ма на каквом степену био, нека се свргне».²¹⁴⁰ Према Зонари «оскврњење устима», о коме је овде реч, означава љубљење неке жене. Он такође сматра да је казна престајања служења, предвиђена за «оскврњење устима», била привремена, јер потпуно свргнуће овај канон предвиђа за оне који су учинили «нешто више», тј. тежи грех.²¹⁴¹

Према 3. канону Шестог Васељенског сабора, могао би неко закључити да се и за тежи грех не мора налагати казна свргнућа, него привремена епитимија, какву предвиђа 70. канон Светог Василија Великог за оскврњење устима. Такав закључак био би погрешан, као што ћемо видети из даљег излагања. У време одржања овог сабора, наиме, један број свештеника, ђакона и ипођакона, у неким источним крајевима Византије, по незнању ступили су били у други брак, или узели удовицу, а неки нежењени пре рукоположења закључили су по рукоположењу први брак. Цар Јустинијан II потражи од Сабора решење овог

проблема. Како су неки од поменутих клирика, увидевши погрешност свог поступка, већ отпустили ове жене, а некима су оне биле помрле, Сабор одлучи да сви овакви буду привремено одлучени од свештенодејства, «јер је неумесно да благосиља другога онај који треба да своје ране лечи», али да задрже «част свештеничког седишта и стајања..., плачем молећи од Господа да им се опрости грех незнања». После издржане епитимије, да се поново успоставе у свештенодејство, али без права напредовања и добијања вишег свештеног степена. Они пак који су остали у незаконитом браку и после одређеног рока, морали су бити сасвим свргнути. Да не би ово снисхођење доцније послужило другима као повод за сличне грехе, Сабор подвлачи неизмењену важност 17. и 18. апостолског канона, који за такве грехе предвиђају свргнуће. Наведена одлука Шестог Васељенског сабора имала је, дакле, како вели и Зонара, важност само изнимно, за тадашњи случај, те је јасно да се оно што је учињено изнимно не може узети за правило.

Сви ови канони стоје сагласно на становишту да извесни тешки греси онемогућавају примање Тајне Свештенства, а ако се она и прими, или се греси учине после рукоположења, па се за њих дозна, било од самог починиоца, било од других, такав је морао бити подвргнут казни свргнућа. Уколико је учињени грех био лакши, чистио се покајањем уз привремену епитимију. Починилац греха лишавао се, дакле, привремено или потпуно и оног свештеног чина у коме се затекао. У најбољем случају, могао је остати, на степену у коме се затекао, а никако није могао добити виши, при чему би рукоположење на виши степен тобоже уништило претходно учињене грехе. Стога речи 9. Неокесаријског канона, о мишљењу многих да «рукоположење изглађује остале грехе», најприхватљивије је схватити у смислу да мањи греси не сметају Тајни Свештенства, те да дотични може свештенодејствовати после исповести, и издржане епитимије.

Мишљење да се рукоположењем за епископа бришу сви претходни учињени греси није, дакле, могло понићи на основу ових канона, који не знају ни за какву изнимку епископског рукоположења, кад захтевају моралну чистоту свештенства «кога

било чина». То је и природно. Апостол Павле тражи од ђакона да су поштени, трезвени, мужеви једне жене, својим домом добро да управљају (1Тим.3:8–12). А то исто тражи и од епископа још у већој мери (1Тим.3:2–7), према еванђелском принципу: «Кома је много дано, од тога ће се много и тражити; и коме је много поверено, од тога ће се још више искати» (Лк.12:38).

Први пут налазимо теорију о брисању греха епископским рукоположењем јасно изложену уз образложење, код канонисте Теодора Валсамона у XII в. У тумачењу 12. канона Анкирског сабора, Валсамон вели да је 969. год., кад је после убиства свог претходника Никифора Фоке, дошао за цара Јован Цимискије, постављено начело да царско помазање брише све претходне грехе које је цар учинио. Навешћемо дословно Валсамонове речи: «Употребивши овај канон, најсветији онај патријарх Полиевкт, најпре је одбио од свештеног круга најсветије Божије Велике Цркве почившег цара Јована Цимискија, као убицу цара господина Никифора Фоке. Доцније (га) је примио, јер рече са Свети Синодом, у донетој таквој синодској одлуци, која постоји у архиви, да као што помазање (хрисма) Светог Крштења, грехе пре тога (крштења) брише (апалифи), ма какви и ма колики да су, сасвим (тако) и царско помазање избриса пре њега учињено убиство Цимискијево».²¹⁴² Настављајући даље, Валсамон директно вели: «Подобно (аколутхос), дакле, таквој пракси, веле они који су блажи (симпатхестерои) и стављају Божју милост изнад (Његовог) суда, помазањем архијерејства да се бришу греси пре тога (помазања), и отклањају сасвим одговорност архијереја за душевну нечистоту пре архијерејства. Јер као што се цареви називају и јесу помазаници Господњи, тако јесу и називају се и архијереји». Но како у православном Чину хиротоније епископа не постоји, нити је постојало помазивање рукополаганог, Валсамон вели да заступници наведене идеје образлажу то овако: «А уместо уља помазања царева и архијереја, према старом Закону, говоре да је архијерејима довољно што се поставља јарам Еванђеља на њихов врат и печат призива Светог Духа при рукополагању».²¹⁴³ При томе се позивају на речи Светог Григорија Богослова, који по хиротонији

за епископа пише: «Опет је на мени помазање (хрисма) и дух...»,²¹⁴⁴

Из изнетог следи сасвим јасно да је мишљење о хиротонији за епископа као сили чишћења од греха, иако поникло, као што смо видели, у IX веку, у X веку добило своје образложење не позивом на који канонски пропис, него аналогijом са схватањем о таквој моћи царског венчања.

Што се тиче рукоположења за ђакона и свештеника, њима у то доба није приписивана таква моћ као рукоположењу за епископа. Схватање о њима излаже Валсамон овако: «А хиротонија јереја и другог свештенства (тон етерон иероменон) брише мале грехе: пристанак (синкататхесин) велим, и лаж и друго такво што не доводи до свргавања. А блуд не (брише)».²¹⁴⁵

Но познавајући добро канонске прописе Цркве, Валсамон зна да мишљење о брисању претходних греха хиротонијом епископа није основано ни на једном канонском пропису, те у тумачењу 9. канона Првог Васељенског сабора вели: «Свештенство онемогућавају разне сметње, међу којима је и блуд. Ако је неко осуђен да је учинио блуд, било пре рукоположења, било после њега, свргава се. Стога канон вели: Ко је рукоположен насупрот канонима, без испитивања, иако је исповедио пре хиротоније грех, нема користи од хиротоније, него пошто се дозна, свргава се. Јер неки говораху да као што крштење чини новим човеком крштеног, тако и свештенство грехе (учињене) пре свештенства спира. Али то канонима није установљено».²¹⁴⁶

* * *

У Православној цркви од почетка су позната свега два средства за очишћење душе од греха кога било њеног члана, свештеника или световњака. То су Света Тајна Крштења за спирање прародитељског и личних грехова учињених до крштења,²¹⁴⁷ и Света Тајна Покајања којом се чисти од грехова учињених после крштења.²¹⁴⁸ Другог средства за очишћење од греха нема. О тим двома Тајнама Свети Симеон Солунски каже: «И пошто после крштења нема другог позива натраг, по благодати и бесплатно, без борбе и труда, осим исправке и суза,

и исповести преступа, и одустајања од зла, због тога нам је дат овај дар...». ²¹⁴⁹

Ма какав био грех, тим средствима може се од њега очистити и уз даљи чист живот задобити спасење. Но у погледу примања свештеничког чина, и остајања у њему, после извесних тешких грехова, ствар стоји друкчије. И поред најискреније исповести, издржане епитимије и измене живота, такав не би могао бити свештеник. ²¹⁵⁰ По Светом Василију Великом, «такав човек, ако буде и мртве васкрсавао, свештеник не може бити». ²¹⁵¹ А ако је већ свештеник, лишава са свештенства. Овај канонски принцип налазимо и код Светог Симеона Солунског: «И ово кажемо о онима који су примили хиротонију згрешивши или пре (ње), или после – сви су недостојни. Ако хоће да се покају и спасу нека одустану од вршења најсветијих свештенодејстава и умилоствиве себи Бога исповешћу и плакањем. Јер им ништа неће користити покајање ако најпре не одустану од вршења свештенодејстава». ²¹⁵² Овакав став Црква као Тело Христово заузима због своје чистоте, према одлуци Првог Васељенског сабора: «Јер саборна Црква штити оно што је непорочно». Затим због духовне користи верних, јер по 27. канону Светог Василија Великог (који дословно понавља 26. канон Шестог Васељенског сабора): «Није умесно да благосиља другог онај који има своје ране да лечи. Јер је благосиљање предавање освећења. Ако тога нема због прекршаја..., како ће га другом дати»? ²¹⁵³ Или, како то у једној реченици обухвата Милаш, «што би рукоположење таквог лица служило понижењу свештеничког достојанства и било у опреци с циљевима свештеничке службе». ²¹⁵⁴

Да би нам овај принцип био јаснији, послужићемо се једним упоређењем. Хришћанин који би желео свештенство и имао све духовне и моралне квалитете за то, али би му била ампутирана нпр. нога, или рука, или би био слеп, не би могао бити рукоположен због немогућности обављања свештенорадњи. Разуме се да се поред тог недостатка он се може спасти, али не може бити свештеник. Слично томе бива и са оним који је учинио неки од набројаних тешких грехова, као да му је духовно одсечена рука, или нога. Покајањем се и он може спасти, али не

може бити свештеник. Свакако Бог може својим дејством учинити да се кљастоме исцели одсечена рука у физичком²¹⁵⁵ и у духовном погледу²¹⁵⁶, но до Његове посебне интервенције за нас апсолутно морају бити у важности канонски прописи које нам је Он дао Духом Светим.²¹⁵⁷ Према свему изнетом, по канонским прописима Православне цркве, чишћење душе од греха бива у Светој Тајни Крштења, а за грехе учињене по крштењу – у Светој Тајни Покајања, којој по потреби приступају клирици свију степена једнако као и лаици. Ма који грех, искреном исповешћу чисти се потпуно. Но извесни тешки греси, мада очишћени покајањем, не дозвољавају починиоцу нити да буде рукоположен, нити да у клиру остане, ако је већ рукоположен. Само лакши греси, после покајања и епитимије, не искључују могућност даљег свештенодејствовања. Учење да рукоположење за ђакона, свештеника, или епископа чисти неке, или све пређашње грехе, које се током времена јављало као мишљење појединаца, Црква није нити установила, нити примила неким својим правилом.

Гласник, јун 1979.

Да ли рукоположење за епископа ослобађа монашких завета?

ПИТАЊЕ: У црквеним круговима постоји мишљење да се свештеномонах, изабран за епископа, рукоположењем у овај чин ослобађа од монашких завета које је положио.

Које су основе овог мишљења и практично какве последице?

ОДГОВОР: Од почетка је у Цркви поред ожењених било и неожењених епископа, а затим оних који су на тај положај дошли из монаштва. На основу примера апостола Павла из принципа који је он образложио, да безбрачност стоји на вишем духовном степену од брака (Ко је неожењен брине се за Господње, како ће угодити Господу, а који је ожењен брине се за светско, како ће угодити жени; Ко своју девојку удаје добро чини, 1Кор.7:32, 33:38),²¹⁵⁸ у Цркви је од старине даван смисао речима (1Тим.3:2) да «епископ треба да је једне жене муж», не да је тиме «апостол закон издао – да епископ мора бити ожењен – него да је хтео само снисходити према појмовима свога времена о брачном животу», како вели Свети Јован Златоуст.²¹⁵⁹ Апостол је тим речима изразио само допуштење «да могу једну жену имати, јер је заповјед Јеванђеља тек у зачетку била: незнабошци нијесу имали појма о дјевичанству, а Јудејци га нису ни допуштали, јер су рађање дјеце сматрали благословом; па пошто је у оно вријеме било готово немогуће наћи човјека који би чувао тјелесну чистоту, то апостол и налаже да се рукополажу такви људи између ожењених који су само једну жену имали».²¹⁶⁰ Чим је пак Црква ојачала, принцип да се првенствено постављају безбрачни за епископе изражен је већ у Апостолским Установама: «Добро је да је он без жене; а ако не, онда једне жене муж».²¹⁶¹

Кад су у борби са јеретицима монаси показали особиту ревност у одбрани еванђелских истина, те се има по речима Созомена «народ дивио врлинама и дјелима калуђера и сматрао је истинитим само оно што су му калуђери проповиједали»,²¹⁶² епископи су били бирани особито између њих, док најзад Шести Васељенски сабор није донео одлуку да епископи морају живети

безбрачно (12. и 48. канон). Доцније се поставља правило да епископи могу бити само монаси, а они који би били избрани ван монашке средине, морају бити замонашени пре рукоположења за епископа: «Ако неко није претходно монах, не може бити епископ».²¹⁶³ Почетком XV в., Свети Симеон Солунски пише: «Ова висока част (епископска) сада се већ готово свуда поверава калуђерима... А ако нађеш неког да је био постављен на епископство ван монашког живота, знај да је од таквог Црква увек претходно захтевала да прими калуђерски чин».²¹⁶⁴ У Цркви предратне Србије чл. 23. Закона о црквеним властима наређује: «Изабрано лице, ако није, треба да, пре посвећења, ступи у монаштво и пређе све црквене чинове до епископа».²¹⁶⁵ Тако је остало до данас.

Кроз целу своју историју Православна црква никада није сматрала несагласним монаштво и архијерејски чин.

Но током времена јављали су се гласови да епископу-монаху вршење епископских дужности смета вршењу монашких, и обратно. У доба Светог Атанасија Великог, хермопољски епископ Драконтје, који је пре него што је постао епископ био настојатељ манастира, у време гоњења од аријанаца напусти епархију и врати се у манастир изговарајући се да као епископ не може да живи монашки. У намери да га посаветује, Свети Атанасије му упућује писмо у коме га опомиње: «Ниси ти једини био настојатељ манастира, нити једини вољен од монаха. Него знаш да је и Серапион монах и беше настојатељ толиких монаха. Није ти непознато коликих је монаха био отац Аполос. Знаш Агатона и није ти непознат Аристон. Сећаш се Амонија који се упокојио иза Серапиона. Можда си чуо за Муита у Горњој Тиваиди и можеш дознати о Павлу у Лату и о многим другим... Стога, имајући ове за углед ..., не говори, нити веруј онима који говоре да је епископство узрок греха, нити да од тога долази повод греху. Јер можеш и као епископ да гладујеш и жеђујеш као Павле. Можеш да не пијеш вина као Тимотеј и сам да постиш као што је Павле чинио. Да би тако, постећи као он, и жеђујући непријењем појио друге учењем».²¹⁶⁶

Још искључивије мишљење о несагласности монаштва и епископства јавља се у новије време. У разговору са

цариградским патријархом Јоакимом Ш, 1905 год., проф. Московске духовне академије А. Каптерев говорио је: «По моме мишљењу калуђерство и архијерејство, по самој својој природи, не могу се трпети у једној истој личности; они се узајамно искључују».²¹⁶⁷ Ову тврдњу Каптерев образлаже тиме што се монаси заветују на безусловну послушност, беспрекорну смерност, одричу се од свега светског у непрекидној бризи за своје спасење. «Међутим, као архијереји, ти исти монаси» – вели – «живе стално у свету... баве се поглавито световним пословима, имају огромну, готово суверену власт над другима, захтевају од других безусловну послушност, кажњавају и одликују своје потчињене... окружени спољашњим блеском, раскошношћу и знацима поштовања, да ни по спољашности у архијереју нема ничег монашког».²¹⁶⁸

Овако заоштрено становиште показује црте једног рационалистичко-лаичког гледишта на тако крупна питања у Цркви као што је монаштво и епископство. Да оставимо по страни парадоксалну тврдњу професора духовне академије да су епископске дужности «поглавито о световним пословима». Али кад би монаштво и епископство стојали једно према другом у таквој опреци да онај који хоће да буде добар монах неминовно мора да буде рђав архијереј, а ко хоће да буде добар архијереј неминовно мора бити рђав монах, као што тврди професор Каптерев, како да то не примети Свети Атанасије или други од Светих, а поготово цела Црква кроз векове? Напротив, толико мноштво светих монаха који су уједно били ванредни епископи, у целој Цркви, па и Руској – Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики, Свети Григорије Богослов, Свети Јован Златоуст, Свети Димитрије Ростовски, Свети Сава српски и др. – демантују ово гледиште у принципу. Зато се на њега не бисмо ни освртали. Но, с обзиром на постављено питање, размотрићемо сва три монашка завета, да видимо за који би се то од њих могло рећи да стоји у таквој супротности са архијерејским дужностима да би Црква била принуђена да монаха-епископа од тога разрешава.

После јасно изнетог становишта Светог Атанасија да епископству не смета живот у сиромаштву, скромној храни и

уздржавању од пића, очигледно да монах може испуњавати завет сиромаштва и као епископ.²¹⁶⁹ Поготово ако узмемо у обзир и одлуку 96. канона Трулског сабора која захтева од свију хришћана да подражавају Спаситеља у скромности живота, те избегавајући таштину и спољашње украшавање, «унутрашњег човека више него спољашњег украшавају у врлинама и добрим и непорочним поступањем», претећи одлучењем онима који би чинили супротно.²¹⁷⁰ Још детаљније износи овај принцип 16. канон Седмог Васељенског сабора: «Свака раскошност и накит тијела противна је свештеничком чину и сталежу. Ради тога епископи, или клирици, који се ките сјајним и раскошним хаљинама, имају се поправити, а ако остану упорни, нека се подвргну казни. Тако исто и који се мажу мирисавим мастима». При томе се Сабор позива на речи Светог Василија Великог: «Све што се не употребљава ради потребе него ради накита потпада приговору сујетности».²¹⁷¹ Хришћанство се стога никад није саглашавало са луксузом и расипношћу ни код лаика, а поготово код клирика и монаха, него је на то увек гледало као на злоупотребу и одступање од правог хришћанског пута.²¹⁷²

Према раније изнетим принципима о браку и безбрачности, јасно је да ни монашки завет девствености не представља собом никакву противност архијерејском чину, поготово од Трулског сабора и наредбе његовог 12. и 48. канона да епископи морају живети безбрачно. Нема, дакле, ни потребе ни могућности да се епископ хиротонијом ослобађа од њега. И бивши професор Црквеног права на Београдском универзитету, Др Чедомиљ Митровић, вели да се поменути два завета не може приговорити да би ма у чему били сметња монаху-епископу за испуњавање епископских дужности: «Ни младенаштво или безбрачност, као год ни одрицање од права на личну својину не садрже у себи ништа што би крњило права епископске власти или би уопште ма у чему другом било противно епископском позиву. Ту се поклапају добровољни подвизи монаха (по положеним заветима) с једне, с дужностима епископског звања, с друге стране».²¹⁷³

Остаје нам још да размотримо монашки завет послушности и његов однос према «готово сувереној власти» коју епископ има,

према изразу проф. Каптерева. Пре свега сматрам да би било потребно рећи за ову тврдњу да је хиперболична, јер је у основи нетачна. Црква такву власт нити је могла дати ком епископу, нити му је признати. Где се може говорити о «сувереној власти» код оних који су дужни да испуњавају заповест Спаситељеву: Знате да цареви земаљски господаре над народом и великаши чине им насиље. Међу вама да не буде тако, него који хоће да буде међу вама први, нека вам буде слуга... (Мф.20:26:27). Сем тога, Свети Игњатије Богоносац излаже као непролазни принцип да у Цркви нема никог ко над собом не би имао власти којој се добровољно потчињава: «Верни нека се покорављају ђаконима, ђакони презвитерима, презвитери епископу, епископ Христу као Он Оцу».²¹⁷⁴ Нико, дакле, од људи у Цркви нема право да себе сматра сувереним. Зато кад епископ захтева послушност и свештеници се заклињу да ће му се покоравати као Христу, то не значи покорављење епископу и његовој сувереној власти, него покорављење оном што он наређује слушајући Христа. А кад он од других, као и од себе тражи покорављење вољи Божијој, израженој у Светом Писму и канонским прописима Цркве, непокорављење томе не значи непокорављење епископу, него Богу.

С друге стране, погрешно би било схватати да завет послушности који монах полаже значи слепу покорност која би од њега начинила ствар, аутомат. Лепо о томе казује проф. Муратидис: «Монах је унутрашње слободна личност... Захтевана до смрти послушност иде дотле да се монах одриче своје воље, али не и расуђивања... Ако би заповести игумана биле у супротности с Божјим заповестима, тада не само да је у праву, него је и дужан да их не послуша».²¹⁷⁵ Кад су бивале у опасности основне истине хришћанске вере од јеретика, и кад су и поједини епископи и игумани, саглашавајући се са јеретцима, захтевали покорност лажном учењу, монаси су им се супротстављали не сматрајући то нарушавањем завета послушности. За такав став они су налазили ослонац у заповести Светог Василија Великог: «Ако нам нареде нешто против Господње заповести, што би је кварило или прљало, тада је време да се каже: Треба се више покоравати Богу него људима, сећајући се Господа који вели: А за другим неће да иду,

него беже од њега, јер не познају гласа његова (Иов.10:5), и апостола који се усуђује ради наше сигурности да се супротстави и самим анђелима кад каже: Ако ми сами, или анђео с неба проповеди вам, Еванђеља друкчије него што вам проповедисмо, нека је анатема. Из тога се поучавамо, да ако би неко био веома ваљан и узвишен славом, а заборављао оно што Господ наређује, или наговарао да чинимо што он забрањује, треба да од тога бежи и да је мрзак свакоме који љуби Бога».²¹⁷⁶

На тај начин монах и као епископ, наређујући и управљајући другима, ни најмање не нарушава свој завет послушности. Он, наиме, и епископске дужности и власт наређивања и управљања прима као своје послушаније. Ако он као епископ више није обавезан да поступа као кад је био у манастиру потчињен наређењима игумана и старца-аве, он није ослобођен од власти и послушанија Христу уопште и непосредно од власти Архијерејског Сабора. Његово послушаније и у манастиру, предавање на руководство старцу-ави и обавеза да му се покорава Христовим заповестима, које су старац и остали у манастиру, искуством, опитом увели у живот, било је да би уз њихову помоћ и он то достигао, ојачао вољу у добру, стекао, поред других, врлину смирености и узрастао у добру до висине раста пуноће Христове (Еф.4:13). Као што тачно примећује проф. Ч. Митровић: «Заветујући се на послушност приликом пострига, монах не чини то да би се заувек одрекао своје воље, већ да би се научио да влада њом, и да је појача и учврсти у самопожртвовању».²¹⁷⁷

Према овом принципу поступало се кроз векове у православним манастирима, те су за старце-духовнике и игумане постављани они између братства који су се духовно толико уздигли да су могли руководити добру не само себе, него и друге. Они су примали ове дужности не као ослобођење од завета послушности, него, напротив, као своје послушаније; не са жељом да други служе њима, него да сами служе другима, да «буду слуге свију». При заповедању и кажњавању они нису тражили покоравање себи, нити славу своју, него покоравање Богу и славу Његову.²¹⁷⁸

На исти начин Црква је поступала и при постављању монаха на епископску службу. Постављала је оне између њих који су имали снаге да живе свето у монашким подвизима и предано врше дужности епископа. «Из историје знамо да је Православље највеће представнике своје нашло у оним епископима који су у калуђерским школама били научили да схватају хришћанство не само као прост систем догмата, него и као науке живота, те су на тај начин својим неуморним радом и беспрекорним животом уздизали високо заставу хришћанства предњачећи друштву у свим хришћанским врлинама».²¹⁷⁹ На другом месту проф. Митровић каже слично: «Коме је указана та част да као монах буде награђен епископским чином,²¹⁸⁰ претпоставља се да је тај већ постигао крајњи циљ монашке дисциплине. Сматра се да је он путем безусловне послушности и самопожртвовања већ стекао све оне моралне особине које, са, гледишта монашке дисциплине представљају циљ, а са гледишта пак црквеноправне способности чланова јерархије, битни услов и то специјално за добијање епископског чина».²¹⁸¹

Поред свега тога, проф. Митровић ће доказивати да монашки завет послушности стоји у супротности са епископским дужностима. Такав закључак он ће извести из 2. канона X помесног сабора, одржаног за време патријарха Фотија 879. г., «да ако који епископ, или други из архијерејског достојанства, зажели предати се калуђерском животу и ставити себе на мјесто кајања, не може више присвајати себе архијерејског достојанства. Јер савјети калуђерства садрже дужност послушности и учеништва, а не учитељства или старјешинства и дотични обећавају не да ће они бити пастири других, него да ће сами слушати пастире. Ради тога, као што је већ речено, установљујемо да никакав који је уврштен у архијерејски и пастирски именик, не смије спуштати се на мјесто оних који бивају вођени од пастира и који се кају».²¹⁸²

На први поглед, како примећује Милаш, могао би се заиста стећи закључак: «Према овоме, калуђерство и епископство као да не би могли бити у једном лицу».²¹⁸³ Но ако ствар боље размотримо, видећемо да тежиште немогућности да епископ остане на дужности епископа ако се замонаши, није у томе «што

би му се забрањивало кајање као нешто непристојно и недостојно, јер оно увек заслужује похвалу»,²¹⁸⁴ како вели и Валсамон, нити због живота у сиромаштву и девствености, него због предавања послушности и руководству других, пошто епископ треба сам да руководи и поучава и управља. Несумњиво, дакле, да сабор сматра несагласним епископски чин који неко већ има и завет послушности који би он после тога положио.

Но ако саборска одлука види у монашком завету послушности, положеном после рукоположења за епископа, сметњу за вршење епископских дужности, није ли овај завет, пита се проф. Митровић, положен и пре епископског чина исто таква сметња епископству? И закључује да он то јесте.²¹⁸⁵ Али с обзиром на чињеницу, коју и сам износи, да је у Цркви и пре овог Сабора и после постављено мноштво монаха за епископе, проф. Митровић нас ставља у контрадикторну позицију, с једне стране, што тврди да «и поред своје воље, баш и кад би хтео, ни најискуснији монах не би могао строго испуњавати завет безусловне послушности, а да тиме не повреди дужност свога архијерејског звања».²¹⁸⁶ А са друге, због чињенице да само монаси могу бити рукоположени за епископе (било да су то већ пре избора, било да пре хиротоније, ако нису монаси, морају бити замонашени).²¹⁸⁷ Као једину могућност за излаз из ове противречности проф. Митровић види у закључку да 2. канон X помесног сабора, поред забране епископу који положи монашки завет да остане епископ, «тиме у исто време изражава мисао да ни монах после посвећења за епископа не може више испуњавати завет послушности».²¹⁸⁸ Као на потврду да 2. канон овог сабора има тај смисао, он се позива на једну одлуку Цариградског синода из 1389. г. која гласи: «Треба казати да се онај који из монашког реда буде изабран, ослобађа својих завета не самим избором, већ извршеним над њим актом хиротоније за епископа».²¹⁸⁹

Међутим, из чињенице коју сам проф. Митровић уочава, да у 2. канону X Цариградског сабора «нема ни речи о епископима који су изабрани из монашког реда»,²¹⁹⁰ треба да нам је јасно да се 2. канон овог Сабора уопште не дотиче питања односа завета

послушности који је монах положио пре избора за епископа, него само онога који би он дао као епископ. За овај завет Сабор вели да је несагласан са епископством, било да је под тим подразумевао пострижење у велику схиму епископа који је то постао од монаха малосхимника, како сматрају Валсамон и руски канониста Јован Смоленски,²¹⁹¹ било пострижење у малу схиму епископа који је на тај положај дошао из мирског свештенства.²¹⁹² Другим речима, Сабор сматра нормалним редослед: монаштво па епископство, никако епископство па монаштво.

Извлачити из одлуке 2. канона овог Сабора закључак да се «тима у исто време изражава мисао да ни монах после посвећења за епископа не може више испуњавати завет послушности», те да се од њега мора хиротонијом ослобађати, можда би се и могло да исти сабор није донео већ поменути одлуку: «Ако неко не буде претходно монах, не може бити епископ» (И тис ми монахос егенето у гинете епископос). Немогуће је да би Сабор, сматрајући да су монашки завети (или макар један од њих, завет послушности) несагласни са епископством, могао наређивати да неко ко није монах, по избору за епископа, мора положити монашке завете само зато да би онда хиротонијом морао бити од њих разрешен. Него је као и цела Црква дотле, и овај Сабор имао гледиште да сви завети монаха који постане епископ остају и даље, не сматрајући да му у чему сметају у вршењу његових епископских дужности.

Друга је, разуме се, ствар ако би епископ малосхимник узео на се велику схиму, јер би се он тиме поново зарицао на послушност настојатељу и свему у Христу братству. А испуњавање њихових наредби могло би довести до колизије са његовим епископским дужностима. Поред тога, као великосхимник он би се обавезао на строжу усамљеност, уздржавање од општења и разговарања са светом, стално молитвено правило итд., што би умногоме сметало епископским дужностима. Исто би било ако би неко без монашког чина постао епископ, па онда положио малосхимничке завете. Он би морао бити предан на руководство у монашком животу старцу-духовнику, што би такође спутавало дужност управљања и

руковођења епархијом. Пошто ни у једном ни у другом случају епископ не би могао вршити своје дужности како треба, канон и прописује да такав не може остати епископ.

То је, дакле, смисао ове саборске одлуке. А наређење истог Сабора да епископ може постати само онај који је претходно био монах, свакако не значи да се на овај степен узводи који било монах, само зато што је монах и положио монашке завете, него онај који је у монаштву толико духовно узрастао да више не потребује руковођење од других, већ насупрот томе може руководити другима на спасење.

Због тога је гледиште проф. Митровића да се рукоположењем епископи ослобађају завета послушности произвољно и не може се извести из канонског учења Православне цркве. До овог погрешног закључка сматрам да је он дошао на основу свог уског схоластичко-јуридичког става у коме нема места да се у истој личности нађе и завет послушности и право заповедања. На таквом истом становишту стоји и одлука Синода из 1389. год. Овакав став не може да сагледа да Црква није правна установа, него благодатни духовни организам, суштински несравњиво дубљи и шири од свију правних прописа, те стога и поставља ствар тако да онај ко је једном положио завет послушности, да би могао управљати и издавати наредбе, мора бити правно ослобођен од завета послушности. Но кад би то било тако, са истим би се правом могло поставити питање: Да ли завет послушности који је монах положио, кад он постане игуман, чини сметњу његовој дужности управљања другима, издавања наређења и заповедања? Да ли се игуман зато разрешава завета послушности? Када то бива, при избору, или производству за игумана итд.? Таква питања није решавао ни Синод од 1389. г., ни који било други, јер је Црква увек гледала на духовничку, игуманску и друге дужности управљања као на виши степен послушанија и на њих постављала оне који су их, оснаживши се претходно у нижем послушанију, успешно могли вршити. Из појединих рукописа видимо да су постављења на ове дужности вршена у цркви са молитвом Богу да браћи на овим послушанијима дарује благодатну помоћ, не сматрајући да би их зато требало

ослободити од завета послушности. Старцу-духовнику, као и осталој старијој братији у манастиру, који су дотле наређивали и руководили са новим игуманом, бивало је јасно да то више не могу чинити, него да од сада он њима треба да наређује. Ту су чињеницу они примили с убеђењем да је он духовно дорастао да може то да врши са коришћу за њих и за манастир. А он да, поставши игуман, не може спроводити своју вољу, нити да је ослобођен од завета послушности епископу као врховном настојатељу манастира и осталим вишим црквеним властима.

Исто тако стоји ствар и са епископом. Ни он од игумана, или јеромонаха, поставши епископ не остаје без власти Архијерејског Сабора и коначно Христа над собом. Као што смо видели, дужност управљања и заповедања значи тражење испуњавања еванђелских и канонских прописа и од себе и од других, а не потчињавање других себи и својој вољи. Тако се исто дужност покорављања и слушања односи не на нешто друго, него на еванђелске и канонске прописе. Ако се ствар овако постави, онда нити има потребе да се епископ ослобађа од завета послушности, нити има могућности да га од тог завета, који у суштини значи послушност Богу, икад ико ослободи.

Што се тиче практичних последица наведеног схоластичко-јуридичког становишта код епископа који се данас на њега позивају, оне се своде углавном на то да себе разрешавају на месну храну, иако су се по монашењу од ње уздржавали. На тај начин практично се стављају на страну епископа Драконтија и проф. Каптерева, да макар у погледу хране епископ не може живети као монах, превиђајући како савете Светог Атанасија: «Можеш да не пијеш вина као Тимотеј и сам да постиш као што је чинио Павле», тако и речи Светог апостола Павла: «Добро је не јести меса, не пити вина и не чинити оно на шта се брат твој спотиче» (Рим.14:21).

Завршићемо речима епископа Јована Смоленског, оца црквено-правне науке у Русији (1818–1869. г.): «Епископство само по себи не поништава завете калуђерства, и монашко лице, примајући епископски чин, не напушта те завете, не одриче их се»,²¹⁹³ уз додатак: нити има разлога ни могућности да их се

рукоположењем за епископа, или на који други начин, разрешава и ослобађа.

Гласник, новембар 1980.

Свештенодејство епископа у парохији своје епархије без знања надлежног пароха

ПИТАЊЕ I: *Може ли епископ извршити свештенодејство у некој парохији своје епархије без знања и сагласности надлежног пароха?*

ПИТАЊЕ II: *Може ли се студент више богословске школе венчати у парохији у којој није његова школа и у којој он никада није боравио?*

ОДГОВОР: Као што канонски и позитивни прописи Цркве забрањују свештенику вршење свештенодејства у туђој парохији, без одобрења надлежног пароха (13. канон Неокесаријског сабора; 18. чл. Правила и поступка за црквене судове Српске православне цркве), тако они забрањују епископу вршење свештенодејства и других функција везаних за његов чин, у туђој епархији, без сагласности надлежног архијереја (14. и 35. канон Светих апостола; 2. канон Другог Васељенског сабора; 8. канон Трећег Васељенског сабора; 20. канон Трулског; 13. канон Антиохијског, 11. канон Сардикског). Но нема ниједног канонског прописа који би архијереју то забрањивао, или било чиме условљавао, у границама поверене му епархије. Штавише, њему се строго налаже да обилази места своје епархије, поучава, свештенодејствује и надзире рад свију потчињених му клирика (58. канон Светих апостола; 19. канон Трулског; заклетва при рукоположењу епископа). Слично вели и Устав СПЦ: «Епархијски архијереј, по свом архипастирском позиву, сагласно православном учењу и правилима црквенима, има пуну власт у пословима вере и морала, свештенодејствовања и архипастирског старања у својој епархији» (чл. 102 и 100, т. 1 и 26; чл. 13, ал. 3).

Канонски прописи захтевају да се епископ стара о свима црквеним стварима и њима управља (38. канон Светих апостола), да у свему руководи радом презвитера и ђакона, а они да га помињу на богослужењу (13. канон Прводругог сабора), не служе где он не дозволи (59. канон Трул.; 12. канон Прводругог сабора) и уопште не предузимају ништа без знања и

сагласности епископа (57. канон Лаодикијског сабора вели: Презвитери не могу ништа радити без приволе епископа; а 39. канон Светог апостола: Презвитери и ђакони без знања епископа нека не предузимају ништа, јер је он онај који се има старати о народу Господњем и који има давати рачуна о њиховим душама)²¹⁹⁴, али не и обратно: да они руководе његовим радом, да он не служи без њихове дозволе и не чини ништа без њиховог знања и сагласности.

Разуме се да ова права проистичу из величине служења Цркви које епископ врши, по наређењу Господа (Мф.20:25–28, 24:45–48), а никако да се њему даје право на самовољу, или изузимање испод власти која у Цркви стоји над свима и којој се сви свесно и добровољно покоравају. О тој универзалној власти у Цркви говори већ Свети Игњатије Богоносац велећи да се ђакони и презвитери покоравају епископу, епископ Христу, као Христос Оцу.²¹⁹⁵ Канони пак јасно износе да и над епископом постоји власт која надзире његов рад, позива га на одговорност, може му судити и осудити га (74. канон Светих апостола; 14. и 15. кан. Антиохијског сабора; 15. канон Сардик. сабора) и којој се свештеници и ђакони могу жалити на одлуке епископа кад сматрају да су неправилне (14. канон Сардик. саб.).

Но по учењу Православне цркве, пуноћу јерархијског служења има епископ, а служба ђакона и презвитера потиче од епископа, од кога је рукоположењем добијају, те имају «дакле, власт условљену влашћу епископском»,²¹⁹⁶ док његова власт није условљена њиховом. Да ли ће он ту власт вршити непосредно, или делегирањем неког другог свештеног лица, да нпр. освешта храм, изврши увиђај; или доћи у канонску посету, извршити неко свештенодејство итд., најавивши то претходно надлежном пароху, или изненада, не обавестивши га, то је ствар његовог расуђивања и благоразумија.

Начелно, дакле, епископ као првосвештеник може вршити сва свештенодејства у парохијама своје епархије. Ако он то, због разлога чију ће оправданост сам проценити, понекад и врши, надлежни парох није у праву да му то спори, тим пре што, по обичају код нас, епископ у таквом случају не узима никакву награду приликом свештенодејства, него она, природно, припада

надлежном пароху, или манастиру. На тај начин парох не бива ниуколико оштећен.

У овом одговору, изнетом на прво питање, налази се у суштини одговор и на друго.

Верник припада парохији у којој је стално настањен (чл. 25. Устава СПЦ). Свете Тајне и свештене обреде, за његове духовне потребе, врши надлежни парох (чл. 176. т. 3 Устава СПЦ). Неки други парох може то извршити само по дозволи, по приволи надлежног пароха (чл. 18. Правила и поступка за црквене судове СПЦ, § 56. Брач. правила СПЦ), и изнимно – према изнетом у одговору на I питање – по наређењу епархијског архијереја.

Гласник, децембар 1972.

Која су битна обележја православног храма?

ПИТАЊЕ: *Зашто се при грађењу храмова данас, када са савременим грађевинским материјалом (нарочито бетоном) имамо неупоредиво шире могућности него класичним (каменом, опеком, дрветом) – приморавамо псеудовизантијским облицима, имитирању оних форми које су настале искључиво у могућностима класичног материјала?*

Која су то битна обележја православне цркве као грађевине којих би се савремени архитекта морао придржавати, а у свему осталом да може слободно делати према савременим грађевинским могућностима и уметничким схватањима?

ОДГОВОР: Када је реч о хришћанском храму, треба имати у виду његову битну разлику како према старозаветном, тако и према храмовима идолопоклоника, незнабожаца. И јеврејски јерусалимски храм и храмови незнабожаца били су светишта у која нико од верника није могао улазити. Храмови идолопоклоника били су станишта богова, грађевине без прозора, у којима су у мраку стајали кипови идола и где су повремено улазили само свештеници, на молитву, кађење и вршење других облика култа.

Слично је било и са храмом код Јевреја. Подељен је био на два дела. У први, већи део, улазио је коцком одређени свештеник, јутром и вечером, да принесе на златном кадионом олтару тамјан, приправи и запали жишке на седмокраком свећнику, који су целе ноћи горели: суботом, пак, да замени хлебове предложења. У мањи део, «светињу над светињама», где је на крилима златних херувима, постављених на поклопцу «Ковчега завета», било седиште Божје, нису могли улазити ни свештеници, него једино првосвештеник, и то само једанпут годишње, на велики Дан очишћења, да крвљу жртве за грехе народне и своје покропи поклопац Ковчега завета.²¹⁹⁷ У који било од тих делова храма, ни у ком случају није могао ући нико од народа, него су стојали напољу, у дворишту Израиљаца, ту приносили жртве и молили се Богу.

У хришћанству, пак, однос према храму потпуно се мења, те храм добија сасвим друго обележје и функцију. Он постаје место

скупљања верних на заједничку молитву, на слушање поуке, проповеди и примање Светог Причешћа, као и других Светих Тајни и молитвословља. Овој трострукој функцији заједничког новозаветног богослужења: молитвеној – латреутичкој, поучној – дидактичкој и освећујућој – сакраменталној, служио је хришћански храм кроз своју историју до данас.²¹⁹⁸

Због гоњења од Јевреја и Римљана, у прво доба хришћани нису могли подизати храмове. Били су принуђени да се скупљају у приватним домовима појединих својих чланова, затим на скровитим местима ван града, катакомбама, од којих су најпознатије оне у Риму. Тек када су гоњења престала, окупљају се у сопственим грађевинама, подизаним најпре по узору на савремене јавне грађевине које су најбоље одговарале наведеним потребама хришћанског богослужења. Те световне грађевине биле су базилике, четворострана здања, уздужно подељена стубовима на три или пет делова, или бродова, са прозорима у горњем делу зидова брода. Грађевини је на дужем крају, супротно од улаза, додаван олтарски део, полукружног или полигоналног облика, за свештенике, док је остали, већи део био за народ. Олтар је од осталог дела храма делила ниска решетка, која доцније добија стубове, а изнад њих греду. Између стубова су завесе које се навлаче у појединим моментима богослужења, доцније замењене иконама (иконостас). У средини иконостаса су Царске, а са страна северне и јужне двери, врата.

Кад је из Јерменије преузета вештина да се, уместо дрвене таванице базилике, зидови храма премосте полукружним сводом, при чему су зидови морали бити масивнији, како би могли одржати бочни притисак свода, настаје романски стил. Из Јерменије долази подстицај да једнобродна грађевина добије попречни брод, трансепт (описани крст), а на њиховом пресеку да се уздигне кубе које надвисује грађевину, стремећи увис, небу. Убрзо се јавља византијски стил, квадратне основе, са кубетом на стубовима који унутрашњости дају крстасти облик (уписани крст). На Западу се јавља готски стил, са преломљеним луковима и сводовима, па стил ренесансе и др. Поред храмова ових стилова, који су четворостране грађевине, било их је кружне основе (ротунде), основе тролиста, итд.²¹⁹⁹

У Апостолским Установама, старом хришћанском спису, наређује се: «Прво да храм буде издужен, управљен према истоку, с обеју страна да има просторије према истоку, да је сличан лађи. У средини нека буде епископов трон, а са обе стране његове нека седи презвитерство...». ²²⁰⁰ О разлозима за окретање хришћана на молитви према истоку говоре многи стари хришћански писци и Свети Оци. ²²⁰¹

Било кога стила, дакле, православни храм олатаром треба да је окренут истоку. Лађа цркве, у односу на олтар, треба да је тако конструисана да се олтар види са сваке тачке, да је што мање мртвих углова и заклона. Такође је потреба да зидне површине буду равне, без многих прелома, ради потребе живописања, а исто тако да црква буде добро осветљена дневном светлошћу и акустична, иако се данас тај захтев лако надокнађује средствима озвучења. Поједине веће цркве имају на западу и трећи део, паперту.

Човек је биће створено са осећањем за лепо (И створи Бог дрвеће лепо за гледање – (Быт.2:9). ²²⁰² Стога је Православна црква заинтересована да грађевина храма буде лепа. Она не сматра да се стереотипно мора понављати већ естетски достигнуто и остварено. То јасно казује код нас постојање не једног, него више поменутих стилова хришћанског храма који су се јављали један за другим у црквеном грађевинарству. Сматра, дакле, да треба ићи напред у проналажењу нових уметничких облика.

Али при томе треба имати у виду да Црква не прихвата «уметност ради уметности», тј. одвајање естетске од осталих духовних потреба човековог бића. Црква правог човека види у хармоничном развијању његових способности и снага као целовите и јединствене личности, која узраста у истини, добру, љубави и лепоти. Стога од естетског изгледа зграде храма, споља и изнутра, Црква очекује дејствовање на душу верника тако да пуније учествује у црквеној молитви, лакше прими еванђелску поуку и уводи је у живот. Онако исто како схвата и мелодију црквених песама, не као нешто самостално, зависно од садржаја песме, него да верни, слушајући лепу мелодију, заједно с њом усваја мисао песме. Исто тако, посматрајући иконе и

фреске у храму, да уметнички представљени догађаји и личности, дејствују на верне у истом смислу, да подражавају тим добрим примерима. У старије време, када је већина верних била неписмена, живопис је представљањем појединих сцена из Светог Писма и историје Цркве, вршио ћутке поуку²²⁰³ и уједно их уметнички уздизао. Тај значај живопис има и данас, у време опште писмености, и имаће га свагда. Тако нам је јасан смисао црквене борбе против иконоборства и победе над њим. У Цркви је остала, поред других, и сликарска уметност, да би све стране човековог бића учествовале у прослављању Бога.

Свака црква, дакле, треба да нам собом указује на небо, на то да смо створени не да останемо на овој земљи заувек, нити да на њој нестане без трага. Него, као зрно што се сеје у земљу да никне, а право своје биће и плод да донесе у једној другој средини, у ваздуху, тако се и ми налазимо на земљи да се претрпимо за улазак у «нову земљу и ново небо где правда обитава» (2Пет.3:13). Или као што се казује у старом спису, Посланици Диогнету, о хришћанима и њиховом схватању живота на земљи: «Обитавају у својим отаџбинама, но као дошљаци; свуда као странци; свака туђа отаџбина је њихова, и свака отаџбина туђа...; на земљи се баве, но по небу се владају... Просто рекавши: Што је у телу душа, то су у свету хришћани... Душа обитава у телу, но није од тела. И хришћани у свету обитавају, но нису од света».²²⁰⁴ И савремене душе, које доживе у Православљу истински сусрет са Христом, осећају храм као сведочанство неба. Татјана Горичева, савремена руска списатељица која је од невернице постала искрено верујућа, упоређујући зборнице појединих хришћанских секти (које, вели, изгледају као сале за партијске састанке) са православним храмом, каже: «Навикла сам на царску, тајанствену и мистичну лепоту православног храма. Навикла сам да је храм Божји небо које је сишло на земљу».²²⁰⁵ Као што се каже у црквеној песми уз Часни пост: «Стојећи у храму славе Твоје, мислимо да стојимо на небесима...».

Тај значај храма, у старини су градитељи не само умом схватили, него живећи хришћански, изнутра разумевали, те су цркве које су изградили, и споља и изнутра опомињале на

пролазност живота на земљи и непролазност на небу. Остварењем те идеје, сви ти различити стилови храмова били су везани за првобитне, из којих су органски израстали и развијали се даље у уметничком стремљењу током историје.

Данашње архитекте, живећи већином једним животом и схватањем овог света, далеко од еванђелских принципа Цркве, не достижу изнутра до схватања храма као сведочанства неба, те једни од њих недоживљено, механички дају копије постојећих стилова. Други, опет, пружају нова решења, но без икакве везе са осећајем да се црква гради на земљи, али за људе, који нису само земаљски. Ове нове грађевине теже да привуку на себе пажњу својим чудним обликом, новошћу, оригиналношћу пошто-пото, остајући у границама овог света и за овај свет, не указујући нам на онај и не уздижући нас њему.

Градитељи таквог става тешко могу и схватити смисао православног храма, а још теже га прихватити, сукобљавајући се одмах са мишљу да би, прихватити га, значило давање понижавајуће, другостепене улоге како уметности, тако и њиховим архитектонским способностима. Као што рекосмо, нису животом и васпитањем навикли да делају ненаметљиво, смирено и да анонимно послуже вечном добру и лепоти.

То је, мислим, главни разлог што се у црквеним круговима данас сматра да је много боље градити цркве по угледу на старе, уметнички и естетски особито успеле (нпр. Грачаницу, Лазарицу, Каленић итд.), док се не дође до новог, за Православље прихватљивог стила. Сматрамо да то не значи спуштање уметности на псеудоуметност, јер уметнички облици наведених стилова, или ових наших цркава, мада настали пре стотине, или хиљаду година, нису преживели. Истински лепо у суштини никад не пролази, нити стари. Стари и пролази само оно што је у њима зависно од времена. А тога има у сваком уметничком делу. Естетска замисао градитеља-уметника, при остварењу, грађењу, никада се не може потпуно изразити. Ограничене могућности грађевинског материјала, уметнички ниво мајстора-извођача, духовно-естетска струјања датог времена, она су страна уметничког дела која се током времена осети као љуштура, преживело и мртво. Ако је архитекта прави уметник,

знаће и данас оно битно, истински лепо, осетити и одвојити од пролазног и преживелог, и уместо тога из себе удахнути свеже, живо и лепо. Шта значи угледање на старе узор, лепо нам казује проф. Светозар Радојчић. Помињући како је манастир Бањска, по заповести краља Милутина, зидан на слику Свете Богородице Студеничке, он вели: «Наша данашња схватања о међусобној сличности архитектуре не слажу се са средњевековним. И поређење између Богородичине студеничке цркве и цркве Светог Стефана у Бањској најбоље показује како Данило замишља обнову старих узора. Он не може да се врати са научном акрибијом на облике и просторе касног XII века. Све што се збило у развоју српске архитектуре рашке школе током XIII века, све је то унесено у композицију Бањске. Данило инсистира на основним елементима: он подиже мраморну грађевину техником романског грађења и на њу ставља романску камену декорацију, трудећи се да нарочито понови – што сличније – пластику портала, трифора и осталог украса». Па даље закључује: «Савремени уметник често се заноси да ствара ново, а у суштини, понавља већ створене калупе. Средњевековни мајстор тежио је да понови старо, а стварао је ново, израстајући природно, преображавајући се и против своје воље, ношен динамиком спонтаног стваралаштва».²²⁰⁶ Ванредно широке могућности данашњег грађевинског материјала моћи ће онда искористити у обликовању унутрашњости храма, давши што боље површине и облике за изражајне потребе живописа, што се са класичним материјалом није могло (нпр. Грачаница, «која спада у ред несумњиво најдрагоценијих споменика средњевековне архитектуре на Балкану»,²²⁰⁷ изнутра је стешњена и замрачена катихуменом и стубовима који су конструктивно морали да осигуравају притисак троструко крстастог крова и пет кубета). То је прави начин како да се бранимо од експериментисања са грађевинама модерних фантастичних облика које се не могу уклопити у развојну линију православних храмова, и које ма колико да се дижу у вис, не успевају да нашу мисао уздигну небу, него је враћају земљи.

Гласник, март 1986.

Од каквог се материјала праве црквене одежде?

ПИТАЊЕ: Који су разлози да се данас праве црквене одежде по узору на оне из прошлог века, од златотканог и свиленог броката, или макар од неког броката који се производи за стилски намештај, или чак од оног за јоргане? При том обавезно са златотканим ширитом и његовим распоредом какав није био у старини. На старим фрескама видимо да су од златотканог материјала израђени само неки делови одежди: епитрахилъ, појас, наруквице, набедреник, орар. Крупнији делови одежди: стихар, фелон, омофор израђивани су већином од лакшег и једноставнијег материјала; стихар и омофор су скоро увек беле боје.

Зашто се од овог лепог правила одступа, па се држи новије традиције, а напуштају узор из дубље старине, у којој су одежде, од једноставнијег материјала, биле лепше и прикладније и са јасније израженом символиком од садашњих?

ОДГОВОР: Долазећи храму на молитву и друге облике култа, људи су кроз векове то чинили у свечанијем, не у свакидашњем оделу, како би и тиме указали своје поштовање Богу и божанском. Овај начин изражавања својих осећања присутан је и разумљив и нама данашњим људима. Разумљиво је такође да је оваква пракса била још израженија код свештених лица, која непосредније долазе у додир са светињом. Примера за то има код свих старих народа. У Старом Завету Мојсејев закон прописује такође посебне одежде за свештенике и првосвештенике (Исх.40:12–14).

У Откривењу Светог Јована Богослова, мноштво народа који стоји «пред престолом Божјим и служе му дан и ноћ у храму Његовом» (Откр.7:15) обучено је у хаљине беле. Исто су тако обучени, у беле хаљине и опасани златним појасима по прсима, седам анђела који изиђоше из небеског храма Божјега (Откр.15:6). Саветујући да хришћани носе просту, белу одећу, за долазак на молитву, Климент Александријски (Ш век) вели: «За долазак на заједнички скуп (екклесиан) треба да жена и муж буду лепо обучени».²²⁰⁸

Није, дакле, чудо што у Хришћанској цркви врло рано свештена лица, при богослужењу, употребљавају посебне одежде. Изгледа да на то указује, већ половином II века Јерма у свом Пастиру: «И после мало дана, дођосмо на место. И седе Пастир на место анђела, и ја стајох пред њим. И рече ми: Опаши ланену хаљину чисту. Видећи ме опасаног и спремног да му служим, зови, рече, људе...²²⁰⁹ У III в. Блажени Јероним казује одређено: «Не дозвољава се да улазимо у Светињу над светињама (храм) са свакодневном и општом за обични живот одећом... Божанствена религија има друго одело при служењу, а друго у обичном животу».²²¹⁰ Помесни Лаодикијски сабор (343. г.), у свом 22. и 23. канону, помиње ђаконски орар наређујући да га не могу носити ни ипођакони, ни чтеци ни појци.²²¹¹ Свети Исидор Пелусиот, IV-V в., помиње омофор епископа, као и његову боју и материјал од кога се прави.²²¹² Представе свештених лица у одеждама налазе се у катакомбама и старим црквама.

Прве одежде у Хришћанској цркви и по материјалу и по облику биле су сличне одећи тадашњег доба код Јевреја, какву су носили и Господ и апостоли, уз извесно угледање на одежде старозаветног свештенства. Кад су хришћанство примили Грци и Римљани, неке одежде су преузете из њихове ношње. Као и данас, тако се и у старини разлика између свештених чинова: ђакона, свештеника и епископа, спољашње примећивала и у погледу њихових одежди, не само у њиховом облику и материји него и броју, да би најзад дошло до тога да ђакон има три, свештеник пет, а епископ седам одежди.

Овим одеждама, као и другом у цркви, почео се придавати врло рано извесни симболички значај. У духовној области човековог живота симболизам је неопходан. Већ речи људског говора су символ, символ мисли, које на тај начин хоћемо да саопшtimo другоме. Исто су то поједини гестови, мимика, игре, итд. Смисао симбола је с једне стране, у томе да средствима доступним чулима изрази натчулно. Са друге стране, како се натчулно не може никад изразити потпуно, символ остаје знак под којим се то неизразиво крије и наговештава. Симболизма је било и у незнабожачким религијама, као и у старозаветној Цркви,

али симболизам у Новозаветној има пунији смисао и нову садржину.

У Цркви на Истоку потврде о симболизму одежди имамо већ од III века.²²¹³ Поменути Свети Исидор Пелусиот, у IV в., сасвим одређено говори да епископ представља Исуса Христа, а омофор на њему изгубљену овцу, коју је Добри Пастир тражио и нашао. Да свештеници представљају Исуса Христа говори се и у старом хришћанском спису, Апостолским Установама.²²¹⁴ Примећено је да се, у вези са одеждама, током времена јављају три врсте симболизма: 1. Морални симболизам, по коме одежде означавају чистоту душе која треба да украшава лица; 2. Догматски симболизам, по коме свештеници означавају Исуса Христа, а облачење у одежде Његово оваплоћење, начин сједињења двеју природа, однос једне природе према другој итд; 3. Свештеник представља Христа вођеног на страдање, па поједине одежде симболишу стављање на Њега хаљине поруге, везивање руку, трнов венац итд; 4. Алегоријски тип симболизма, према коме свештеник означава борца против ђавола, а поједине одежде симболишу оклоп, мач и остало оружје у тој борби, према речи апостола Павла (Еф.6:11–17).²²¹⁵ Поред тога, сматрам да поједине одежде, особито архијереја, симболишу три службе Господа Исуса као Помазаника, Месије Господњег: пророчку, првосвештеничку и царску. Његову пророчку службу симболише набедреник и штака; првосвештеничку: мали омофор, полиставрија, епитрахилъ и др.; а царску: сакос, митра, велики омофор.

Изнети принципи симболизма несумњиво су знатно утицали на облик и боју црквених одежди. При томе, пунота свештенства, као и симболизам првосвештеничке и царске службе Исуса Христа, кога епископ представља, давао је подстицај да се особито његове одежде украшавају и праве од скупоценије материје. Њихова особитост огледала се најпре у врсти материјала и начина на који су ткане, а доцније у богатству веза свиленом, златном и сребрном жицом. Црква је при томе упућивала како верне, тако и свештенство да се у одевању не оде у раскош и сујету, јер је, како опомиње 16. канон Седмог Васељенског сабора, «свака раскошност и украшавање тела

противна свештеничком чину. Стога, епископи и клирици који се украшавају сјајним и раскошним хаљинама треба да се исправе; ако ли остану упорни, нека се подвргну казни».²²¹⁶ Разлог зашто је украшавање хаљинама и другим недостојно хришћана, Шести Васељенски сабор види у чињеници «што се крштењем обукоше у Христа и тако обећаше да ће подражавати животу Његовом по телу..., да се Богу, колико је могуће више приближавају узорним владањем, и да унутрашњег човека више него спољашњег украшавају врлинама и добрим и непорочним поступањем».²²¹⁷

Како је Господ Исус био смиран и противан свакој раскоши, па и у одевању (Мф.6:28, 11:8), као и Свети апостоли (1Тим.2:9; Иак.2:1–7; 1Пет.3:3–4), тако су били и Свети Оци, а Свети Василије Велики каже да се славољубиви људи «труде само око тога да би гледали на њих и уносили их због скупе одеће».²²¹⁸ А Свети Јован Златоуст: «Кад ти облачиш златну одећу, златни појас, златну обућу, и толико стављаш на себе ствари неуздражања, да би удовољио ненаситој страсти, и дајеш храну најсвирепијој звери, тј. среброљубљу, тада ти обнажаваш сироте, вређаш удовице и показујеш се општим непријатељем свију, проводећи сујетан живот и избирајући пут који не води ничему добром».²²¹⁹

Еванђелски, канонски и отачки разлози односе се на раскош и луксуз уопште, не само у одевању верника и клирика у приватном животу него и на раскош и луксуз црквених одежди. Тешко бисмо могли прихватити мисао да би се Господ, који је рекао да се они који облаче раскошне, меке хаљине налазе у царским дворовима (Мф.11:8), сагласио у које било, па ни у наше време, да се раскошне одежде носе у црквама Његовог имена и да их носе свештеници који себе називају Његовим слугама. Контраст између сиромаштва прве Цркве у спољашњем, материјалном погледу и богатства у духовном, треба да нам је узор и стално опомиње да не трошимо сувише времена и средстава на спољашње, да не пређемо у луксуз и сујету ни у одеждама, ни у чему другом. Биће трагично ако се за нас и наше време, упоређеним са оним у старини, буде могло рећи са Јеронимом Савонаролом: У старо доба Црква је имала дрвене путире а златне свештенике; данас има златне путире а

дрвене свештенике! Свакако да ће дух сујете изнајзати најразличнија оправдања за луксуз у одевању, као што указује Валсамон да су се неки изговарали у његово време, велећи да «клирици који се облаче у скупоцено одело чине то у славу Божју»,²²²⁰ очигледно покушавајући тим речима да прикрију у ствари сујетно истицање себе, обраћање пажње на себе, а не на Бога, што се луксузом увек жели да постигне, и што луксуз увек значи. Познати грчки литургички писац К. Каллиникос, указујући на слично прикривање уздизања себе прибегавањем неумесном симболизму појединих одежди и алегорији, узвикује: «Несрећна алегорија! Колике су људске слабости до сада тражиле уточиште под Твојом сиромашком хаљином (Господе)»!²²²¹

Никако не значи да би хришћанска скромност, као супротност раскоши и луксузу, значила аљкавост, неукус и немарност. Пример чувања и од једне и друге крајности, и идења царским путем, показују нам Свети Оци, који су знали представљати Христа, Господара над господарима и Цара над царевима, али Цара чије Царство није од овога света (Ин.18:36; Откр.17:14). Заиста, колико величанствености, а опет скромности у њиховим фелонима-полиставријама са белим и крстовима у боји! Од царске одоре само бели велики омофор. Нема ни скупоцено везеног сакоса, ни златне митре.²²²²

Биће да су сакос од византијских царева најпре добили патријарси. Теодор Валсамон, у својој расправи о патријарашким одличјима (прономион), убраја га у патријарашке одежде, помињући уједно међу њима и «фелон са много крстова» (та дия полиставрион фелониа) и његово значење «часног крста свесветску славу и моћ».²²²³ Биће да он тиме казује да су првобитно патријарси и архиепископи сакос облачили «само на три светла Господња годишња празника, тј. на Велику недељу Пасхе, на Педесетницу и на Рождество Христово», како директно сведочи Димитрије Хоматијан, архиепископ охридски, с почетка XIII в.,²²²⁴ иначе су и они носили фелон-полиставрију. У време Светог Симеона Солунског (XV в.), поред патријараха, сакос (који је такође с много крстова) носе и најодличнији од архиепископа. «Митрополити пак, вели, облаче полиставрије». За епископе каже да «само омофором страдање Христово крстом објављују»,

тј. да нису носили ни полиставрију, него обичан фелон.²²²⁵ У доба ропства под Турцима, најпре поједини митрополити, а затим и епископи, добијају од патријарха право да носе сакос, да би најзад у XVIII в. сакос постао одежда свих епископа.²²²⁶

Митра, као припадност архијерејског богослужења, јавља се још доцније. Валсамон вели да су је из старине носили само римски епископи, по дару цара Константина, и александријски од времена Светог Кирила, који ју је добио председавајући Трећем Васељенском сабору.²²²⁷ На Истоку, вели, и сада је носи само александријски епископ, а на Западу је имају и 12 кардинала.²²²⁸ И Свети Симеон Солунски, почетком XV в., помиње митре римског и александријског епископа, такође велећи да на Истоку сви други архијереји служе гологлави. Он вели да је тако од старине «не по неком унижењу (према старозаветном првосвештенику који је покривао главу), него због више узвишених разлога». Први је што Свети апостол Павле учи да је Христос наша глава, а ми удови Његови, «те да треба поштујући Њега да имамо непокривене своје главе при молитви». Други, што новозаветни архијереји примају благодат Светог Духа, «па нам је благодат Светог Духа, која седе на апостоле, као кидарис на глави». Трећи, што се при рукополагању епископу полаже на главу не митра, него «свештено Еванђеље, и не треба да има други покривач кад свештенослужитељствује божанске Тајне».²²²⁹

Али из даљег казивања Светог Симеона види се да су у то време, поред александријског, и неки други јерарси на Истоку (свакако патријарси) покривали главе, на богослужењу, свештеним покривачем називаним митра. Носили су га, вели, «по старом предању, или још пре по закону (старозаветном), јер је и архијереј Закона носио на глави кидарис, који су и митром називали, како и покривајући се јерарси обичавају да га називају».²²³⁰ Будући да овај покривач није ношен стално на богослужењу, него је у важним моментима скидан, Свети Симеон вели да ово повремено скидање митре значи да и они који су је носили признају «да је важније предање блаженога Павла» (тј. да се треба молити откривене главе – 1Кор.11:4),²²³¹ како су сви јерарси кроз векове дотле чинили.

Ускоро по смрти Светог Симеона (1429. г.) настаје турско ропство. Највеће и најлепше цркве Турци одузимају, раји остају мале и опљачкане. Уколико се негде и сачувало лепших одежди и утвари, свако показивање велелепија богослужења бива за Турке изазов за нове пљачке и притисак. У општој беди и осиромашењу народа и свештеника мора се тражити милостиња од православне Русије. Цариградски патријарх Јоасаф II моли руског цара 1557. г. да му подари митру. То исто чини 1559. г. јерусалимски патријарх Герман, жалећи се да јерменски и коптски патријарси служе у митрама, а он православни је нема. Један руски изасланик 1583. г. присуствовао је у Цариграду Литургији коју су служили цариградски, александријски и антиохијски патријарси, од којих је само александријски имао митру.²²³²

Почетком XVII в., митра се сматра још припадношћу само патријараха, те цариградски патријарх Тимотеј, 1620. г., на Синоду, коме су присуствовали и патријарси александријски, антиохијски и јерусалимски, свргава Лаврентија, архиепископа синајског, «што је против старог предања, први од свију, ставио митру на главу на свештеном богослужењу».²²³³ Али већ 1644. г., Партеније, цариградски патријарх, даје право митрополиту филаделфијском у Венецији да носи митру и сакос; 1679. г. добија то право епископ Закинта,²²³⁴ а затим и остали.

У тешким приликама ропства, можемо схватити настојање свештенства да се свим средствима нагласи разлика између хришћанства и ислама, да би се верни оснажили и сачували од вере освајача, која им се наметала. У томе циљу истицала се царска служба Господа Исуса, који ће на крају доћи као Цар чије Царство неће моћи нико одрицати. Такође да верни не забораве да Он као Цар и Судија и сада дочекује сваког човека, кад по смрти изађе пред Њега, да му суди по вери и делима, те да су им стално пред очима речи Његове: Ко се одрекне мене пред људима, одрећи ћу се и ја њега пред Оцем Својим који је на небесима (Мф.10:33).

Ови разлози, као што напоменусмо, раније, давали су подстрек најпре патријарху цариградском, као и другим, да своје архијерејске одежде уподобљавају царским и у византијско и у

доба под Турцима, кад цара више није било и кад је цариградски патријарх постао глава грчког народа (милет баша). У другим крајевима то су били остали патријарси, а за локалне власти у појединим градовима – епископи. Неке од царских одежде, још у византијско време, поред патријарха, носили су архиепископи и митрополити да би најзад прешле у достојање свих епископа.

Како се од половине XVIII в. економско стање хришћана у Цариграду, и другим градовима турског царства, видно побољшало, а и притисак ропства попустио, црквено благолепије се уздиже, те одежде свештенства бивају све богатије и по материјалу и по украсима. У томе се правцу наставља и по ослобођењу од Турака, прелазећи понекад меру у украшавању, што ни тада ни сада не може деловати позитивно на верне.²²³⁵

У данашње време, сматрам да је верним особито потребно истаћи првосвештеничку службу Господа Исуса, значај Његове крсне жртве за наше спасење. Такође, потреба редовног доласка на заједничко богослужење, као и потребе што чешћег приступања Светој Тајни Причешћа, уз свакодневни труд око спремања своје душе за што достојније приступање тој Светој Тајни. На то да делују свештеници и речима и одеждама. Не делују у том правцу на верне богате царске одежде и утркивање са овим светом у луксузу, него обратно – враћање на узвишеност отачких полиставрија. Крстови на њима да нас подсећају на крсну жртву Господа Исуса и потребу ношења свога крста идући за Њим. Бела пак боја моралну чистоту, коју првенствено треба да има свештенство и њоме да делује на верне и неверне, да виде њихова добра дела и прославе Оца нашега који је на небесима (Мф.5:16).

Гласник, април 1986.

Клањање пред светим иконама

ПИТАЊЕ: Неки богомољци и монаси клањају се при целивању икона. Треба ли то чинити и зашто?

ОДГОВОР: Клањање уопште као знак указивања поштовања, оданости, покорности и захвалности познато је из давнине, како код Јевреја, тако и код Персијанаца и других старих источних народа.²²³⁶

У Старом Завету помиње се оно већ у доба Аврама, Давида и пророка не само у односу према Богу²²³⁷ и анђелима²²³⁸ него и у односу према људима.²²³⁹

Нови Завет нам износи пример Мудраца са истока како се клањају Богомладенцу (Мф.2:11), двадесет четири старешине клањају се Богу на престолу и Јагњету (Откр.5:14, 19:4), па и самог Господа како у Гетсиманији «пада на лице своје» молећи се (Мф.26:39).

Богослужење Хришћанске цркве од почетка зна за приклањање главе не само катихумена и покајника него и верних.²²⁴⁰ Клањају се и свештеници, као што показују стари чинови Литургија. Из давнине је наређено да се клања свештеник с ђаконом пред Часном трапезом на почетку Свете Литургије (као што бива и данас), а затим, током Литургије, више пута: пред узимањем Светог Еванђеља за Мали вход, при рецитовану херувимске песме, пред целив мира, благосиљање Светих Дарова и примање Причешћа. Према одредбама Архијерејског чиновника, треба да се клања и архијереј у свим овим случајевима; поред тога, и на Великом входу кад прима дискос и путир. Ту се налази и пропис о клањању пред иконама, што архијереј треба да чини при «узимању времена» и целивању Спаситељеве и Богородичине иконе. У сличној прилици тако треба да поступи и свештеник и ђакон.²²⁴¹

Одлука Седмог Васељенског сабора открива нам јасно смисао и потребу указивања поштовања према иконама целивањем и клањањем, «а не истинским служењем које, према нашој вери, припада само божанској природи». Наводећи даље речи Светог Василија Великог: «Јер част према икони прелази на прототип», одлука закључује: «Који се клања икони клања се

лицу које је на њој представљено».²²⁴² Још раније, у наведеном смислу помиње клањање пред иконама Свети Василије Велики велећи: «Стога поштујем ликове њихових икона и клањам се пред њима».²²⁴³ У доцније време, слично говори о томе Свети Јован Дамаскин: «А клањамо се иконама не приносећи клањања твари, него преко икона онима који су на њима насликани».²²⁴⁴

Директну пак наредбу да то треба чинити налазимо код Светог Никифора Исповедника († 818. г.) чије 10. правило одређује: «Недељом, као и кроз сву Педесетницу не могу се чинити обична метанија, него треба само савити колена при целивању св. икона».²²⁴⁵

Погрешно би било мишљење да ова наредба стоји у супротности с 20. канонем Првог Васељенског сабора, који забрањује преклањање колена у недељу и дане Педесетнице, и наређује да се тада на молитви стоји (што понавља и 91. правило Светог Василија Великог), већ ову одлуку стварно утврђује подвлачећи да се у те дане не могу вршити обична коленопреклоњења, него се могу само савити колена, а то је нешто сасвим друго. Свети Никифор наиме разликује две врсте савијања колена: 1. коленопреклоњења (гониклисиа), за која каже да их 20. кан. Првог Васељенског сабора забрањује недељом и у Педесетницу, и 2. савијање (клинин гони) колена за које вели да није забрањено, него се може вршити и тада и иначе.

Ово разликовање двеју врста поклона, великих и малих, постоји и данас у Православној цркви. Велики поклони врше се тако да се коленима, рукама и челом дотиче до земље,²²⁴⁶ пошто се претходно прекрсти. А мали, или допојасни поклони врше се – пошто се најпре прекрсти – сагибањем главе до појаса, док се руком дође до земље.²²⁴⁷

Велики поклони врше се у цркви у дане поста (сем суботом и недељом), а ван поста се не врше. Мали пак поклони могу се вршити свагда, као што указује наведено правило Светог Никифора.²²⁴⁸

Тако, дакле, при целивању храмовне иконе на средини храма, или које друге, Часног крста или Светих моштију, треба да се најпре прекрстимо, па онда сагибањем главе, док се руком

отприлике дође до земље (при чему се сасвим незнатно савију и колена), учинимо мали поклон; исто тако се прекрстимо и учинимо мали поклон и други пут, па онда целивамо икону; најзад се прекрстимо и учинимо мали поклон и трећи пут и одлазимо.²²⁴⁹

Овакве поклоне пред иконама, као што је речено, треба чинити и недељом и кроз сву Педесетницу.

Гласник, октобар 1973.

Начин и редослед целивања икона у храму

ПИТАЊЕ I: У многим црквама стоји на целиваоници поред иконе још Крст и Еванђеље. Којим се редом они целивају и да ли поредак у том погледу има значаја?

ПИТАЊЕ II: У једном нашем манастиру има кип Свете Богородице у седећем ставу, са дететом Христом на крилу. Многи од верних који долазе целивају Христа или Свету Богородицу у лице. Монахиња вели да то не ваља, него да треба целивати руку Христову или Богородичину. Због чега то не би било добро кад то они чине из љубави и побожности?

ОДГОВОР: По црквеним прописима, на целиваоници – аналогiju, тетраподу – на средини цркве стоји икона Светог коме је храм посвећен, а која се на велике празнике Христове и Богородичине, и њихова попразништва, као и на празнике Светих с полијелејем и бденијем, замењује празничном.²²⁵⁰ Еванђељу ту није место, као ни крсту. Само на недељном јутрењу, пошто се прочита, износи се Еванђеље ради целивања, те га свештеник држи стојећи на средини храма (меси ту нау),²²⁵¹ или га ставља на целиваоницу,²²⁵² уз храмовну икону, тако да икона буде с десне стране, а Еванђеље с леве.²²⁵³ Крст се износи код нас на целиваоницу на Крстовдан (и стоји до оданија); на дан Происхожденија честних древ честнаго и животворјашчаго креста (1. августа), и Крстопоклону недељу. Еванђеље и крст иначе по правилу треба да стоје на Часној трапези.

Но, без обзира како су на то место храма дошли, кад се нађемо пред крстом, Еванђељем и иконом на целиваоници, по одлуци Седмог Васељенског сабора ми смо дужни да им укажемо поштовање «целивањем и клањањем поштовања, али не истинским служењем које, према нашој вери, припада само Божанској природи».²²⁵⁴ У овој одлуци Сабора изједначују се Свете иконе с Часним крстом и Еванђељем, али је ту реч о указивању истог начина поштовања, а не о реду по коме се оно њима треба да указује.

Да би пак све било «лепо и уредно» (евсхимонос ке ката таксин), како вели Свети апостол Павле (1Кор.14:40), није без значаја и ред по коме треба целивати ове Свете предмете. Тим

се питањем позабавио Свети Никодим Светогорац у свом Пидалиону велећи: «Прво се клања Светом Еванђељу».²²⁵⁵ Као разлог за то он наводи речи Светог Јована Златоуста, према којима «оно што су Свети рекли слике су (иконес) њихових душа». Отуд Свети Никодим закључује: «И речи Светог Еванђеља су слике (иконес) душе и срца Господа».²²⁵⁶ Стога, дакле, треба указати најпре поштовање Светом Еванђељу. «Затим крсту» – наставља Свети Никодим – «онда икони Христовој, икони Свете Богородице и даље иконама Светих... по реду оригинала (личности Светих) и важности, тако следи и ред клањања њиховим иконама».²²⁵⁷

По овом, дакле, реду треба поступати и данас.²²⁵⁸

На питање шта треба целивати на иконама Господа, Свете Богородице и Светих, који део тела, сматрам да је доличније целивати њихову руку него лице. Јесте, због љубави према нама Господ је сишао на земљу и постао човек, поднео разне муке и смрт, у Причешћу нам дао Тело и Крв Своју, у Еванђељу науку Своју, усинио нас Богу и дао право да Му се обраћамо речима: «Ава, Оче!» (Гал.4:6), да будемо «суграђани са Светима и домаћи Божји» (Еф.2:19). Због љубави према Богу и ближњима, и Свети су нам блиски и своји. Но ипак, свагда треба имати на уму колико су Свети и Света Богородица духовно изнад нас, а поготово Господ Исус Христос. Стога и у погледу показивања поштовања и љубави према њима морамо их одвајати од блиских нам и драгих личности на земљи. Такав став смирености рећи ће нам онда да је боље и прикладније целивати њихову руку или ногу, него лице. С правом се у Календару «Црква» за 1934. годину препоручује вернима: «Целивање Св. Јеванђеља, крста, моштију и светих икона треба пропратити с три побожна (мала) поклона; два долазе пред целивањем, а један после целивања. При целивању иконе Христа Спаситеља треба целивати ноге; Божје Матере и светитеља – руку, а на нерукотвореном снимку (образу) Спаситељевом и Глави Јована Претече – власи».²²⁵⁹

Добро, дакле, упућује верне поменути монахиња, ако то чини мирно и са смиреношћу, те ће и верни учинити добро ако њен савет мирно и са смиреношћу прихвате.

Гласник, мај 1977.

Приклањање главе на богослужењу

ПИТАЊЕ: *Не треба ли и данас у цркви, на позив свештеника или ђакона: «Глави вашја Господеви приклоните», сви, а не само ретки појединци, да приклањају главе?*

ОДГОВОР: Свакако да треба. Нажалост, с једне стране неразумевање црквенословенског језика и неукост верника, а с друге, необјашњавања народу потребе да на овај позив приклони своје главе, што би ваљало да чине свештеници у беседама, довело је дотле да већина наставља да стоји право и у то време. Па не само прости верни, који не разумеју црквенословенски (иако је уз малу пажњу свакоме јасно на шта нас овај позив упућује) него и богослови, монаси и монахиње, чак и свештеници не сматрају обавезним да приклоне главе своје Господу, кад овај позив упуте себи и другима.²²⁶⁰ Каквог се дара тиме лишавају уочићемо најбоље ако размотримо садржај молитава главоприклоњења. У свима се моли Божји благослов онима који своје главе приклањају Богу, а не онима који то не чине: «Ти, Владару, погледај с неба на оне који су приклонили Теби своје главе, јер (их) нису приклонили телу и крви (човеку), него Теби, страшноме Богу. Ти, дакле, Владару, даруј нам оно што је нужно према потреби сваког: са онима који плове и путују буди сапутник, болне исцели, Лекару душа и тела»;²²⁶¹ «Оне који су Теби приклонили своје главе благослови, освети, сачувај, укрепи, утврди, удаљи их од сваког дела злога и приближи сваком делу добром»;²²⁶² «И благослови све нас који приклањањем својих глава означавамо слику слугу (Твојих). И удостој нас да се испунимо Твога освећења окушањем ове воде; и да нам буде, Господе, на здравље душа и тела».²²⁶³

Од литургичких писаца, Никољски, Булгаков, К. Керн не говоре о овом приклањању глава ништа подробније него што је у Служебнику. Исто је тако и у Правилнику еп. Мелентија. Код проф. Мирковића налазимо о томе детаљније указивање и објашњење. У излагању Свете Литургије, на одговарајућем месту, вели: «Сви приклањају са смерношћу главе пред невидљивим царем».²²⁶⁴ На другом месту објашњава да сагибањем главе, као и клањањем уопште, хришћанин изражава

своје поштовање, захвалност, послушност и покорност Богу; да верни «приликом читања молитава главопреклоњенија... сагињу главу под свесилну десницу Првороднога». ²²⁶⁵

Још детаљније објашњење даје нам проф. Скабаланович. У молитви главоприклоњења «свештеник моли Бога да погледа на оне који на овај начин изражавају своју покорност Богу, и наду да ће их сачувати увек... од сваког непријатеља, ђавола и рђавих мисли». ²²⁶⁶ Уједно он указује да овде молитва «достиге своју висину тиме што се са речима сједињује и покрет приклањања главе, што је замена за преклањање колена, које бива уз пост». Сем тога, «молитва главоприклоњења заменила је, при концу службе, старо полагање руку епископа на сваког који се моли, као што је било у Јерусалимској цркви у IV в., по Апостолским Установама, и на вечерњи и јутрењи». ²²⁶⁷ По Апостолским Установама и на крају Литургије имамо молитву главоприклоњења, која је сличне садржине са данашњим. Ђакон позива: «Богу, кроз Христа Његовог, приклоните се и примићете благослов. И епископ нека се моли говорећи: Сведржитељу Боже, Истинити и Неупоредиви, који си свуда и свему присутан ... буди милостив и послушај ме ради имена Свога, и благослови оне који су Ти приклонили главе, и подај им што срца њихова траже на добро. И учини да ни један од њих не буде избачен из Царства Твога, него их освети, заштити, покриј, заступи, избави од противника, од сваког непријатеља; домове њихове чувај, осигурај њихове уласке и изласке». ²²⁶⁸

Према Етерији, на крају вечерње ђакон је узглашавао да оглашени, а затим и верни приклоне главе, чему је следио епископов благослов. ²²⁶⁹

* * *

Обичај приклањања главе, дакле, као знак поштовања Бога, из дубоке је старине и обавезно га треба вршити и данас. Да би, на позив: «Глави вашја Господеви приклоните!» и они верни који не разумеју црквенословенски то учинили, може свештеник, после упућеног позива на црквенословенском, да каже: «Сагните главе!» А кад сврши молитву, пре возгласа, да каже: «Исправите се!» На тај ће начин ући у обичај оно што треба да бива, и сви

верни примити од Бога духовна и телесна добра која се у молитви од Њега моле.

Разуме се да на Литургији верни не треба да приклањају главе на позив: «Оглашени, глави вашја Господеви приклоните!» – на шта им треба скренути пажњу посебно, нагласивши ко су верни, а ко оглашени. Такође, да оглашених у Цркви и данас има, да су то у правом смислу деца за коју су, одмах по рођењу, читане молитве, узето знамење, а још нису крштена, како вели Свети Симеон Солунски. А у преносном смислу сви они који, иако су крштени, живе у греху и не кају се, затим они који свесно крше заповести Божје, као и они који због страха не смеју да исповеде своју веру, или се је стиде.²²⁷⁰

Гласник, јул 1974.

Треба ли жене да покривају главу у храму за време богослужења? Жена у хришћанству

ПИТАЊЕ: У неким нашим манастирима и црквама, при уласку у цркву, тражи се да жене обавезно покривају главу. У другима се тај услов не поставља. Чула сам да у Русији обичај покривања главе у цркви жене држе строго.

Постоји ли пропис о томе, и какав му је смисао, с обзиром да је данас време еманципације жена и борбе против њиховог средњовековног поробљавања?

ОДГОВОР: До новијег времена жене су код нас, поготово удате, присуствујући на коме било богослужењу у цркви, и молитви, редовно биле покривених глава, а мушкарци откривених. Мушкарци се држе стриктно овог прописа и сада. О молитви мушкараца с непокривеном главом, а жена с покривеном, говори и проф. др Лазар Мирковић у својој Литургици.²²⁷¹ Сведочанство о Руској цркви даје литургичар С. Булгаков, велећи да жене на Великом входу не могу с непокривеним главама подилазити под Свете Дарове, ни причешћивати се, нити уопште улазити у храм и молити се.²²⁷²

Оба обичаја потичу из Светог Писма и налазе се јасно изложена у Првој посланици Коринћанима: «Сваки муж који се покривеном главом моли Богу или пророкује, срамоти главу своју. И свака жена која се гологлава моли Богу или пророкује, срамоти главу своју» (1Кор.11:4:5). Настављајући даље, апостол износи разлог зашто је то тако и вели: «Муж да не покрива главе, јер је слика и слава Божја, а жена је слава мужа. Јер није муж од жене, него жена од мужа. Јер муж није саздан жене ради, него жена мужа ради» (1Кор.11:7–10).

Овај став апостола Павла у суштини изражава библијско учење о постанку првих људи, по коме је Бог најпре створио човека Адама, «од праха земаљског и дунуо му у нос дух животни». Жену је пак створио после њега, «од ребра које узе Адаму» (Быт.2:7:22). Разлог за стварање жене Библија види у потреби човека да има «друга према њему», да не буде сам (Быт.2:18).

Свети Јован Златоуст, тумачећи наведене речи Посланице Коринћанима, набраја четири разлога због којих жена треба да покрива главу: «Прво је то што је наша глава Христос, а ми (глава) жени; друго је то што смо ми слава Божја, а наша слава је жена; треће је то што нисмо ми од жене, него жена од нас; четврто је то што нисмо ми ради ње, него она ради нас. Зато жена треба да има знак власти на глави».²²⁷³ Износећи ове одлике, Златоуст објашњава да реч глава, иако се употребљава и у односу Бога Оца према Сину, као и мужа према жени, не треба да се схвати у смислу да «Син толико одстоји од Оца колико ми од Њега, нити да жена одстоји толико од нас колико ми од Бога Речи».²²⁷⁴ По Блаженом Теодориту, ова реч у ствари означава јединство суштине: «Као што (нама) Христос, имајући нашу људску природу, по човечанству бива глава, и по томе је једносуштан с нама, тако Отац, будући Његова глава, показује једносуштност. Стога је Он (Христос) по божанству једносуштан Оцу, а нама по човечанству».²²⁷⁵ Према томе, овде је реч о принципу узвишености и части, а «не да муж влада женом у истом степену у коме Христос влада свима; нити муж има она права која има Христос над свима. Нити је муж творац жене, нити је имао као сопственост, као Христос Цркву, искупивши је својом крвљу».²²⁷⁶ Епископ Теофан Затворник илуструје овај однос сликом тела: «Као што је глава у телу глава не само груди, руку или ногу, него свега тела, тако је Христос глава свију, све Цркве. Следствено и жени је глава Христос. Но, као што су у телу поједини чланови у вези са главом непосредније, а остали посредством других чланова, тако су и у Цркви Свети апостоли и њихови прејемници, предстојатељи Цркава, и уопште свештенство, у непосреднијем односу према Христу као глави. Други чланови Цркве, поред свега што стоје у вези са Христом као главом, у многим случајевима имају потребу у њиховом посредништву. Слично томе, постоји нешто због чега се представља да је муж непосредније у вези са Христом као главом, а жена, без обзира што заједно с мужем има за главу Христа, у вези је с њим на неки начин преко мужа». У погледу свог спасења, исто као и муж, жена има све у Господу: «Вера је од Господа, благодат од Господа, свака помоћ такође од

Господа... Но, мада жена стоји такође у вези са Господом, она не прекида потчињеност мужу.²²⁷⁷

Исто је тако и у погледу начела да муж не треба да покрива главу јер је слика и слава Божја, а жена је слава мужевљева. Блажени Теодорит вели да слика Божја значи да је «од почетка њему (мужу) поверена власт над свима на земљи». Свакако, «влада и жена другим (стварима), али је наређено да се покори мужу».²²⁷⁸ У истом смислу казује Теофилакт да је муж «слава Божја, тј. управитељ (ипархос) Божји».²²⁷⁹ Од значаја је да се о жени овде говори као о слави мужа, а да се не назива сликом мужа, јер је и она створена по слици Божјој.²²⁸⁰

Поред четири наведена разлога, због којих жена треба да има покривач, символ власти на глави, апостол Павле наводи и пети: «Због анђела» (стр. 10). Кога треба разумети под речју анђеол? Најпре ће бити да се овде казује о анђелу у директном смислу речи: «Ако ти» – вели Свети Јован Златоуст – «не обраћаш пажњу на мужа, то се постиди анђела».²²⁸¹ Свети Кирило Александријски подразумева овде «анђеле од Бога постављене Црквама», «који предстоје и заједно се моле са онима који се моле» (Свети Јован Дамаскин). Да ли ово покривање главе треба да жена чини угледајући се на анђеле који крилима закривају лица своја (Иса. 6:2)? Или уопште «да се стиди анђела, да се не би показала и њима као бестидна» (Теофилакт). «Ако неће то да чини немајући стида од људи, нека се бар постиди од анђела који бивају сведоци и посматрачи ове потчињености» (Икуменије), и «врло се жалосте ако неко не мари како треба за закон» (Кирил Александријски).²²⁸² Епископ Теофан Затворник каже да за анђеле нема значаја само по себи покривање или непокривање главе, «но с каквом намером и у каквом духу се то чини, може да их радује или жалости. И то тим више ако се зло не ограничава само на једно лице које држи главу откривену него се шири и даље. Ђаво понекад преко једног лица чини зло стотини».²²⁸³

Сем на анђеле, у старини је било мишљења да се овде подразумевају демони (Тертулијан); на побожне, анђелског живота хришћане (Климент Александријски);²²⁸⁴ на епископе и

пастире Цркве (Свети Амвросије Милански, Свети Јефрем Сирин).²²⁸⁵

Апостол Павле наводи и шести разлог због кога «није лепо да се жена гологлава моли Богу» (ст. 13). Од почетка жени је коса била украс, и сама од себе тежила је да има што дужу косу: «Жени је слава ако гаји дугачку косу». То је у ствари израз саме природе, по којој жена не треба да открива главу, те јој је косу дала као покривач (Не учи ли вас и сама природа... јер јој је коса дата као покривач, ст. 14:15). Ту мисао апостола Павла, преп. Никодим Светогорац поткрепљује и чињеницом да природа «ниједну жену не учини никад ћелавом, без косе, као што учини неке мужеве».²²⁸⁶

Свети Јован Златоуст поставља питање: «Ако јој је коса дана као покривач, зашто онда једном покривачу додавати други?» И на њега одговара: «Зато, вели, да би се показала потчињеност не само по природи, него и по доброј вољи. Природа је унапред устројила да би ти била покривена. А ти додај нешто од себе, да не би изгледало да нарушаваш законе природе».²²⁸⁷

Држање ових прописа Свето Писмо налаже жени имајући у виду потребу достизања основне еванђелске врлине, смирености, на којој се онда може даље да изграђује зграда осталих врлина. У том погледу, Свети Јован Златоуст каже: «Покривање је, дакле, знак покорности и потчињености; оно побуђује да се гледа доле, да се смирава и чува врлина. А врлина и част потчињеног састоји се управо у томе да пребива у послушности».²²⁸⁸ Пример смирености и послушности показивале су свете жене још у Старом Завету: Јер се тако некад украшаваху и свете жене, које се уздаху у Бога и поковаху се својим мужевима, као што Сара слушаше Аврама и зваше га господаром; њене сте кћери ви постале, ако чините добро (1Пет.3:5–6). Још ближи и већи пример смирености и покорности вољи Божјој показује Света Богородица: Јер погледа на смирење слушкиње своје...; Ево слушкиње Господње, нека ми буде по речи твојој (Лк.1:48:38). Највећи пак пример смирења даје Господ Исус Христос: Он је кротак и смирен у срцу (Мф. 11:29); и беше понизан до саме смрти, смрти на крсту (Флп.2:8).

Говорећи о смирености и послушности, Православна црква не тражи ове врлине само од жена него и од мушкараца, не само од световњака него и од свега свештенства. Апостол Петар заповеда: «Тако и ви млађи слушајте старешине. А сви будите један другоме понизни, јер се Бог гордима противи, а понизнима даје благодат. Понизите се, дакле, под силну руку Божју, да вас узвиси кад дође време» (1Пет.5:6). Као и прича о Митару и Фарисеју, и ове нам речи казују да је смиреност врлина која човека уздиже и чини великим пред Богом. Свети Игњатије Богоносац поставља као општи хришћански принцип: «Верни нека се поковавају ђакону, ђакони презвитерима, презвитери епископу, епископ Христу, као Он Оцу».²²⁸⁹

Јасно је да апостол Павле, који је изложио еванђелски принцип: Нема мушко и женско... јер смо сви једно у Христу Исусу (Гал.3:28), не тражи од жена да покривају главе због ниподаштавања женске, а преузношења мушке природе и мушких права, најмање пак из потхрањивања и уздизања мушке сујете. Да не би било никакве недоумице, апостол одмах наставља: Али у Господу нити је жена без мужа што, ни муж без жене; јер као што је жена од мужа и муж је из жене; а све је од Бога (1Кор.11:11–12). Тумачећи ово место Свети Јован Златоуст каже: «Због тога што је (апостол) приписао веће преимућство мужу, рекавши да је жена од њега, за њега и под његовом влашћу, то да не би уздигло мужеве изнад потребног, а жену унизило, погледај какву уноси исправку говорећи: Али у Господу нити је муж без жене што, ни жена без мужа. Не указуј ми, вели, само на првобитна преимућства и на стварање, него обрати пажњу на доцније па ћеш видети да свако од њих зависи од другог, или боље (речено) не једно од другог, него сви од Бога. Зато и говори: Нити је муж без жене што, ни жена без мужа, у Господу, јер као што је жена од мужа тако се и муж (рађа) из жене... Уосталом узрочник ових преимућстава није муж, него Бог, зато и додаје: А све је од Бога».²²⁹⁰ Слично казује и Свети Јефрем Сирин: «Ето, вели, са своје стране она мукама рађања враћа мужу оно што му је привремено дужна да врати, јер је узета од њега у време сна без мука рађања».²²⁹¹ «Овим као да се казује» – вели епископ Теофан – «да се жена окреће мужу од

кога је узета; а ти гледај у жени природу оне која те је родила, и односи се према њој с поштовањем». ²²⁹²

Међутим, узвишеност ове једнакости дате од Бога, својим грешењем мушкарац и жена нису одржали. И једно и друго су од природног нагона створили похоту, удаљујући се све више од оног што је Бог њиме хтео. То траје вековима. Мушкарац тражи од жене да служи његовој похоти, да му буде средство за уживање. Несрећа је и за жену и за човека и за човечанство што је она на тај захтев пристала. ²²⁹³ Поред своје похоте и жеље за уживањем, њеној сујети је годило да буде жељена ствар, те је у том правцу упутила своју пажњу, почела се неодговорно украшавати, кинђурити, правити од себе «лепу играчку», трошећи на то огромна средства и време. Уместо људских односа, прописаних Богом, мушкарац и жена сада приступају једно другом не са љубављу и поштовањем као личности, него као ствари, понижавајући узајамно људско у себи. Због својих физиолошких и биолошких разлика, жена је при томе прошла горе. Заједничким дејством, мушкарац и жена створили су од ње проститутку. ²²⁹⁴

Кинђурећи се из ових побуда, жене су, поред других делова тела, украшавале главу плетеницама и тракама, златним накитом и бисером итд. «Нису остале при природном украсу» – као што каже Свети Василије Велики – тј. коси, која је женама дата уместо покривача, него уплитањем у косу неких уметака непристојно су украшавале себе...». ²²⁹⁵ Многе од њих, особито у великим и богатим градовима, наставиле су да поступају тако и пошто су постале хришћанке, што је изазвало, већ у апостолско време, потребу исправљања и упућивања на скромност и пристојност у одевању, и уместо украшавања пролазног тела, украшавање душе непролазним врлинама. Свети апостол Петар опомиње хришћанке: Ваш накит да не буде споља, у плетењу косе, у кићењу златом и облачењу хаљина, него скривени човек срца с нераспадљивим (накитом) кротког и мирног духа. То је пред Богом скупоцено (1Пет.3:3–5). Готово истим речима и апостол Павле: Тако и жене, у пристојном оделу, са стидом и смерношћу да украшавају себе не плетеницама, златом, бисером или хаљинама скупоценим, него као што доликује

женама које за себе говоре да су побожне: добрим делима (1Тим.2:9–10).

У том смислу, Црква је кроз векове, и жене и мушкарце позивала на скромност, избегавање таштине и спољашњег украшавања. Трулски сабор 96. каноном наређује: «Који се кроз крштење обукоше у Христа, обећаше да ће подражавати животу Његовом по телу. Стога оне које удешавају косу на глави плетењем, на штету оних који их гледају... поучавамо и упућујемо... да оставивши превару и таштину која из материје произлази, стално управљају ум непролазном и блаженом животу... Да се што више Богу приближавају чистим животом, и унутрашњег човека више него спољашњег украшавају врлинама и добрим и непорочним владањем....А који би поступио против овог канона, нека се одлучи».²²⁹⁶ Валсамон тумачећи овај канон каже: «Дужни су» – вели – «сви верни да гледају према горњем, блаженом животу и да се владају са страхом Божјим, да би Му се приближили колико је могуће, и унутрашњег човека, тј. душу да украшавају свима врлинама, а не спољашњег».²²⁹⁷

Канон 16. Седмог васељенског сабора особито се обраћа клирицима наређујући: «Свака раскошност и украшавање тела страна је свештеничком чину. Стога епископ, или клирици, који се ките сјајним и раскошним хаљинама, имају се поправити. Ако ли остану упорни, нека се подвргну казни. Тако исто и који се мажу мирисавим мастима». При томе, Сабор се позива на речи Светог Василија Великог: «Све што се не употребљава ради потребе, него ради накита, потпада приговору сујетности».²²⁹⁸

Свакако је недоличног украшавања било и код хришћанки у Коринту, с обзиром да је Коринт био познат у грчком свету поред богатства и по својој моралној распуштености. Вероватно да је било и других разлога, што је принудило апостола Павла да ово питање постави и детаљно о њему расправља. Епископ Теофан сматра да су у Коринту «жене незнабошкиње улазиле у (идолске) храмове откривене, с нечистим намерама. Изгонећи овај обичај из хришћанског храма, апостол и пише тако».²²⁹⁹ Такође је могуће да су неке хришћанке, криво схватајући принцип «нема мушко и женско», из празне сујете тежиле изједначењу са

мушкарцима, док апостол Павле толико подвлачи смиреност и послушност.

У прво хришћанско доба жене су држале наредбу апостола Павла. Писмено сведочанство, с почетка Ш века, оставио је Тертулијан својим захтевом (из периода преласка у монтанизам) да се пропис о покривању жена протегне и на девојке: «Свака, вели, жена (1Кор.11:5). Шта значи свака, ако не сваке врсте, сваког сталежа, сваког положаја, сваког достојанства, сваког узраста... А део жена су и девојке».²³⁰⁰ Из овог периода потичу и сцене у живопису појединих катакомби у Риму са представама жена хришћанки на молитви, са велом на глави.²³⁰¹

Кад су се у IV веку јавили јеретици евстатијани, са својим учењем против брака, допуштајући женама, да из погрешно схваћене једнакости, носе мушко одело и да секу косу, помесни сабор у Гангри (око 340. г.), поред других њихових неумесности, осуди и ове: «Која жена, ради тобожњег вежбања у добру, промени одело и уместо обичног женског одела узме мушко, нека је анатема»;²³⁰² «Ако која жена, због тобожњег вежбања у врлини, остриже косу коју јој је Бог дао да се подсећа потчињености, као разрешујући заповест потчињености, нека је анатема».²³⁰³ Да би се ова одлука Сабора увела у живот, цар Теодосије Велики (379–395 г.) изда закон да се изагнају из Цркве оне жене које шишају своју косу, а архијереји који би их примили да се збаце са архијерејства.²³⁰⁴ У IV в. правоверне жене су свуда долазиле у цркву покривених глава, како сведочи Свети Јован Златоуст: «Ако су тада Коринћани противречили томе правилу, но сада га је примила и чува га сва васељена. Таква је сила Распетог».²³⁰⁵

У данашње време модерних феминистичких покрета, није реч о изједначењу жена са мушкарцима у моралном погледу, што је Црква свагда захтевала, борећи се против два морала, једног за мушкарце и другог за жене, једног који мужу дозвољава, и другог који то исто жени забрањује. Устима Светог Григорија Богослова, овај став она је давно изнела и образложила: «Жена која је зло намислила против ложа (постеља) мужевљева чини прељубу, док муж који је нарушио верност према жени не одговара за то. Таквог законодавства не примам, нити такав

обичај одобравам. Мужеви су били законодавци и зато је законодавство против жена: и пошто су децу потчинили власти оца, слаби пол оставише забатаљен. Али Бог није тако одредио. Један је Творац мужа и жене, обадвоје су из исте земље, једна слика (Божја), једна смрт, једно васкрсење. Једнако се рађамо од мужа и жене, једна дужност припада родитељима према деци. Па како, дакле, ти тражиш чистоту коју сам не пружаш? Како тражиш оно што ти не дајеш, како доносиш неправедни закон имајући тело једнаког достојанства? Ако узмеш у обзир горе – жена је згрешила, а и Адам је исто учинио, змија је обадвоје преварила; није се једно показало слабијим, а друго јачим. Ако обратиш пажњу на боље – Христос је својим страдањем спасао обадвоје. Ради мужа Он се оваплотио, то исто учини и ради жене. Ради мужа Он је умро, Његовом смрћу спасава се и жена».²³⁰⁶

У савременом феминизму није реч ни о равноправности политичкој и друштвеној, него се диже против тога што природне разлике мушкарцу дају предност. «Још у доба своје младости» – пише једна читатељка проф. А. Немилову – «била сам љута на тај неправедни закон природе који мушкарцу омогућује уживања за која не мора да пати, а жену приморава да за један једини тренутак среће пропати најстрашније болове. Шта нам вреди женска равноправност, и политичка и правна, кад нисмо биолошки равноправне са мушкарцима. Они могу имати стотине авантура а да чак и не знају да ли су те авантуре имале последице. А жена мора трпети крваве муке. Каква неправичност!» Друга једна пише да због ове неправде мрзи све мушкарце и гледа да им се освети.²³⁰⁷ Из изјава других читатељки, које су му поводом његове књиге писале, проф. Немилов закључује: «Све се слажу у томе да жену на побачаје и примену свих средстава за спречавање зачећа не приморавају само економски разлози, него и тежња да се ослободи биолошког ропства».²³⁰⁸

За покрет жена које на разлику полова гледају тако, речено је с правом да у суштини значи «само тежњу за прелажењем из материнства у проституцију. Он је као целина више еманципација блуднице него жене».²³⁰⁹ Од жена захваћених оваквим

безбожним идејама Великог Инквизитора, да у греху људско биће може достићи срећу, било би илузорно очекивати да се потруде само да схвате, а камоли прихвате смиреност и послушност, и покривање главе као символ усвајања тих еванђелских врлина.

И за жену хришћанку данас није лако прихватити ове врлине, јер је и она, као и сви ми, умногоме захваћена сујетом, гордошћу, чији је израз непокорност и непослушност. Сем тога, непокривање главе већ је укорењена навика, која се, као свака навика тешко савлађује и уз помоћ разних доказивања тежи да се оправда и задржи. А овде ће то доказивање потражити ослонац и у речима самог апостола Павла. Наиме, пошто апостол вели да откривена глава код жена значи исто што и ошишана, а затим: Ако се жена не покрива нека се и шиша (1Кор.11:5–6); из тог се онда закључује да је мисао апостола Павла ово: Жена, којој је дика дуга коса, треба да се покрива. Неће ли да се покрива – нека се шиша. Како жене данас баш тако поступају, тј. секу косу, значи не морају ни да се покривају. Исто би излазило и из поставке: Ако ли је ружно жени да се шиша... нека се покрива. Значи: Није ли јој ружно да се шиша, то не мора ни да се покрива.

Поред тога, да на пропис о покривању главе жена у цркви не треба строго гледати, јасно је, веле, и из тога што апостола Павле, супротно женама, од мушкараца тражи да се моле откривене главе. Међутим, гледамо и сада, не само епископе са митрама него и све монахе са камилавкама на глави како се у цркви моле Богу. Зашто би се наредба о покривању жена морала стриктно држати, а о непокривању мушкараца не мора, кад је обе поставио исти апостол Павле, у исто време, у истој Посланици?

На први поглед ово закључивање може изгледати тачно. Заиста, чини нам се, да је апостол Павле остао на наредби да се жена моли покривене главе, иначе срамоти главу своју, без објашњавања с краја стиха 5. и у 6. стиху (Ако јој је ружно да се шиша, нека се покрива), да би његов став био јаснији и одређенији, те се из њега не би могли извлачити закључци да жена сада не мора да покрива главу. Јер овим релативним «ако» (Ако јој је ружно...), цео захтев добија смисао условности,

релативности, поготово у наше време кад жени нити је дика да има дугу косу, нити јој је ружно да се шиша.

Но ако се ствар размотри озбиљније, закључак ће бити друкчији. Тврдња да жене сада не морају покривати главу, јер им није ружно да се шишају, био би у важности да је апостол изнео само та образложења, без догматских основа на које је захтев о покривању глава поставио, тј. да није рекао: Христос је глава мужу, муж глава жени (ст. 3); муж је слава Божја, а жена је слава мужа; жена је од мужа и ради мужа, не муж од жене и ради жене (ст. 8:9). Ове догматске поставке нису релативне, нити зависе од околности, него остају заувек, тичу се сваког времена и свију прилика. Друга је ствар што је апостол, пишући тадашњим женама, ове основе образлагао тадашњим доказима, тада је за жену била дика да има дугачку косу, а ружно да се шиша.²³¹⁰ У данашње време апостол свакако не би употребио ова образложења. Зато, ако се поглед на шишање косе код жена изменио, није се изменило библијско учење о постанку мужа и жене, те нема основа да се мења символ тог учења – покривање главе.

Овакво гледиште заступа и професор П. Трембелас: «У целој овој перикопи» – пише он – «Павле се обраћа принципима. Носити или не носити покривач, на изглед је ствар од малог значаја. Све зависи од тога какав се смисао даје ношењу, или неношењу покривача. Природно стање жене (ст. 13–15) исто је и данас какво је било тада, и остаће заувек исто, независно од тога да ли ће се схватање о покривачу изменити. Аналогије у односу Бога и Христа, Христа и човека, човека и жене нису се измениле до данас, иако су се обичаји о коси изменили.²³¹¹ Због тога не може нико да каже да Павле није поставио правилне силогизме, или да његови силогизми, ако су тада били правилни, нису то и сада».²³¹²

На аналогију са монасима, већ смо рекли у примедби о монахињама које су секле косу, облачиле мушко одело да би се подвизавале у мушком манастиру, да је ту реч о символу, који сам није суштина, него само спољашњи знак суштине. Оне нису напуштале знак због неприхватања и одбацивања суштине. Него прихватајући суштину, због околности, привремено нису држале

символ. Њихов поступак Црква никад није осуђивала, него похваљивала, јер су то чиниле из искрене побожности, не напуштајући ни заповест о смирењу ни о покорности.²³¹³ То је смисао и покривања глава монаха, у појединим моментима на богослужењу (док су у другим обавезни да откривају главе). Они то чине у знак свога завета девствености и одрицања од мушких права ради Царства Небеског.²³¹⁴

Из Спаситељеве приче о синовима, од којих је један на заповест оца да иде у виноград и ради, рекао да неће, али се после покајао и отишао, извршивши тако вољу очеву; а други рекао да хоће, али није отишао (Мф.21:28–30), не испунивши што је отац хтео, јасно нам је да жена која би прихватајући смиреност и послушност као вољу Божју, но дошла у храм непокривене главе, личила на првог, а она која би не испуњавајући вољу Божју, сматрала да је недостојно савремене жене да прихвати смиреност и покорност, али ушла у храм с покривеном главом, личила другом сину.

Несумњиво да је поступак првог сина бољи него другог. Исто тако је несумњиво да би његов поступак био још узвишенији и савршенији да је рекао оцу да ће отићи у виноград, или макар без речи отишао да ради. С правом се може очекивати да онај који већ испуњава и држи теже, да ће моћи одржати и лакше, јер Господ наређује: Држите све што сам вам заповедио... и Оно је требало чинити, а ово не остављати (Мф.28:20; 23:23).

Стога се, сматрам, с правом очекује и од жена, које усвоје библијско учење изложено апостолом Павлом, да ће прихватити и символ тог учења, покривање главе, из поверења да Свети апостол Павле зна шта треба да верујемо и којим знаком ту веру спољашње да изразимо.

Још да на крају напоменемо: Шта апостол Павле тражи од хришћанки, и шта оне треба да чине, јасно је. Свештеници, монаси и монахиње треба да говоре верницима да у храм улазе покривене главе. Но, ако нека од њих ипак уђе гологлава, или не схватајући смисао апостола наредбе, или што нема при руци доличан покривач, па да не би метала на главу што било, ступати с њом у свађу и препирку, поготово у храму, било би, најблаже речено, недолично. Сам апостол Павле, завршавајући

овај одељак посланице, опомиње нас: Ако ли пак ко хоће да се свађа, ми таквога обичаја немамо, нити цркве Божје (1Кор.11:16).
Гласник, децембар 1982.

Треба ли болесник да седи или стоји док му се чита молитва?

ПИТАЊЕ: При читању молитава болесницима у цркви, неки свештеници држе као правило да болесник при томе седи, ма био и млад и могао да стоји. Има ли за то каквог оправдања, или се то чини зато што се тако видело да чине старију?

ОДГОВОР: Биће да је разлог наведене праксе управо тај: примило се од старијих свештеника и навикло, па не размишљајући и не тражећи разлога и оправдања, по навици наставља се тако даље.

Из појединих богослужења, особито Свете Литургије, видимо да се у важнијим моментима верни позивају да стоје усправно («Востаните!»; «Премудрост, прости услишим...»; «Станем добрје, станем со страхом...»), или преклоне колена, сагну главе и на тај начин укажу поштовање речи Божјој која се чита, или свештеном чину који се врши, смиреност пред Богом и усрдност у молитви коју му упућујемо за духовне и телесне потребе. Шта нам је потребније од здравља, и где да будемо смиренији и усрднији него при молитви у болести, која је, као и смрт, у крајњој линији, последица греха.

Према упутству Светог апостола Јакова брата Господњег, како да поступи верни кад га снађе болест, закључујемо да на позив болесника треба да му дођу свештеници, изврше молитву и јелеосвећење, уз помазивање уљем. Разлог да свештеници долазе њему, а не он њима, свакако није у томе да би само они показали смиреност и извршили дужност, него у озбиљности болести која болеснику онемогућује кретање. Природно да се у таквом случају не може очекивати и тражити да изнемогао болесник устане за време молитве и «стојећи право» учествује у њој, него или да седи ако може, за време свештенодејства или да лежи ако не може ни седети. Стари рукописни чинови Тајне Јелеосвећења, од којих једни предвиђају да се Чин врши у цркви, а други веле да се може вршити или у цркви или у дому болесниковом, потврђују нам мисао да је и у старо време болесник, који није сасвим изнемогао и могао се кретати,

долазио у храм за ову потребу. Тако рукописни Евхологион Синајске библиотеке бр. 973, из 1153. г., излаже вршење Чина у храму, после Литургије којој присуствује болесник и који на Великом входу «пада на лице своје усред храма». По завршетку јелеосвећења, свештеници «узимају болесника и одлазе његовом дому, певајући: Богородице прижељно; говоре и 50. псалам, имајући и Свети јелеј, крстообразно помазују њиме одар болесника, и дом и врата».²³¹⁵ По Евхологиону лавре Светог Атанасија у Светој Гори, бр. 189, XIII в., болесник позива седам свештеника, «где хоће, или у цркву, или у свој дом».²³¹⁶ Од наших рукописа, једни немају примедбу где се чин врши;²³¹⁷ једни предвиђају да се врши у цркви;²³¹⁸ а једни, у примедби пред Чином, веле: Последованије с(ве)т(а)го јелеја ос(ве)вштајемаго от седми с(ве)штеников сабравше се ва цркве или ва дому.²³¹⁹

Слично мишљење о вршењу Тајне Јелеосвећења у цркви, или дому, имају и поједини литургички писци. Архиепископ Венијамин вели: «Тешко болесни... помазују се овим освећеним јелејем у дому, а у цркви се ова Тајна свршава за оне болеснике који имају толико снаге да дођу цркви».²³²⁰ Тако сматра и С. Булгаков, велећи «да је храм главно и особито место за вршење јелеосвећења. А при немогућности да болни прими јелеосвећење у храму, оно може бити вршено у дому, а у крајњем случају и на отвореним местима...».²³²¹ Исто је тако и по проф. Мирковићу,²³²² Константину Калиникосу²³²³ и др.

Што се тиче питања о седењу или стајању болесника за време вршења ове Тајне, принципијелно упутство даје нам савремени црквенословенски Требник, у коме се после седмог помазања, пред полагање отвореног Светог Еванђеља на главу болног, вели да он «ако може, сам долази међу свештенике, или подржаван од својих стоји, или седи. Ако ли то не може, сами свештеници стају око постеље на којој он лежи».²³²⁴ Иста ова примедба налази се у бугарском Требнику,²³²⁵ док је у грчким савременим Евхологијима примедба кратка и вели само: «Онда онај коме се врши јелеосвећење долази међу јереје».²³²⁶ Разумљиво да су болесници, за време дугог чина ове Тајне, и кад су долазили цркви, најчешће, због немоћи били принуђени

да седе. То је свакако дало повода неким свештеницима да и у лакшим случајевима, током вршења не само Чина јелеосвећења, него и молебна и молитава за болне, понуде болеснику да седне, што су онда други протегли на све болеснике.

Најсаветније је, дакле, да се у овој ствари поступа према стању болесника и његовој моћи. Ако је болесник изнемогао, или са оболелим и отежлим ногама, за време молебана може да седи. При читању Еванђеља, ако може, треба да стоји, а на последњој молитви да клечи. Ако не може, онда и тада нека седи. Остали болесници треба за све време молебна да стоје, а при завршној молитви да клече. Никако пак да седе у цркви за време овог Чина само зато што им се читају молитве за болесне.

Гласник, новембар 1979.

Када треба скидати камилавку у току богослужења?

ПИТАЊЕ: Неки монаси и свештеници скидају камилавке кад се на крају вечерње или изобразитељне, уз Велики пост, пева Достојно; такође на повечерју, и у другим случајевима кад се пева ова песма. Други то не чине, него је скидају при тој песми само на јутрењи и Литургији.

Када, према црквеним прописима, треба скидати камилавку?

ОДГОВОР: У црквенословенском штампаном Типику, у глави 29. «О откровении глав», читамо: «Нека се зна да на Литургији откривамо главе своје на Входу, и при читању Светог Еванђеља, и на херувимској песми Вел. входа, и на речи Христове (тј. «Примите, јадите...» и «Пијте од њеја вси...»), и на Достојно јест, и на Отче наш, при појави Светих Тајни, и на Входу на вечерњи».²³²⁷

Пропис о откривању глава на Литургији налазимо и у рукописном Типику српске рецензије који је припадао Народној библиотеци у Београду, бр. 6, из 1319. г., али с нешто мање детаља: «На Литургији... откривајем же глави на с(све)тем јев(анге)лији и на херувимској пес(ни) и на О(т)че наш на њемже чиним стасии седм а на исплнет се уста наша пен(ија)».²³²⁸ Исти пропис налази се и у рукописном пергаментном Типику манастира Дечана, из 1336–1346 г.,²³²⁹ као и у једном другом Типику истог манастира, бр. 115, с краја XIV в.

На почетку ове примедбе, у оба поменута рукописа, излаже се о стајању за време певања Бог Господ и Алилуја: «Под(о)бајет же вед(е)ти јако на утрењеи Б(ог) Г(оспод) стојеште гл(агољ)ем, такожде на аллилуја, и на литургији на апостоље».²³³⁰ Откривајем же глави на с(ве)том јев(ан)г(е)лији, и на херувимској песни, и на О(т)че наш, на њемже творим²³³¹ стасији 7, и на Да исплнет се уста наша пенија».²³³²

Мансветов наводи и грчки рукописни Типик²³³³ из 1289–1293 г., у коме се о откривању глава говори исто овако, тј. да се «откривају у време Еванђеља, на херувимској песми, на Оче наш, кад чинимо седам стајања» (пиумен стасии епта), при

уздицању Светих Дарова, на Приступите, и при преношењу Часних Дарова са трапезе на проскомидију.²³³⁴

У наведеним нашим и у грчком рукопису примећујемо да се не помиње Мали вход, рецитоване речи «Примите јадите...» и «Пијте од њеја вси...», као ни Достојно, а ни Вход на вечерњи.²³³⁵ Али се зато у свима њима помиње «седам стајања» која се чине на Оче наш. Према Мансветову, ту је реч о седам посебних одељака на које се Молитва Господња дели при произношењу, или о седам прозби које она садржи.²³³⁶

Камилавке се још скидају на Литургији Пређеосвећених Дарова, на Малом и Великом входу; ако се чита Еванђеље онда и тада;²³³⁷ на Оче наш, на Со страхом Божјим... и на Амин! Да исполњатсја... Поред тога, и на молитви Господе Исусе Христе Боже наш... на литији свеноћног бденија.²³³⁸

Најпотпунији пропис о откривању глава налазимо у Николајевићевом Типику, али ни ту се не говори да би на Достојно требало свагда скидати камилавку кад год се оно узима. Штавише, ту налазимо примедбу која казује баш супротно: «На малом вечерњу, повечерју, полуноћници и часовима (осим ако се на њима чита Св. Еванђеље) не скидају се никад» камилавке, а то онда значи ни на Достојно.²³³⁹ Тек у новије време почело се у неким манастирима с откривањем глава на овом Достојну на повечерју, што је нашло израза у правилу које је саставио игуман Кирил за келију Светог Јована Златоуста у Светог Гори, а превео др Јустин Поповић.²³⁴⁰ Код Николајевића такође нема помена о откривању глава на Величит душа и Достојно на јутрењи, што је код нас свуда уобичајено. Овај поступак налазимо и у Хиландару и у другим манастирима Свете Горе, наиме монаси тада скидају панакамилавке, као што их скидају и на Достојно на Литургији, а у другим приликама на тој песми их не скидају.

Не треба да нас чуди што се на Литургији и на јутрењи скидају камилавке на Достојно, а да се из те чињенице не може извести закључак да их треба скидати и у другим приликама кад се пева ова песма. Аналогију за такву праксу можемо наћи у сличном поступању са читањем молитве Оче наш. Као што видесмо, и у нашим, и у грчком рукопису, као и у

црквенословенском и Николајевићевом Типику, такође у Архијерејском чиновнику, стоји сасвим одређено да за време те молитве на Литургији и архијереј открива главу. Но зато што се тада при откривеним главама чита ова молитва, то није разлог да тако бива на ком другом богослужењу при њеном читању, а нема чина на коме се она не би узимала. Јасно је да се аналогно томе може поступати и са песмом Достојно.

Сматрам, дакле, да се из онога што је речено може извести закључак: На Литургији док се пева Достојно... главе треба да су откривене. По обичају тако бива и на Величит душа и Достојно на јутрењи. На другим богослужењима кад се ова песма узима, камилавке се не скидају.

Гласник, јун 1980.

О приношењу кадионице епископу на благослов

ПИТАЊЕ: *Кад свештеник служи без ђаконa вечерњу, јутрењу, или Литургију, или врши који обред у присуству епископа, да ли треба да подноси кадионицу епископу на благослов?*

ОДГОВОР: Из историје старе Цркве види се да је литургијски живот свих њених чланова, особито учешће у Светој Литургији, имало централни положај. «Постати једно са Христом, не само духовно него и телесно, примивши Тело и Крв Његову, и тиме све Његове божанске енергије потребне нам за живот вечни (Ин.6:50), истовремено доспевши до јединства са свом браћом, живом и упокојеном, и анђелима – осећало се у свести верних не као наредба и дужност него насушна духовна потреба. И доцније кад се под притиском борби с јересима наглашавају и друга средства спасења: прејемство епископа у аутентичном учењу од апостола, затим Свете Тајне Крштења и Свештенства, Света Евхаристија задржава централно место и тада као и доцније, све до данас».²³⁴¹ Овај принцип био је свагда жив у свести верних, особито свештенства. Стога, оправдано примећује Ј. Зизиулас да је служба «епископа од почетка била углавном литургијска, састојећи се у преношењу Свете Евхаристије».²³⁴² Доказ за то пружа нам како опис Литургије осме књиге Апостолских Устанаова, тако и опис богослужења Цркве јерусалимске који излаже Етерија у свом путопису с краја IV века. По њему, јерусалимски епископ учествује у цркви, поред свештеника, не само недељом и празником, него и на свакодневном богослужењу. На вечерњи и јутрењи он «прво говори молитву и моли се за све», затим полаже руке на покајнике појединих степена, па онда на оглашене и верне. Видимо га на празнике редовно у литијама на света места у Јерусалиму и ван Јерусалима итд.

Све до данас задржао је овај принцип свој смисао и важност. У Грчкој епископ стоји, огрнут мантијом, с панакамилавком и жезлом у руци, у архијерејском столу, на празничној вечерњи и јутрењи, а такође на Литургији кад ову не служи. При томе он благосиља свештеника и ђаконa у почетку Литургије, њему се

подноси Еванђеље да га целива на Малом входу, он благосиља вход, упућује мир, дели на крају антидор; од њега тражи ђакон благослов за кађење, читање Еванђеља и др.

Изгледа да питање нема у виду овакве случајеве, за које је јасно да свештеник треба да тражи благослов над кадилом од епископа. Него ће бити да је реч о томе: да ли треба тражити благослов од епископа кад он не учествује литургијски, ни у одјејању, ни у мандији, него је само присутан у цркви на богослужењу?

Свакако да је и у старо доба било околности породичног и личног живота не само других свештених лица него и епископа, ма колико то било ретко, кад он није био спреман да литургише, али га то није задржало од потребе и обавеза доласка у храм и присуствовања богослужењу. О тим изузетним случајевима, разуме се, није могло остати писменог помена како се поступало. Ово ћутање извора о томе најпре ће значити да су му се ђакон и свештеник обраћали и тада за благослов у почетку Литургије, и у другим случајевима, јер он није престајао бити епископ ни тада, нити се стога мењао однос према њему осталих клирика и верних. Макар због навике, служећи свештеници тражили су благослов од њега.

Руски литургичар С. Булгаков, говорећи директно о служењу Литургије у присуству архијереја, кад он стоји у олтару, вели да свештеник и ђакон, пошто сврше проскомидију, пред почетак Литургије оглашених излазе архијереју на благослов. А затим, дословно вели: «За кађење ђакон је дужан да тражи благослов од архијереја, а не од свештеника. (На исти начин, кад на Литургији свештеник врши кађење, он сам кадило не благосиља, него тражи благослов од архијереја)». ²³⁴³ Према истом писцу, у Русији је ђакон тражио благослов не само од присутног архијереја, него и од старешине цркве, настојатеља: «Ако је настојатељ у храму, макар и не служио, ђакони који ће служити и појци траже од њега благослов за облачење у свештене одежде». ²³⁴⁴

Ако, дакле, епископ стоји у трону (архијерејском столу) у наосу, или у олтару, свештеник, кад сам служи без ђакона, треба да му подноси кадионицу на благослов. Ако служи са ђаконом,

онда ђакон треба да то чини. Ако би пак епископ стајао на ком другом месту у цркви, свештеник и ђакон не би били дужни да то чине.

Гласник, март 1979.

О кађењу цркве и крсти ли се верник у току кађења

ПИТАЊЕ: У погледу кађења постоји велика разлика међу свештеницима: једни каде Часну трапезу и иконе трипут, неки двапут и то само подижући кадионицу одоздо горе, док други подижу кадионицу једанпут право, а други пут унакрст; једни ђакони каде служећег свештеника на крају пошто окаде целу цркву, други пак чим окаде олтар, итд. У Литургици проф. Мирковића и у Николајевићевом Типику, који су нам доступни, о тим детаљима није изнето довољно јасно.

Друго: Треба ли верни, кад их свештеник кади, да се прекрсте?

ОДГОВОР: У претхришћанско доба, употребу кађења срећемо како у незнабожачким култовима тако и код Јевреја. У јерусалимском храму, за време приношења вечерње и јутарње жртве, коцком одређени свештеник стављао је у златну кадионицу жара с великог жртвеника, метао на жар нарочито спремљени тамјан, уносио у Светињу и постављао на кадиони олтар. За то време, присутни народ код храма узносио је Богу молитве.²³⁴⁵

Према виђењу Светог Јована Богослова, и на небу се налази жртвеник на коме анђео приноси Богу кад у златној кадионици (Откр.5:8, 8:3–4). Овај небесни пример, а такође казивање пророка Малахије (1:11) да ће се у месијанско доба приносити Богу кад и жртва чиста на сваком месту, упућује на извесност да је од почетка на хришћанском богослужењу кађење било у употреби. Прву писмену вест о томе изгледа да нам пружа, почетком III века, Климент Александријски († 217. г.) у свом делу Стромата, велећи: «Треба, дакле, приносити Богу жртве не скупе (полителис), него богољубне (тхеофилис) и онај тамјан који је сачињен према Закону...».²³⁴⁶ Према Тертулијановом спису о идолослужењу (гл. 11) и мученичким актима Светог Бонифација († 290. г.), види се да је у то доба кађење вршено на погребима хришћана.²³⁴⁷ У другом свом спису Тертулијан пак вели да су тамјан приносили идолопоклоници својим боговима, а за хришћане каже: «Истина је, не купујемо тамјан».²³⁴⁸ Исти став према кађењу има и апологет Атинагора: «Створитељ нема

потребе ни у крви, ни у кађењу, ни у ароматичном мирису цветова».²³⁴⁹ Апостолске Установе не помињу кађење, али о приношењу тамјана у олтару на Литургији помиње 3. канон Светог апостола.²³⁵⁰ У јерусалимској цркви, крајем IV века, кађење помиње Етерија у свом путопису велећи да се на недељној јутрењи, пред читање Еванђеља, у Храм васкрсења уносе кадионице тако да се сва црква испуни мирисом.²³⁵¹

У студијским Типицима налазимо већ потпуно развијен поредак кађења који можемо пратити од X века. У Диатаксису Светог Атанасија Атонског, на почетку јутрење, по кађењу олтара, свештеник је излазио на северне двери и кадио северну страну храма. Дошавши до красних врата улазио је у паперту и кадио унаоколо, па кроз иста врата враћао се у храм, кадио његову јужну страну па улазио у олтар. Тако је поступао од Васкрса до Крстовдана. Од Крстовдана до Васкрса кађење је вршено на исти начин, али свештеник није улазио у паперту за кађење, јер су се братија скупљала само у храму.²³⁵²

Оваквим начином кађења свештеник је чинио круг, или венац, идући у правцу којим се врши опход око храма, тј. супротно кретању сунца.

Упада у очи да се не помиње кађење иконостаса. То је свакако стога што је он тада био проста преграда од ниских стубова између којих су биле парапетне плоче од дрвета или од камена. Доцније се стубови издижу изнад ових плоча, те су, у томе горњем делу, најпре стављене завесе, а доцније тзв. престоне иконе.²³⁵³

Овако се свакако кадило и код нас све до архиепископа Никодима и увођења Јерусалимског Типика 1319. г. с његовим поретком кађења који је умногоме друкчији. Овај Типик наима узима у обзир Царске двери на иконостасу, те кађење у лађи цркве почиње од њих. Али се, по кађењу двери, не иде на северну страну храма, него на јужну. Овакво поступање свакако је условила чињеница што је после постављања завеса између стубова иконостаса дошло до промене места на коме су стајали свештеници при служењу у олтару. тј. уместо на источној страни Часне трапезе, они прелазе на њену западну страну и окрећу се не као дотле, лицем према западу, народу, него према истоку. На

тај начин долази се и до промене схватања о десној и левој страни у храму, не више према гледању из олтарa, него из лађе цркве.²³⁵⁴ Овај начин кађења изложићемо по Сказанију «како подобајет кадити» дечанског рукописног Типика из 1336–1346. г.²³⁵⁵ Окадивши олтар «Пот(ом) исход(и)т от северније страни и приходить до с(ве)тих дв(е)ри и знаменајет крст кадилницом пред њими, и исходит на јужну страну каде, и пот(ом) отход(ит) ка предстатељу. Ако ли га ње(ст), на место јего кадит, творе крст кад(и)лницом. И тако васход(и)т от игумена каде в сех по реду. И по покаждени(ји) стране станет пред њом, бљуде докоље поје(т). Втораја страна сија млчит. И творит крст кад(и)лницом поклањаје се ка страње и страна ка њему. И тако отходит и кадит вторују страну почањ от с(ве)тих дв(е)ри. И исходит до ц(а)рских дв(е)ри творе и ка тој страње како и ка другој. Потом исходит ва папрату северними дв(е)рми, каде и тамо васех како и стране ва цркви. По покажденији же тамо, и хотѣ, ва цркв, знаменајет крст пред ц(а)рскими дв(е)рми олтарја и предкадит паки предстатеља. Јегда ваходит ва св(е)ти олтар и творит паки крст пред с(ве)том трапезом».

Начин кађења Јерусалимског Типика био је примљен и у Русији и, како се види из рукописних и штампаних Типика, држан је све до 1641. г. У време исправке црквених књига за време патријарха Никона и његових наследника, настаје знатна измена у поретку кађења, као што показује издање Типика из 1682. год. Од значаја за ту промену била је чињеница да је иконостас дотле већ био потпуно развијен и на њему су већ од XIV в. уместо завеса стављане иконе.²³⁵⁶ Због тога се не каде само Царске двери, него после њих долази кађење икона. Почевши од иконе Христове каде се остале иконе на јужној страни иконостаса, па се кади икона Богородичина и остале на северној страни, затим настојатељ и оба лика (певнице) и сва братија. Иза кађења паперте и повратка пред иконостас, каде се Царске двери, икона Христова и Богородичина и улази у олтар.²³⁵⁷ С примањем богослужбених књига из Русије овај поредак кађења прешао је код нас и врши се тако и сада.

Све је ово јасно изложено у црквенословенском и Николајевићевом Типику, зато се на томе нећемо задржавати.

Размотрићемо само оно што не изгледа довољно јасно. Пре свега да кажемо неколико речи о самом начину кађења. У неким рукописима, како нашим тако и грчким, налази се само упутство одакле свештеник почиње кађење и шта све кади, али се не казује ништа о самом чину кађења, односно начину на који га треба изводити. Али, у знатном броју рукописа говори се и о томе. Ова упутства, где их има, једногласна су: кађење се врши крстообразно (ставроидос).²³⁵⁸

О кађењу у знаку крста говори и Свети Симсон Солунски: «Почињући из олтара... (свештеник) кади све по реду, не вршећи то кађење просто, него унакрст и освећујући (сфрагизон ке агиазон)». ²³⁵⁹ Новији литургички писци такође говоре о томе да се при кађењу чини крст кадионицом. И. Мансветов вели овако: «Стари начин кађења, подробно описиван у одељку (Типика) «О томе како треба кадити», састојао се у томе да се подизањем кадионице чини крст, што је било нарочито лако кад се кађење вршило ручном кадионицом, или кацијом». ²³⁶⁰ Слично вели и К. Никољски: «Како свештеник тако и ђакон, при кађењу... чини крст кадионицом... по двапут подижући пред сваким (ликом) кадионицу право... и попреко, чинећи крст... Онај који кади, чинећи крст кадионицом једном или другом лицу, или народу... сам се клања њима благочином... И они које он кади такође се клањају њему». ²³⁶¹ И епископ Мелентије објашњава да свештеник «махне једанпут кадионицом оздо навише према себи, а други пут попреко с лева на десно, те тако начини крст». Кад свештеник или ђакон махне кадионицом унакрст, «олако се поклони». ²³⁶² Проф. др Лазар Мирковић о кађењу вели: «Кађење врши каткад ђакон каткад презвитер. Кадећи чини се поклон телом и крст кадионицом,... а клањају се и они који се каде». ²³⁶³

Кађење унакрст изводило се тако да се ручна кадионица спуштала одозго надоле (а кадионица с ланчићима одоздо нагоре) вертикално, а затим слева надесно, хоризонтално. Кад свештеник или ђакон покреће кадионицу унакрст, мало се главом поклони. То се рачуна као једно кађење. ²³⁶⁴ При томе треба пазити да се кадионица не диже сувише високо – никако изнад висине рамена. Такође треба навикнути да се при кађењу покреће само подлактица, а надлактица само незнатно. ²³⁶⁵

Гоар поставља питање: «Зашто се ово кађење врши крстообразно?» и позивајући се на папу Инокентија III, одговара: «Највише због очишћења цркве и верника, и терања демона, што свештеник крстообразним кађењем почиње од олтара».²³⁶⁶ Стари пак и новији писци на Истоку већином износе позитивна дејства кађења. Свети Герман вели да кађење «означава претходећи мирис Светог Духа».²³⁶⁷ По Светом Симеону Солунском свештеник «кади крстообразно Свету трапезу, а онда цео олтар, показујући да Бог предаје благодат најпре Светим, а преко Светих осталим». Такође вели да кађење «означава богату и мирисну благодат (Светога) Духа Који нам дође с небеса кад се Христос узнесе на небеса».²³⁶⁸ Кађење упоређује с облаком који је водио Јевреје кроз пустињу.²³⁶⁹ Но поред тога, он зна да кађење крстионице, поред мириса и светиње Духа, још «спира сав смрад греха».²³⁷⁰

Питање кад се кади служећи свештеник, у вези је с кађењем олтара, па ћемо укратко изнети поредак у њему.

Према поменутом месту у Апокалипсису (8:34), вероватно се у новозаветној Цркви с кађењем почело у олтару на Литургији кад су, по изласку катихумена, верни принели дарове хлеба и вина, свештеник прочитао молитву Боже, Боже наш... затим дарови пренети и постављени на Часну трапезу. У једном грчком рукопису збирке еп. Порфирија, из IX-X в., о кађењу у време херувимске песме говори се овако: «И пошто се поставе дарови на Свету трапезу, ђакон кадећи говори (тхимион леги): Исполним молитву нашу...²³⁷¹ И пергаментни свитак Патмоске библиотеке бр. 709, из 1260. год., помиње на херувици само кађење по преносу Часних Дарова на трапезу: «И кади их (ке тхимиа тавта) говорећи: Исполњеније Духа Свјатаго».²³⁷² При даљем развоју чина проскомидије, вршене до VIII века у време херувимске песме, биће да су кађени постављени дарови у предложењу, а онда Часна трапеза и то само спреда.²³⁷³ Доцније се кађење проширује на све четири стране трапезе унаоколо, сав олтар и свештеника, као што стоји у многим грчким,²³⁷⁴ такође у рускословенским²³⁷⁵ и нашим рукописима.²³⁷⁶

После старог чина проскомидије, вршене у време херувимске песме, почело се кадити и на другим моментима

Литургије, а затим и при другим чиновима. На Литургији изгледа да је најпре прешло пред читање Еванђеља, те га у рукописима налазимо изложено на исти начин као на херувици, тј. ђакон кади Часну трапезу крстообразно, онда предложење и јереја,²³⁷⁷ а свештеник: «Кади св. трапезу и св. предложење».²³⁷⁸ Тако стоји и у нашим рукописима,²³⁷⁹ а тако стоји и у савременим штампаним црквенословенским Службеницима.

Но на Великом входу кађење се развија даље. Ђакон или свештеник, по кађењу олтара, «отворивши св. двери кади крстообразно св. икону Христа и Богородице и према народу», као што стоји у млађим грчким рукописима почевши од XVI в.²³⁸⁰ Кад је проскомидија пренета на почетак Литургије, прешло је с њом и кађење које је на њеном крају вршено. У којој је мери кађење у време тог преноса било развијено, не може се рећи. Но из Ватиканског грчког рукописа бр. 1213, из XVI в., који излаже много старију праксу, видимо да су, на проскомидији вршеној испред Литургије, кађени Свети Дарови на предложењу, а затим само Часна трапеза унаоколо и сав олтар. Ништа више.²³⁸¹ Тако се чинило и у доба Симеона Солунског. Али он помиње и другу праксу, по којој су неки свештеници, после олтара, кадили целу цркву: «Јер знамо да неки каде храм и народ, што и свештени Дионисије сведочи говорећи да се пре Литургије врши кађење почињући од олтара и бива по свему храму и завршава се опет у олтару».²³⁸² Према Службенику Петра Могиле из 1639.г., кађење на херувици и пред Еванђељем још се врши по старим прописима, тј. кади се само Часна трапеза крстообразно са све четири стране, предложење, сав олтар и свештеник. На крају пак проскомидије, после предложених Дарова на «жертвонице» ђакон кади Часну трапезу, сав олтар «и всју церков», а по повратку у олтар «паки кадит св. трапезу и вес свјатиј олтар и иереја».²³⁸³ Кад се ова пракса на проскомидији утврдила, утицала је да се на херувици изађе с кађењем из олтара, док се није дошло до садашње. На херувици и апостолу кади се са солеје иконостас, појци за певницом и верни, а на крају проскомидије кади се цео храм.

Према већини како грчких тако и наших рукописа сматрам да се може закључити да је, по кађењу трапезе и олтара, ђакон

кадио свештеника. Свакако је кадио тада и епископа, ако је стајао у олтару, а такође и остало свештенство, ипођаконе и чтеце који су онде били. Из дубоке старине у Цркви потиче принцип по коме је «олтар одређен само за свештена лица», како веле Зонара и Валсамон у тумачењу 69. канона Шестог Васељенског сабора, који о томе наређује: «Нека је забрањено свакоме који је из реда световњака да улази преко оgrade св. олтара», а још пре њега 19. канона Лаодикијског сабора.²³⁸⁴ И Свети Амвросије Милански вели да у олтар «улазе само свештеници, а свима другим је забрањено и неприкосновено» (адита ке апсавста).²³⁸⁵ О стајању и причешћивању свештених лица у олтару има помена и код Светог Симеона Солунског,²³⁸⁶ а Учитељно извјестије наређује: «Због поштовања Св. Тајни, у св. олтар да не улази нико од непосвећених, а жене никада».²³⁸⁷

Има додуше старих рукописа који говоре о кађењу олтара и трапезе, али не помињу кађење свештеника уопште.²³⁸⁸ Свакако да се из овог ћутања не може извести закључак да се у то време, у местима настанка ових рукописа није кадио служећи свештеник, а кадио се, како видесмо, настојатељ и сва братија у цркви и паперти «почевши од свештеника».²³⁸⁹ Него ће бити да је казивање о његовом кађењу изостало у тим рукописима зато што се наводило уједно «како треба кадити јереју и диакону». Због тога што су поменули не само ђакон него и свештеника, ови рукописи су изнели што им је при кађењу заједничко, те изоставили кад ђакон кади свештеника.

Исто тако, има неких рукописних и штампаних старих Службеника (а тако је и у савременим црквенословенским) који наводе да се служећи свештеник кади тек на крају, пошто се окади цела црква. Грчки рукопис Пантелејмоновог манастира у Светој Гори, бр. 6277–770, из XIV в., на крају проскомидије примећује да ђакон «покадивши цео олтар и храм, улази опет у св. олтар и поново кади св. трапезу и јереја, па оставља кадионицу»,²³⁹⁰ а тако се каже и у неким другим грчким и нашим рукописима.²³⁹¹ Мислим да је ова пракса настала тако што се према старом пропису да се служећи свештеник кади по кађењу целог олтара – чиме се тада кађење завршавало – механички, без размишљања вршило и онда кад се прешло на кађење

иконостаса и верних. Или је настала према казивању Светог Симеона Солунског о кађењу епископа: «При сваком кађењу» – вели он – «бива тако: Онај који кади почиње од олтара и опет у њему завршава... Најпре архијереј благосиља кадило, јер се приноси Богу. И после свештене трапезе и иконе најпре се кади архијереј, а онда остали. И после свију опет он, јер је он почетак и крај свештенодејстава и предавач божанских благодати».²³⁹² По аналогiji са кађењем епископа биће да су неки ђакони кадили служећег свештеника по кађењу олтара, а онда опет по повратку у олтар (И настојатељ се кади двапут – по кађењу иконостаса, и по кађењу целе цркве, пред улазак у олтар). Други су ваљда сматрали сувишним да га каде двапут, па су једни наставили да га каде као и пре, само по кађењу трапезе и олтара, а неки тек на крају после свију. Сматрам да је правилније и боље – ако се кади само једанпут – да се то чини по кађењу Часне трапезе и олтара.

Према томе, кађење треба вршити овако: По кађењу Часне трапезе са све четири стране, кади се Предложење (на крају пак проскомидије: предложени Дарови па Часна трапеза), онда горње место и сав олтар, затим епископ, ако је у олтару (ако кади ђакон, окадиће и служећег свештеника), остало свештенство и друга лица у олтару; онда излази из олтара, кади иконостас и народ по пропису, па се враћа у олтар, кади само Часну трапезу спреда (и епископа ако је у олтару) и предаје кадионицу.

* * *

Што се тиче питања: Треба ли верни да се прекрсте кад их ђакон или свештеник кади? – видели смо из изнетог да се такав поступак не помиње нигде, ни у рукописима, ни код литургичких писаца. Налази се само пропис да свештено лице које кади треба да се мало поклони оном кога кади, а такође кађени њему. Ништа више.

Да укратко сведемо све досадашње разлагање према постављеном литању: 1) Кађење се врши крстообразно дижући кадионицу одоздо нагоре, а потом унакрст, слева надесно, поклонивши се при томе мало. 2) Служећег свештеника (пре њега епископа ако стоји у олтару), остала свештена лица која не

служе и друге у олтару, ђакон треба да кади одмах по кађењу целог олтара, пре изласка да кади лађу цркве и лица која тамо стоје. 3) Верни при кађењу, не крстећи се, треба да се само мало поклоне према свештенику који их кади, и који им се и сам притом такође мало поклони.

Напоменућемо да и при малом поклону, кад се тражи благослов од свештених лица, верни не треба да се крсте. Крсти се пред мале поклоне које чинимо пред целивањем икона, светих моштију и других реликвија.

Гласник, јул 1980.

Правилно читање возгласа у молитвама

ПИТАЊЕ: По црквенословенском Служебнику, крај возгласа читали смо сви једнако. И у Грчкој их сви свештеници читају као што пише, једнако.

Сада пак, при прелазу на савремени говорни језик, многи свештеници не читају ни возгласе, поготово њихове завршетке, ни по званичном преводу Светог Архијерејског Синода, ни по некоме од пре тога штампаних превода, него их преводе на свој начин.

Сматрам да би било добро појаснити онај низ именица и прилога за време на крају возгласа. Макар ће неки прихватити разлоге, те ово шаренило бар мало смањити.

ОДГОВОР: Јасно је да су како старословенски текстови црквених молитава и узгласа превођени са грчког језика, а тако се поступило и при преводу на савремени српски језик. Но за читаво то време богослужења на старословенском и црквенословенском језику, мало се ко усудио да мења који израз. Прелаз пак на говорни језик пружио је прилику свакоме да покаже своје знање шта је боље, лепше и тачније.

Покушаћу, према изнетом предлогу, да укажем на смисао појединих речи у узгласима, особито њихових завршетака, да би било јасније зашто су оне у овом облику прихваћене у преводу Комисије, а који је Свети Архијерејски Синод примио као званични превод Служебника.

Напоменућу претходно да неколико узгласа, такође псалама и црквених песама, употребљавају речи «благослов», «благословити» у односу човек-Бог, тј. да их људи упућују Богу: «Благословен Бог наш свагда...», «Благосиљај душо моја Господа...», «Ти Господе благосиљаш оне који тебе благосиљају...», итд. На први поглед оваква употреба речи «благослови» као да стоји у супротности са казивањем апостола Павла: Ван свакога је спора да већи благосиља мањега (Евр.7:7).

Несумњиво кад се речи «благослов», «благословити» узму у основном смислу Божјег милосрђа, доброте и благодатне помоћи, које Он упућује људима, да се њихов смисао и дејство

може упутити само од Бога људима, од Створитеља створовима, од Бесмртнога смртнима, а никако обратно.

Но, размотри ли се етимолошки порекло ових речи, видећемо да су оне превод грчких речи «евлогиа», «евлогин». Даљим разматрањем сазнаћемо да ове грчке речи нису просте, него сложенице, настале од двеју речи «ев»=добро, и «лего»=говорим, те у буквалном смислу значе о неком добро говорити, некога хвалити, славити.

Облик сложеница имају и старословенске речи, и наше савремене, «благослов» и «благословити», сложене као и грчке од «благо»=добро, и «словити»=говорити. Стога имају и оне значење хвалити, славити. Дакле, Благосиљај душо моја Господа... значи слави, хвали душо моја Господа; Благословен Бог наш – Слављен је Бог наш; Господе, Ти благосиљаш оне који Тебе прослављају итд. Употребљени, дакле, у овом смислу, свакако да ови изрази неће бити у супротности са казивањем Светог апостола Павла.

Сада да кажемо неколико речи и о завршецима појединих узгласа, за које рекосмо да су, као и узгласи у целини, стари превод са грчког.

Да узмемо одмах узглас којим почиње вечерња и јутрења и многи други чинови: «Благословен Бог наш всегда, ниње и присно и во вјеки вјеков». У савременом језику он гласи: «Благословен Бог наш свагда, сада и увек и у векове векова». Да су до данас сачувани у говору прилози за време «ниње и присно», узглас би гласио и сада како је преведен у старини и како се говорио вековима. Но, како су те речи застареле, уместо њих употребљавају се прилози «сада», који потпуно одговара прилогу «ниње». Уместо «присно» употребљава се прилог «увек» који је постао од корена «век» и лексички одаје своје порекло.²³⁹³ Речи «и у векове векова» гласе исто као и у старини и одговарају грчким (ке ис тус еонас тон еонон).

Размотримо ли пак друге узгласе, видећемо да у својим завршецима немају све речи из наведеног узгласа. Већина од њих, на вечерњи, јутрењи и све три Литургије, немају реч «свагда».²³⁹⁴ Неки узгласи немају ни речи «сада и увек».²³⁹⁵ Завршеци пак других узгласа немају чак ниједну именицу ни

прилог за време.²³⁹⁶ Обративши се нашим старим рукописима, видећемо да су завршеци неких узгласа који сада имају све прилоге за време са «свагда, сада и увек и у векове векова», тада говорени без иједног од њих. На Великом входу пролазећи храм, моле се оба (свештеник и ђакон) за све говорећи: «Све вас да помене Господ Бог у Царству Своем» и – ништа више.²³⁹⁷ А тако је и у грчким рукописима.²³⁹⁸ Истим речима благосиља свештеник ђакона по преносу Часних Дарова на Свети престо при Великом входу: «Да те помене Господ Богу Царству Своем».²³⁹⁹

Но већина узгласа и сада и у старини, као што рекосмо, немају речи «свагда». Без ње је и Мало славословље: «Слава Оцу и Сину и Светоме Духу, и сада и увек и у векове векова. Амин.» које потиче из дубоке старине.²⁴⁰⁰

Обратимо ли се најдубљој старини, апостолском добу, наћи ћемо и онде поједине узгласе и њихове завршетке. Како се завршавало «благосиљање духом», на које су сабрани верни одговарали «Амин», апостол Павле не наводи (1Кор.14:16). Али на другим местима он наводи молитвене завршетке који су сасвим узгласи: «А Цару векова, Непролазном, Невидљивом, Једином Премудром Богу, част и слава у векове векова. Амин»; «А Бог мира, који подиже из мртвих великога Пастира оваца, ... нека вас усаврши у сваком делу добре... кроз Исуса Христа, коме слава у векове векова»; «А Богу и Оцу нашем слава у векове векова... Амин.» (1Тим.1:17; Евр.13:20, 21; Флп.4:20). Сличан се узглас наводи и у Откривењу Светог Јована Богослова: «Ономе што седи на престолу, и Јагњету, благослов и част и слава и моћ у векове векова», на што четири жива бића одговарају «Амин» (Откр.5:13:14).

Наставимо ли даље разматрање и пређемо у Стари Завет, наћи ћемо и онде молитвене завршетке који су послужили за узор новозаветним и нашим данашњим узгласима. То се особито види у псалмима, али и у другим старозаветним књигама.

Првобитно, при молитвеном призивању Бога изражавана су поједина својства Његове природе: свезнање (Он је Бог који види – Быт.16:13); узвишеност (Бог највиши, Бог богова, Бог небески – Быт.14:18; Втор.10:17; Ездр.5:12); Бог Светих (Бог

Авраама, Исаака и Јакова – [Нав.3:10](#)); Бог Живи ([Иер.10:10](#)); Бог Ревнитељ ([Нав.24:19](#)); Судија Праведни ([Пс.7:12](#)): Бог Свемогући (грч. Пантократор, јевр. Саваот – [1Цар.1:11](#)).

Патријарх Авраам први назива Бога Вечним (грч. еониос. [Быт.21:33](#)). Сматрам да поред самобитности Највишег Бића, коју изражава реч Божја дата Мојсеју на Синају: «Ја сам Онај Који Јесте» ([Исх.3:14: 15](#)), тј. Онај Који постоји, има Своје постојање од Самога Себе, да та реч укључује у себи и појам вечности, да Бог постоји одувек. Све друго што постоји, постоји од Њега, има свој почетак од Њега Који нема почетка ни краја, него постоји од вечности, у сталној садашњости ([Пс.101:26](#)). Како се име Божје није смело јавно исказивати, то је оно изражавано појмовима вечности. Тако је онда бивало и у молитвеним завршецима упућеним Богу у знак вере у Његову милост да ће упутити добро праведницима, а по правди казнити грешнике; вере, дакле, да то хоће и може учинити.²⁴⁰¹ Ти завршеци изражавали су вечност било речима «од колена до колена», или «увек», или са оба израза заједно: «Воља Господња остаје до века, мисли срца Његова од колена до колена» ([Пс.32:11](#)), а поготово удвојеном речју «век»: «Господ ће владати увек и у век века» ([Пс.9:37](#)).

Треба уочити да они изрази који исказују милост и правду Божју упућену људима у трајању «од колена до колена», или «у век», означавају овај век, време на земљи до краја овог света.²⁴⁰² Исти ови изрази «од колена до колена», или «у век», поготово узети заједно, или удвојена реч «у век», кад су упућени на Бога непосредно, без обзира на његово дејство према људима, онда они означавају не само време на земљи, него вечност у којој Бог пребива.²⁴⁰³

* * *

Сматрам да сада можемо сагледати јасније како је током времена дошло до садашњих узгласа и њихових завршетака.

Из свега изнетогa види се да су од апостолског времена завршеци узгласа «у векове векова». Доцније се тај завршетак проширује са «сада и увек», као што изнесмо да гласи Мало славословље у житију мученице Евгеније, пострадаle крајем II века.

Најзад, у завршецима узгласа јавља се прилог «свагда». Према подацима са којима сада располажемо, појављује се у грчком рукопису «Диатаксистис тис тхиас иерургиас» из XII-XIII века, и то двапут на проскомидији и двапут на Златоустовој Литургији.²⁴⁰⁴ Тако је било и у грчким и нашим рукописима све до XVII-XVIII века, кад је прилог «свагда» унет и у друге узгласе, особито при преносу Часних Дарова на Великом входу, те се на Литургији Светог Јована Златоуста, заједно са проскомидијом, до данас употребљава 20 пута.

Сматрам да је прилог «свагда» уведен да би појаснио остале прилоге завршетака узгласа. Реч «свагда» (грчки. пантоте), узета сама изражава собом целокупност трајања, постојања, садашњости и будућности. Она би могла заменити собом оне остале речи за трајање, али уопштено. Кад се пак употреби заједно са њима, њену уопштеност објашњавају подробније и јасније оне остале. Речи «сада и увек» исказују време садашње и будуће све до краја овог еона, док траје овај свет, ово небо и земља.

Речи «у векове векова» (грчки. ис тус еонас тон еонон) имају есхатолошки смисао, време без краја кад настане ново небо и нова земља Царства Небескога (Откр.4:10), кад се односе на људе. А кад се односе на Бога, или посебна лица Свете Тројице, онда, као што је већ речено, изражавају вечност, трајање без почетка и краја, сталну садашњост у којој Бог постоји и живи.

Гласник, април 1996.

Редослед прозби у јектенијама за епископа, владара и народ

ПИТАЊЕ: У великој јектенији, како на вечерњи и јутрењи, тако и на Литургији, најпре долази прозба за надлежног епископа, а затим прозба за цара и власт, сада за народ као носиоца власти. Међутим, у сугубој јектенији, у сва три чина, стоји обротно.

Да ли ово потиче из старине, односно да ли постоји неки разлог за овакав поредак ових прозби, или је он из новијег времена, дело редактора или штампара црквених књига, које се онда механички понавља у доцнијим издањима?

ОДГОВОР: И мени је разлика места ових прозби, у великој и сугубој јектенији, пала у очи и тражила разјашњење, како због теоријске стране, тј. због разлога и смисла тога, тако и због практичне, јер ако се не гледа непосредно у текст Службеника, увек се при читању мора мислити да ли је у питању велика или сугуба јектенија, да се не би погрешило.

У делима литургичких писаца до којих сам могао доћи објашњење нисам налазио. У њима се или просто излаже поредак прозби, као у Службенику, или се саме прозбе тумаче, али без објашњења зашто је поредак њихов друкчији у једној и другој јектенији.²⁴⁰⁵ Кад сам дошао у могућност да ово питање размотрим у нашим и грчким рукописима, видео сам да и у многим од њих, од XII па до XVI века, та разлика постоји. Тако нпр. већ у једном рукопису Синајске библиотеке, из 1156–1169 г., у Литургији Светог Јакова, у првој јектенији најпре се моли за архиепископа Петра, па за царе. Исто тако у јектенији по Станем добрје... (Ипер сотириас... патриарху Петру, ту паносиу имон... Ипер тон евсевестатон... василеон). Али у сугубој јектенији Златоустове Литургије прозба: Ипер евсевестатон ке тхеофилактон имон василеон, долази испред прозбе: Ипер архиепископу имон Петру.²⁴⁰⁶ И у другим рукописима с краја XII, из XIII в. и доцнијег времена налазимо исто.²⁴⁰⁷ У великој пак јектенији прозба за архиепископа претходи, и у другим рукописима, прозби за цара, као што је то и у наведеном

рукопису Синајске библиотеке из 1156–1169 г.²⁴⁰⁸ И у нашим рукописима од XIV до XVII в., у вел. јектенији прозба за архијереја претходи прозби за цара, а у сугубим обратно. Тако у дечанском рукописном Служабнику бр. 121, XIV в., у вел. јектенији Златоустове Литургије: О архиеп(и)с(ко)пе нашем им(е)р(ек)... О бл(а)говерними Б(о)гохранимем ц(а)ри нашем. А у сугубој: Јеште м(о)лим се о бла(а)говерним и б(о)гохранимем ц(а)ри нашем... Јеште м(о)лим се о архиеп(иско)пе нашем...²⁴⁰⁹ Као у Златоустовој тако је и у Василијевој и Литургији Пређеосвећених Дарова. Исто овако је и у руским рукописима.²⁴¹⁰

У прозбама велике јектеније неких чинова Гоаровог грчког Евхологиона, архиепископ се помиње, а цар не помиње.²⁴¹¹ У сугубој, пак јектенији нема прозбе ни за цара ни за архиепископа.²⁴¹² За одсуство ових прозби Гоар даје овакво објашњење: «Имајући у виду своје ропство, савремени Грци су изоставили, у последњим издањима својих Евхологиона, јавно вршење прозбе за царе». ²⁴¹³ Но у прозбама велике јектеније Златоустове Литургије, овог Гоаровог Евхологиона, помиње се најпре архиепископ, па цареви, а у сугубој само цареви, а прозбе за архиепископа нема (стр. 52:56).

У сугубој јектенији Златоустове Литургије, синајског Евхологиона бр. 979, из 1153 г., постоји прозба за цара, али не и за архиепископа (исто 147). Исто је тако у рукопису Патмоске библиотеке бр. 105, XIII в. (исто 154), такође у словенском Службенику Московске синод. библиотеке бр. 604 (343), XII в. (исто 149).

Поред рукописа које је употребио Гоар, ни у мноштву других рукописа од XVI до XVIII в., које наводи проф. Трембелас, нема прозбе за цара. Трембелас за то види исти разлог као и Гоар: «Ово је зато, што је и разумљиво, јер се у доба ропства избегавала прозба за окупатора». ²⁴¹⁴ У сугубим јектенијама новијих и савремених грчких Евхологиона, прозба за цара је замењена прозбом: «Још се молимо за благочестиве и православне хришћане», која долази испред прозбе за архиепископа, ²⁴¹⁵ а настала је такође у доба турског ропства. ²⁴¹⁶ У неким нашим рукописима из турског доба, ова прозба има

облик: «О благочестивих и христољубивих царих православних».²⁴¹⁷

У руским рукописним Служебницима, прозба за кнеза, одн. цара, није се мењала у то доба, него је још у истом облику утврђена одлуком цариградског Синода у време патријарха Јеремије II, 1593. год.: «Како свештена правила расуђују, наређујемо ово: Да најпобожнији (евсевестатос) цар Москве и самодржац целе Русије и северних страна, као што је до данас у свештеним чиновима Источне цркве, има свој помен и на Св. проскомидији и свештеним диптисима, тако и на почетку шестопсалмија, по завршетку двају псалама који се читају за цара, бива помињан по томе узгласу по имену, као најправославнији цар».²⁴¹⁸ У Служебницима старообрјадаца у Русији, који прештампавају издање из 1601. године, у сугубој јектенији моли се такође најпре за цара па за патријарха.²⁴¹⁹ И у бугарском Служебнику у великим јектенијама је најпре прозба за митрополита па за цара, а у сугубим обратно.²⁴²⁰

У више старих рукописа Литургије Светог Јакова, почевши од најстаријег Месинског, из X в., Росанског XI в., Синајског XII в., све до Паришког (Паришка Народна библиотека, бр. 2509 и 476) постоји јектенија слична сугубој која се читала после Апостола и Алилуја, а пре Еванђеља (по Еванђељу се читала јектенија слична прозбеној). Прозба за епископа: за светог оца нашег (име) (у Месинском); у другом: За светог оца нашег (име патријарха), налази се испред прозбе: За благочастивог и христољубивог цара нашег... У Евхологиону збирке Порфирија Успенског (Публичне библиотеке бр. 226), IX–X в., у сугубој јектенији прозба: За оца и епископа нашег, претходи прозби: За најблагочестивије и Богом чуване цареve... (Исто, 148).

У синајском Евхологиону бр. 1040, XII в., молба: За најблагочастивије и Богом чуване цареve наше, долази испред прозбе: Још се молимо за архиепископа нашег... (Исто, 147). Исто је тако у словенском рукопису Петроградске духовне академије, бр. 520, XIV в. (Исто 147).

О потреби молитве хришћана за све људе, «не само верне, него и неверне»,²⁴²¹ за цареve и власти говори већ апостол Павле. Поред општег, он наводи и посебан разлог за то: Да тих и

миран живот поживимо у свакој побожности и чистоти (1Тим.2:2), тј. као што објашњава Свети Јован Златоуст: «При томе, природно да је душа хришћанина, чувши то, могла доћи у недоумицу и не сагласити се са том науком да при свршавању Тајни треба приносити молитве за незнабошца. Но погледај шта он говори и какву предлаже корист, да би ма и на тај начин склонио да се прими његова поука: Да тих и миран живот проживимо...». ²⁴²²

Да је ова заповест апостола вршена у Цркви већ од почетка II века доказује нам посланица Коринћанима Светог Климента, епископа римског, молитвом која је не само слична по садржају нашој великој јектенији, него се и назива «усрдна молитва» (ектени тин деисин). У њој се моли Господу: «Буди нам заступник и помоћник, невољнике наше спаси, смирене помилуј, пале подигни, болесне исцели..., сужње наше ослободи, утеши малодушне... Дај јединомислије и мир нама и свима који обитавају на земљи... Владарима и управитељима нашим на земљи Ти си, Владико, дао власт царствовања неизрецивом и великолепном силом својом... Ти, Господе, управи њихову вољу на добро и угодно пред Тобом, да побожно вршећи у миру и кротости од Тебе дану им власт, нађу Те милостива». ²⁴²³ Половином II века имамо сведочанство Светог Поликарпа Смирнског: «Молите се још за царе и власти, и за оне који вас гоне и мрзе». ²⁴²⁴ У почетку III в. Тертулијан пише: «Ми чинимо скупове и саборе да окружимо Бога општим молитвама као војском сабраном на једно место... Ми се молимо за императора и његове слуге (министрис), његове власти (потсстатибус)...». ²⁴²⁵ У првој половини III в. сведочи Ориген: «О овоме треба рећи да у све време помажемо царевима, тако да кажем, божанском помоћи и узевши свеоружје Божје. То чинимо покуравајући се убеђивању апостола који вели: Пре свега, дакле, молим да се чине молитве, мољења, молбе, захваљивања за све људе, за цара и за све који су у власти». ²⁴²⁶ Крајем III в., у опису Јутарњег богослужења спис «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» износи мољења ђаконa у којима је осма прозба за епископа, 15. за царство, 16. за власти. ²⁴²⁷ Половином IV в., Свети Кирило Јерусалимски вели: «Кад завршимо духовну

жртву..., молимо Бога за општи мир Црква, за добро стање света, за царе, за војску и саборце».²⁴²⁸ У XV в. Свети Симеон Солунски казује: «Црква се моли, добро држећи закон Павлов, о царевима и достојанственицима, особито сада када су верни, да им Бог помогне да у ратовима победе непријатеље, како би и ми тих и миран живот водили, држећи се побожности и часности».²⁴²⁹

Ако сада размотримо прозбе свих трију јектенија, видећемо – како вели Скабаланович – да се у сугубој моли искључиво за лица, у прозбеној о потребама свију без обзира на поједина лица, а у великој да се моли и за једно и за друго, «тако да сугуба и прозбена јављају само даљим раскривањем њезиног (в. јектеније) садржаја».²⁴³⁰ За прозбе в. јектеније, видели смо да се јављају већ у III веку, а сугуба јектенија биће да је уведена у Литургију Светог Јована и Светог Василија у V в., после времена ових Светих.²⁴³¹ Велика јектенија са прозбама најпре за архијереја па за царе, налази се такође у старим Литургијама: Сирској Светог Јакова, а на Западу у Амвросијанској и Галиканској.²⁴³²

Према томе, поредак помињања најпре духовне власти, епископа, па световне – цара, у прозбама велике јектеније, посведочен већ од III в., јавља се раније, и држи консеквентно кроз све време до нашег доба, него обратни поредак у сугубој јектенији. По учењу Светог Писма, то је и разумљиво, како с правом указује Свети Симеон Солунски велећи: «Види да и овде (у великој јектенији), и у тајним молитвама свештенодејстава, и у диптисима, и у последњој молитви која се зове заамвона, Црква најпре помиње архијереје и јереје и сав клир. Онда наводи царе, и то законито, по божанској вољи одозго. Јер ко предаје освећење већи је од (оних) који примају освећење, јер већи благосиља мањег (Евр.7:7). Али не знам како се негде овај чин сасвим унизи и свештена (лица) се често показују у нижем чину од световњака, не буду нижег чина, него потиснута и овде, као и у другом, због презирања божанског од неких».²⁴³³ И по учењу Светог Јована Златоуста, свештеничка служба је виша од царске «колико је небо узвишеније од земље и душа од тела», јер «земаљски владари имају власт везати, но само тело; а ове везе

(свештеника) везују само душу и продиру на небеса. Што свештеник изврши на земљи, то Бог довршава на небу».²⁴³⁴ Природно је, дакле, да се у Цркви најпре моли за духовну власт па за световну.

Кад је то тако, како је онда дошло до тога да се у сугубој јектенији тај поредак измени?

Највероватније да је до ове измене дошло у време кад је, на почетку јутрење, унесен тзв. царски део, тј. псалми 19. и 20, три тропара и кратка сугуба јектенија. Према Апостолским Установама, првобитно је на почетку јутрење читан псалам 62. Доцније су додати и други, док њихов број није утврђен на шест, шестопсалмије, о чему најранији помен налазимо у опису синајске јутрење од монаха Јована Мосха и Софронија, доцније патријарха јерусалимског, с почетка VII в.²⁴³⁵ Но још у XII в., по неким рукописима, јутрења почиње шестопсалмијем: «Пошто ђакон каже: Благослови владико! узглашава јереј: Благословено Царство..., и одмах народ почиње шестопсалмије. И по свршетку ђакон говори: У миру...».²⁴³⁶

Али у томе веку, у рукописима се јавља и царски део јутрење, најпре у царским манастирима, одакле прелази и у друге манастире и цркве, да би у XIII в. већ ушао у свеопшту употребу.²⁴³⁷ Биће да је овај чин настао због схватања да у наведеној наредби апостола Павла речи «пре свега» значе да се у свакодневной молитви у храму, на почетку дана, пре свега моли за царе и власти, док ће пре бити да те речи истичу важност молитава уопште у животу хришћанина, те да их безусловно треба сви да врше.²⁴³⁸ Стога је у краткој сугубој јектенији тога царског дела, најпре била само прозба за цара, као што казује примедба у нашим рукописима: «По том дијаконства мала т'кмо о царих. Вазглаш(еније): Јако милостив...».²⁴³⁹ Но убрзо је, иза прозбе за цара, додата и прозба за архијереја.

Пошто се на почетку јутрење најпре молило за цара, у великој јектенији, која долази после шестопсалмија, није се сматрало да треба мењати вековни поредак мољења најпре за архијереја па онда за цара, те је такав поредак остао у великим јектенијама и свију других чинова.

Из скраћене пак сугубе јектеније са почетка јутрење преузета је, мало по мало, прозба за цара испред прозбе за архијереја и у друге сугубе јектеније: јутрење, вечерње, Литургије и других чинова, што је онда остало до нашег времена. Тим путем и начином, дакле, биће да је од првобитног реда прозби, најпре за архијереја па за цара и у сугубим јектенијама, дошло ту до измене њиховог поретка, док је у великим остао до данас стари, првобитни.

Сматрам да нема никаквог разлога да се овакав поредак прозби, у сугубој јектенији, задржи и сада, сем да би се сачувао као историјски развој њихов. Много би боље било овај поредак изједначити тако да и у сугубој дође најпре прозба за архијереја, па онда «род наш», као што је и у великој јектенији, поготово што је тако учињено у руском Служебнику из 1977 г., и у преводу трију Литургија на српски језик о. Јустина Поповића из 1978. године.

Осим тога, мислим да се и грчка прозба «За све православне хришћане», којом је, од турског доба до сада, замењена прозба за цара, као и наша садашња, удаљила од апостолове наредбе о молитви за цара и власти. До тога је дошло због ослањања на византијску формулу познијег времена, која се развила једнострано, имајући у виду припадање цара православљу. У грчкој прозби је атрибут православља пренет на «све благочестиве (и православне) хришћане». А наша је у потпуну византијску формулу уметнула «благочестиви православни род наш». У старини, као што смо видели из молитве Светог Климента Римског, молило се за власт уопште. Исто тако и у наведеним старим сведочанствима из II, III и IV века помињу се «царство» и «цареви» готово редовно. У прозби се цареви не помињу по имену за дуго. Да дође до њиховог личног помињања свакако је од пресудног значаја била чињеница што су они постали «благочестиви», тј. хришћани.²⁴⁴⁰ Апостоловој мисли више се приближила прозба у савременом руском Служебнику (иако је и она под византијским утицајем): «О богохранимјеј страње нашеј, властех и воинствје јеја», особито у сугубој јектенији: «Јешче молимсја о богохранимјеј...», директним

додатком апостолових речи: «да тихоје и безмолвноје житије поживем во всјаком благочестији и чистотје».²⁴⁴¹

Сматрам да би ова прозба, у духу наредбе Светог апостола Павла и молитве Светог Климента Римског, боље било да гласи: «Да народ и власти управљају на добро пред Господом, како би тих и миран живот провели у свакој побожности и чистоти, Господу се помолимо». У сугубој: «Још се молимо да народ и власти...».

Свакако да ће бити људи који ће у овоме видети жељу Цркве да се, по њиховом мишљењу, као и свагда до сада, додворава власти. На то не треба обраћати много пажње. Мора нам бити јасно да је Црква увек спремна да послужи стварним интересима народа, по оцени Божјој, јер је Бог «дао власт царствовања великолепном и неизрецивом силом Својом», тако да је наша дужност дати цару царево, а Богу Божје. Разумљиво, за онога за кога Бог не постоји апостол Павле није ни могао изразити вољу Божју. Онда нема друго него да попови покушавају на сваки начин да се овом молитвом додворавају свакој власти, да тих и миран живот проживе у свакој сласти и части. Или да је Црква на ропско служење држави већ пристала, како ће рећи они из другог политичког табора.

Гласник, децембар 1984.

Како треба узимати прокимен на великопосној вечерњи пред првом паримијом и после ње?

ПИТАЊЕ: *Како треба узимати прокимен на великопосној вечерњи пред првом паримијом и иза ње? У Великом Типику се вели да се не говори прокимен, него само глас који је наведен. Шта то значи?*

ОДГОВОР: О прокимену у «Литургици» проф. Мирковића читамо: «Тако се зове стих који се поје обично пред читањем Светог Писма – паримија, Апостола и Јеванђелија, и служи као увод одломку који ће се читати. У прокимену се већином речима Светог Писма, а поглавито стиховима из псалама, казује садржина и важност одломка који ће се читати, или значење дотичнога дана, односно молитава и песама истога...». ²⁴⁴²

Ово објашњење прокимена проф. Мирковић је вероватно преузео од К. Никољског, код кога се оно налази готово од речи до речи. ²⁴⁴³ Слично говоре о прокимену архиепископ Венијамин («Прокимен, то јест кратки стих, изабран из псалама Давидових, који одговара празнику или дану, и не поје се никада сам, него за њим свагда следе други стихови који објашњавају или потврђују садржај и силу која се налази у њему. При томе се он пева пред сваким стихом...») ²⁴⁴⁴ такође И. Дмитријевскиј, ²⁴⁴⁵ а према њему Г. Дебољскиј. ²⁴⁴⁶

Много детаљније и дубље тумачење прокимена налазимо код проф. М. Скабалановича: «Прокимен представља собом песму од... само једног стиха, песму положену на звучно особито богату мелодију и понављању неколико пута; сваком од ових понављања претходи стих узиман мање торжествено... При томе, за прокимен служи увек стих Светог Писма особито снажан, изразит и одговарајући прилици, због чега се прокимени и узимају готово искључиво из најпоетичније књиге Светог Писма-Псалтира (Међу прокименима само неколико њих нису из псалама, тако из старозаветних песама: «Благословен јеси Господи Боже отац наших»; из Еванђеља: «Величит душа моја...»; из посланица: «Јависја благодат...»; и посебног састава: «Блажен пут...»). ²⁴⁴⁷

Скабаланович такође излаже постанак и историјски развитак прокимена, о чему говори и проф. Трѣмбелас. Позната је чињеница да су у Цркви од почетка псалми били у великој богослужбеној употреби. У погледу њиховог извођења, иако, према казивању Сократа Схоластика, антифонско појање потиче од Светог Игњатија Богоносца, који га је увео према једној визији прослављања Свете Тројице на тај начин од анђела, проф. Трѣмбелас вели да је, у прва три века, углавном било у употреби «апокритики», или «катх' ипакоин» – по Скабалановичу «ипофонско», или «респонзорно» – певање псалама.²⁴⁴⁸ Док су у антифонском певању учествовала наизменично два хора, у овом другом учествовао је један чтец, или појац, хармонично изводећи један или више псалама. При томе је, с времена на време, упадао цео скуп верних «припевајући оном што је солиста певао».²⁴⁴⁹ Ово припевање верних било је или по завршетку низа псалама, или сваког појединог псалма, или пак после сваког појединог псаламског стиха.

Речи које је народ при томе певао биле су или познати усклици из Старозаветне цркве преузети у Новозаветну и до данас остали у литургичкој употреби: «Амин», «Алилуја»; или полустихови псалама: «Јако во вјек милост јего...», «Господа појте и превозносите во всја вјеки»; или који особито ритмичан, или стих изразито догматске садржине из псалма који је певан.²⁴⁵⁰ Сведочанство о томе даје Свети Јован Златоуст: «Оци су установили да народ припева из псалама један снажан стих који у себи садржи високо учење».²⁴⁵¹ Временом је тај стих почео постепено собом да заклања цео псалам, како примећује Скабаланович.²⁴⁵²

Из Валсамоновог тумачења 17. канона Лаодикијског сабора видимо да су «према старом предању», у Цркви задуго многи псалми сједињавани и певани један за другим у низу, што је замарало пажњу народа те је излазио из цркве. То је изазвало, вели Валсамон, саборску одлуку «да псалме не треба спајати при певању, него између њих да буде читање, како би се народ мало одморио и опет певао. Због тога је Псалтир и подељен на катизме».²⁴⁵³

Да би се нашло места читању, дошло је свакако до изостављања појединих псалама. То је настављено и доцније, кад је развитком богослужења почела да се јавља хришћанска химнографија. Тада су неки псалми «потпуно изостављени, а других су остали најизразитији њихови стихови, који су, не зна се када, названи прокимени».²⁴⁵⁴ Прокимени и алилујари су, дакле, остаци тих псалама који су цели певани између читања старозаветних и новозаветних одељака. Доказ да су тада употребљавани цели псалми Скабалановичу пружа сирска Литургија апостола Јакова, у којој се пред читањем Апостола налази цео псалам. Проф. Трембелас, говорећи такође о употреби целих псалама у старини, уместо садашњих прокимена и алилујара, пише: «Што се тиче алилујара – коме одговара «градуале» Западне цркве – о њему постоји изречено сведочанство Августиново, из кога се види да се иза Апостола читао цео псалам».²⁴⁵⁵ Као на остатак старог начина употребе прокимена уз стихове псалма, Трембелас указује на Литургију Велике Суботе, у којој се и данас пред Апостол, после сваког стиха песме тројице младића пева као припев: «Господа појте и превозносите...». А после Апостола, уместо Алилуја, пева осми стих 8. псалма: «Воскресни Боже, суди земљи...», понављан после сваког стиха тога псалма, који се цео тада чита.²⁴⁵⁶

Тако се данас дошло до тога да «прокимен, коме следи један стих, говори чтец, а уместо алилујара сад појци певају трипут само Алилуја, без икаквог стиха».²⁴⁵⁷ Уз то, код Грка се сада неки прокимени читају, неки певају, а неки износе певајућим читањем. О томе Г. Бекаторос вели: «Иако се испред свију прокимена наводи неки од гласова, певају се на означени глас само прокимени вечерње и Еванђеље на јутрењи. Прокимени Апостола изводе се певајући читањем, с изузетком (прокимена) чина за упокојене, који се, будући слободан поетски састав, пева по старом правилу». Док је данас тако код Грка, у Руској и Српској цркви држи се старо правило, те се редовно сви прокимени певају на глас који је испред њих назначен.

Иако је реч прокимен (прокименон) грчка сложеница (од про и киме), у употреби како у старом, тако и у новогрчком језику, и дословно значи «оно што лежи напред, пред чим, пред неким»,

Г. Бекаторос, указујући на мишљење проф. архимандрита Е. Антониадиса, вели за њу: «Таман и загонетан литургички појам»,²⁴⁵⁸ а наведосмо раније његову тврдњу да се не зна ни време кад је тако назван.

Код руских литургичара већином се налази етимолошко тумачење ове речи. Архиепископ Венијамин каже: «Прокимен, по буквалном преводу – предлежашчиј или предложениј – јесте стих који се полаже испред свију стихова».²⁴⁵⁹ На исти начин говори о прокимену И. Дмитријевскиј,²⁴⁶⁰ В. Иљин;²⁴⁶¹ од наших еп. бачки Иринеј,²⁴⁶² и др. Као на достојно пажње мишљење о значењу ове речи, проф. Трембелас указује на излагање Псевдософронија: «Чита се прокимен који је назван по значењу, јер се ради о саветима нове благодати (коју) објављује пророчко откривење».²⁴⁶³ И Свети Симеон Солунски вели за прокимен: «То је пророштво о празнику, псаламско учење о празнику».²⁴⁶⁴ На сличан начин појашњава нам смисао прокимена и Свети Марко Ефески у «Тумачењу црквених чинова», велећи: «Прокимени се стављају испред пророчких и апостолских одељака и Еванђеља, због чега се и називају прокимени. То су стихови у већини из псалама, сагласни са смислом онога што се чита, посведочавајући (га) на неки начин и утврђујући. У исто време умекшавају наш слух и приправљају нас за читање».²⁴⁶⁵

Поред указивања на реч прокимен у опису синајског бденија Јована Мосха и Софронија, у VI в., која већ има смисао близак садашњем, Скабаланович наводи и назив «пропсалма», Росанског рукописа из XI в., у коме се, у Литургији ап. Јакова, тако назива прокимен. Наводи и сличан израз «псалендо» Мозарапске Литургије, који «буквално има форму нашег прокимена – састоји се из псаламског стиха названог псалендо, из другог названог «верзус» (стих) и понављања конца првог (такође псалендо)».²⁴⁶⁶

Без претензија да ћу расветлити «таму» и «загонетност» назива «прокимен», сматрам да нас ова казивања могу упутити на добар правац за то решење. Према објашњењу Псевдософронија и Светог Симеона Солунског, да прокимен износи пророчко откривење о новој благодати, да означава оно што је изнето раније – старозаветно пророштво о новозаветном

догађају – биће да је назив прокимен најпре добио псаламски стих који се певао пред Апостол на поједине велике празнике, где је веза између старозаветног пророштва и новозаветног празника била особито изразита. Затим су и за остале празнике бирани прокимени који одговарају томе принципу макар унеколико. Доцније су истим изразом названи прокимени на јутрењи, такође пред новозаветном благодати – Еванђељем, указујући такође пророчки на празник или садржину еванђелског одељка. Најзад је исти назив добио и прокимен на вечерњи, пред паримијама, понекад такође из новозаветних списка, апостолских посланица,²⁴⁶⁷ већином пак пред одељцима старозаветних књига. Ово наше мишљење поткрепићемо казивањем Скабалановича да је Музеус, презвитер марсељски, око 453. год., изабрао «из Светог Писма чтенија за празничне дане кроз целу годину, а такође респонзорне стихове псалама присподобљене времену и читању» (респонсориа ециам псалморум капитула темпорибус ет лекционибус апта, н. д. I, 184). Можда су речју «прокимен» названи ови стихови и раније, због певања напред, испред стихова псалма, али се назив учврстио за стихове пред читањем новозаветне благодати.²⁴⁶⁸

Израз пак «пропсалма» односи се на другу страну прокимена, на начин извођења, тј. прокимен би био онај стих који се «пева испред» стиха, или стихова који се читају. То још одређеније казује израз «псалендо» Мозарапске Литургије за део који се пева, и «верзус» (стих) за део који се чита.

О самом начину како се прокимен узима, управо колико га пута треба узимати уз стихове, Скабаланович даје ово упутство: «Прокимен се састоји из стиха у правом смислу називаног «прокименом», и једног, или три стиха, који претходе понављању прокимена; тако се прокимен први пут пева без стиха, други пут и даље (ако има више стихова) са стихом, а последњи пут опет без стиха, који замењује читање прве половине прокимена.²⁴⁶⁹ То значи да се мали прокимен, који има један стих, пева 21/2 пута, а велики, са три стиха, 41/2 пута.²⁴⁷⁰ Но код нас, биће због недостатка појаца, прокимени се већином певају три пута, без читања стихова.

Што се тиче узгласа које пред прокименом говоре ђакон и свештеник, «Вонмем» је од дубоке старине до данас употребљаван да се побуди пажња на читање Светог Писма». ²⁴⁷¹ Но пред прокименом Литургије Златоустове и Василијеве јавља се тек у рукописима VIII–X в. «Мир всјем» још је старијег порекла, доходи до еванђелских времена, употребљаван често од самога Господа. ²⁴⁷² Као и «Вонмем», узглас «Премудрост», у рукописима Василијеве Литургије јавља се у VIII–X в. ²⁴⁷³ Према разложном тумачењу архиеп. Венијамина, прво «Вонмем» (на вечерњи) позива на пажњу примања мира и благослова свештеника, а друго на пажњу слушања премудрости у прокимену. ²⁴⁷⁴

У старом грчком рукопису Литургије Светог Василија Великог из VIII–X в., пред прокименом се налази ово објашњење: «И окренувши се (јереј) говори: Вонмем, мир всјем! и одмах седа и говори: Премудрост! И појац: Псалам Давидов. Вонмем и прокимен». Један не много млађи рукопис код Гоара, уместо «одмах седа», казује: «И седа архијереј са јерејима, док ђакони и служитељи и клир стоје». ²⁴⁷⁵ Свети Симеон Солунски у певаној вечерњи не помиње ове возгласе, а на свакидашњој вели да је ђакон говорио: Премудрост, а архијереј седнувши давао мир. ²⁴⁷⁶ Скабаланович стога изводи закључак: «Одатле се види да је слушање прокимена бивало седећи, као и читање које му је следило. Али нису сви (седели) него само свештеници, на горњем месту... Овакво седење свештеника за време прокимена и читања (Апостола) назива се у древним Уставима «седење горе» (и катедра ано), или велико седење, за разлику од малог седења свега народа, које се називало «седењем доле» (катедра като), или малим, и које се дозвољавало на свим читањима, сем паримија и Апостола» (разуме се, и Еванђеља). ²⁴⁷⁷ За свештенике и епископе остало је до данас да седећи слушају паримије и Апостол, а стојећи Еванђеље. О том седењу «Последовање утрењи, вечерњи и полуношници» казује овако: «Јереј, у време читања паримија, седи на горњем месту, с десне (јужне) стране престола». ²⁴⁷⁸

Свим овим излагањем видели смо шта су прокимени, како су настали, како и колико пута се узимају, као и о узгласима које

свештеник и ђакон испред њих упућују верним. Тако се сада можемо упутити разматрању особености прокимена који долазе на вечерњи седмичних дана уз Велики пост.

Чим погледамо низ ових прокимена, од понедељка прве седмице поста па до среде Велике недеље, прво што ћемо уочити то је да су они сви из псалама. Но уједно ћемо приметити да нису једнаки прокименима седмичним, нити да се током седмица понављају, него теку од првог псалма «ин континуо» кроз сву 40-ницу све до 136. псалма, онако како у том реду, од прве главе па даље, теку и паримије из књиге Постања и Прича (а на VI часу из прор. Исаије), које се иза прокимена читају.²⁴⁷⁹ Прокимени, као што рекосмо, узимају се редом: из 1. и 2. псалма у Чисти понедељак на VI часу, из 3. и 4. псалма на вечерњи, из 5. и 6. псалма на VI часу у Чисти уторак, 7. и 8. псалма на вечерњи итд. Прокимена нема из псалама 81, 82, 95. и 116.

Из чињенице да се прокимени Триода узимају од првог до 136. псалма редом, а не по избору, те да немају неку везу са седмичним даном, или садржином паримија које иза њих долазе, као што, према изнетим принципима, имају остали прокимени, К. Никољски вели да «у строгом смислу они и нису прокимени». Стога ће бити да је и настала примедба наведена у црквенословенском Типику да их треба узимати друкчије него остале: «Јереј: Вонмем, и чтец прокимен не глаголет, точију скажет глас б: Спаси Господи људи твоја...».²⁴⁸⁰ Износећи ову примедбу Никољски вели да она значи: «Пред читањем прокимена, чтец само говори глас на који треба певати прокимен, а реч прокимен не говори».²⁴⁸¹

И у нашим старим рукописима налази се примедба да се при узимању прокимена на великопосној вечерњи поступа унеколико друкчије него ван Великог поста. У једном од њих, на вечерњи у сиропусни петак, стоји овако: Прок(имен) на паремији не г(лаго)љи веч(е)р, н' т'кмо глас б, или ин котори љубо. Не рци: веч(ерњиј) прок(имен)...²⁴⁸² Иста се примедба налази и у Триоду Винценца Вуковића, из 1561. год.: «Јегда же г(лаго)љеши прок(имен) паремиам не г(лаго)љи вечер(њиј) прок(имен), н' т'кмо гл(а)су, или б, ин котори љубо; не рци веч(ерњиј), н' прок(имен) гласу једекоји...» У сто година старијем рукопису ман.

Дечана ова примедба наводи се као уопштено правило: «Зри чатеј паремије... Јегда же г(лаго)љеши прокимни паремијам, не г(лаго)љи вечер(њиј) прок(и)м(е)н, н' т'кмо глас б, или ин котори љубо. А не рци вечер(њиј), н' рци прок(имен) глас(а) једекоји.²⁴⁸³

Биће свакако да су ови прописи у наше рукописе и, црквенословенски Типик доспели из старих грчких, али нисам имао могућности да то проверим. Но, да је тако било, напомињу нам разлике које и данас постоје код Грка у уводном делу узимања прокимена уз Велики пост и ван њега. Оне су, додуше, сведене на најмању меру, али ипак постојеће. На вечерњи ван Великог поста ђакон узглашава: «Вечерњи прокимен (Есперас прокименон)!» А народ прокимен глас 5: «Боже, во имја Твоје спаси мја» (двапут); стих: «Боже во имја Твоје...».²⁴⁸⁴ Уз Вел. пост пак, ђакон казује само: «Есперас (Вечерњи)!» а чтец: «Прокимен глас 5, псалам 11: Ти, Господи, сохраниши ни и собљудеши ни». Стих: «Спаси мја, Господи, јако оскудје праведниј». Ђакон: «Премудрост!» Чтец: «Битија чтеније». Ђакон: «Вонмем!» Чтец: «Рече Господ...».²⁴⁸⁵

Упоредимо ли упутства наших рукописа са оним у црквенословенском штампаном Типику видећемо да су садржајно исти, али да се у нашим редовно додаје реч «вечерњи»: «Не реци вечерњи, него прокимен гласа који буде». Према томе додатку, биће да се код нас негде, као и код Грка и сада – како наведосмо – пред прокименом вечерње говорило: «Вечерњи прокимен». Кад се увидело да великопосни прокимени, не само на VI часу него и они који се узимају на вечерњи, једнако следе бројни ред псалама, без обзира на значење седмичног дана, или садржину паримија које се иза њих читају; да се у оба случаја узимају не само испред, него и иза паримије, тада се вероватно дошло на мисао да их једнако треба и узимати, тј. да и на вечерњи, уз реч прокимен и ознаку гласа, не треба казивати реч «вечерњи», да би се на исти начин говорио и пред прокименом VI часа. Ван периода Великог поста, кад се на VI часу није читала паримија, атрибут «вечерњи» уз прокимен се могао говорити, јер су ти прокимени били заиста «вечерњи», певали се само на вечерњи, а не и на VI часу.

Мислим, дакле, да примедба у нашим рукописним Триодима значи да треба изоставити реч «вечерњи», а не и реч прокимен. Стога, и поред изнетог мишљења да ово и нису прокимени у правом смислу речи, неће бити да им се овај назив може одузети, јер се као и остали узимају из псалтира, наводе са стихом и редовно у Типицима и Триодима називају прокимени.

Како је, онда, дошло до тога да црквенословенски Типик казује да «Чтец прокимен не глагољет»? Биће да се код Руса није говорила реч «вечерњи» ни пред прокименом вечерње ван поста, као што се сада ни код Срба не говори, те су они схватили да упутство «прокимен не глагољет» значи да не треба говорити реч «прокимен», поготово што се у црквенословенском Типику ово упутство наводи испред прокимена на VI часу у среду сиропусне седмице, где уз прокимен, разуме се, и није могло бити речи «вечерњи». Ако је то тако, онда нема разлога да се уз Велики пост, пред прокименима на VI часу и вечерњи, при навођењу гласа изоставља реч прокимен.

Значи, одговор на постављено питање треба да гласи: На вечерњи уз Велики пост, и Литургији Пређеосвећених Дарова, после химне «Свјете тихиј», ђакон каже: «Вонмем!» свештеник: «Мир всјем!» Чтец: «И духови твојему». Ђакон: «Премудрост, вонмем!» и чтец: «Прокимен псалам (који буде), глас (који буде)», па каже прокимен који онда појци отпевају. Чтец затим каже стих, а појци опет отпевају прокимен; онда чтец каже први део прокимена, а појци отпевјау његов други део. Затим ђакон: «Премудрост!», чтец: «Битија чтеније», ђакон: «Вонмем!» па чтец чита паримију. По завршетку исте ђакон: «Премудрост!», а чтец и појци на исти начин други прокимен. Онда ђакон: «Премудрост!» чтец: «Причтеј чтеније». Ђакон: «Вонмем!» и чтец другу паримију. На шестом часу, после тропара пророчества, ђакон: «Премудрост!», чтец: «Прокимен, псалам (који буде), глас (који буде)» итд.

На крају, као једну особеност наших рукописа изнећемо казивање о начину узимања тропара испред паримије на VI часу уз Велики пост. Навешћемо је према рукописном Триоду Музеја СПЦ., бр. 28, из 1654. год.; Тропар глас 8: Дажд нам помошт от печали Г(оспо)ди, и сп(а)си нас рождеј се от Д(е)ви,

чл(ове)кољубче! Чтец: Слав(а) и певци конац тропару: Сп(а)си нас рождеј се от Д(е)ви, чл(ове)кољубче! Чтец: И ниња, и певци вас тропар: Дажд нам помошт...²⁴⁸⁶ Према грчком савременом Триоду, овај тропар се чита двапут (други пут са Слава и ниње),²⁴⁸⁷ а према црквенословенском једанпут: На шестом часје појем тропар пророчества, глас 8: Дажд нам помошч...²⁴⁸⁸
Гласник, јул 1982.

Који се Богородичен узима на стиховње на вечерњи и на хвалитних на јутрењи?

ПИТАЊЕ: *Кад је Свети с Великим славословљем, а после Слава нпр. стиховњих стихира на вечерњи, или хвалитних на јутрењи, стоји само: И ниње Богородичен, – који Богородичен треба узети?*

ОДГОВОР: У случају да није наведен Богородичен иза стиховњих стихира велике вечерње – као на Светог Саву 14. јануара, или на Светог Јефрема Патријарха 15. јуна – Богородичен треба узети, по гласу Славе, из Октоиха са васкрсних стиховњи.

Ако ли није наведен Богородичен на хвалитне (као нпр. на Св. кнеза Владимира руског, 15. јула, на Сабор српских просветитеља 30. августа, или на Светог Јакова брата Господњег 23. октобра), тада је најбоље узети Богородичен по гласу Славе Богородичен наведен на крају Минеја у суботу ујутро.

Да се тај Богородичен обично узима у оваквим случајевима, види се из многих служби Светих са Великим славословљем и полијелејем, у којима је овај Богородичен већ наведен на том месту, нпр. Глас 8: Владичице прими..., на Светог Јована Еванђелисту 26. септ., Светог Еванђелисту Луку 18. окт., Светог Јована Златоуста 13. нов., Светог Симеона Мироточивог 13. Фебруара, Сабор Светих Апостола 30. јуна, Свету мајку Ангелину 30. јула; Глас 2: Спаси от бјед..., на Светог Јуду брата Господњег 19. јуна; Глас 2: Все упованије... (Богородичен у четвртак ујутро), на Светог Јакова Алфејева 9. окт.; Глас 5: Блажим тја... (Богородичен у среду увече), на Светих 40 мученика у Севастији 9. марта и други.

Исто тако треба поступати и кад у Србљаку, по стихирама на литији, стоји: И ниње Богородичен Одигитрији (На Свете српске 30. авг.), или: И ниње Чудотворној икоње (На Светог Саву II 8. фебр.); или после хвалитних (На Светог Јоаникија I патријарха српског 3. септ.). Ови Богородични односе се на службу чудотворној икони Пећке Божје Матере,²⁴⁸⁹ коју цркве обично немају. У Пећком манастиру свакако треба узети Богородичен –

управо стихиру на Слава – са хвалитних из ове службе икони Свете Богородице Одигитрије (Путеводительнице). У другим пак црквама, као што рекосмо, уместо овог Богородична може се узети Богородичен као и у наведеним случајевима, тј. Богородичен по гласу Славе с краја Минеја, уочи суботе на вечерњи (за завршетак литијских стихира), или у суботу ујутро (за хвалитне).

Гласник, фебруар 1980.

Узима ли се «Достојно» или «Ангел вопијаше» од Томине недеље до Спасовдана на повечерју после канона?

ПИТАЊЕ: Од Томине недеље до Спасовдана, на повечерју, после канона, негде се пева «Достојно», а негде «Ангел вопијаше» и «Свјетисја свјетисја». Шта је правилније, односно шта треба узимати?

ОДГОВОР: У црквенословенским штампаним Типицима и Пентикостарима, иза вечерње на Томину недељу стоји: «Од овог дана читамо Мало повечерје... После «Достојно» и после «Оче наш» говоримо кондак празника кроз сву Педесетницу». И у недељу о Самарјанки, после вечерње, у Типику стоји слично: «На повечерју, после «Достојно» и после «Трисветог», само кондак празника Преполовљења». Из тога се недвојбено може извести закључак да после канона треба узимати «Достојно», а не «Ангел вопијаше».²⁴⁹⁰

Исти овакав закључак налазимо и код појединих литургијских писаца. К. Никољски вели да се после канона узима «Достојно» указујући на последовање у недељу Антипасхе увече и недељу Самарјанке.²⁴⁹¹ С. Булгаков излаже ово још јасније велећи да до оданија Пасхе «на повечерју, после канона треба певати «Достојно јест», а не «Ангел вопијаше» и «Свјетисја, свјетисја». Певање ирмоса «Свјетисја, свјетисја» бива само на јутрењи по IX песни канона, од седмице канона, од седмице после Пасхе до њеног оданија, а певање тог ирмоса, с припевом «Ангел вопијаше», на Литургији уместо «Достојно јест» – у исте седмице по Пасхи до њеног оданија».²⁴⁹² Вас. Николајевић у свом Великом Типику износи овај пропис исто онако као што се он налази у црквенословенском. После излагања вечерње у Томину недељу, ту он вели: «Повечерје се одсад поје мало... По «Достојно»: кондак празника...».²⁴⁹³ У својој пак књизи «Практични свештеник» он одлучно заступа исто мишљење: «да у недељу Антипасхе вечера, и у остале недеље после Пасхе до оданија, на повечерју после канона треба појати «Достојно јест», а не «Ангел вопијаше» и «Свјетисја, свјетисја»».²⁴⁹⁴

У нашим рукописним Типицима и Пентикостарима, које сам у том циљу прегледао у библиотеци Музеја СПЦ, манастира Дечана и Патријаршијској библиотеци у Београду, не помиње се о овоме ништа. Не само да се на повечерју за време Педесетнице у њима помиње само канон и трипеснец дана, а ништа о томе шта се пева одмах после њих,²⁴⁹⁵ него се ни на повечерју у обичне дане «Достојно» не помиње. «Достојно» се помиње у рускословенском Часослову штампаном у Москви 1653. г. за време патријарха Никона (Л. 121а).²⁴⁹⁶

Највероватније је одредба да се «Ангел вопијаше» и «Свјетисја, свјетисја» узима на Литургији уместо «Достојно», повукла неке на закључак да тако треба поступати и на повечерју, не размотривши боље шта се о томе вели у црквенословенском Типику и Пентикостару. Да су то учинили, као што видесмо, лако су могли доћи до закључка да то није тако.

Одређено, дакле, може се на постављено питање одговорити: Према прописима црквенословенског штампаног Типика и Пентикостара, који су у важности, у Педесетници, почевши од Томине недеље, после канона на повечерју узима се «Достојно», а не ирмос Пасхе («Свјетисја, свјетисја», с припевом «Ангел вопијаше»), нити ирмос IX песме трипеснеца с краја Пентикостара. Изузетак од овог правила бива уочи другог дана Духова. Тад се узима канон Светом Духу, првог гласа, и после канона ирмос IX песме истог канона уместо «Достојно».²⁴⁹⁷

Гласник, јул 1977.

Како узимати тропаре на полуноћници у попразништву Господњих и Богородичиних празника?

ПИТАЊЕ: На полуноћници, у попразништву Господњих и Богородичиних празника, до недавна смо узимали празнични тропар после првог Трисветог, а кондак после другог. Но како у Минеју стоји да се на оданије, на тим местима, узимају обични тропари, а не празнични, дошли смо у сумњу да ли поступамо добро, па сада узимамо обичне.

Да ли је наш поступак исправан, односно, да ли је боље узимати тропаре на први начин, или на други?

ОДГОВОР: Још у Старом Завету помињу се молитве које су побожни људи вршили ноћу.²⁴⁹⁸ У Новом Завету сам Господ Исус проводи целу ноћ у молитви Богу (Лк.6:12), а такође Свети апостол (Деян.16:25, 20:7). Ови примери, као и речи Господње о потреби бдења да нас Његов други долазак не изненади (Мф.25:13), или лупежи не покраду (Лк.12:39), дејствовале су на верне да се од почетка моле ноћу. Поред тога, време гоњења налагало је и спољашњим околностима скупљање верних ноћу на молитву.²⁴⁹⁹

Сведочанство о молитвама хришћана ноћу, из почетка II века, пружа познато писмо Плинија Млађег, проконсула Витиније (111–112. г.), цару Трајану: «Хришћани су потврдили да је то њихова кривица или заблуда што имају обичај да се састају, одређеног дана, пре расвита, и певају наизменично међу собом Христу Богу; и себе обавезују заклетвом не на какво злодело, него да не чине крађе, ни разбојништва, ни прељубе, не крше (дату) реч, не одричу залог ако се потражи. По свршетку тога они су се обично разилазили, а потом опет сабирали ради примања хране обичне и нешкодљиве».²⁵⁰⁰

Исто тако у делима старих хришћанских писаца и Светих Отаца казује се о заједничким и појединачним молитвама ноћу. Апостолске Установе наређују: «Молитве вршите ујутро, и трећег часа, и шестог, и деветог, и увече и у певање петлова... У певање петлова, јер се објављује час доласка дана, ради

вршења дела светлости. Ако није могуће проћи у цркву због неверних, нека буде скупљање по кућама... Но ако се не може сабрати ни по кућама, ни у цркви, нека сваки за се пева, чита, моли се, или заједно двојици или тројица».²⁵⁰¹ У III веку о тим молитвама сведочи Ориген: «Ни време ноћи не пролази нам без дужности молитве...».²⁵⁰² А на другом месту: «Пази на ноћ, јер се душа тада враћа себи при миру чула. Тада наређује учити заповести Божје... Размишљај, дакле, ноћу овог века, јер није твоја борба са крвљу и телом, него са началима и властима. Јер не знаш кад ће господар дома доћи...».²⁵⁰³ А Свети Атанасије Велики вели: «У поноћ устани и усхвали Господа Бога твога, јер је у то време Господ васкрсао из мртвих и прославио Оца. Због тога је и нама наредио да у то време прославимо Бога. А уставши, најпре реци овај стих: У поноћи устах исповедајући се Теби о судбама правде Твоје (Пс.118:62). И моли се и почни говорити цео 50. псалам до краја. И ова нека ти је наредба за сваки дан».²⁵⁰⁴ Од Светих из доцнијег времена, Свети Симеон Солунски: «Полуноћница је због неспавајућих анђела и њихове неућутне хвале (Бога); и због мира и тишине ума за божанско славословље, и васкрсење, јер касно у суботу Господ васкрсе; и због Његовог другог доласка, који сви верни очекујемо кад ће нас као из сна подигнути; а Он је женик душа, као што рече, да ће доћи усред ноћи, па треба да бдимо».²⁵⁰⁵ У даљем излагању он упоређује време ноћи са овим веком, а дан са непролазним Царством Небеским које ће настати по Другом доласку Господа: «И тако се поноћна песма заврши. Врата храма се отварају као небо, и од земље у њега улазимо. Као што ће се и тада узети који су Христови, на облацима, и тако ћемо свагда с Господом бити».²⁵⁰⁶

На Западу казује Блажени Јероним: «Свештено бдење је старо благо које одговара свима Светима. Пример за то су пророци, Исус Христос и апостоли».²⁵⁰⁷

Према томе, дакле, полуноћница постоји у Цркви од првих времена, те је кроз толико дуги период било прилике да се учврсти и да се, од првобитно једног истог богослужбеног чина развије њих неколико, тако да данас имамо: свакодневну, суботну, недељну и пасхалну полуноћницу. Суботна има сасвим

исти поредак као и свакодневна, само су јој други тропари, катизма и има једну додатну молитву. Недељна,²⁵⁰⁸ а поготово пасхална, разликује се и по саставу.

Треба имати у виду да се полуноћница врши онда кад се не врши свеноћно бденије.²⁵⁰⁹ У неким случајевима чин полуноћнице се не врши у храму,²⁵¹⁰ али је монаси врше у келијама,²⁵¹¹ а некада се не врши само у манастирским храмовима,²⁵¹² али се у саборним и мирским црквама врши.²⁵¹³

Што се тиче тропара по првом и другом Трисветом, треба их узимати овако:

Обични тропари свакодневне полуноћнице узимају се на мале Свете, на Свете с бденијем – ако се не врши свеноћно бденије. Такође се узимају у претпразништву, попразништву и на оданију великих Господњих и Богородичиних празника.

На велике Господње и Богородичине празнике – ако се не би вршило бденије; затим уочи другог дана Божића, Богојављења и Духова, као и у суботу Лазареву, по првом Трисветом узима се тропар празника, а по другом кондак празника, онда «Господи, помилуј» 12 пута и отпуст. Молитва «Помјани Господи...» не говори се.

На Ивањдан, Петровдан, Усековање и храмовног Светог, по првом Трисветом узима се тропар Светог, Слава и ниње, Богородичан васкрсан по гласу тропара; по другом Трисветом узима се само кондак Светог. Молитва «Помјани Господи...» ни тада се не узима.²⁵¹⁴

Светле седмице узима се пасхална полуноћница, тј. општи чин који се узима такође за часове и за повечерје. Ова се полуноћница врши до Томине недеље.

На Томину недељу – ако се не врши бденије – полуноћница је васкршња с васкршњим Тројичним каноном октоиха првог гласа, и Тројичним тропарима после канона. По Трисветом: тропар «Запечатану гробу...». У остале недељне дане до оданија Пасхе: ипакој.

Од Томине недеље, у седмичне дане узима се обична свакодневна полуноћница, са обичним тропарима и по првом и по другом Трисветом,²⁵¹⁵ сем на Преполовљење и на оданије Пасхе. На Преполовљење узима се тропар празника по првом, а

кондак по другом Трисветом. На оданије пак Васкрса, по првом Трисветом долази тропар «Собезначалноје Слово...», Слава и ниње Богородичан његов; по другом Трисветом: кондак Пасхе. Молитва «Помјани Господи...» не узима се ни тада, нити на Преполовљење.

Ову полуноћницу, од Томине недеље до оданија Пасхе, треба почињати са «Христос воскрес...» три пут, па Трисвето, «Придите поклонимсја...», псалам 50. и остало.

Према томе, у попразништву Господњих и Богородичиних празника, као и од Томине недеље до оданија Пасхе, полуноћница је свакодневна, с обичним, а не празничним тропарима и после првог и после другог Трисветог.

Гласник, мај 1984.

Како се на јутрењи оданија великих празника пева тропар?

ПИТАЊЕ: На јутрењи великих празника Христових и Богородичиних (често и у њиховом попразништву) и на оданије, на «Бог Господ» стоји: «Тропар празника трижди». Негде тако и узимају, док у другим црквама овај тропар певају двапут, затим узимају Слава и ниње на трећи пут. Шта је овде правилно и како треба узимати?

ОДГОВОР: У Минејима, у Великом црквенословенском Типику, у Николајевићевом Типику, као и у Правилнику еп. Милентија²⁵¹⁶, на велике Христове и Богородичине празнике одређује се заиста само толико: «Тропар празника трипут», без икаквог објашњења како то треба извести. Отуд настаје недоумица и неједнакост у поступању.

Ако расмотримо јутрењу уопште, не само празничних, него и обичних дана, уочићемо правило да се на «Бог Господ» узимају тропари свечаније него на њеном крају, или на којој другој служби, чак и Литургији,²⁵¹⁷ тј. да се први тропар свагда узима двапут (сем кад недељом, или у предпразништву и попразништву треба узети тропаре двају Светих: да се не би прешао број од четири тропара тада се први тропар узима само једанпут), па онда уз Слава (други тропар, ако има) и ниње Богородичан. Слично бива и на Цвети, празник из броја дванаест, кад се узимају два тропара, оба Христова, и то први («Обшчеје воскресеније») двапут, а онда други («Спогребшесја Тебје»), уз Слава и ниње, једанут. По аналогiji с овим било би логично да се и на друге празничне дане отпева тропар празника двапут, па онда уз Слава и ниње трећи пут.

Да овако заиста треба и поступити сумњу нам уклања минеј за месец септембар, у коме се као првом у црквеној години дају подробнија објашњења из Типика не само првог дана,²⁵¹⁸ него и даље на више места. У правилу за оданије Мале Госпође, на одговарајућем месту јутрење, вели се, наиме, сасвим одређено: «Тропар празника дважди, Слава и ниње тојже». Исто тако стоји и у црквенословенском Типику.²⁵¹⁹

Познати руски литургичари Никољски и Булгаков дају исто упутство. «На празнике Господње и Богородичине и оданија њихова» – вели Никољски – «пева се тропар празника трипут. Последњи пут он се пева са Слава и ниње».²⁵²⁰ На другом месту вели за суботу Лазареву и Педесетницу: «Пева се тропар празника трипут. Последњи пут он се пева са Слава и ниње».²⁵²¹ И Булгаков вели исто: «Изузев недеље Цветне, у дванест празника, на оданија им – ако не буду у недељу – на предпразништва и попразништва – ако такође не пану у недељу – кад у месечном минеју, у дане тих предпразништава и попразништава, нема особитог тропара Светом, такође у суботу Лазареву и Томину недељу, у свим тим случајевима пева се само тропар празника трипут (трећи пут – са Слава и ниње)».²⁵²² Исто се тако вели у «Кратком изображенију церковнаго устава», Москва 1866, стр. 25.

Јасно је, дакле, да се увек кад на «Бог Господ» пише: «Тропар празника трипут», овај треба отпевати двапут, па онда уз Слава и ниње трећи пут.

Код Скабалановича налазимо објашњење зашто се свагда узима на том месту Слава и ниње – Мало славословље. По том објашњењу: «Тропар овде управо је припев псалму (као што је то био и по свом првобитном назначењу), а за псалам, или одељак псалама, узима се као неопходан завршетак Мало славословље. Стога се с тропаром, преко овог славословља, везује други тропар – ако га има – и Богородичан...».²⁵²³ И данас, иза тропара на «Бог Господ», по правилу непосредно следи читање псалама, катизма.

Ово нам лепо објашњава чињеницу зашто се никад не узима Слава и ниње уз тропаре, или «Богородице Дјево», на вечерњи бденија при освећењу хлебова.²⁵²⁴ Што се на вечерњи Светих кад нема бденија, и на крају јутрење узима Слава и ниње уз Богородичан, биће да је из доцније праксе настале по аналогiji са поступањем на «Бог Господ».

Гласник, септембар 1973.

Читају ли се мале јектеније на недељној и празничној јутрењи после тропара по Непорочних или Полијелеја?

ПИТАЊЕ: Неки свештеници читају малу јектенију на недељној и празничној јутрењи, после тропара по Непорочних, или Полијелеја, а други само возглас «Јако благословисја имја Твоје...», правдајући свој поступак тиме што је у Служебнику, на том месту, наведен само возглас, без мале јектеније.

Шта је правилније?

ОДГОВОР: Правилније је прочитати малу јектенију и завршити је возгласом «Јако благословисја имја Твоје...», иако црквенословенски Служебник, после тропара на «Бог Господ», и после првог сједална, наводи да се недељом и празником говори и мала јектенија, а после другог сједална, и тропара по Непорочних, малу јектенију нити наводи, нити помиње, него само возглас: «Јако благословисја имја Твоје...» Овако неодређено стоји и у неким старијим издањима Служебника, нпр. у московском Служебнику из 1756. г.: «По Непорочнах и Благословен јеси Господи, возглашајет: Јако благословисја имја Твоје...». Педесет година старије московско издање 1701. г. казује потпуно исто.²⁵²⁵ Као у овим Служебницима, стоји и у савременом грчком Великом Евхологиону: «После непорочних и евлогитариа узглашава: Јако благословисја имја Твоје...».²⁵²⁶

У неким нашим рукописним Служабницима и Типицима овако неодређено стоји и после тропара на «Бог Господ» и по првом сједалну, тј. не помиње се јектенија него само возгласи: «По савршенији псалмом: Миром Г(оспод)у пом(о)лим се, возглаш(ајет): Јако подобајет. По стихолог(ији) вазглаш(ајет): Јако твоја држава. По второј стихолог(ији) вазглас: Јако бл(а)гиј и чл(о)векољубац. По третеј стихолог(ији), или пол(иел)еу вазглаш(ајет): Јако с(ве)тисе и прослависе...».²⁵²⁷ И у Служебнику Божидача Вуковића из 1519. г. помињу се, на сва три места, само одређени возгласи без помена малих јектенија.

У пергаментном Типику ман. Дечана из 1336–134. г. наведено место изложено је још неодређеније – не помиње се ни

возглас: «И по непорочних троп(ар) васкрс(а)н гл. 5: Анг(е)љ збор удиви се и прочеје. Таже јепак(ои) и чтен(ија).Таж(е) стеф(ена) гласу».²⁵²⁸

Кад не би постојали рукописни и штампани Служебници, Типици, и друге црквене књиге, у којима се директно казује да треба и по тропарима по Непорочних, или Полијелеју, узимати малу јектенију, према подацима ових наведених били бисмо у недоумици како поступити. Овако смо у могућности да заузмемо одређени став.

У црквенословенском «Посљедованију утрењи, вечерњи и полуношчници», штампаном у Кијеву 1889. г., даје се овакво упутство: «По Непорочних и по Благословен јеси Г(оспо)ди, малаја јектенија и возглас: Јако благословисја». Исто тако се наводи мала јектенија и после Полијелеја, одн. Величанија и псалма избраног.²⁵²⁹ Слично овом, налази се упутство у црквенословенском штампаном Типику: «В тоже времја појут величаније со избраними стихи от псалмов Давидових. По сем обичном пјенији јектенија от диакона малаја глагољетсја...».²⁵³⁰ У црквенословенском Служебнику, изданом 1691. г., помиње се мала јектенија и по Полијелеју и по тропарима по Непорочних: «Ангелских собор: По конци же јектенија малаја...Ашче случитја в недељу полијелеј, јектенија малаја. Иереј же возглашајет: Јако свјатисја...». Потпуно истим речима казује се о овом у још старијем Служебнику Петра Могиле из 1639. г. Исто тако, у неким нашим рукописним Служебницама: «Ангелски сабор и прочита. Иереи ж(е) диаконства мала. Возглаш(е)није. Ипакои и чатеније».²⁵³¹ Исто се казује и у рукописном Типику ове библиотеке бр. 20, из XVI в. (диаконства малаја), и у Типику бр. 67 из 1574. године.

И у грчким рукописним Евхологијама од XVI–XVII в. казује се исто тако: После Непорочних, или Полијелеја, паки и паки... Јако благословисја и прослависја...²⁵³² Савремени грчки Литургикони и Иератикони такође казују да се мала јектенија узима «после Непорочних и тропара по Непорочних (анастасима евлогитариа) јереј малу јектенију као горе, и узглашава: Јако благословисја имја твоје...»²⁵³³ Исто тако се вели у Иератикону званичних издања Грчке цркве,²⁵³⁴ као и у Типику Цариградске цркве Г.

Виолакиса: «Певају се евлогитарија; онда бива од јереја јектенија (етисис) и возглас: Јако благословисја...». ²⁵³⁵

Бугарски Службеник, издања Светог Синода, вели: «Ангелскиј собор... (Ако је празник, уместо Ангелскиј собор... Полијелеј). Свештеник: Паки и паки... Возглас: Јако благословисја имја Твоје...». ²⁵³⁶

Обратимо ли се познатим литургичким писцима, видећемо да и они, готово сви, одређено казују да се тада узима мала јектенија: «После Полијелеја» – вели Никољски – «или ако после Полијелеја има Величаније, то после Величанија, а у недеље после тропара: Благословен јеси Господи, бива мала јектенија и возглас одговарајући певању Полијелеја: Јако благословисја имја Твоје...». ²⁵³⁷ Сергије Булгаков, помињући Полијелеј, Величаније и Ангелскиј собор вели: «Јектенија мала, Паки и паки... Возглас: Јако благословисја...». ²⁵³⁸ Помињући јектенију на овом месту, В. Иљин вели: «Иза ње следи сасвим нарочити возглас: Јако благословисја имја Твоје...». ²⁵³⁹

Од Грка, малу јектенију с возгласом «Јако благословисја имја Твоје...», на том месту помиње проф. П. Трембелас, ²⁵⁴⁰ Фундулис, ²⁵⁴¹ архимандрит Доситеј Прусиотис: «Иза полијелеја певамо стихове одговарајуће празнику, из Зборника, на гл. шести ирмолошки, «Слава» Тројичан споро, И ниње Богородичан слично. Мала јектенија (синапти микра) и возглас: Јако благословисја имја Твоје...». ²⁵⁴²

Од наших литургичара навешћемо проф. др Лазара Мирковића: «Иза васкрсних тропара долази мала јектенија са возгласом: Јако благословисја имја Твоје». ²⁵⁴³ Исто тако казује еп. Мелентије, еп. Иринеј бачки, као и Николајевић у свом Великом Типику. ²⁵⁴⁴

Проф. М. Скабаланович, поред навођења мале јектеније на овом месту, износи хвале и радости, какве представљају собом Непорочни с њиховим тропарима, а особито Полијелеј, па се јавља потреба у прозбеној молитви, која освежава пажњу, заузету тако дуго похвалним песмама. Мала јектенија по Полијелеју, или Непорочним, и одговара томе циљу. Возглас ове јектеније: «Јако благословисја имја Твоје...».

Сматрам да су наведени разлози оправдали тврдњу стављену на почетку одговара, те да нам је јасно да малу јектенију, после тропара Непорочних, или Величанија и избраног псалма, треба узимати, а не само возглас без јектеније.

Гласник, мај 1982.

Начин читања Еванђеља на српском језику

ПИТАЊЕ: На јутрењи и Литургији, пред читање Св. Еванђеља на српском језику, неки свештеници говоре: «Читање Светога Еванђеља по Матеју», а други: «Читање Светога Еванђеља од Матеја».

Зашто и у овим ситуацијама долази до разлика? Или оне имају неки озбиљнији смисао, те онда: Шта је ту боље и правилније, па да сви прихватимо?

Још и ово: Једни свештеници читају Еванђеље на савременом језику као сваки други световни текст, а други на начин као што се чита на црквенословенском, рецитативом. Може ли се и ту доћи до једногласија?

ОДГОВОР: У грчком новозаветном тексту, изнад сваког од четири Еванђеља, стоји предлог «ката». Он иде уз два падежа, други и четврти. Овде стоји са четвртим, у коме, поред других нијанси у значењу, значи «по»: ката Матхеон – по Матеју, ката Лукан – по Луки.

Јасно нам је да еванђелисти нису износили своју науку, своје Еванђеље, него «Еванђеље Исуса Христа» (Мк. 1:1), «Еванђеље Христово» (2Кор.9:13), добру, радосну вест, проповед, учење, живот и рад Господа Исуса Христа. Као помоћници, сарадници Божји,²⁵⁴⁵ они су то само изложили, забележили. У ствари, као што каже Св. Иринеј Лионски, постоји «једно Еванђеље у четири облика» (тетраморфон то евангелион), или «четири књиге једног Еванђеља» (quatuor libri unius evangelii), како вели Блажени Августин.²⁵⁴⁶ Предлог «ката» треба да означи ето ту чињеницу да су Христово Еванђеље, Његову науку, не своју, изложили Матеј, Марко, Лука и Јован, или речено у трпном облику: Еванђеље Христово написано је «по» или «од» Матеја, Марка, Луке и Јована.

Но при томе треба имати у виду да предлог «ката» није употребљен први пут тада да би означио овај смисао еванђелских текстова, него је код Грка употребљаван и раније те се говорило: «И катх, Иродотон историа», Херодотова историја, Историја по Херодоту, како ју је изложио Херодот. Тим предлогом хоће да се каже: Не пише историчар историју као песник песму,

или драму и приповетку, него је дужан да стварне историјске догађаје и личности изнесе што објективније. Он само излаже и објашњава догађаја, њихове везе, узроке и последице, не ствара их, не измишља. Његова «Историја» није његова у смислу у коме је песма песникова, него је то «Историја» како ју је он изложио, по његовом излагању, излагању од њега. Дакле, слично оном смислу у коме је овај предлог употребљен у изразу: «Евангелион ката Матхеон», и «Читање Св. Еванђеља по (ката) Матеју».

Шта предлог «ката», у наведеним примерима, собом исказује јасно нам је. Јасно нам је, такође, да би то у преводу на српски језик требало да исказе наш предлог «по». Да ли он то исказује? Сматрам да не исказује.

Пре свега, у словенским рукописима и најстаријим, колико сам имао могућности да видим,²⁵⁴⁷ на том месту стоји не предлог «по», него «от»: Св. евангелие от Матеја, от Марка, од Луки, от Иоана. Не може се претпоставити да је до тога дошло случајношћу, да Св. браћа Кирило и Методије, и њихови ученици, нису разликовали значења ова два предлога и да нису уочили да се они у другим приликама не могу заменити један другим.

Друго, и у данашњем нашем језику кад се каже да су неки чланак, или књига написани «по» том и том писцу, онда то значи да је неко други наведени чланак препричао, или његове закључке усвојио и изложио. Онако отприлике како у грчком изражава реч «ката» у изразу «ката Омирон», по речима, према казивању Хомеровом, «ката Тхукидидин», према Тукидиду, по речима Тукидидовим.²⁵⁴⁸ Тај смисао реч «по» свакако је имала још у већој мери у оно старо време када «Словене не имехон книг», кад словенски народи нису имали писма ни књижевности, те се није могло ни рећи да се по том и том писцу нешто излаже. Али се свакако говорило да се по казивању тога и тога нешто схватило и закључило. Пошто није било писане историје, још мање се могло доћи до појма да историјска казивања писац друкчије ствара него песник, научник и философ своја. Стога није било ни потребе да се тај смисао прида предлогу «по», те он то значење није имао тада, нити га је добио до данас. И тада и данас смисао исказан активом, да је Еванђеље Христово изложио Матеј, пасивом би се пре исказао речима да је

Еванђеље Христово изложено «од» Матеја, него «по» Матеју. Исто тако да је «Историја» написана «од» Херодота, а не «по» Херодоту. Сматрам да је то био разлог што су Св. браћа грчку реч «ката» превела са «от», а не са «по», и да би они, кад би данас преводили, грчки узглас, на Литургији и другим приликама: «Ту агиу Евангелиу ката Матхеон то анагносма», превели речима: «Читање Св. Еванђеља (изложеног) од Матеја», као и онда, у оно старо време, а не «по» Матеју.

Размотривши, дакле, предлог «по», у натпису Еванђеља, видели смо да он не казује да су писци Еванђеља Матеј, Марко, Лука и Јован, него пре да су то неки други, који су та Еванђеља написали по казивању наведене четворице.²⁵⁴⁹ Још мање нас ова реч непосредно упућује на чињеницу да еванђелисти излажу Еванђеље Христово, не своју науку. Ово обоје нам реч «по» казује тек накнадно, кад из тумачења схватимо и усвојимо да су они писци и да износе науку Христову.

Реч пак «од», у натпису Еванђеља, или у узгласу «Читање Св. Еванђеља од Матеја, Марка, Луке и Јована», од наведених двеју чињеница, непосредно нам казује једну од њих – да је писац Матеј, Марко..., а накнадно, по тумачењу, доводи нас на мисао да су Еванђеља наука Христова, изложена од Матеја, Марка, Луке и Јована.

Не сматрам да би употреба речи «по» овде била баш погрешна, него да је на то место међу не њене изражајне особине, њено значење, него научни разлози, да би она као терминус техникус изразила чињенице које изражава грчка реч «ката», од којих она стварно не изражава ниједну. Стога инсистирање на изразу «по», као специфично еванђелском, адекватном грчком «ката», према изнетом, у најмању руку не одговара. Поготово што грчки натписи над Еванђељима, са предлогом «ката», не потичу од самих еванђелиста и новозаветних писаца, како се и ту и у литургичкој употреби јављају врло рано.²⁵⁵⁰

Много је, дакле, саветније да се у наведеним случајевима употреби реч «од», управо да се она – употребљавана код свију православних Словена и римокатоличких Хрвата глагољаша, више од хиљаду година – остави на свом месту у употреби и

надаље. При томе да нас не буну то што се реч «по», из изнетих разлога, налази у преводу Литургија о. Јустина Поповића, проф. Емилијана Чарнића, у преводу Новог Завета проф. Димитрија Стефановића, Е. Чарнића, Комисије Св. Архијерејског Синода, хрватском савременом преводу Новог Завета и литургијској употреби код Хрвата католика. Него да узмемо у обзир чињеницу да је превод Службеника, на српском говорном језику Комисије Св. Арх. Синода из 1988. год. задржао предлог «од»: Читање Св. Еванђеља од Матеја, од Марка... То је званични превод Српске православне цркве и њега се сада треба сви да држимо.

Што се пак тиче начина читања у цркви, текста Светог Писма, из дубоке старине имамо доказа да је он читан на свечанији начин, друкчије од обичних световних текстова. Блажени Августин је забележио упутство Св. Атанасија Великог да текст псалама треба произносити тако да то буде више читање него певање.²⁵⁵¹ На тај се начин у Православној цркви до данас читају рецитативом псалми, паримије, канони и други текстови. Дела апостолска и посланице Св. апостола читају се на свечанији, а Св. Еванђеље на још свечанији начин. Тиме већ спољашњим произношењем указујемо част речима Божјим, опомињући и себе и слушаоце да је друго оно што казује Бог, а друго оно што казују људи.²⁵⁵²

Гласник, октобар 1989.

Читање Еванђеља пред Часном трапезом

ПИТАЊЕ: *Колико мије познато, у многим нашим крајевима, на недељној јутрењи свештеник чита Еванђеље пред Часном трапезом. При томе једни свештеници стоје са њене западне стране, а други са јужне. Шта је правилније и боље?*

ОДГОВОР: Прописи који се налазе у савременом Службенику, Октоиху, Типику, такође код литургичких писаца: проф. Мирковића, Никољског, Булгакова, Скабалановича, еп. Мелентија, Трембеласа и др., одређују да Еванђеље на јутрењи, кад се оно чита, свагда чита свештеник, а не ђакон. Тако је било и у старини, као што видимо из Диатаксиста патријарха Филотеја († 1376 г.), где се вели: «И чита јереј Еванђеље».²⁵⁵³ Исти пропис налази се и код Св. Симеона Солунског: «И презвитер чита јутрење Еванђеље».²⁵⁵⁴ По путопису пак Етерије, с краја IV в., Еванђеље на недељној јутрењи читао је епископ.²⁵⁵⁵ И по новијим Типицима, који одређују да се јутарње Еванђеље недељом чита после осме песме канона, треба да га чита свештеник.²⁵⁵⁶

Објашњење зашто тако бива налазимо у Новој Скрижаљи архиеп. Венијамина: «Јереј чита јутрење Еванђеље да би најпре нахранио речима оне које ће на идућем свештенодејству (тј. Литургији) хранити божанственим хлебом. Дужност храњења најпре речју, а затим хлебом, јереј чини по угледу на пример самог Христа који је хранио Своју цркву најпре науком, а затим Тајном Тела свога».²⁵⁵⁷ Ово објашњење налази се дословно у примедбама које даје Гоар на почетку свог Евхологиона,²⁵⁵⁸ и архиеп. Венијамин свакако га је оданде преузео. Духовито објашњење зашто свештеник чита Еванђеље на јутрењи, а ђакон на Литургији, даје Скабаланович. Он вели: «Свештеник на Литургији има вишу функцију од читања, ма то било и Еванђеље. Осим тога, Еванђеље на недељној јутрењи важније је од оног на Литургији, зато што се директно односи на васкрсење (у таквом односу стоје Еванђеља и неких других празника, нпр. Божића; ср. Пасху)».²⁵⁵⁹ По проф. Фундулису, који се при томе позива на Св. Симеона Солунског, свештеник читајући васкрсно Еванђеље на јутрењи представља «виши чин анђела» који су при васкрсењу

Христовом били весници тог радосног догађаја мироносицама и свету.²⁵⁶⁰

Што се тиче питања: Са кога места свештеник треба да чита недељом јутарње Еванђеље, ту јединство није потпуно као што је у погледу лица које треба да га чита. Према Етерији, епископ је улазио у ограду решетке Гроба Господњег и оданде, према вратима те ограде, читао га.²⁵⁶¹ Св. Симеон Солунски вели да га презвитер чита са амвона.²⁵⁶² По ономе како се у погледу читања јутарњег Еванђеља недељом излаже у Црквенословенском Типику, излази да се чита у олтару.²⁵⁶³ Проф. Мирковић пак вели «са Царских двери». Хеортологија, пак вели «са Часне трапезе».²⁵⁶⁴ Према руским литургичарима, чита се у олтару. Тако Никољски каже: «Затим се у недељне дане чита Еванђеље у олтару... из кога се као из Гроба Господњег разлеже вест о Христовом васкрсењу».²⁵⁶⁵ Готово истим речима говори о томе Булгаков.²⁵⁶⁶ Скабаланович казује не само да се чита у олтару, него још јасније и одређеније – на Часној трапези: «Због тог се Еванђеље на јутрењи чита у олтару на престолу... То особито одговара васкрсној јутрењи зато што престо означава гроб Спаситеља».²⁵⁶⁷ Да га на Часној трапези треба читати, вели и еп. Мелентије у свом Правилнику: «Свештеник отворивши Јеванђелије, чита га на Св. престолу».²⁵⁶⁸

Но најпотпуније излагање и објашњење о томе налазимо код проф. Фундулиса. Према чињеницама на које он указује, читање се поставља и решава на овај начин: Ако размотримо историјски развој тога дела јутрења, око читања Еванђеља, уочићемо да је он током времена ишао у правцу што потпунијег представљања појединих момената из еванђелске историје о васкрсењу Господњем. Тако нпр. сам овај дан, недеља, представља нам дан васкрсења. Друго, време читања Еванђеља било је у старини «рано изјутра», како се догађај васкрсења описује у Еванђељима. Даље, свих 11 еванђелских одељака који се недељом читају на јутрењи свагда говоре о васкрсењу Господњем; читају се с Часне трапезе која представља гроб Христов. Свештеник који их чита, као представник вишег чина свештенства, представља «савршенији чин анђела». Према упутству појединих грчких рукописа, у старини, при читању овог

Еванђеља, свештеник је требало да обуче бели епитрахил и фелон, да би тако што боље представио анђела, «који беше обучен у белу хаљину» (Мф.28:3; Мк.16:5). Најзад, кад се Еванђеље прочита, и данас се оно износи на средину цркве да га верни целивају, а то представља васкрслог Спаситеља како се по васкрсењу јавља ученицима «ставши усред њих» (Лк.24:36; Иов.20:19), и како му се они поклонилише (Мф.28:18).

На крају проф. Фундулис изводи овај закључак. «У целом, дакле, овоме васкрсном оквиру поретка јутарњег Еванђеља треба да се постави и питање где стоји свештеник при његовом читању. Према односном опису евађелиста Марка (Мк.16:5–6) – кад жене дођоше на гроб «видеше младића где седи с десне стране» и из његових уста чуше: «Не бојте се! Исуса тражите Назарећанина, Распетога. Уста, није овде. Ево места где га положише» – право место које треба да заузме свештеник поред Часне трапезе, гроба Господњег, јесте с десне стране олтара»,²⁵⁶⁹ значи с јужне стране Часне трапезе, као што се свуда у Светој Гори и Грчкој чини. И у бугарском Служебнику јасно се казује да на јутрењи «васкрсно Еванђеље свештеник чита на јужној страни Св. престола» (Софија 1928:52).

Према томе, Еванђеље на јутрењи треба свагда да чита свештеник (или епископ); на недељној – с Часне трапезе, стојећи с њене јужне стране, а на празничној с налоња на Царским дверима.

Гласник, фебруар 1974.

Где стоји служашчи ђакон за време читања Еванђеља на јутрењи?

ПИТАЊЕ: У одговору датом на питање: Одакле треба свештеник да чита Еванђеље на недељној јутрењи? (Патр. Гласник бр. 2, фебр. 1974, стр. 55–56) разложно је изнето да треба да чини стојећи с јужне стране престола. Али ништа није речено где стоји ђакон за то време кад служи јутрењу?

ОДГОВОР: Сасвим је било на свом месту очекивати да ће се у одговору на питање одакле свештеник чита Еванђеље на недељној јутрењи рећи шта треба да чини и где да стоји ђакон за то време, али се ова ствар превидела и обратила пажња само на свештеника.

Из излагања у поменутом одговору видели смо да «свештеник читајући васкрсно Еванђеље на јутрењи представља «виши чин анђела», који су при васкрсењу Христовом били весници тог радосног догађаја мироносицама и свету».²⁵⁷⁰ Према еванђелским вестима, било је више долазака мироносица на гроб тог васкршњег јутра и више јављања анђела. Матеј и Марко помињу једног анђела, Лука и Јован двојицу. Према Марку, анђеол је седео у гробу с десне стране кад су мироносице ушле у гроб, према Јовану Марија Магдалина је видела у гробу два анђела у белом «једног чело главе, а другог чело ногу где је лежало тело Исусово» (Ин.20:12).

Ако свештеник, стојећи с десне стране престола и читајући васкрсно Еванђеље представља анђела који је стајао у гробу где су лежале ноге Спаситељеве – као што и сада бива кад на престолу стоји плаштаница, – ђакон, који представља другог анђела, треба да стоји са северне стране престола – према глави Спаситељевој кад на престолу стоји плаштаница. Свакако у смислу таквог символизма, свуда у Грчкој и Светој Гори, на недељној јутрењи «јереј чита одређено јутарње Еванђеље стојећи с десне стране Свете трапезе, док ђакон стоји насупрот њему».²⁵⁷¹ Исто се тако поступа и у Бугарској цркви, те њихов Служебник прописује: «При читању васкрсног Еванђеља, ђакон

стоји са запаљеном свећом према свештенику, са северне стране престола».²⁵⁷²

У нашим и руским савременим Служебницима – као и у рукописним, колико ми је познато – не говори се ништа где стоји ђакон. Такође, мало има вести и код литургичких писаца. Од њих Булгаков зна да ђакон држи запаљену свећу за време док свештеник чита васкрсно Еванђеље,²⁵⁷³ али где он притом стоји – не помиње. Епископ Мелентије помиње и то: Док свештеник чита Еванђеље на Светом престољу, «ђакон стоји крај њега десно и држи запаљену свећу».²⁵⁷⁴

Природније је – јер више одговара еванђелском излагању, као што напред наведосмо – да ђакон, кад служи на недељној јутрењи и држи запаљену свећу при читању васкрсног Еванђеља, стоји са северне стране Часне трпезе. Иако ова пракса нема потврде из старине, ипак она има своју симболику и одређени смисао, и стога се мора, да би се заузео правилан став у овом питању, узети у обзир.

Гласник, септембар 1976.

Зашто се на Богородичиним празницима узима Еванђеље по Луки?

ПИТАЊЕ: *Зашто се на све Богородичине празнике чита Еванђеље од Луке, зачало 4. на јутрењи и 54. на Литургији?*

ОДГОВОР: У прва два века еванђелски текст није био подељен на одељке (зачала, перикопе) који би се читали одређеног дана или празника, него је избор текста за читање на богослужењу зависио од воље епископа.²⁵⁷⁵ Но већ у Ш в. Арапска Дидаскалија помиње такве перикопе које се на богослужењу читају и које треба да слушају и оглашени.²⁵⁷⁶ Свакако су тада ови одељци читани на богослужењима редом, један за другим без прескока, јер мали број празника није захтевао одступање од обичног реда на неко нарочито зачало. Доцније се већ наилази на поједине перикопе везане за велике празнике и Свету четрдесетницу. Тако Блажени Августин казује да су у дане Пасхе читани одељци из сва четири Еванђеља,²⁵⁷⁷ а Етерија помиње да на празник Сретења епископ увек држи проповед о «оном месту Еванђеља како су Јосиф и Марија у четрдесети дан донели Господа у храм».²⁵⁷⁸ Тако је свакако бивало и на остале Господње празнике чија је историја изложена у Еванђељима: Богојављење, Преображење, Цвети, итд., док се најзад, у V веку, није постепено утврдила Евталијева подела новозаветног текста на зачала.

Како Еванђеља пружају мало података из живота Св. Богородице, то за њене празнике није могло бити већег избора у еванђелском тексту, па се рано усталио обичај читања истих одељака, како на јутрењи (о посети Свете Богородице Јелисавети – Лука зач. 4, гл. 1, 39–49:56), тако и на Литургији (о Марти и Марији – Лука зач. 54, гл. 10, 38–42; 11:27–28). Само Благовести и Сабор Пресвете Богородице имају нарочита зачала на Литургији (Благовести – Лука зач. 3. гл. 1, 24–38, тј. еванђелску историју тог догађаја, а Сабор – Матеј зач. 4, гл. 2, 13–38, о одласку Свете породице у Египат и враћању у Назарет, што представља наставак еванђелске историје о рођењу Христовом, читане на Божић.). На јутрењи Благовести имају

опште Еванђеље Богородичиних празника (Лука зач. 4), а Сабор Пресвете Богородице нема предвиђеног Еванђеља на јутрењи, јер се оно тада не чита (Нетачно је, дакле, рећи да се «на све» Богородичине празнике читају Еванђеља по Луки зач. 4 и 54.).

Није тешко уочити везу празника Свете Богородице с еванђелском перикопом о њеној посети Св. Јелисавети и речи које исказују том приликом Света Јелисавета, а особито Света Богородица у узвишеној химни «Велича душа моја Господа». Са другом пак перикопом, о Марти и Марији, која се чита на Литургији, ствар стоји нешто другачије. Ту непосредни однос са Светом Богородицом има, у ствари, само крај перикопе – узвик једне жене из народа: Благо утроби која те је носила и грудима које су те дојиле.²⁵⁷⁹ А веза са догађајем о Марти и Марији не уочава се непосредно. Зато се јавља потреба за њеним образложењем и објашњењем.

По једном објашњењу, веза ове перикопе са Светом Богородицом је у следећем: «Оно што су сестре Марта и Марија учиниле за свог божанског госта, учинила је куд и камо савршеније Сину Божјем Пресвета Дјева. Она га је примила, служила Га, хранила Га као мати и у исти мах седела код ногу Његових као ногу Господа свога».²⁵⁸⁰

Много дубље и духовитије тумачи ову перикопу, и доводи у везу са Светом Богородицом, познати руски литургичар Михаил Скабаланович у опису празника Рођења Свете Богородице.²⁵⁸¹ Своје излагање почиње он поменути узвиком жене из народа казујући да ова жена, задивљена Спаситељем и Његовом божанском науком, с материнском незлобном завишћу велича Матер Његову, Свету Богородицу. Но ма како велика била та похвала, ипак изгледа да не иде даље од тадашњег схватања о жени као нижем бићу, које само тако, телесним служењем Спаситељу, може достићи блаженство. Спаситељ својим одговором: «Благо онима који слушају реч Божју и држе је», исправља овакво схватање о вредности и способности жена, указујући да су оне, једнако као и мужеви, способне и за виша дела – упознавање и испуњавање науке Божје.

То је што се тиче овога дела перикопе. Први пак део – о Марти и Марији – Скабаланович сматра да долази овде као

илустрација, очигледни пример наведених речи Христових, «да су и жене способне и треба да достигну блаженство слушања и испуњавања речи Божјих», исто онако као и Марија изабравши оно «једино потребно».²⁵⁸²

Даље Скабаланович подвлачи да је Света Дјева испуњавала и тај део воље Божје, слушала и чувала Његове заповести, и управо тиме се и удостојила да буде изабрана за матер Бога-Речи. По предању, наиме, Арханђео Гаврило, дошавши да јој објави радосну вест о рођењу Спаситеља света, затекао ју је при читању Светог Писма: «Открило се на тај начин да се за љубав према писаној речи Божјој уселила у Пресвету Дјеву Марију жива Реч Божја, Син Божји».²⁵⁸³

Тако нам изнето тумачење Скабалановича одговара на постављено питање и лепо објашњава зашто се на Литургији свију Богородичиних празника (сем Благовести и Сабора Св. Богородице) чита зачало о Марти и Марији (Лука зач. 54), као и на јутрењи (Лука зач. 4).²⁵⁸⁴

Гласник, октобар 1972.

Кад треба пред 50. псалом на јутрењи читати «Господи, помилуј» и «Слава и ниње»?

ПИТАЊЕ: *Треба ли пред 50. псалмом, на јутрењи, узимати «Господи, помилуј» трипут, «Слава и ниње», или се он узима непосредно, без тог увода? У овом погледу поступају различно не само поједини појци, него не бива једнако ни у нашим богословијама.*

ОДГОВОР: Разноликост у поступању у појединим храмовима и богословијама не значи да одређени пропис не постоји, те да се може чинити како се коме прохте. И ово питање, мада није од првенственог значаја, нити сматрамо да нам је још само то остало да се доведе у ред па ће нам у Цркви све цветати, ипак није безначајно за једнообразност и за то да «човек Божји буде савршен» (2Тим.2:17). Зато ћемо му указати потребну пажњу.

Код појединих литургичких писаца не налазимо о томе одређени одговор. У Литургици проф. Мирковића, на свакидашњој јутрењи вели се само толико: «Иза катизама се чита покајни 50. псалом».²⁵⁸⁵ Исто је тако у Приручнику еп. Мелентија: «Кад певачи доврше певање сједална по другој стихологији, тада чтец чита псалом 50: Помилуј мја Боже...».²⁵⁸⁶ Ни код Никољског и Булгакова нема о томе ништа одређено. Скабаланович наводи само опште правило да се катизме на јутрењи узимају друкчије него на вечерњи: «На вечерњи ... катизми не претходи «Господи, помилуј», «Слава и ниње», а то је зато што онде катизма долази непосредно иза велике јектеније».²⁵⁸⁷

Према овоме, можемо извести закључак да тако треба поступити и са 50. псалмом на јутрењи. Да је овај теоријски закључак правилан, потврђује нам црквенословенски Типик, у IX глави о свакидашњој јутрењи, где стоји сасвим јасно да после другог сједална и одређеног чтења: И воставше глагољем: Господи помилуј, трижди, Слава и ниње, псалом пјатдесјатиј. Слично налазимо и у Ирмологији. Кад се отпева «Бог Господ» и тропари, или «Алилуја» и Тројични: Таже стихословије псалтира и сједални по чину их. И по сих глагољем: Господи помилуј,

трижди, Слава и ниње: Помилуј мја Боже...²⁵⁸⁸ Исто овако јасно изложен налази се овај пропис у Николајевићевом Типику: «По овој (катизми), други сједалан из Октоиха, затим «Господи, помилуј» 3, «Слава и ниње»: пс. 50«.²⁵⁸⁹

Према томе, одговор на постављено питање можемо овако формулисати: На свакидашњој, малој јутрењи 50. псалам треба читати са уводом: «Господи, помилуј», трипут, «Слава и ниње». На великој јутрењи, где овај псалам долази после Еванђеља и химне «Воскресеније Христово видјевше...», треба га узимати непосредно, без тога увода. Исто тако, без увода треба се узимати на малој јутрењи у попразништву Васкрса, јер се пред њим чита «Воскресеније Христово...».

Тако је, дакле, правилно, па тако треба и поступати.

Гласник, јун 1974.

Библијске песме и тропари канона

ПИТАЊЕ: *Кад сам био ђак у Призрену, читали смо у цркви на јутрењи библијске песме уз каноне. Међутим, ни у манастирима у којима се држи пуно правило ове се песме не читају, него припеви, нпр. «Свјатитељу оче Николаје, моли Бога о нас!», «Пресвјатаја Богородице, спаси нас», итд. Од једног нашег познатог теолога чуо сам да се библијске песме не узимају уз тропаре ни у Светој Гори. Како је дошло до тога да се ове песме, према којима је и настао канон, престану употребљавати?*

ОДГОВОР: Од свог почетка новозаветна Црква је примила у склоп богослужења многе делове старозаветне, особито употребу Светог Писма. Од песничких књига Старог Завета и данас се нарочито употребљава Псалтир, тако да нема готово ниједног богослужења, општег и посебног, у коме се не би налазио један или више псалама, или бар неки стих из њих. Од осталих песама, расутих по другим старозаветним књигама, због своје религиозно-моралне узвишености, због које се могу убројати у «цвет библијске поезије и могу бити стављене изнад псалама»,²⁵⁹⁰ од давнине се у хришћанској Цркви употребљавају њих осам. То су: две Мојсијеве песме (Изл.15:1–19 и Пон. зак. 32:1–43); Ане, матере пророка Самуила (1Цар.2:1–11); пророка Авакума (Авв.3:1–19); пророка Исаије (Ис.26:9–19); пророка Јоне (Иона.2:3–10); Азарије и тројице младића у пећи вавилонској (Дан.3:26–88).²⁵⁹¹ Према Талмуду, ове песме су употребљаване су у храму јерусалимском. При празничном приношењу жртава у суботу, певана је друга песма Мојсијева, а при вечерњој жртви прва, наизменично 15, 1–10 и 15, 11–19.²⁵⁹² Све до појаве новозаветних догађаја, поједине библијске песме биле су омиљена лектира Јевреја и ван богослужења, што потврђују и недавно пронађени кумрански рукописи с обиљем речи, израза и мисли које потичу из њих.²⁵⁹³

У новозаветној Цркви, већ апостол Павле наређује вернима да на молитвеним скуповима певају и поучавају један другог «псалмима, химнама и песмама духовним», са захвалношћу славећи Господа у срцима својим (Еф.5:19; Кол.3:16). Под

химнама свакако треба разумети библијске песме. Старохришћански спис «*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*», с краја III в., сведочи да су се у то време на јутрењи, после почетних молитава и «славословља у зору», певали псалми «и песме четири: једна од Мојсија, од Соломона,²⁵⁹⁴ и која било из пророка (тј. од песама нашег данашњег канона)». Певала су их деца, две девице, три ђаконa и три презвитера.²⁵⁹⁵ У IV в. библијске песме помиње Иларије Пиктавијски. По Верекундусу, ове песме су биле употребљаване и у Африканској цркви и певане на начин псалама. Поред песама које спадају у наведени број оних осам (две Мојсијеве, Авакумове, Јонине, Азаријине), помињу се ту и друге: Деворина, Јеремијина, Језекијина и Манасијина.²⁵⁹⁶ Особито је била у употреби песма тројице младића у пећи вавилонској, коју помиње, у спису «О девојаштву», Св.Атанасије Велики.²⁵⁹⁷ Један александријски рукопис Псалтира из V в., на крају иза псалама, наводи девет библијских песама, а уз њих «Ниње отпушчајеши» и молитву Језекијину.²⁵⁹⁸ Према Трембеласу, биће да је избор од десет, између свију осталих библијских песама, извршен у Сирији и Палестини не пре VI в., јер још Исихије Јерусалимски, половином V в., помиње њих 14.²⁵⁹⁹ У опису синајске јутрење, монаха Јована Мосха и Софронија, из поч. VII в., наводи се певање библијских песама. У једном грчком Псалтиру из 862. г. помињу се библијске песме од прве до седме под називом «Оде», осма «имнос», а девета (Св. Богородице и Захарије) «евхе».²⁶⁰⁰

Од инославних хришћана, коптска јутрења нема ових песама, несторијанска – само две Мојсијеве; етиопска – Мојсијеве, тројице младића и Светог Симеона Богопримца; јерменска јутрења, управо полуноћнице – тројице младића, Свете Богородице и Захарије; поред тога, има код њих по једну песму Трећи час, вечерња и «служба пред сан»; јутрење маронита има 7 песама, вечерња 4, часови по 3, или по 2, повечерје 2. Од западних, римски чин, од времена Св. Венедикта, у последњем делу јутрење, употребљава ове библијске песме: у недеље и празнике – тројице младића; у понедељак – Исаије, уторак – Језекије, среду – Ане, четвртак –

прву Мојсијеву, петак – Авакумову, у суботу – другу Мојсијеву. Амвросијански чин – Захаријину или другу Мојсијеву, Мојсијеву прву, тројице младића (само недељом и празником); мозарабски чин – једну песму редом, али друкчије од римског.²⁶⁰¹

Из поменутог описа недељне синајске јутрење из поч. VII в. (607. г.), сазнајемо да су се стиховима библијских песама додавали припеви, тропари: «И уставши почели смо песме Мојсијеве, тихо певајући без тропара, и ни на трећој, ни на шестој нисмо чинили међупесму (месодион)....».²⁶⁰² Под Мојсијевим песмама подразумевају се свакако и остале, назване све Мојсијевим у смислу у коме су сви псалми названи Давидовим.²⁶⁰³

Према проф. П. Трембеласу, ови тропари настали су по узору на сједалне који су се певали после читања низа псалама. Он такође сматра да постојање трипеснеца и четворопеснеца, пре Светог Андреје Критског, указује да свих девет библијских песама нису узимане свакодневно, него само три: осма и девета стално, а остале редом, сваког дана по једна, суботом пак по две. После сваке од ове три песме које су свакодневно узимане, певани су тропари, «и ово су тзв. месодија». Кад су се овим додали други тропари, по истом метру и мелодији, настали су трипеснеци и четворопеснеци, који су од VIII в. задржани само за Свету четрдесетницу, а у друге дане замењени пуним канонима од девет, или осам песама.²⁶⁰⁴ Г. Бекаторос сматра да су вероватно од VI в. поједини црквени песници почели да састављају за сваку песму по један краћи састав, који се певао уз стихове одређене песме. Како је он по садржини био везан за дотичну песму, назван је ирмос (од грч «иро» = припајам, везујем, нижем).²⁶⁰⁵ Према другима, песма је добила овај назив кад су јој се додали тропари које она везује уз библијску песму.²⁶⁰⁶ Како се ирмос певао уз сваки стих одређене библијске песме, да би се избегла монотонија, почели су се састављати и други кратки састави, тропари, који су садржином били независнији од библијске песме, и тако је настао канон.²⁶⁰⁷ Од VII в. почиње ова врста хришћанске поезије да цвета и потискује дотадашњу употребу кондака и икоса.

По Скабалановичу, припеви уз стихове појединих библијских песама спочетка су били врло кратки. Најстарији и најпростији облик ових припева, по његовом мишљењу, сачуван је у грчким Псалтирима цариградске Цркве из IX в., јер се они нису свуда напустили ни кад је настао канон и уз стихове песама почели певати ирмоси и тропари. У једном Псалтиру Московске синодске библиотеке припев за прву песму није наведен; за другу је био: «Слава Тебје Боже!»; за трећу: «Помилуј мја, Господи!»; за четврту: «Услиши мја, Господи!»; за пету и шесту: «Ушчедри мја, Господи!»; за седму и осму: «Умилосердисја о мње Господи!»; за Богородичину и Захаријину: «Благословен јеси, Господи».²⁶⁰⁸ Доцније су ови стихови, како показује рукопис Студитског Типика из XIII в., уподобљени садржају сваке песме – прве: «Господеви појим славно бо прослависја»; друге, за стихове 1–14: «Слава Тебје, Боже», од 15. до 22а стиха: «Сохрани мја, Господи», од 22б до 39а стиха: «Праведен јеси, Господи», од 39б до 43. стиха: «Слава Тебје, Боже»; треће: «Свјат јеси, Господи (и), појет тја (тја појет) дух мој»; Четврте: «Слава сиље Твојеј, Господи»; Пете: «Господи Боже, (твој) мир дажд нам»; Шесте: «Јако пророка Јону спаси мја (нас), Господи»; Седме: «Отец наших (отец и нас) Боже благословен јеси»; Осме: «Господа појте (дјела) и превозносите во всја вјеки»; Девете: похвала Св. Богородице, за први глас: «Роди вси блажат тја», и даље припеви за 8 гласова.²⁶⁰⁹ Ови припеви, за првих осам песама (за другу само «Слава Тебје, Боже наш, слава Тебје»), налазе се и у Псалтиру с последовањем у наслову сваке песме.

Стихови библијских песама налазе се редовно у Псалтирима у свом пуном виду, а у Ирмологијама у три облика: прво се наводи њихова употреба у седмичне дане, за мале Свете; иза тога за недељне и празничне дане, Свете с полијелејем и Великим славословљем, у предпразништва и попразништва; најзад за Велики пост. Ова разлика потиче отуд што се у Великом посту ове песме употребљавају у целости, као што су наведене у Библији; на мале Свете – у скраћеном облику, а у недељне и празничне дане још краће. Уз Велики пост и на мале Свете треба стихове појединих песама да певају, или читају, од почетка обе певнице наизменично док не остане довољан број

стихова да се певају уз ирмосе и тропаре канона из Октоиха и Минеја, одн. Минеја и Триода (уз Велики пост).²⁶¹⁰ Овај начин узимања библијских песама назива се у црквеним књигама «Господеви појем». У недељне, празничне и Свете бар са Великим славословљем, као и у предпразништвима и попразништвима Господњих и Богородичиних празника, испред канона не певају се стихови песама, него се одмах пева ирмос првог канона без стиха, а стихови долазе тек уз тропаре. У црквеним књигама тај начин употребе библијских песама назива се «Појем Господеви».²⁶¹¹

Да би се могло видети у коликој се мери скраћују стихови појединих библијских песама, изнећемо их, по угледу на Скабалановича, у четири ступца, уз напомену да подела на стихове у богослужбеној употреби није иста са оном у Библији, јер се дуги библијски стихови деле на два или више делова, а поједини изостављају:

У Библији уз Велики пост на мале Свете

I песма 19 19 по Скабал. 12, у ствари
стихова

II песма 43 стиха 65 по Скабал. –

III песма 11 16 по Скабал. 12, у ствари
стихова

IV песма 19 30 по Скабал. 12, у ствари
стихова

V песма 11 15 по Скабал. 12, у ствари
стихова

VI песма 8 11 по Скабал. 10, у ствари
стихова

VII песма 31 стих 34 по Скабал. 12, у ствари

VIII песма 22 стиха 20 по Скабал. 12, у ствари

Св. Богор. 10 6 по Скабал. 6, у ствари
стихова

IX песма

Св. Захар. 12 11 по Скабал. 10, у ствари
стихова

(код Скаб. 12)

Према Скабалановичу скраћивање је вршено тако «да су се из песме изостављали мање поетични стихови и чије изостављање није нарушавало ток речи, ни реметило главну мисао»; такође стихови у којима се понављало раније речено; затим општа мисао, и подробно описивање догађаја.²⁶¹² Никољски још додаје да се изостављала појединачна, уметнута мисао (1. песма 17. ст.); или доказивање (3. п. 12. ст.); или историјат (6. п. 2, 4, 8, и прва пол. 11. ст.); или скрушеност и молитва због греха (7 п. 2, средина 4, 5. и 28 ст.).²⁶¹³ Треба још уочити да се први стих никад не изоставља, а тако исто ни последњи, «због чега песма не мења свој спољашњи облик».²⁶¹⁴

Како шеста песма нема довољно стихова, то се и у седмичне дане испред ирмоса не читају њени стихови, него долази ирмос и један тропар без стиха. Тако бива и са седмом,²⁶¹⁵ и деветом песмом.

Све до у новије време, стихови библијских песама у Православној цркви употребљавани су на јутрењи уз каноне свуда. Због недостатка појаца, или што је лакше, почели су их негде изостављати и замењивати стиховима поменутих у питању, који су одређени уз каноне на повечерју.²⁶¹⁶ Ова замена је почела још у XVI в. У неким Типицима из тог времена, за божићни канон указује се припев: «Слава Господи рождеству Твојему»; за богојављенски: «Слава Господи кршченију Твојему». У једном Типику XVII в. налази се упутство: «О запјевах в охтаи (Октоиху) в седмици, как в каноње говорит», а иза њега је наведен «Указ о запјевах в каноњех свјатим».²⁶¹⁷ За своје време, половину XIX века, Никољски вели: «У већем делу храмова узимање песама Светог Писма обично се ограничава само певањем песме Богородици: «Величит душа моја Господа». И само у Великом посту, узимање стихова свију песама врши се тако како указује Типик. У све дане, сем Великог поста, пред тропарима канона, уместо стихословља песама Светог Писма, поју се припеви, нпр. пева се припев: «Слава Тебје Боже наш, слава Тебје», или: «Пресвјатаја Богородице, спаси нас», или други». Овако исто пише и Булгаков.²⁶¹⁸ Никољски сматра да је до ове замене дошло «зато што у неке дане Устав указује да се певају особити припеви уместо стихова песама Св. Писма. Тако

у четвртак 5. седмице Великог поста вели се у Типику: «Пјесњеј не стихословим. И абије начинајем великиј канон... припјевајушче: Помилуј мја Боже, помилуј мја». Стиховима преп. Марије: «Преподобнаја мати Марије, моли Бога о нас»; стиховима преп. Андреја припев: «Преподобне отче Андреје, моли Бога о нас». На Пасху Устав прописује припев: «Христос воскрес из мертвих». У недеље Устав указује првоме же тропарју припев: «Слава Господи свјатому воскресенију Твојему».²⁶¹⁹ Од Руса је ова пракса прешла и нама, те се ваљда ни у једној нашој цркви и манастиру библијске песме не узимају, сем што се уз Велики пост уторком читају стихови друге песме.

Ову измену, коју Булгаков назива «нарушавањем прописа Устава», Скабаланович с правом осуђује велећи: «Без обзира што је широко распрострањена, за ову праксу тешко се може наћи какво било оправдање. Да ли постоји лепши припев од стихова библијских песама, нпр.: «Воскреснут мртви и востанут иже во гробјех, и возвеселѣатсја иже на земљи» (Ис.26:19); или: «И да ввидет из истлѣнија живот мој, Господи Боже мој» (Иона.2:7); или, најзад, сви стихови 8. песме, сваки са завршетком: «Господа појте и превозносите јего во вјеки» (Дан.3:57)»?²⁶²⁰

Под ову осуду, познатог професора Кијевске духовне академије, не потпадају манастири у Светој Гори, јер се у њима библијске песме и данас употребљавају. Истина, због малог броја појаца, обично прва, трећа и девета песма канона узима се са стиховима библијских песама по правилу. Остале песме узимају се овако: за једном певницом прочитају редом све стихове библијских песама: четврте, пете, шесте, седме и осме; за другом певницом тропаре канона ових песама из Октоиха, па за првом све тропаре ових песама из Минеја. После треће и шесте песме певају ирмос последњег канона, уз јектенију и одређена читања, а по осмој – «Величит душа». Библијске песме, дакле, узимају се у потпуности, у што сам се уверио и сам посетивши неколико пута Свету Гору.

Због њихове изузетне важности, како у старозаветној тако и новозаветној Цркви, због које су употребљаване на богослужењу

кроз векове и могле послужити као узор за састав хиљада песама које сачињавају каноне свију празничних и непразничних дана, ове химне треба и данас употребљавати.

Ако због малог броја невичних појаца, мноштва обавеза и дужности, као и других тешкоћа, не можемо узимати библијске песме сасвим по пропису Типика, али би их и у нашим манастирима требало узимати бар како се оне сада узимају у Светој Гори. Због уважавања овог «цвета библијске поезије», поштовања старине и поковавања прописима Типика, који су и сада у важности, свакако нам не би пропала плата од Господа и Његових Светих.

Гласник, октобар 1978.

Треба ли говорити мале јектеније после сваке песме канона на јутрењи Светле седмице?

ПИТАЊЕ: *Треба ли говорити мале јектеније после сваке песме канона целе Светле седмице?*

ОДГОВОР: Не треба, него само првог дана Васкрса. Од црквених књига, такав директан пропис налазимо у Иромологији. Ту, у «Служби на свјатују Пасху», читамо: «На всјакују же пјесањ по тропарје бивајет јектенија малаја, в првиј ден». Потпуно исто стоји у једном рукописном Зборнику из XVIII века.²⁶²¹ Још одређеније казује се то у савременом Зборнику Ј. Живковића: «Такожде и малаја јектенија бивајет по каждој пјесњи, обаче точију за сеј првиј ден Воскресенија».²⁶²² На јутрењи у Светли уторак вели се јасно: «Јектенија точију по 3, 6. и 9. пјесни глаголетеја».²⁶²³

Исти овакав закључак може се извести и из прописа у Пентикостару и црквенословенском Типику. У почетку канона на Пасху ту се вели: «И по којејждо пјесњи бивајет јектенија малаја вње олтарја, јакоже рјехом, во свјатиј сеј ден». Како се на Светли понедељак о јектенијама на том месту не говори ни речи, а у наведеном правилу истиче се да се оне узимају «во свјатиј сеј ден», а не «во свјатија дни сија», излази јасно да се мале јектеније узимају само првог дана Васкрса. Не само у савременом црквенословенском Типику него се овако исто вели и у српскословенском рукописном Типику из 1336–1346. год. преписаном у манастиру Дечанима,²⁶²⁴ у коме се вели: «На васаку же песан бивајут дијаконства мала, ва нутр олтарја, на свети си дан».²⁶²⁵

Од литургичких писаца који сасвим одређено казују да мале јектеније бивају после сваке песме канона само првог дана, навешћемо К. Никољског. Он вели: «Разлика службе пасхалне седмице од дана Пасхе²⁶²⁶ је у томе што у те дане на јутрењи, за време канона, нису одређене јектеније после сваке песме».²⁶²⁷ Исто тако вели и Булгаков: «При певању канона не бива после сваке песме јектенија и кађење; јектеније су одређене само после 3, 6. и 9. Песме».²⁶²⁸

У Хеортологији проф. Мирковића не говори се о овој ствари ништа. Николајевићев Типик, за први дан Васкрса вели само оволико: «После сваке песме канона говори се мала јектенија».²⁶²⁹ На Светли понедељак на јутрењи не налазимо код њега ништа о малим јектенијама, што значи – како рекосмо – да их тада не треба говорити. Али би боље било да је, макар под текстом, после прописа о малим јектенијама на први дан Васкрса, додано: «Али само овог првог дана Васкрса». Тако би, на најподеснијем месту, била решена свака недоумица, и оно што је правилно било доступно свима.

Гласник, мај 1974.

Кога гласа треба певати «Величит душа моја»?

ПИТАЊЕ: Кога гласа треба певати «Величит душа моја» на IX песни канона?

ОДГОВОР: По том питању не налазимо одређених прописа ни у Црквенословенском Типику, ни у црквеним књигама: Октоиху, Псалтиру с последовањем, Ирмологии, општем Минеју и др. Ту су само правила кад се «Величит душа» узима, а кад не узима, али по ком гласу – не каже се ништа. Тако се у Типику вели само оволико: «И ми стихословим девјатују пјесањ појушче велегласно: Величит душа моја Господа, и Честњејшују херувим»,²⁶³⁰ а слично се каже и у поменутим богослужбеним књигама. Ни код познатих литургичких писаца: проф. Мирковића, Никољског, Булгакова, Трембеласа, Венијаминовој Скрижаљи, Николајевићевом Типику и др. не налазимо ништа више.

Но постоји један изузетак. То је штампани црквенословенски Минеј за месец септембар, у коме се као првом у црквеној години, налази више детаљнијих литургичких упутстава за свештеника и појце,²⁶³¹ где налазимо и један одређени пропис о питању које нас интересује. На црквену Нову Годину (Начало индикта), првог дана тога месеца, иза VIII песме канона вели се: «Ми же стихологисујем IX пјесањ појушче велегласно на глас шестиј Величит душа моја Господа. Припјевајем же Честњејшују херувим». «Величит душа», ево, треба да се пева тада напевом шестог гласа. Али се не каже ништа кога гласа треба да је узимамо других дана.

Познати руски литургичар М. Скабаланович, говорећи о том месту у Минеју, вели да овај пропис «има општи значај за све дане».²⁶³² Слично излази и из податка грчких Устава јерусалимског типа, који наводи И. Мансветов: «А јереј ушавши у олтар... и покадивши часну трапезу, узглашава на шести глас: Богородицу в пјесњех возвеличим».²⁶³³ Према томе, биће да су у прво време, кад се песма «Честњејшују» почела певати уз стихове Богородичине химне на IX песни канона, ови певани свагда шестим гласом. Зашто шестим? Зато што је песма «Честњејшују», како примећује Скабаланович, у ствари ирмос IX песме трипесница на Велики петак, а тај ирмос, као и цео

трипеснец, шестог је гласа.²⁶³⁴ Пошто је он, у духу византијске ритмичке поезије, следовањем наглашених и ненаглашених слогова, као и бројем слогова у стиховима,²⁶³⁵ писан тако да одговара шестом гласу, то су се према њему морали равнати и стихови химне «Величит душа».

Али се на овоме није могло остати дуго, како због осећања монотоније која настаје кад се истим гласом пева једна песма готово свакодневно, преко целе године, тако особито због тога што су се стихови ове, као и осталих библијских песама из Ирмологије, задуго дотле певали на свих осам гласова, у зависности од гласа ирмоса и тропара канона уз које су узимани. Први стихови сваке песме увек су се равнали према гласу првог канона,²⁶³⁶ а следећи према гласу осталих канона који се тога дана узимају. Пошто су стихови химне «Величит душа» у ствари први стихови IX песме у Ирмологији, то су и они узимани као први стихови осталих песама, тј. равнали се у погледу гласа, као што већ рекосмо, према гласу првог канона. Овакав закључак можемо извести из Скабалановичевог навода да Студитски и Евергетидски Типик, као и Типик јерусалимски на грчком и грузијском, «не указују начин на који се узима песма Богородице, дајући тиме основ за мишљење да овде није било разлике од других библијских песама, тј. да се песма певала као и друге».²⁶³⁷ Тек доцније јавља се уз ове стихове припев «Честњејшују». Кад се тим отпочело? По Скабалановичу, прве помене налазимо тек у XIV веку, у Диатаксису патријарха Филотеја († 1376. год.) и у свима словенским рукописима Јерусалимског Типика почев од најстаријих.²⁶³⁸ На основу ових чињеница сматрам да се може претпоставити да се «Честњејшују» почело уводити на том месту пре XIV в., можда у Светој Гори, где је, према традицији, настала и песма «Достојно јест».

Што се тиче праксе да се «Честњејшују» равна према гласу «Величит душа», а ово опет према гласу првог канона, биће да је она без тешкоћа надвладала особито код Словена и других негрчких народа, код којих се у преводу, како песме «Честњејшују» тако и осталих, није могао очувати метар византијског ритмичког песништва, што онда није строго ни

везивало песме за неки глас (поготово што се и код Грка певају на свих осам гласова, нпр. стихови «Господи, возвах», «Хвалите», Велико славословље, итд.). Тај брзи прелаз на ову праксу сматрам да је главни разлог што многи стари српски рукописни Типици и Минеји прелазе ћутке преко питања којим гласом треба певати «Величит душа». Правило да се пева шестим гласом већ се није држало, а да се наведе стварни начин извођења – по гласу првог канона – преписивачи нису налазили за потребно да наглашавају, па су зато оставили питање отвореним, тј. нису наводили никакву одредбу. Не знам, иначе, који би други јачи разлог био да у десетини рукописа, који су ми били у рукама у Хиландару, Дечанима, Пећкој патријаршији, Музеју Срп. прав. цркве, нисам нашао о томе ниједне речи. Једино у млађем рукописном Типику библиотеке манастира Крке наводи се исти пропис који се налази у служби 1. септембра штампаних Минеја. У одељку тога рукописа «Сказаније како подобајет клепати катадневно», иза 6. песме канона вели се: «А јереј... ушавши у Св. олтар, кади Св. трапезу и узглашава на глас шести: Богородицу песанми величајем. И ми стихологисујемо песму, као што је речено, певајући на сваком стиху Честњејшују херувим». Исто се тако наводи у рукописном Типику манастира Свете Тројице код Пљеваља бр. 19 из 1545. г. у глави: «Сказаније како под(о)бајет клепети кат(а)дневно... иереи...возглаш, на час. 6. Б(огороди)цу пес(а)нми вел(ичајем)». Сматрам да је овамо – као и у рукопису који је послужио за основ штампаним рускословенским Минејима – овај пропис доспео из неког старијег извода механичким преписивањем, не износећи стварну праксу, која је већ одавно била друкчија.

Правило да се «Величит душа» пева на свих осам гласова данас је свеопште, како код нас, тако и у Грчкој, донекле и Руској цркви, а такође у светогорским манастирима. Но кад приђемо конкретном питању: Којим баш од осам гласова треба певати ову химну извесног дана? – уместо једнообразности наилазимо на шаренило. Додуше недељом, и других седмичних дана кад је мали Свети ван предпразништва и попразништва, слагање је још добро – пева се по гласу првог канона,²⁶³⁹ или као што се обично каже «по владајућем гласу». Но како је тада први канон из

Октоиха, казује се, у ствари, исто, само другим речима. Али кад се Октоих не узима, онда се сналази како ко уме. Неки узимају и тада према владајућем гласу, иако он у предпразништву и попразништву нема никаквог удела у дневној служби.²⁶⁴⁰ Кад је Свети велики, с полијелејем и бденијем, онда једни певају према гласу катавасије,²⁶⁴¹ а други опет по владајућем гласу, иако ни једно ни друго нема везе са «Величит душа». У Светој Гори, у свим овим случајевима поступа се према простом и јасном правилу: пева се по гласу првог канона, што је најбоље и најтачније.

Зато бисмо ово правило, као опште и у важности у свим случајевима, могли ставити за одговор на постављено питање:

«Величит душа», с «Честњејшују», кад год се узимају на јутрењи, певају се по гласу првог канона. У црквама где се канони читају или певају јасно је само по себи који је то канон. Онде, пак, где се не узимају, не остаје друго него да појци и свештеници узму у обзир правила за држање канона, која су наведена у Типику,²⁶⁴² а врло често у Минеју, па ни они неће никад погрешити. Све друго сматрам да је и непотпуно, и компликовано, и не одговара суштини ствари.

Гласник, децембар 1973.

Како певати IX песму канона на Васкрс?

ПИТАЊЕ: *Како треба певати девету песму канона на Васкрс?*

ОДГОВОР: После два прва припева девете песме васкршњег канона: «Величит душа моја воскресшаго тридневно из гроба Христа жизнедавца», и «Величит душа моја вољеју страдавши...» у Пентикостару јасно стоји да треба узети ирмос «Свјетисја, свјетисја». Питање се, дакле, односи на трећи и четврти припев: «Христос новаја Пасха...», и «Ангел вопијаше», пошто се иза њих наводи само ово: «и стих», а такође и на осталих осам припева, јер се испред њих вели: «И прочих осам припјевов припјевајут по јединожди ко стихом». Недоумица настаје отуд што није јасно шта се ту подразумева под речју «стих». Свакако да та реч означава песму која треба да се узима уз наведене припеве, као што се уз прва два узима ирмос. Која је то песма?

По правилу за девету песму на Божић и Богојављење, после првог припева, уз који се узима ирмос, казује се јасно: «Прочих шест припјевов припјевајем на кијждо тропар по јединожди».²⁶⁴³ Биће, дакле, да се и на Васкрс ови припеви узимају уз два тропара његове девете песме: «О божественаго...», и «О Пасха велија...». На такав закључак упућује нас и девета песма канона на Крстовдан (14 септ.), где се каже да се уз припев: «Величај душе моја пречестниј крест Господењ», пева ирмос, (што понавља и друга страна) па се онда додаје: «И к прочим шест стихам тојже припјев појем». Иза другог припева: «Величај душе моја животворјашчаго креста Господња воздвиженије», узима се други ирмос: «Сњедију древа...» (што понавља и други лик), па онда: «Тропаре же шест с симже припјевом». Дакле, овде «тропаре шест» стоји уместо горњег «стихам шест», што значи да се ту под речју стихови подразумевају тропари исте девете песме канона. Зато и на васкршњем канону, без сумње, реч стих стоји уместо реч тропар. Да је то заиста тако потврђује нам књижица «Посљедованије во свјатују и великују недјељу Пасхи» (Кијев 1900.), где је изложена пасхална служба у потпуности, са свима прописаним понављањима. Иза прва два припева наводи

се ту ирмос «Свјетисја, свјетисја» као и у Пентикостару, али у целини. Иза трећег припева: «Христос новаја Пасха...» наведен је цео тропар «О божественаго». Тај исти тропар наводи се и иза три даља припева. Иза седмог припева: «Ангел облистајај...» наведен је други тропар «О Пасха велија...», а тако исто иза осталих припева до краја.

У потпуности, дакле, девету песму васкршњег канона треба узети овако: Први лик (десна певница) узима први припев и ирмос, и тај припев и ирмос понови леви лик. Онда десни узима други припев и ирмос, што понови леви. Трећи припев узима десна певница уз тропар «О божественаго», уз понављање леве, а исти тропар долази уз четврти припев («Ангел вопијаше»), што такође понавља лева. Пети припев («Возбудил јеси...») узима десна певница с истим тропарем, али лева певница више не понавља, него узима шести припев («Магдалина Марија...») уз исти тропар; седми припев («Ангел облистајај...») узима десна с другим тропарем «О Пасха велија...», осми припев, с тим о тропарем, узима лева, и тако наизменце до краја. После тога узима десна страна први припев и ирмос, а лева други припев и ирмос, а затим обе стране заједно певају ирмос «Свјетисја, свјетисја» и, најзад, трипут цео тропар «Христос воскрес» првог гласа. Тиме се песма завршава.

Може се доћи у сумњу с обзиром на припев «Ангел вопијаше благодатњеј...» шта уз њега треба узети, јер кад се он узима уместо «Достојно» на Литургији, долази с њим ирмос «Свјетисја, свјетисја», па се може мислити да уз тај припев и на деветој песми канона треба певати ирмос «Свјетисја, свјетисја». Али се ту, у канону, иза «Ангел вопијаше» јасно вели «и стих», као и иза претходног припева и следећих. Значи да при певању девете песме канона, уз припев «Ангел вопијаше» долази тропар «О божественаго», а не ирмос «Свјетисја, свјетисја» него се овај, уз «Ангел вопијаше» узима само на Литургији.

Гласник, април 1973.

Када се на јутрењи узима а кад не узима «Достојно»?

ПИТАЊЕ: У истом месту, у једној цркви приметио сам да се ни обичним даном, кад је мали Свети, не узима «Достојно» на јутрењи, а у другој се узима и кад је Свети с полијелејем. Како је у том погледу правило и како треба поступати?

ОДГОВОР: Ако се обратимо најпре за одговор Служебнику, видећемо да у последовању јутрење стоји ово: «По деветој песни, ако дакле није недеља, Достојно јест. А ако је недеља, после ирмоса јектенија Паки и паки».²⁶⁴⁴ Исто овако вели и проф. Мирковић: «После ове песме поје се девета песма канона и иза ње Достојно јест».²⁶⁴⁵ На недељној јутрењи вели само толико да после девете песме канона долази мала јектенија. Прелистамо ли Николајевићев Типик, ново издање из 1971. год., наћи ћемо исто што у ранијим, на свакидашњој јутрењи: «По 9. песни поје се ирмос из Минеја и потом Достојно». Слично стоји и на свакидашњем јутрењу уз Велики пост: «По 9. песни Достојно и поклони».²⁶⁴⁶ Само толико. У свим осталим правилима за јутрењу (свеноћном бденију уочи недеље, недељној јутрењи, празничном бденију ван недеље, јутрењи суботом кад се поје «Бог Господ» и «Алилуја») нема спомена о «Достојно» ни да ли се узима, ни да ли се не узима. Николајевић је ово дословно узео из црквенословенског Типикона или Устава црквеног. Исто то налазимо у грчкој богословској енциклопедији: «Седмице сиропусне, а такође посних дана Свете Четрдесетнице, на јутрењи после стихологисања песме Богородичине и ирмоса који је запечаћава, Достојно јест, после чега следи Мала јектенија. А по Часослову, Достојно јест треба да се поје на том месту свагда у седмичне дане».²⁶⁴⁷

Из изнетог излази овај закључак:

«Достојно» долази на свакидашњој јутрењи, ван поста и уз пост, а не долази на недељном јутрењу.

У Правилнику еп. тимочког Мелентија налазимо неки детаљ више: «Достојно се не пева кад је предпразнство и попразнство и празник са бденијем».²⁶⁴⁸ Познати руски богословски писац С. Булгаков износи још одређеније: «Пред Малом јектенијом, по IX песни, ако дакле није недеља, пева се Достојно јест

(Служебник), а у предпразништва и попразништва Достојно јест не пева се, него одмах јектенија (Последовања уз Велики пост). Не пева се Достојно нити на празнике с бденијем и полијелејем (Часослов)». ²⁶⁴⁹ На исти начин говори о томе К. Никољски ²⁶⁵⁰ у Зборнику Живковића-Живановића ²⁶⁵¹, у схеми јутрења налази се такође једна појединост више. Ту је, наиме, «Достојно» назначено за јутрењу, у 40-ници и ван 40-нице, кад је Свети с Малим славословљем, а није наведено на Светог с Великим славословљем и вишег.

Ако сажмемо све појединости из досадашњег излагања добићемо одређенији закључак:

«Достојно» се узима на свакидашњој јутрењи, ван поста и уз пост, кад нема ни предпразништва ни попразништва, и кад није Свети с Великим славословљем и виши. Но то није све.

У Ирмологији ћемо наћи још потпуније одредбе. Иза стихова «Господеви појем», који се узимају уз ирмосе и тропаре канона на јутрењи «ако није недеља, ни Господњи ни Богородични празник, ни предпразништво и попразништво, ни празновани Свети», на крају, после стихова IX песме, каже се: «И по ирмосу Достојно јест и јектенија». ²⁶⁵² Иза стихова «Појем Господеви», који долазе «у недељу, Господње и Богородичне празнике, на њихова предпразништва и попразништва, и на празник Светог који има полијелеј или Славословље велико, и у свој Педесетници, и кад се указује Господеви појем не читамо», на крају после IX песме не помиње се «Достојно», него само катавасија и за њом одмах јектенија. А затим се директно вели: «Јер се у овакве дане Достојно не поје» (л. 139).

Сада бисмо могли завршити и извести у поступности ово правило: «Достојно» на јутрењи узима се кад у седмичне дане, ван поста и уз пост, падне Свети који има Мало славословље, а није ни предпразништво ни попразништво. Не узима се пак недељом, на Христове и Богородичне празнике, на њихова предпразништва и попразништва, као и на празнике Светих с бденијем, полијелејем и Великим славословљем, нити кроз целу Педесетницу.

Колико би било од користи да је, поред других допуна у новом издању Николајевићевог Типика, унета и ова. Разјаснивши

тако ову ствар на правом месту, учинила би излишним и постављено питање и одговор.

Гласник, март 1972.

О начину певања светилна VI гласа у Великом посту

ПИТАЊЕ: *Како се узима у Великом посту светилан VI гласа? Имао сам прилике да чујем богослове да га певају са додатком дневног завршетка на крају. Међутим други веле да се дневни додаток не узима на крају тог светилна.*

ОДГОВОР: Према М. Скабалановичу, светилан «има искључиви положај на богослужењу. Он је песма јутрење која се више нигде не понавља».²⁶⁵³ У светилну, вели он даље, «прослављамо Бога као светлост и дародавца светлости». То је особито приметно баш код светилна уз Велики пост, у којима се редовно употребљава реч светлост, «свјет»²⁶⁵⁴, а такође и у светилнима многих празника.²⁶⁵⁵ Архиепископ Венијамин пак, наводећи Светог Марка Ефеског, који вели да светилни «моле за сијање духовне светлости», закључује да је светилан «тропар који у себи садржи молитву за ниспослање светлости и просвећење нашег ума...».²⁶⁵⁶ По њему и проф. Мирковић казује да назив светилни ове песме имају зато «што је у њима мољење просвећења одозго, светлошћу небеске благодати», или што у њима «величамо светила вере, светитеље Божје».²⁶⁵⁷ Слично вели и Никољски: «Светилнима се називају зато... што се у њима, већим делом, говори о просвећењу душе одозго».²⁶⁵⁸ Указивање на духовну светлост која просвећује истином оне који седе у тами налазимо у светилну на Божић («Посјетил ни јест... Восток востоков»), а такође у многим другим.²⁶⁵⁹

У многим светилнима нема указивања на светлост ни физичку, ни духовну, нпр. светилан Васкрса, Празника над празницима – «Плотију уснув...»,²⁶⁶⁰ али зато догматске истине које износе не мање од осталих светилна просвећују наше душе вечном светлошћу.

Поред наведеног, Никољски вели да назив светилан носе ове песме «и зато што се певају пред расвитком дана, пред узгласом «Слава Тебје показавшему свјет», и читањем или певањем славославља «Слава во вишњих Богу.»»²⁶⁶¹ Овакво мишљење налазимо и код Светог Марка Ефеског који вели: «Светилнима... ове називамо јер се певају пошто настане светлост».²⁶⁶²

Проф. Фундулис сматра да је светилан и ексапостилар «првобитно био нека врста псаламског прокимена, који се доцније развио у тропар, назван због «Ниспосли свјет Твој», називима истог значаја: светилан или ексапостилар, као што сведочи и Симеон Солунски...».²⁶⁶³ Проф. Фундулис наставља: «Слање светлости, о коме говоре светилни и ексапостилари, треба да се схвати или као поздрав осветку дана, или као израз неког литургичког објашњења».²⁶⁶⁴

Како се у јерусалимском Последиовању IX-XII в. указује на први васкрсни ексапостилар («Со ученики взидем...») као на подобан за друге ексапостиларе, Скабаланович изводи закључак да се «може мислити да су свих 11 ексапостилара имали једну исту мелодију»,²⁶⁶⁵ као што је код нас и сада, јер се сви ексапостилари и светилни (сем појединих Господњих празника) певају на други тропарски глас, али с нарочитим завршетком.²⁶⁶⁶

Ако упоредимо светилне у Октоиху, који по правилу помињу успомену појединих седмичних дана, са светилнима у Триоду, видећемо да исто бива и код светилна свих осам гласова у њему. Они се редовно састоје из два дела: кратког молитвеног призива Господу за очишћење душе од греха (I и IV гл.), просвећење очију срца (II, III, V гл.), ниспослање душама нашим непролазне светлости (VI гл.), слављење Бога и творење Његове воље (VII гл.), просвећење Богом (VIII гл.) – и дневног додатка (у понедељак: «Предстатељстви бесплотних Твојих и спаси мја»; у уторак: «Молитвами, Господи, Претечи Твојего и спаси мја»; средом и петком: «Силоју, Господи, креста Твојего и спаси мја», итд.). На «Слава» узима се овај светилан, али са истим додатком без обзира који је седмични дан: «Молитвами, Господи, свјатих Твојих и спаси мја»,²⁶⁶⁷ а тако исто и на «И ниње»: «Молитвами, Господи, Богородици и спаси мја».

Сви ови светилни, са дневним додатком узимају се на исти начин: најпре се узима текст светилна, а дневним додатком се завршава, нпр. тексту светилна I гласа: «Свјет возсијај Господи, душу моју очисти от свјакаго грјеха», у понедељак се додаје као завршетак: «Предстатељстви бесплотних Твојих и спаси мја»; у уторак: «Молитвами, Господи, Претечи Твојего и спаси мја» итд.

На «Слава и ниње» долази исти текст светилна, а и завршетци су, као што мало пре напомену смо, за све дане исти.

Но код светилна VI гласа поступамо другачије. При певању овог светилна, у почетку се узима дневни додатак, а завршава текстом светилна, нпр. у понедељак: «Предстатељстви, Господи, бесплотних Твојих низпосли душам нашим свјет Твој присносушчиј». Сталним додатком: «Молитвами, Господи, свјатих Твојих», почиње овај светилан на «Слава», а тако и трећи пут, на «И ниње»: «Молитвами, Господи, Богородици низпосли душам нашим свјет Твој присносушчиј».

Да је то заиста тако, казује нам упутство узимања светилна овог гласа које се налази у црквенословенском штампаном Триоду. Ту је најпре изнет цео светилан за понедељак, па се даље вели: «А овде у шестом гласу, у почетку светилна, уместо «Предстатељстви, Господи, бесплотних» и осталог, ако је уторак говори се овако: «Молитвами, Господи, Претечи Твојего» и остало говори до краја».

Исто тако, наводе се у почетку додаци за остале дане, а затим објашњава: «други пут, на «Слава», треба говорити у почетку светилна «Молитвами, Господи, всјех свјатих низпосли душам нашим свјет Твој присносушчиј».»

Јасно је, дакле, да се у погледу узимања светилна VI гласа изнимно почиње оним чиме се код осталих седам завршава. Но неки, повучени навиком да се дневним додатком завршава у свим осталим гласовима, чине тако и овде, иако је тај додатак већ узет на почетку, па га тако узимају двапут: «Молитвами, Господи, Претечи Твојего низпосли душам нашим свјет Твој присносушчиј», «Молитвами Господи Претечи Твојего и спаси мја». Да мало боље размотре наведено објашњење у Триоду, и мало боље размисле, било би им јасно да нема разлога узимати дневни додатак двапут, и то у свим гласовима на крају светилна, а у VI гласу на његовом почетку. Оправданост ових речи потврђује и грчки типичар Г. Бекаторос: «Треба да се зна да светилан VI гласа... пошто почиње са «Предстатељстви Господи», или «Молитвами, Господи», допуњује се у свом почетку, и не завршава се као светилни осталих гласова».²⁶⁶⁸

У нашим старим рукописима светилан VI гласа изнет је укратко, само текст без објашњења: «Заступљенијем Г(оспод)и бесплтих, ниспосли д(у)шам нашим свет Твој пр(и)сносуштниј».²⁶⁶⁹

Због неуобичајеног почетка и завршетка, различитог од светилна осталих гласова, и у то доба неким је овај светилан звучао као незавршен, па су му и на крају стављали додатак. Тако у Дечанском пергаментном Часослову и синаксару, из XIV в., овај светилан гласи: «Заступљенијем Г(оспод)и бесплтих, ниспосли д(у)шам нашим свет Твој пр(и)сносуштниј, силоју крста ч(а)стнаго и сп(а)си ме».

Према рукописном Псалтиру с последовањем Музеја Српске православне цркве, бр. 30, XV в., видимо да се као светилан шестог гласа узима и светилан седмог, који је овоме и садржином сасвим сличан: «Предстатељством Г(оспод)и бесплтих и свет Твој ниспосли д(у)шам нашим и великују милост».²⁶⁷⁰ Исто овако гласи овај светилан и у савременим грчким Часословима, док се пак у њиховом Триоду налази исти текст какав је и у црквенословенском.

Гласник, мај 1978.

Узима ли се «Слава и ниње» испред «Тебје слава подобајет» после хвалитних псалама на свакидашњој јутрењи?

ПИТАЊЕ: У неким црквама и манастирима, после хвалитних псалама на свакидашњој јутрењи чита се «Слава и ниње», па онда «Тебје слава подобајет» и Мало славословље. У другима пак, «Тебје слава подобајет» узима се непосредно после псалама, без «Слава и ниње». Који је поступак правилнији?

ОДГОВОР: Поредак јутрење и вечерње био је у старини исти, разлика је била само у садржини молитава. Доцнијим развојем јутрења добива шири обим, али и данас, како разложно примећује Скабаланович, као и у најстаријим уставима, «крај сваке јутрење... изгледао је исто тако како сада изгледа други део празничне вечерње од «Свјете тихиј». После хвалитних стихира (које одговарају стихирама на «Господи возвах») долазио је први део Великог славословља... чему одговара «Свјете тихиј»; затим је била јектенија сугуба (у најстаријим свакако мирна)²⁶⁷¹, «Сподоби Господи в дењ сеј», прозбена јектенија, стихире стиховње; стих који одговара «Ниње отпушчаеши», тј. Благо јест..., Трисвето и тропар».²⁶⁷²

Сличност ових двеју служби биће да је у вези са извесном сличношћу која постоји између почетка и краја сваког дана. Ако побуђени гледањем заласка сунца и настајања сутона, «видевши светлост вечерњу, прослављамо Оца, Сина и Светог Духа Бога» за протекли дан и сва добра примљена у њему, слично осећање нас покреће, по проласку ноћи и настајању дневне светлости, да славимо Бога, њеног Творца, кличући: «Слава Тебје показавшему нам свјет...». Поготово што нас је Он узвисно изнад свију земаљских створења, те можемо не само заједно с њима да гледамо светлост дана, него нам је даровао светлост духовну, Своју науку, којом смо у могућности да сагледамо несравњиво више: смисао и циљ света и нашег живота, као и пут томе циљу (Во свјетје Твојем узрим свјет...!).²⁶⁷³

Овај последњи део јутрење сачињавају најпре три хвалитна псалма: 148, 149 и 150, који су и код Јевреја припадали јутрењој молитви.²⁶⁷⁴ Према писменим потврдама, њихову употребу на јутрењи можемо пратити све до V века, а под називом «хвалитни» наведени су, на том месту јутрење, у опису синајског бденија препод. Јована Мосха и Софронија, с почетком VII века.²⁶⁷⁵ Због своје особито радосне и узвишене садржине, ова три псалма налазе се и данас не само на свакодневной и празничној јутрењи, него су, између свију осталих псалама, једино они задржани и на Васкршњој јутрењи.²⁶⁷⁶

Свакако је од старине трећи псалам завршаван, као што се и у другим случајевима низ псалама завршавао, Малом доксологијом: «Слава Оцу и Сину и Сјватору Духу и ниње и присно...».²⁶⁷⁷ Доцније, према Студијско-Алексијевском Типику, после сваког стиха ових псалама узимани су припеви: «Пошчади ни, Господи (пошчади ни)»; «Сине Божиј, помилуј нас»; «Тебје слава подобајет, Господи»; «Слава подавшему (показавшему) нам свјет» итд.²⁶⁷⁸ Но већ у поменутом синајском бденију с почетка VII в., уз стихове псалама помињу се тропари, тј. стихире. Кад је пак Студитским Уставом измењен овај део јутрење тако што је «Сподоби Господи» додато Славословљу, а стиховње стихире, које су раније узимане и на недељној јутрењи, остале само за свакидашње,²⁶⁷⁹ онда су уз «Слава и ниње» хвалитних недељом узимане стихире, а после њих је долазило Вел. славословље. На малој пак, свакидашњој јутрењи, кад се нису узимале хвалитне стихире, хвалитни су псалми завршавани са «Слава и ниње», па се онда читао стих «Слава Тебје показавшему нам свјет», а затим Мало славословље: «Слава во вишњих Богу...».

Но у грчком рукопису Народне библиотеке у Атини бр. 33, из XIV в., казује се овако: «А кад се заврше хвалитне, пева се «Слава» и овај тропар: «Тебје подобајет всјакаја слава, Господи Боже наш, Тебје славу возсилајем и ми недостојни раби Твоји Оцу и Сину и Свјатору Духу...». И одмах «Слава во вишњих Богу...»».²⁶⁸⁰ Тако видимо да је од првобитног кратког припева уз стихове хвалитних псалама настао цео тропар «Тебје слава подобајет» који је дошао између хвалитних псалама и Малог

славословља. Но излагање овог рукописа казује нам још једну појединост од значаја: да се узима «И ниње» кад се узима тропар «Тебје слава подобајет», који се у ствари завршава са «И ниње».

Рукописни грчки Типик ватиканске библиотеке бр. 1877, из 1292. г., излажући поредак јутрење у понедељак I седмице Великог поста, вели: «На хвалите не појемо стихире, него по свршетку њиховом (хвалитних псалама) и «Тебје слава подобајет», одлазе појци пред олтар и почињу говорити: «Слава во вишњих Богу...».²⁶⁸¹ «Слава и ниње» се не наводи. Исто тако се налази у дечанском рукописном Типику из 1336–1346 г. (сада у Публичној библиотеци у Лењинграду, фотоснимак проф. Мирковића): «...на хвал(и)те Г(оспо)да ништо, отъелиже реч(е)м и Тебе слав(а) под(о)бајет О(т)цу, отходим на рогозине наше обе стране и стојеште равно вси почињајем Слав(а) ва вишњих Б(о)гу...». «Слава и ниње» се не помиње ни ту ни у рукописима Музеја СПЦ бр. 206, XVI в.,²⁶⁸² као и у бр. 20, XVI в.²⁶⁸³.

Могуће је да је до овог изостављања дошло због гледишта да службама мањим, или уз Велики пост, «Слава и ниње» уз ове псалме не приличи, него само оним које имају радосни, празнични карактер. Овакво гледиште изражава 16. прав. Шестог толедског сабора из 633. г., који вели да «неки на крају респонзорија нису говорили Слава (Оцу.) на основу тога што оно понекад звучи неодговарајуће; зато нека буде таква разлика да на радосним респонзоријама долази Слава, а на жалосним да се понавља почетак».²⁶⁸⁴ Но могуће је и друго: Да је «Слава и ниње» изостављено као сувишно стога што се увидело да га тропар «Тебје слава подобајет» собом може сасвим да замени, јер га садржи у потпуности [Слава (подобајет)... Оцу и Сину и Свјатому Духу, и ниње и присно... – Слава (је) Оцу и Сину и Свјатому Духу и ниње и присно...].

Разумљиво да сви рукописи не садрже овакве прописе, него се у појединим од њих по навици наставило и даље навођење «Слава и ниње» и пошто је уведен тропар «Тебје слава подобајет». Такву праксу, од наших рукописа налазимо у дечанском пергаментном Часослову бр. 107, из XIV в., у коме, иза стиха последњег хвалитног псалма: «... хвалите јего ва

кимваљех васклицанија. Васакo диханије да хвалит Г(оспо)да» стоји: «Слава и н(и)њ(а). Таж(е) Тебе слава под(о)бајет Г(оспо)ди Б(ож)е наш...» Исто је и у Типику бр. 115, с краја XIV в.; у Часослову и Типику бр. 108, из XIV в. У Часослову бр. 75, Пећке патр., XIV и XVI в., вели се: «... да хвалит Г(оспод)а: на конци Слава и н(и)ња, Тебе слава подобајет...». Исто је у рукописном Псалтиру с последов. Музеја СПЦ бр. 30, XVI в.: «Хвалите Г(оспод)а са неб(е)с противу гласу, до конца. Таж(е) Слава и ниња. Таж(е) гл(агољ)ет певи експсалмо сице. На аште јес(т) пост: Тебе слава подобајет Г(оспод)и Б(ож)е наш...» Такође у бр. 56, XVI в.

Као у овим рукописима, исто стоји у грчким штампаним богослужбеним књигама, старијим и савременим. Орологион (Часослов) штампан у Венецији 1848. г. наводи: «Ако ли је Четрдесетница, или други дан који нема Вел. славословља, после хвалитних «Слава и ниње» говори одређени брат «Тебје слава подобајет»...» Исто је тако у овој књизи издања Апостолики Дияконие: «... После хвалитних «Слава и ниње», говоримо овако: «Тебје слава подобајет"...».²⁶⁸⁵ У Иератикону истог издања (Атина 1971) стоји слично: «И чита присутни јереј три хвалитна псалма. Слава и ниње: Тебје слава подобајет». У Октоиху (Параклитици) издања В. Регопула вели се још одређеније: «... всјакоје диханије да хвалит Господа. Слава и ниње... и одмах Мало славословље: Тебје слава подобајет...».²⁶⁸⁶ Савремена грчка пракса следи, дакле, оне рукописе у којима се узима стари завршетак хвалитних псалама – «Слава и ниње» – и онда кад је уведен тропар «Тебје слава подобајет» испред «Слава тебје показавшему нам свјет», иако је једно од тога двога сувишно.²⁶⁸⁷ Исти став заузима и црквенословенски штампани Часослов, у коме дословно стоји као у грчком из 1845. године.

Принцип да се не чита «Тебје слава подобајет» пред Малим славоловљем, кад се узимају хвалитне стихире и уз њих «Слава и ниње», и обратно – да се не узима «Слава и ниње» кад се узима «Тебје слава подобајет», тј. кад нема хвалитних стихира – доследно је спроведен у црквенословенском штампаном Типику и Октоиху. У IX глави Типика (О јеже како подобајет знаменати на

всјак ден...) вели се овако: «После тога одређени чтец говори псалм: Хвалите Господа и Воспојте Господеви, И Хвалите Бога во свјатих јего, (и) ако Свети има стихире на хвалите, тада певнице говоре ова три псалма (наизменично). По Слава и ниње говори настојатељ: Слава Тебје показавшему нам свјет. А ако нема (тј. хвалитних стихира): По псалмима говори настојатељ: Тебје слава подобајет...» На исти начин говори се и у правилу на крају Октоиха: «На хвалите Светоме, ако има, и колико је указано по Уставу; Слава Светоме, и ниње Богородичан по гласу (славе) Светог. Потом говоримо: Слава Тебје показавшему нам свјет... Ако не буде Светоме на хвалите, онда говоримо: Тебје слава подобајет...».²⁶⁸⁸

У цариградском Типику Г. Виолаки-а ово питање се не поставља, јер по њему кад нема хвалитних стихира, после светилна долази «одмах Тебје слава подобајет».²⁶⁸⁹ Исто се предвиђа у бугарском Служебнику.²⁶⁹⁰ По бугарском Часослову, изд. 1941, питање није јасно постављено. По хвалитним псалмима, без помињања «Слава и ниње», стоји примедба: «Ако имају хвалитне стихире, но нема Великог славословља, после хвалитних стихира читамо «Тебје слава подобајет» (стр. 61)». Али се не вели ништа како бива кад нема хвалитних стихира, а Мало је славословље.

Код појединих литургичких писаца наведено место изнето је уопштено, те се о њиховом мишљењу о овој ствари не може закључити ништа одређено. Тако је нпр. у Венијаминовој Новој Скрижаљи, код професора Трембеласа и Фундулиса.²⁶⁹¹ Код проф. Л. Мирковића, после хвалитних псалама вели се само толико: «Затим долази «Тебје слава подобајет"...»²⁶⁹² Код К. Никољског стоји нешто јасније: «А кад се не пева «Всјакоје диханије», тад после хвалитних псалама, уместо певања стихире на «Слава и ниње», чтец говори: «Тебје слава подобајет»...»²⁶⁹³ Булгаков вели сасвим одређено да се «Слава и ниње» ту узима: «Кад нису одређене стихире «на хвалите», то после «хвалитних» псалама чтец чита «Слава и ниње» и затим «Тебје слава подобајет"...»²⁶⁹⁴ У Правилнику еп. Мелентија, упутство на овом месту, насупрот Булгакову говори да се «Тебје слава подобајет» узима непосредно после хвалитних псалама,

без «Слава и ниње». Говорећи о читању хвалитних псалама, он вели: «И даље редом завршивши: Всакоје диханије да хвалит Господа. После тога чтец за десном певницом, или настојатељ, чита гласно: Тебје слава подобајет...». ²⁶⁹⁵ У ранијим издањима Николајевићевог Типика стајало је: «...а ако нема Великог славословија, говори се после псалама: «Тебје слава подобајет».» У новом IV издању је нешто опширније: «Ако нема Великог славословља, после стихира на хвалите чита се: «Слава Тебје показавшему»; а ако нема ни стихира на хвалите, чита се «Тебје слава подобајет». ²⁶⁹⁶

* * *

Сматрамо, дакле: као што се иза хвалитних стихира, на јутрењи с Малим славословљем, чита «Слава Тебје показавшему нам свјет» без «Тебје слава подобајет», да тако, кад нема хвалитних стихира, после хвалитних псалама не долази «Слава и ниње», него уместо тога «Тебје слава подобајет». Мала доксологија («Слава Отцу и Сину и Свјатому Духу, и ниње и присно...») и по речима и по садржини потпуно се налази у тропару «Тебје слава подобајет», те би узимање једног и другог било понављање истог, што наведена правила у црквенословенском Типику и Октоиху с разлогом избегавају. Тако, онда, треба и поступати.

Гласник, јул 1976.

По ком гласу треба певати Велико славословље?

ПИТАЊЕ: По ком гласу треба певати Велико славословље у дане кад је оно прописано, сем недеље, јер је познато да се тада пева по владајућем гласу?

ОДГОВОР: Основ Великог славословља, из кога се оно поступно развило до облика који има данас на јутрењи, чини анђелска песма при рођењу Спаситељевом: «Слава во вишњих Богу и на земљи мир в чловјецјех благовољеније» (Лк.2:14). Ове анђелске речи налазе се и на почетку, као увод у шестопсалмије, те се на тај начин јутрења – како духовито примећује Скабаланович – «приближавајући се већ крају, враћа своме почетку (што се радо чини у црквеним песмама)».²⁶⁹⁷ Биће да је ова химна унета у јутрењу из Литургије,²⁶⁹⁸ кад је вршење Литургије пренето ујутро и јутрења почела бивати делимично припремом за њу²⁶⁹⁹ као што нам показује « Testamentum Domini nostri Jesu Christi», старихришћански спис из III века. По овом спису, наиме, на крају епископске јутрење, чтец је читао из Пророка и других књига, а свештеник, или ђакон, Еванђеље; затим је следила поука за све, а после ње молитва за оглашене, уз полагање руку на њих, после чега су они отпуштани, па је епископ држао мистатогију, тј. поуку, «да би верни знали коме приступају и ко је за њих Бог и Отац».²⁷⁰⁰ Литургија је, по том спису, почињала одмах с приношењем дарова и молитвом над њима, без Литургије оглашених. Тај завршни део јутрење, дакле, имао је тада улогу припремног дела за Литургију.

Почетне речи Великог славословља «Слава Тебје показавшему нам свјет», првобитно су биле један од припева уз стихове хвалитних псалама, како се види из Студијско-Алексијевског Типика.²⁷⁰¹ Остали стихови ове химне узети су већином из Светог Писма без неке међусобне повезаности. Више су појединачни молитвени и похвални усклици, садржајно потпуни, без потребе продужења или допуне.²⁷⁰²

Помен о Великом славословљу налази се већ код Псевдо Атанасија, у књизи «О девству»: «Слава во вишњих Богу и на земљи мир в чловјецјех благовољеније. Хвалим тја, благословим тја, клањајемтисја... итд.»²⁷⁰³ Налази се и у Апост.

Установама. Почетак је без «Слава Тебје показавшему нам свјет», а из даљег се текста види да нема помена Духа Светог, те да је цела песма упућена Богу, Оцу «Христа, Јагњета непорочног који узима грехе света: Прими молитву нашу сједјај на херувимје».²⁷⁰⁴ Даљи помен имамо у опису синајског бденија код монаха Нила, од Јована Мосха и Софронија, доцнијег патријарха јерусалимског, из почетка VII в.: «Прочитавши хвалитне без тропара (стихира), почели (смо) «Слава во вишњих»».²⁷⁰⁵ Помиње се и у Типику Велике цариградске цркве из IX-X в., према рукопису Патмоске библиотеке бр. 266. У правилу за Крстовдан вели се: «После «Слава во вишњих Богу» долазе јереји амвону и почињу да певају све тропаре Светог воздвижења»; такође у Типику Евергетидског манастира, рукопису библиотеке Атинског универзитета бр. 788, XII век.²⁷⁰⁶ Помен о овом славословљу налази се у Студијском²⁷⁰⁷ и другим старим Типицима. И код Гоара употребљени рукопис наводи «Велико славословље». Велико славословље помињу и многи наши рукописи исто тако кратко: «Славословије велико и отпуст», «славословије велије и отпуст».

Како је Велико славословље постало од старијег малог, а ово се изводило речитативом, сигурно је и Велико славословље спочетка вршено на исти начин.²⁷⁰⁸ Скабаланович вели да је, према Никону Црногорцу (XI век), прелаз са речитатива на певање Великог славословља извршио Јерусалимски Типик, те да се по увођењу овог Типика у Русији још задуго држао обичај дотадашњег Студијског, према коме се и на празнике читало Велико славословље. Такав поступак у многим местима побудио је цара Јована IV да се обрати Стоглавом сабору за решење и овог питања.²⁷⁰⁹

Кад је Јерусалимски Типик почео продирати и у Грчку, у појединим рукописима јављају се упутства да Велико славословље треба изводити певањем. Тако се у једном Типику из XII–XIII в., за оданије празника Мале Госпође вели: «Појци поју велико «Слава во вишњих Богу»».²⁷¹⁰ У нотном рукопису «Пападики техни», Ватопедске библиот. бр. 297 (931), из XIV в., описује се подробно овај део јутрење и вели да чтец са крстом у рукама узлази на амвон и говори: «Слава во вишњих Богу».

Онда «доместик почиње певану химну (асматикон имнон): «Слава во вишњих Богу»...» Једнако се о томе казује у Правилу (Таксис) које бива у Великој цркви на вечерњи, јутрењи и Литургији, грчком рукопису Андрејевског скита из XV века. И по њему чтец са крстом узлази «до друге степенице амвона и говори певајући (ке леги мета мелус): «Слава во вишњих Богу»...»²⁷¹¹ На исти начин о извођењу Великог славословља налазимо у опису певане јутрење код Светог Симеона Солунског.²⁷¹²

И у нашим појединим рукописима налази се указивање да се Велико славословље изводи певањем. У Минеју за септембар Патријаршијске библиотеке у Београду, бр. 40, XVI–XVII в., објашњава се на крају јутрење на Крстовдан: «Славословије велико и лако и са гл(а)сом појуште братијам, облачит се иереј» (л. 89б). Такође у Триоду посном, пергаментном рукопису Дечанске библиотеке бр. 61, XIV в., пише у недељу Крстопоклону: «Јегда же начнем пети Сл(а)ва во вишњих, тогда приидет иереј облчен ва всу одежду» (л. 189б.) Исто се тако вели и у Триоду бр. 63, XIV в.; бр. 64, XV в., бр. 65, XV в., а такође у Триоду Стефана Мариновића «от града Скадра», штампаном 1561. год. Ову примедбу има и црквенословенски штампани Триод у недељу Крстопоклону, а такође црквенословенски Типик у прописима за Крстовдан: «Појему же великому славословију облачитсја настојатељ...».

Иако, према изложеном, знамо да је већ од XI в. Велико славословље певано, али наведене вести још нам не казују којим се гласом то изводило. Ни у једном од оних рукописа које је изложио Дмитријевскиј, као ни у нашим које сам прегледао, нисам приметио неко указивање које би се на то односило. Једино Скабаланович помиње један рукопис који одређено казује да се бар крај Великог славословља, «Свјатиј Боже», на Велику суботу, певао другим гласом.²⁷¹³ Према Евхологиону Синајске библиотеке бр. 973, из 1153. год., овим гласом певан је тропар «Днес спасеније...» (ке леги тропарион ихос девтерос: Симерон сотириа),²⁷¹⁴ а по Гоару, и други васкрсни тропар «Воскрес от гроба» (Легомен то парон тропарион ис ихон девтерон, Иоанну Дамаскину, Анаста ек ту мниматос...).²⁷¹⁵

Из ових вести сматрам да можемо закључити да се, при преласку са читања на певање Великог славословља, најпре почео певати његов крај, «Свјатиј Боже», и тропари који затим долазе, а онда је певање прешло на цело славословље. Кад се иза еванђелске стихире, на «И ниње» почео узимати недељом Богородичан другог гласа, «Преблагословена јеси», мора бити да је и славословље, наставши се између овог Богородична другог гласа, на његовом почетку, и «Свјатиј Боже» и тропара на његовом крају, који су такође певани другим гласом, и оно недељом певано спочетка само тим гласом.

Тако бисмо за недељне дане – иако недовољно одређена – имали бар ова указивања о гласу Великог славословља. Но којим се гласом оно могло певати ван недеље кад га је према Типику требало узимати? Изгледа да је певано шестим гласом, како стоји у једном другом рукопису који наводи Скабаланович.²⁷¹⁶

Није се могло остати дуго на томе да се славословље стално пева истим гласом, недељом другим, а на празнике шестим – као што ни химна «Величит душа моја...», најпре извођена шестим гласом, није на томе остала, него се убрзо почело певати и на друге гласове.²⁷¹⁷ Кад је тај прелаз извршен, за сада није могуће рећи, али се, како код нас тако и код других православних народа, славословље узима по напеву свих осам гласова.

Од литургичких писаца из старијег и новијег времена, мало њих се дотакло овог питања. Код Грка Јероним Вогиатси, у свом тумачењу Свете Литургије помиње и Велико славословље и глас на који га треба узимати, те вели: «Пева се тзв. Велико славословље на глас стихире на Слави (Докластику)».²⁷¹⁸ Од наших писаца навешћемо еп. Мелентија. У одељку о празничној јутрењи његовог Правилника, он каже: «Чим певачи доврше певање хвалитне славске стихире тада почну одмах по гласу поменуте стихире певати славословије...» Слично томе говори он на свакидашњој јутрењи: «Ако има Славословие (тј. велико), онда после славске стихире на хвалите, певачи за десном певницом одмах по свршетку исте стихире почињу на глас

славске хвалитне стихире певати славословие: «Слава тебје...».²⁷¹⁹

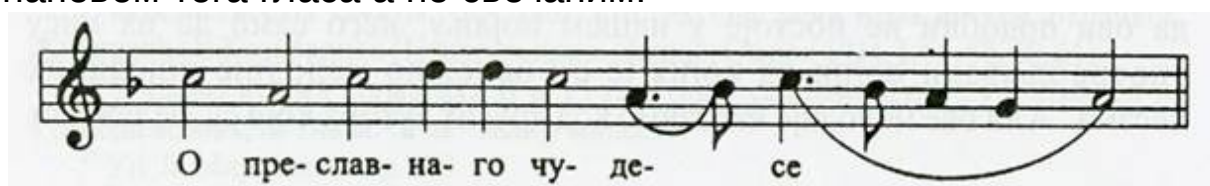
Сматрам да су обојица наведених писаца ово правило преузели из Типика Велике цариградске цркве, у коме се у одељку «О славословљу» вели: «У све недеље и све Господње и Богородичине празнике и спомене празнујућих Светих, на јутрењи пева се Велико славословље на глас (стихире) на «Слава»».²⁷²⁰

Према томе би значило да глас по коме се Велико славословље пева одређује стихира на «Слава» хвалитних: Без много тешкоћа доказаћемо да је ово правило нетачно и да не важи бар што се тиче недељних дана. Наиме, и код нас, и као код Грка и Руса – а тако је свакако и код Бугара и Румуна – недељом се Велико славословље узима не по гласу стихире на «Слава» хвалитних, тј. по еванђелској стихири, него по владајућем гласу, у ствари по гласу стихире (Богородична) на «И ниње»: «Преблагословена јеси». Тако бива и на празнике Светих и Богородичине кад падну у недељу, славословље се узима не по гласу «Славе», него по гласу «И ниње». Стога је епископ Мелентије, поред наведених правила, морао за недеље да формулише друго, у коме вели да се тада славословље пева «на владајући глас».²⁷²¹ На Христове и Богородичине празнике, кад на «Слава и ниње» долази иста стихира, ако се славословље узима према гласу ове стихире, у праву смо да кажемо да се у ствари и тада узима према гласу стихире на «И ниње». У појединим црквама и манастирима, на празнике Светих, кад редовно долази једна стихира на «Слава», друга (Богородичан, или празника) на «И ниње», славословље узимају и тада, а не само кад падну недељом, не по гласу «Славе», него по гласу «И ниње». Сматрам да је то добро и исправно.

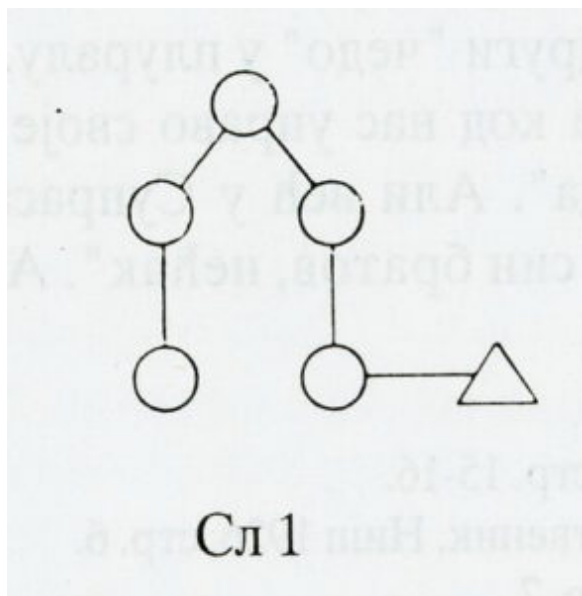
Тако бисмо дошли до јединственог, општег правила које би важило свагда, а може се овако формулисати: Велико славословље узима се по гласу стихире на «И ниње» хвалитних. Нема потребе да се оно допуњава на недеље и каже да се тада узима по владајућем гласу, или по гласу Октоиха, јер се практично своди на исто; тј. кад кажемо да се Велико славословље пева по гласу хвалитне стихире на «И ниње», онда

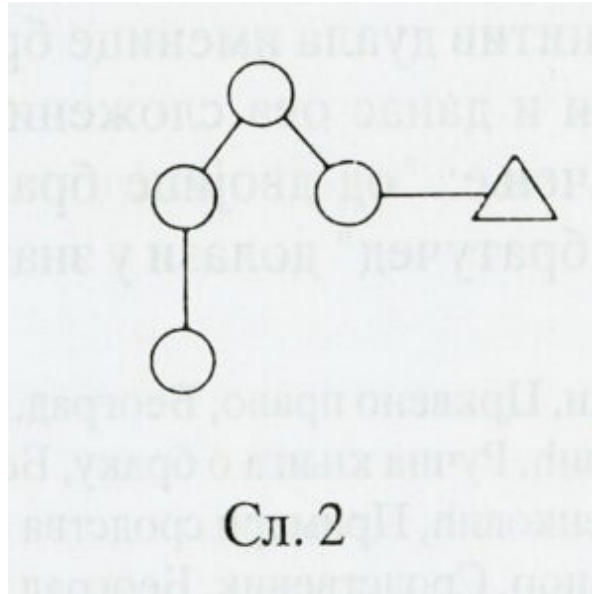
тај пропис важи и за недељне као и за друге дане преко недеље, кад се оно по Типику узима.

Изнимно, на 12 великих Господњих и Богородичиних празника, као и на храмовног Светог, уобичајено је да се Велико славословље, без обзира на глас стихире на «И ниње», узима шестог гласа, оно свечано које се налази у Мокрањчевом Осмогласнику, код митрополита Дамаскина, Ст. Ластавице и других. Недељом пак кад се узима шести глас, затим у друге дане кад је Свети с Великим славословљем, или кад су мањи Христови и Богородичини празници, а хвалитна стихира на «И ниње» је шестог гласа, славословље треба узети тропарским напевом тога гласа а не свечаним:



При томе треба обратити пажњу да ако се стих дели на три одељка, први одељак иде навише, други наниже и завршетак (као што, је наведено у «Слава во вишњих Богу»). Кад се пак дели на два одељка, онда први долази наниже и завршетак, нпр.:





Тако се исто узимају стихови: «На всјак ден благословљу тја...», «Во свјетје Твојем узрим свјет...», и «Свјатиј Боже...».

* * *

Укратко, као одговор на постављено питање може се рећи: Као што за «Величит душа...» постоји јединствено правило да се пева по гласу првог канона – тако и Велико славословље зависи од гласа кога је «И ниње» хвалитних стихира и пева се по том гласу. Ово правило важи свагда, у недељне и друге дане кад Типик прописује Велико славословље, сем на дванаест великих Господњих и Богородичиних празника, као и на храмовног Светог, кад се узима напевом свечаног шестог гласа, без обзира на глас стихире на «И ниње».

Гласник, фебруар 1980.

Шта значе речи на крају јутрење у службама Светим «И дајетсја јелеј братији от кандила...»?

ПИТАЊЕ: У Србљаку, на крају јутрење у служби Светог Саве, првог архиепископа српског, стоји примедба: «И дајетсја јелеј братији от кандила Свјатаго, појушче вкупје стихири глас 5: Приидите Христољубиви вси...».

Шта значе ове речи, односно, на који се начин давало ово уље братији?

ОДГОВОР: Потпуно иста примедба налази се, на истом месту, у служби Светог Симеона Мироточивог, само су онде наведене друге стихире и не петог, него четвртог гласа: «Приидите праздникољубци...». Ни ту није наведено подробније објашњење из кога бисмо могли сазнати шта се у ствари чини с овим уљем.

У Минеју за септембар, на празник Рождества Свете Богородице (8. септ.), на крају јутрење, вели се: «И отпуст. Знаменујтсја же братија от јереја свјатим јелејем и појем стихиру самогласну праздника јуже хошчет еклисијарх».²⁷²² Знаменовање јелејем, које врши јереј, биће да значи празнично помазивање уљем. Иста примедба, на тај празник, стоји и у црквенословенском штампаном Типику, уз додатак по стихири: «И молитвје глагољемјеј от јереја, јакоже устављено јест на литији вечер воскреснија служби: Владико многомилостиве. И час первиј».²⁷²³ На исти празник кад падне у недељу, одговарајућа примедба на крају јутрење казује: «И отпуст. Дајетсја же и јелеј от кандила праздника. Таже Слава и ниње стихира евангелскаја, и обичноје исхожденије, и час первиј».²⁷²⁴ Из потребе, на исти празник, и израза «дајетсја же и јелеј от кандила», и «знаменујтсја же братија светим јелејем», може се закључити да оба имају исти смисао. Ако «знаменовање» јелејем значи помазивање, онда ће то значити и «давање» јелеја.

Да ће то тако бити, упућује нас примедба у Србљаку, у служби Светог архиепископа Никодима (11. маја), где се по отпусту јутрење казује овако: «При јелеопомазанији појем стихиру глас 5: Приидите вјерни служитељије...».²⁷²⁵ Према тој

примедби, види се јасно да се у то време вршило помазивање, миросање присутних уљем.

У црквенословенском штампаном Типику, на дан Светог Јована Богослова (26. сеп.) даје се детаљније и јасније упутство како бива ово помазивање: «И отпуст. Појем стихиру самогласну Свјатаго, јуже хошчет еклисијарх. И исходит јереј с кадилом, предидушчу јему свјетилнику, кадит на аналогји икону свјатаго Апостола, и отдајет кадило, стојит одеснују страну аналогја. И приходит игумен ко аналогју и творит два поклона, и цјелујет икону свјатаго Апостола. И по цјелованији једин поклон. И взем стручец на то устројениј, помазујет себе от кандила свјатим јелејем крестообразно на чеље својем. И братија подобње цјелујут икону Свјатаго, игумен же помазујет светим јелејем јереја и прочују братију. По помазанији же свјатаго јелеја, појем час первиј».²⁷²⁶

С позивом на ово правило службе Светог Јована Богослова, на крају јутрење празника Ваведења (21. нов.), вели се: «И отпуст. И појем стихиру самогласну праздника. И дајетсја свјатиј јелеј братији од кандила праздника, јакоже указасја септемврија в 26 ден. И час первиј».²⁷²⁷ Очигледно да ово давање јелеја братији, на исти начин на који бива 26. септембра, значи њихово помазивање.

Још непосреднији доказ да давање јелеја братији значи помазивање налазимо у примедби на крају јутрење у служби Светог Симеона Мироточивог у Саборнику Божидача Вуковића из 1536. г. Она гласи: «И дајетсја масло братијам от кандила Светаго», па се онда наводе исте стихире као у Србљаку, а даље вели: «Аште ли јест миро Светаго, миром помазујем се».²⁷²⁸

Гоар у свом Евхологиону излаже «Диатакисис тис иеродиакониас...» цариградског патријарха Филотеја Кокиноса († 1379. г.), у коме се, на крају јутрење, наводи чин миросања опширније и донекле ближе савременом поступању: «Ако ли је Господњи празник, или спомен великог Светог, даје се и свето уље овако (дидоте ке то агион елеон уто). Кад певајући сви дођу близу целивајуће (проскиниматос) иконе, ђакон кади унаоколо од предстојатеља, прво почевши кадити икону Светог. А јереј стоји са стране иконе, имајући миросаљку (алиптон), помазује по челу

(метопо) и благосиља оне који прилазе. А кад се помажу сви, узглашава: «Услиши нас Боже, Спаситељу наш и надо свих крајева земље... и у векове векова. Мир свима». Ђакон: «Главе своје Господу приклонимо». И док ђакон држи ораp по обичају, говори јереј, спустивши (халасас) фелон, ову молитву: Потражи то на литији: «Владико Господе Исусе Христе Боже наш...» На празник Благовести, Цвети и Светлу недељу Пасхе бивају (лителије) ван манастира, и на њима бива слично прописана та лителија. Бивају и освећење Богојављења (тон Фотон) и увече и ујутро, и на први (дан) августа кад ђакон, носећи крст излази, а јереј иза њега. И кади ђакон и говори само на молитве: «Господу помолимсја». Јереј чини све како је обичај и у Типицима како је написано».²⁷²⁹

У примедби Гоар објашњава да уљем из кандила које гори пред иконом Светог, источни хришћани, као и Латини, обичавају да се помазују ради здравља и Божје помоћи. При томе се, вели, код Грка икона Светог, или празника, ставља на налоњ између два хора, и верне, по целивању иконе, свештеник помазује тим уљем.²⁷³⁰

Из опширног разлагања проф. М. Скабалановича, види се да се недељна и празнична јутрења од старине завршавала као и вечерња, литијом у притвор. При томе се певала стихира празника, аналогно стихири на литији вечерње.²⁷³¹

Због тога што је чин лителије на јутрењи кратак, одређено је, вели Скабаланович, да се на њој чита «Оглашеније Светог Теодора Студита», кратке поуке које је он држао монасима свога манастира. Ако је на литији вршено помазивање братије уљем, јереј је читао и две молитве: «Спаси Боже људи твоја...» и «Владико многомилостиве...».²⁷³²

Док се на јутрењој литији празника у Минеју наводи по једна стихира, на Свете у Србљаку обично се наводе четири стихире, од којих је друга са стихом, трећа на «Слава», четврта на «И ниње». Литијске пак стихире на вечерњи, за разлику од стиховњих, никад нису са стихом. На Светог Стевана Дечанског, наводи се «Стихира утрењаја, по Славословији, Слава глас 5 самогласен: Свјати сербски просвјетитељије и учитељи...», без примедбе да се пева при помазивању братије. Али ће бити да је

у ту сврху стављена овде кад ју је написао карловачки митрополит Јован Ђорђевић, бивши архимандрит дечански, и штампао у Зборнику молитава, са намером да се сви свети Срби помињу у цркви кад је аустријска власт укинула дане њиховог празновања.²⁷³³

Помазивање верних уљем, миросање, на празнике са бденијем, врши се данас по читању Еванђеља на јутрењи и молитве: «Спаси Боже људи твоја...» и даље при читању канона.²⁷³⁴ Уље које се при томе употребљава не узима се из кандила пред иконом Светога, него оно које је освећено на литији вечерње, како се упућује у црквенословенском Службенику по молитви те литије: «Јелејем же сим, јегоже благословил јеси, на цјелованији образа људи знаменуј». ²⁷³⁵ При помазивању свештеник говори: «Во имја Оца и Сина и Свјатаго Духа», ²⁷³⁶ а верни одговара: «Амин». Уље симболише милосрђе, те се помазујемо, вели архиепископ Венијамин, да би молитвама Светога, коме је посвећен овај јелеј, примили и ми милост од Бога и душевне и телесне дарове.²⁷³⁷

У закључку могли бисмо рећи: Као на празничној вечерњи, тако и на крају празничне јутрење, вршило се «исхожденије», литија у притвор. На тој литији помазивали су се верни и свештенство уљем из кандила што гори пред иконом Светог, или празника коме се служба врши.

Бар од XIV века има помена да је ту, у паперту, доношена икона празнованог Светог, да се целива при помазивању. У XVII в. икона се ставља на налоњ у средини солеје, између оба хора (певнице). Сада се ставља на целиваоницу испод солеје. У новије време, код нас и Руса, помазивање уљем, уз целивање икона, бива после читања јутрењег празничног Еванђеља. Помазивање се обично врши уљем освећеним на литији вечерње.

Под изразом, у рукописним и штампаним Минејима, Типицима и Србљаку, «дајетсја же јелеј братији от кандила свјатаго» и «знаменујутсја же братија јелејем...» подразумева се помазивање, миросање уљем.

Гласник, фебруар 1989.

Како правилно наставити служење Првог часа у продужетку Чина јутрење?

ПИТАЊЕ: У неким манастирима и црквама, на крају свакодневне јутрење, после «Утврди, Боже», свештеници говоре: «Пресвјатаја Богородице спаси нас», и тек што се прочита «Честњејшују...» почиње Први час. Веле да не треба изостављати ову песму Св. Богородици, јер се на крају Првог часа, по «Христe, свјете истиниј» и «Возбраној војеводје», одмах говори «Слава Тебје Христe Боже...» и отпуст.

У другим се црквама тако не поступа, него одмах по «Утврди, Боже...» почиње Први час. Да ли је ово боље?

ОДГОВОР: Боље је. Оставићемо на страну то што се узглас «Пресвјатаја Богородице спаси нас» и на крају недељне и празничне јутрење јавља тек у XVII в.²⁷³⁸ и што се ни данас не налази у грчким Иератиконима и Орологионима, него се по «Утврди, Боже» и тада говори одмах «Слава Тебје Христe Боже».²⁷³⁹ Него ћемо узети само чињеницу да се у црквенословенским штампаним Типицима на крају свакодневне јутрење вели: «И лик: Утврди Боже: Таже час првиј».²⁷⁴⁰ У Псалтиру с последовањем вели се, на крају јутрење, такође јасно: «Треба да се зна: кад нема Великог славословља, не бива отпуст јутрење, него одмах по узгласу и по «Утврди, Боже», «Придите поклонимсја», трипут и час први». Слично објашњење налазимо и у Николајевићевом Типику.²⁷⁴¹ У објашњењу иза јутрење Служебника Петра Могиле вели се овако: «Премудрост: Сиј благословен и препрослављен Христос Бог наш. И абије првиј час. И отпуст».²⁷⁴² У доцнијим издањима Служебника, иза возгласа «Сиј благословен...» наводи се и молитва «Утврди, Боже». Али се она ту обично не наводи цела, него се иза почетних речи вели: «и прочита. И чтец глагољет час првиј».

Ни код литургичких писаца не налазимо на том месту свакодневни јутрењи узглас «Пресвјатаја Богородице спаси нас». Проф. Мирковић, описујући овај чин, на крају вели: «Ако се после дневног јутрења врши Први час, онда се на јутрењу не говори отпуст, него одмах после «Утврди, Боже» (без отпуста) долази

служба Првог часа».²⁷⁴³ Исто овако вели и С. Булгаков: «На крају оне јутрење, на којој је одређено свакодневно славословље, не бива отпуст, него непосредно после «Утверди, Боже» следи служба Првог часа».²⁷⁴⁴

Једино еп. Мелентије у свом Правилнику, на јутрењи с Малим славословљем, иза «Утверди, Боже», вели: «Свештеник, окренувши се престоној икони Богоматере, говори «Пресвјатаја Богородице спаси нас». Чтец: «Честњејшују херувим...». Свештеник поклонивши се иде на јужне двери у олтар. Чтец чита Први час...».²⁷⁴⁵ Сматрам да он ово није могао наћи нигде написмено, него да је видео да тако чине неки свештеници у Русији. А они су то узели вероватно прешироко схватајући израз «и прочита» иза почетних речи «Утверди, Боже» на крају јутрење у Службеницима.

Поред горе изнетог, указаћемо још на ту околност да се пред отпустом, који по правилу на јутрењи с Малим славословљем бива не на крају Чина јутрење, него тек на крају Првог часа, не изоставља «Честњејшују», него се говори «Иже на всјакоје времја». Тако и овај разлог отпада, те је, као што рекосмо на почетку, правилније не узимати «Честњејшују» двапут, тј. иза «Утверди, Боже» и иза «Иже на всјакоје времја», него само једанпут, тј. после ове друге молитве.

Гласник, новембар 1977.

Како се чита «Христe свјете истиниј»?

ПИТАЊЕ: *Свуда код нас где сам до сада присуствовао јутрењи и Првом часу, «Возбраној војеводје» се пева после молитве «Христe свјете истиниј», било да је чита свештеник пред Спаситељевом иконом, било да је чита певница. Сада сам наишао на случај да свештеник чита у себи молитву «Христe свјете истиниј» пред иконом Спаситељевом, а певница за то време пева «Возбраној војеводје». За овакву праксу свештеник се позива на читање појединих молитава на Литургији, а за које време, вели, појци певају одређену песму. Да ли ова аналогија оправдава наведену праксу?*

ОДГОВОР: Не оправдава. Аналогија која нас овде може руководити пре је она са читањем завршних молитава на осталим часовима, него са појединим молитавама на Литургији.

Молитва «Христe свјете истиниј» у ствари је завршна молитва Првог часа онако као што и сви остали часови имају, као печат, на крају одређену молитву (Трећи: «Владико Боже Оче Вседржитељу»; Шести: «Боже и Господи сил»; Девети: «Владико Господи Исусе Христe Боже наш»). Према чину Првог часа у Часловцу, Следовном псалтиру, Триоду и Типику, ову молитву, као и цео чин сваког часа (сем возгласа), треба да чита одређени чтец,²⁷⁴⁶ или настојатељ.²⁷⁴⁷ Али ово се односи на настојатеља кад не служи, јер се на истом месту он разликује од свештеника: «Таже молитва Христe свјете истиниј глагољетсја от предстојатеља. По том јереј: Слава тебје...». То што је према овоме чита настојатељ, не значи да се њој придаје неко особито значење, нити да се издваја од осталих, јер се у истом правилу одређује да он чита и завршну молитву Трећег часа, а тако и на другим богослужењима поједине молитве, нпр. на вечерњи: предначинатељни псалам, «Свјете тихиј», «Сподоби Господи», «Ниње отпушчајеши»; на јутрењи шестопсалмије, «Тебје слава подабајет», «Благо јест», «Царју небесниј» итд.²⁷⁴⁸ Издвајање ове молитве од осталих дошло је тек у новије време у Руској цркви, где у Службама за сваки дан прве седмице Великог поста, издатим по благослову Светог Синода, пред овом молитвом стоји: «Онда свештеник молитву «Христe свјете истиниј».»²⁷⁴⁹

Тиме се Први час завршава. Но пошто се њиме завршава круг јутарњег богослужења, одређен је после тога отпуст.

У нашој пак и Руској цркви, у манастирима Хиландару и Пантелејмону у Светој Гори, као и понегде у Грчкој, после молитве «Христе свјете истиниј» пева се химна «Возбраној војеводје».²⁷⁵⁰ Тај обичај заведен је у Руској цркви, како се мисли, у спомен чудесног избављења Цариграда заступништвом Свете Богородице, од руских кнежева Асколда и Дира 866 год., што је довело до њиховог, а затим и крштења руског народа. Како је крштење ових кнезова било почетак, зора примања хришћанства код Руса, то је код Руса почело, на крају јутарњег круга богослужења, у зору сваког дана, песмом «Возбраној војеводје» прослављање Св. Богородице чијим је дејством на тај начин дошло до избављења руског народа «от злих», тј. од невоља незнабожачког зловерја и просветљења светлошћу еванђеља.²⁷⁵¹ Према другима, ова песма је доспела овамо на друкчији начин. Претпоставља се да је најпре употребљавана на литији јутрење, па кад се престало са вршењем литије у то време, песма «Возбраној војеводје» «због свог узвишеног значаја и красоте, пренета је на крај Првог часа».²⁷⁵²

Директну одредбу да се она овде узима налазимо тек у руским штампаним Типицима од 1682 год. док је у ранијим нема. И у издању од 1682. г., препушта се вољи настојатеља да се пева или не пева: «Таже молитва Христе свјете истиниј и Возбраној војеводје, ашче изволит предстојатељ».²⁷⁵³ У Кијевопечерској лаври молитву «Христе свјете истиниј» чита чтец, а «Возбраној војеводје» не узима се.²⁷⁵⁴

По правилу, дакле, ову молитву треба да чита чтец, или настојатељ, а није забрањено да је чита и свештеник. После ње,²⁷⁵⁵ као што је изнето, према обичају пуном лепе симболике и смисла, пева се, код нас и Руса, «Возбраној војеводје».

Гласник, јануар 1974.

Да ли се чита Трисвето на крају Првога часа, ако се одмах наставља служење Трећег часа?

ПИТАЊЕ: При крају Првог часа, уз Велики пост, читали смо Трисвето пред молитвом «Христe свјетe истиниј», као што стоји у Часловцу. Но јеромонах који је заменио нашег духовника вели да се ту не узима Трисвето ако после Првог часа неће бити прекида, него ће се одмах наставити Трећи и остали часови. У интересу мира и реда на богослужењу, поступисмо како је он рекао. Но интересује нас да ли смо ми до сада погрешно чинили, односно, како стварно треба поступати?

ОДГОВОР: Због потребе одмора, предаха после дугог јутарњег круга богослужења (Полуноћнице, Јутрење и Првог часа), црквени Устави предвиђају прекид, да би се доцније наставио дневни круг (Трећи и Шести час и Изобразитељна, или Литургија). Све црквене богослужбене књиге које о тим чиновима говоре, редовно предвиђају отпуст после Првог часа, како ван поста, тако и уз пост. Зато директних прописа како поступити ако неће бити прекида после Првог часа, него ће се одмах наставити Трећи и остали, у тим књигама не може се наћи. Но то не значи да се до одговора на постављено питање не може доћи. Постоје случајеви из којих се путем аналогije може извести одређен одговор и на ово питање.

Из чиновa појединих богослужења лако увиђамо да су завршне молитве за многе од њих једнаке. Није ту реч само о отпусту, него и о молитвама које му претходе. Тако нпр. упоређењем краја Великопосне вечерње, Великог повечерја, Првог часа и Изобразитељне истоветност се сама собом уочава: после молитава Св. Јефрема Сирина, с поклонима, долази Трисвето, «Господи, помилуј» 12 пута, одговарајућа молитва и отпуст.²⁷⁵⁶ У свим овим чиновима предвиђа се пред отпустом Трисвето. Али нас интересује: узима ли се ту Трисвето и ако неће бити отпуста?

Црквенословенски Типик износи могућност да се по свршетку нпр. Шестог часа може учинити прекид, с отпустом, у

ком ће се случају после метанија узети и «коначно» Трисвето, а може без отпуста наставити читање идућег, Деветог часа. И једно и друго свакако по благослову настојатеља: «А идјеже расхода не бивајет, по молитве Боже и Господи сил, абије глагољем: Придите поклонимсја трижди и час девјатиј».²⁷⁵⁷

Према томе може се поступити и на крају Првог часа. За сам начин, како то извршити, помоћи ће нам упоређивање са Великопосном изобразитељном, јер се она, по црквенословенском Типику, као и Шести час, може завршити на два начина. На један се начин завршава кад се иза ње неће служити Пређеосвећена Литургија, него без отпуста одмах настави Вечерња; а на други кад ће иза ње бити Пређеосвећена, у ком ће се случају Изобразитељна завршити потпуно, отпустом. Кад неће бити Пређеосвећене, те ни отпуста на крају Изобразитељне, после молитава Св. Јефрема Сирина и метанија, прелази се одмах на Вечерњу и предстојатељ одмах чита «Придите поклонимсја» и предначинатељни псалам. У среду пак прве седмице поста, кад ће бити Пређеосвећена Литургија, по правилу у црквенословенском Типику (у Часослову се тај случај не предвиђа, а у Триоду се вели уопштено: «И прочеје посљедованије часов и отпуст»), на крају Изобразитељне, после молитава Светог Јефрема Сирина с метанијама, вели се: «Читамо Трисвето и «Оче наш»; «Господи, помилуј» 12 (пута) по обичају, «Пресвета Тројице», затим «Достојно јест» и отпуст.

По аналогiji, дакле, са завршетком Шестог часа и Изобразитељне, можемо поступити и на крају Првог часа. Ако ће се он завршити отпустом, онда пред отустом и молитвом «Христе свјете истиниј» треба узимати «коначно», завршно Трисвето, као што стоји на том месту у савременим богослужбеним књигама.²⁷⁵⁸ Карактеристично је да се ово Трисвето, на крају Првог часа пред отпустом, у црквенословенском Типику назива «коначним» и «последњим».²⁷⁵⁹ «Коначним» се оно назива и на крају Шестог часа кад ће се овај завршити отпустом.²⁷⁶⁰ Исто се тако оно назива и у нашим старим рукописима: «коначње», «на конач», «коначњеје», као што наведосмо. Свакако да се оно тако назива

што се узима на крају пред отпустом, после кога ће бити прекид. Ако неће бити завршетка, одн. отпуста, јасно је да не може бити ни «завршног» Трисветога.

Напоменућемо још да се у нашим рукописним Триодима и Типицима не даје никакво упутство о завршетку Изобразитељне кад ће бити Пређеосвећена Литургија, као што тих упутстава нема ни у црквенословенском Часослову.

Као одговор на постављено питање могли бисмо рећи овако: По аналогiji са Шестим часом и Изобразитељном, уз Велики пост, треба поступати и са крајем Првог часа, тј. ако ће се он завршити отпустом – онда пред отпустом и молитвом «Христе свјете истиниј» треба узимати завршно Трисвето.

Ако ли неће бити отпуста, него одмах наставити Трећи и остали часови, нема разлога да се узима завршно «коначно» Трисвето, него после молитава Светог Јефрема Сирина²⁷⁶¹ с метанијама одмах узети «Христе свјете истиниј», «Возбраној војеводје», а затим «Придите поклонимсја», псалам 16. и даљи чин Трећег и осталих часова.

Гласник, децембар 1976.

Читање кондака на Изобразитељни уз Часни пост и ван њега

ПИТАЊЕ: *Како треба узимати кондаке на Изобразитељни, уз Часни пост и ван њега, с обзиром да се пропис у Триоду разликује од оног у Часловцу, а разлика постоји и у Николајевићевом Типику, у ком се на Изобразитељни износи једно (стр. 29), а у одељку где се излаже богослужење Триода – друго (стр. 171)?*

ОДГОВОР: Ако узмемо у обзир и друге црквене књиге, поред наведених, разлике ће бити још веће. Обратимо ли се прописима о поретку кондака на Литургији, који се тичу исте ствари, те ће разлике порасти још више.²⁷⁶²

Постојање разлике срета нас и кад се обратимо старим грчким и словенским рукописима. Скабаланович казује да се у грчком студијском Уставу новгородске цркве Свете Софије бр. 1052, Синајском бр. 868, оба из XIII–XIV в., и у неким другим, кондаци на Изобразитељни уопште не помињу.²⁷⁶³ Не помињу се ни у Барберинском рукопису бр. 69, из 1205. год.²⁷⁶⁴ У Синајском пак рукопису бр. 876, кондаци постоје и међу њима кондак Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог. Скабаланович сматра да су се они ту нашли због блиске везе Изобразитељне са причешћивањем.²⁷⁶⁵ Наиме, овај познати литургички писац држи да је постанак чина Изобразитељне у вези са потребом монаха-пустињака за чешћим причешћивањем «које су вршили сами, са Светим Даровима раније донетим из које оближње цркве. Причешћивали су се уз молитвени чин који је носио натпис: «Ис тин металипсин», «За причешће». Првобитно је овај чин садржавао Блажена са стихом «Помјани нас Господи јегда придеси...», «Лик небесниј», Символ вере, «Оче наш», «Господи, помилуј» 3 пут, «Једин свјат», «Вкусите и видите», Псалам 33: Благословљу Господа, молитве по причешћу, «Буди имја Господње».²⁷⁶⁶ Кондака није било. Према садржини пак види се да је то у ствари почетни чин Изобразитељне.

Како у општежитељним манастирима престаје потреба за самопричешћивањем монаха, због рукополагања појединих монаха у свештеничке чинове и вршења Литургије независно од доласка свештеника са стране, то овај чин најпре губи првобитни назив «Ис тин металипсин», затим молитву пред причешће и стих «Вкусите и видите», а већ у IX в. додаје му се «Јединородниј Сине», «Ослаби остави». У XIII в. јављају се изобразитељни псалми, 102. и 145, а још доцније кондаци.²⁷⁶⁷ Тада добија назив «Та типика». У нашим рукописима исто тако «Начало типиком», или најобичније «Обедница». У таквом облику ушла је Изобразитељна и у молитвени чин општежитељних манастира,²⁷⁶⁸ и читала се у дане кад се вршила Литургија која почиње вечерњом,²⁷⁶⁹ или Пређеосвећена, као и у дане кад се због каквих разлога није вршила пуна Литургија. Тада се на Изобразитељни обично читао Апостол и Еванђеље.

Кондаци су се јавили, као што рекосмо, доста касно. У рукопису Синајске библиотеке бр. 866, XIII в., налазимо ове кондаке: «Јако начатки јестества», «Со свјатими упокој», «Упованије християн». По најстаријим грчим рукописима Јерусалимског устава: Кондак храмовног Светог, «Со свјатими» и «Предстатељство страшноје», или «Предстатељство християн». По доцнијим грчким рукописима истог Устава, после кондака храмовног, узима се кондак дневног Светог, а Богородичан «Предстатељство страшноје» не помиње се, него само «Предстатељство християн».²⁷⁷⁰ «По најстаријим словенским рукописима Јерусалимског устава» – вели даље Скабаланович – «још кондак Минеја, ако има (пред седмичним и храмовним), а у суботу, уместо Предстатељство... Јако начатки, по доцнијим, пре свију, кондак Преображења».²⁷⁷¹

У прописима наших рукописа налазимо читаву скалу разлика, од најпростијих са свега три кондака: «Ослаби, остави, и по О(т)че наш ко(н)д(ак) с(ве)т(о)му јемже јес(т) храм, Слава Са с(ве)тими покој Г(оспод)и, и н(и)њ(а) Заступнице хр(и)стијаном»;²⁷⁷² онда са четири: «к(о)нд(ак) днєви и сије: Б(о)же от(а)ц наших, Слава Са с(ве)тими, и н(и)ња Заступнице хр(ис)тијаном»;²⁷⁷³ са пет: ко(н)д(ак) храму, праз(нику)

с(ве)т(о)му, дневи, иже хоштеши, Слава Са с(ве)тими, и н(и)ње Заступнице...;²⁷⁷⁴ са шест: ко(н)д(ак) храму, праз(д)ника с(ве)тому, дневи, иже хоштеши, рци сије: Б(о)же от(а)ц наших, Слава са с(ве)тими, и н(и)њ(а). Заступнице...;²⁷⁷⁵ и уз «јелика хоштеши» и више од шест.

Оволика неједнакост и неодређеност, особито препуштање вољи сваког појединца да узме или не узме поједине кондаке, показује недавни улазак кондака у чин Изобразитељне. Непомињање кондака храма упућује, мислим, на то да је она вршена у келијама, или неосвећеним капелама у време самопричешћивања монаха.

У оволиком мноштву разлика, у рукописима нема помена о кондаку Преображења. Овај кондак се јавља, као што напоменуемо, тек у новије време. Нема га ни у књизи «Правило готовјашчимсја к служенију Литургији свјатија...» Кијевопечерске лавре 1872. г., у којој се подробно износи поредак кондака на Изобразитељни, али да би ред кондака почињао кондаком Преображења нема ни помена. У Типику Велике Христове Цркве, Георгија Виолакиса, ред кондака великопосне Изобразитељне почиње кондаком Преображења, за којим следе: кондак седмичног дана, затим храма Светог, мученичан испред 7. песме канона гласа, Слава Со свјатими, И ниње Предстатељство християн.²⁷⁷⁶ Тако се исто казује у Великом Часослову (Орологион то мега), званичном издању грчке Цркве.²⁷⁷⁷ По бугарском Часослову узима се кондак Преображења, затим кондак храма (ако је храм Христов, најпре кондак храма), па дана, Слава Со свјатими, И ниње Предстатељство.²⁷⁷⁸

У црквенословенском штампаном Часослову вели се да на Христове празнике долази само кондак празника. Ако буде и Свети велики («празднујемј»): најпре кондак Светог, Слава и ниње празника. Ако није Господњи празник, ни Свети велики, или је певано «Алилуја», најпре се узима кондак Преображења, онда дана и храма. Ако је храм Господњи, најпре храма, па дана и Светог редовног, Слава Со свјатими, И ниње Предстатељство, или храма Богородице.

Овакав став заступају и поједини литургички писци: К. Николскиј,²⁷⁷⁹ и С. Булгаков, који наводећи узимање кондака

Преображења примећује: «Но у уставу (в. 14 нов.; понед. прве седм. 40-нице, Тип. г. 52) нема указивања на овај кондак, него се директно наводи (следећи за њим у Часослову) кондак дневни...». ²⁷⁸⁰ Булгаков износи и објашњење зашто се узима кондак Преображења, и вели да нас он треба да подсети на тај догађај који се десио у време наше 40-нице. ²⁷⁸¹

Професор Мирковић о кондацима на Изобразитељни говори уопштено: «Иза возгласа по Оченашу поју се кондаци, Слава: Со свјатими упокој, И ниње Предстатељство христијан...». ²⁷⁸² Код еп. Мелентија поредак кондака је према црквенословенском Часослову, ²⁷⁸³ а тако исто код Василија Николајевића. ²⁷⁸⁴ У одељку Триода Николајевићевог Типика, поредак кондака је исти, но без помена кондака Преображења. ²⁷⁸⁵

Није потребно доказивање да се при узимању кондака на Изобразитељни, као и на Литургији, ни у старини ни сада, није могло поступати у исто време по свима овим различитим прописима, него се свако придржавао једног између њих, за који су му разлози говорили да је најбоље. Исто тако нам је, мислим, јасно да пропис црквенословенског Часослова, о узимању кондака Преображења, не постоји ни у једном грчком и нашем рукопису, те да га зато, као новијег, не узима у обзир ни црквенословенски Типик, ни неке друге црквене књиге.

Стога је, сматрам, најбоље држати се општег, највише посведоченог правила, и кондаке на Изобразитељни, и у Великом посту и ван њега, кад је мали Свети (ван предпразништва, и ван суботе) узимати овако: У храму Христовом и Богородичином: кондак дана (седмичног), па Светог из Минеја, и другог Светог (ако има кондак), Слава Со свјатими, И ниње кондак храма. У храму Светог: кондак дана, па кондак храма, кондак Светог из Минеја и другог Светог (ако има), Слава Со свјатими, И ниње Предстатељство.

При томе треба имати у виду да се уторком у храму Претечину не узима кондак храма, јер је Претечин већ кондак дана. ²⁷⁸⁶ Аналогно с тим, не узима се у понедељак храма Арханђела, у среду и петак храма Христова, у четвртак храма Апостолског и Светог Николе. У суботу се узима како у храму Христовом и Богородичином, тако и у храму Светог једнако:

кондак Светог из Минеја и другог Светог (ако има), Слава Со свјатими, И ниње Јако начатки јестества.²⁷⁸⁷

Још треба узети у обзир да се, у седмичне дане, кад се изоставља Октоих, не узима кондак седмичног дана. Ако ли је Свети с Вел. славословљем и полијелејем, изоставља се и Со свјатими. Ако ли је Свети с бденијем, изоставља се још и кондак храма Светог (али не и храма Христовог и Богородичиног).²⁷⁸⁸

На крају да напоменемо и то да Типик понекад под речју «часови» подразумева и Изобразитељну. Тако се у његовој 52. гл. каже: «А где нема Литургије, говоримо на часовима, по «Ослаби, остави» и по «Оче наш»: кондак храма Христовог, и дана... итд.» Јасно је да се ово може односити само на Изобразитељну, јер се само на њој говори «Ослаби, остави», а затим «Оче наш» и кондаци.²⁷⁸⁹

Гласник, јул 1981.

Како се правилно служи Чин изобразитељне уместо Свете Литургије?

ПИТАЊЕ: *Како треба вршити Чин изобразитељне кад он, по нужди, замењује Свету Литургију? Које јектеније треба додати томе чину у тим приликама? Неки свештеници га врше по редоследу Свете Литургије, али без проскомидије, канона евхаристије и причешћа. Где се налази упутство за служење Изобразитељне у тој форми?*

ОДГОВОР: О потреби и разлозима који су изазвали појаву Чина изобразитељне, као и о њеним називима (обједница, изобразитељна, «типика»), међу литургичким писцима има више разних мишљења. Као што је изнето у једном ранијем одговору,²⁷⁹⁰ биће да је најприхватљивије мишљење проф. М. Скабалановича, по коме је чин Изобразитељне настао код пустињских, отшелничких монаха на Истоку.²⁷⁹¹ Као и сви хришћани у то старо доба, и они су имали живу потребу да се што чешће причешћују. Како су редовно били без свештеничког чина, а удаљени од насеља и храмова, били су принуђени да се сами причешћују раније донетим освећеним даровима из које оближње цркве, у коју су повремено одлазили на Литургију. Разуме се, причешћу они нису приступали просто, без молитвене припреме, јер то нису чинили ни они, ни прости хришћани, приступајући свакодневной храни, а камоли «небеском хлебу», Светом Причешћу, него су се за то припремали чином који се временом уобличио у садашњи чин Изобразитељне. У најстаријим текстовима овај чин има натпис «На причешће» (Истин металипсин). Тако у рукопису «Часослов по уставу лавре Светог оца нашега Саве», у Палестини, из VII-IV века, чин «На причешће» има овај садржај: Еванђелске стихове блаженстава са стихом «Помјани нас Господи јегда придеси...»; «Лик небесниј...»; Символ вере; «Оче наш»; «Господи, помилуј» (трипут); «Једин свјат...»; «Вкусите и видите»; псалам 33: Благословљу Господа; молитве после причешћа; «Буди имја Господње». Из тога се јасно види да је чин «На причешће» у ствари чин Изобразитељне у њеном почетном облику.²⁷⁹² Он још

нема изобразитељних псалама, ни химне «Јединородниј Сине», ни кондака.²⁷⁹³

У општежитељним манастирима потребе за самопричешћивањем монаха није било, јер су у време Светог Пахомија долазили свештеници из околних насеља и служили Свету Литургију, а доцније су већ поједини монаси примали свештенички чин за вршење Литургије у манастиру. Али се Изобразитељна и ту вршила, изгубивши најпре назив «На причешће», као и молитву пред причешће и стих «Вкусите и видите». Тада добија назив «Обедница», јер се вршила пред обед у манастирима,²⁷⁹⁴ а затим Изобразитељна (грчки: Та типика).²⁷⁹⁵ У IX веку додата је Изобразитељни химна «Јединородниј Сине», у XIII веку изобразитељни псалми, 102. и 145, а још доцније кондаци.²⁷⁹⁶

У овом облику ушла је Изобразитељна у општу употребу у Цркви и чита се самостално у дане кад се врши Литургија која почиње вечерњем, или Пређеосвећена, као и онда кад се због каквих разлога не врши пуна Литургија. Кад се служи пуна Литургија, онда се Изобразитељна не држи, јер се њен први, по превасходству изобразитељни део – псалми 102. и 145, химна «Јединородниј Сине» и блажена – додају пуној Литургији. Тако о Изобразитељни говори Свети Симеон Солунски: «А Чин изобразитељне (Та типика) има вид сличан Светој Литургији кад се пева изван Свете Литургије. Ако ли се врши на Литургији, говори се у (њеном) почетку. Најпре се певају два псалма која садрже славословљење Бога и помињу Његова добра дела према нама, особито она због очовечења Речи: «Благосиљај душо моја Господа» и «Хвали душо моја Господа». Онда химна оваплоћења: «Јединородниј Сине»»²⁷⁹⁷ Остали делови Изобразитељне, кад се врши самостално, и данас су: Символ вере, «Ослаби, остави», «Оче наш», псалам 33: Благословљу Господа, «Буди имја Господње» и «Достојно».

Но Типик зна и за један опширнији Чин изобразитељне. Тај чин он предвиђа за полијелејне празнике уз Часни пост: «Ашче ли којеја великија ради нужди, в памјат свјатих великих имушчих полијелеј, не случитсја бити прежеосвјашчењеј литургији», тј. на I и II обретење главе Светог Јована Крститеља (24. фебр.) и

Севастијске мученике (Младенце, 9. марта). Изобразитељна која тако треба да замени Пређеосвећену Литургију, поред изобразитељних псалама, химне «Јединородниј Сине», стиха «Во Царствији Твојем» (који се тада не пева, него чита), има ту особитост да се уз стихове Блаженстава, као и на пуној Литургији, додају тропари из Ш и VI песме канона Светих. Још се предвиђа да се прочита Апостол и Еванђење Светих.²⁷⁹⁸ Даље следи остали чин Изобразитељне – кондак храма, слава Светих, и ниње храма Богородице или «Предстатељство», «Буди имја Господње», псалом 33, «Достојно» и отпуст.²⁷⁹⁹

Сматрам да овако исто могу вршити Изобразитељну они свештеници чије парохије обухватају више села или места са црквама, нпр. у иностранству, или опслужују више парохија, на велике празнике: Божић, Васкрс, Преображење, Велику Госпођу итд., кад су већ одслужили једну Литургију, те по правилу не могу служити истог дана и другу, а треба да служе и у цркви другог места. Правило да један свештеник, једног дана, на једној Часној трапези не може служити више од једне Литургије, остало је у важности у Православној цркви до данас. У Западној цркви свештеник, после само неколико сати, може служити другу, трећу и више. Почело је то изузетним правом римског епископа да на Божић, Васкрс и Педесетницу може служити три Литургије, али не на истој Трапези.²⁸⁰⁰ За решење савремених пастирских потреба (служења и причешћа верних истог дана, истог свештеника, у разним местима) проф. П. Трембелас сматра да се може постићи Литургијом Пређеосвећених Дарова да би верни онде имали молитву на те празничне дневи.

Свештеници са више парохија, или више места у парохији са црквама, још се оштрије суочавају са питањем како поступити у случајевима кад истог недељног, или празничног дана, треба да причесте верне у два места или две цркве. У новије време и у иностранству и у земљи, све више се јавља верних који чешће, особито на велике празнике: Божић, Богојављење, Васкрс, итд. желе да се причесте, и тако преко евхаристијског јединства са Господом истовремено дођу до јединства са целом, војинствујућом и торжествујућом Црквом, достижући тиме пуну

радост и смисао празника. Шта учинити у том случају кад је свештеник већ одслужио једну Литургију?

Налазимо се, дакле, у сличној потреби у каквој се Црква нашла у доба кад је требало решити проблем причешћа отшелника, што је изазвало настанак чина Изобразитељне. Исто тако у потреби причешћивања, у Великом посту, верних којима је било дуго да не приступе Светом Причешћу од недеље до идуће суботе, што је условило настанак Литургије Пређеосвећених Дарова, у ствари опет чина причешћивања ван пуне Литургије. Верујем да суочавање с овим проблемима и нагони свештеника да додавањем јектенија Изобразитељну још више приближе сличности са Светом Литургијом, и да је и постављено питање потекло из истих побуда.

Свакако да Црква не може затварати очи пред овим стварним потребама савременог пастирства. Но, док она о томе не донесе решење, сматрам да нам, без потребе измишљања нечег новог, аналогно чину Литургије Пређеосвећених Дарова, али приспобљеном времену ван Великог поста, може послужити ова проширена Изобразитељна онако како је већ врше неки свештеници. Наиме, може се узети цео први део Литургије Златоустове или Василијеве, Литургије оглашених, са изобразитељним псалмима, химном «Благослови душе моја Господа» и «Јединородниј Сине», са великом и малим јектенијама, као и све остало до иза Еванђеља и сугубе јектеније. Иза тога Символ вере и прозбена јектенија. «Оче наш» и даље причасни део са узгласом «Вонмем!». «Преждеосвјашченаја свјатаја свјатим», причешће верних са причасном. На крају псалам 33. са «Достојно» и отпуст.

Причешће верних, у том другом месту и другој цркви, сматрам да на сваки начин треба извршити честицама припремљеним за болне, а не да се доноси део Агнеца, или цео Агнец освећен (као за Литургију Пређеосвећених Дарова) на Литургији коју је свештеник служио у првом месту тога дана, то због опасности које се при путовању могу десити. Само у великој нужди и са благословом надлежног епископа то би се могло опрезно учинити.²⁸⁰¹

Велики вход на овој Изобразитељни не би требало вршити преко солеје, због тога што би то било изношење већ освећених честица Светог Агнеца, при чему би верни, у знак адорације, указивања поштовања телу Христовом, требало да клече, као на Литургији Пређеосвећених Дарова, а то недељом и празником, кад се ово причешће предвиђа, не би било канонски и литургички дозвољено. Свештеник зато треба да у путир улије колико треба вина и воде у проскомидији, путир пренесе на Часну трапезу и стави у њега довољан број честица за причешће, за време причасна. Разуме се да ће у то време улићи топлоте колико треба.

По причешћу верних, свештеник ће испрати путир, и воду којом га је испрао сам потребити, ако после одслужене Литургије и потребљена остатка Светог Причешћа у првој цркви није ништа јео. Исто ће тако поступити ако је ставио коју честицу Светог Хлеба више, па преостане. Ако ли је после одслужене пуне Литургије узимао нешто хране, онда воду од испраног путира или преосталу честицу треба да даде неком од причешћених верних, разуме се пре но што овај употреби нафору.

На крају напомињем да вршење овакве Изобразитељне треба чинити само у стварној нужди и изузетно, због опасности да се верни на то привикну те доспеју до схватања да се ова замена може вршити свагда, и да је исто Света Литургија или Изобразитељна. Још би духовно и литургички било погубније кад би и код свештеника постепено отупело осећање ове разлике и не би верним објашњавали, да и они знају, да је Света Литургија највећа и најузвишенија Тајна наше вере, а Литургија Пређеосвећених Дарова, и по нужди Изобразитељна, само Чин причешћа даровима који се могу осветити само на пуној Литургији. Стога, ово подвлачим и са своје душе мичем сваку одговорност ако неко, позивајући се на оно што напред изнесох, доспе до схватања да је исто служити Свету Литургију или опширнији чин Изобразитељне, пошто она «има вид сличан Литургији».

Гласник, април 1983.

Књига III. Чин Свете Литургије

Првенство служашчих свештеника на Светој Литургији

ПИТАЊЕ: У намесништву којем припадам, архијерејски намесник-протојереј, при богослужењу, заузима место које му припада, тј. иза протојереја старијих по производству. Међутим, у другом намесништву видео сам да архијерејски намесник, на богослужењу, увек начелствује, мада служе и протојереји старији од њега по производству.

Који од ове двојице протојереја-архијерејских намесника поступа правилно?

ОДГОВОР: По одлуци Архијерејског Сабора бивше Краљевине Србије, о положају намесника према свештенству свога среза (намесништва), наређено је «да намесници, као управна лица и органи духовне власти, првенствују но с тим да ово првенство имају само над свештенством среза свог».²⁸⁰² Сличну наредбу прописала је и Бугарска православна црква: «Ако у служењу узима учешћа архијерејски намесник, он првенствује без обзира на старешинство по рукоположењу и почасне чинове (офикији) других».²⁸⁰³

Међутим, 1957. г. Архијерејски Сабор Српске православне цркве је донео «Правилник о одликовањима, чиновима и рангу свештенослужитеља», који у чл. 9. и 10. прописују: «Старешинство, односно ранг свештенослужитеља одређује се према дану рукоположења и према чиновима... Протојереј, игуман и протосинђел су старији од синђела, протонамесника, јереја и јеромонаха, а међу њима старији је онај који је раније произведен. Архимандрит је старији од свих свештенослужитеља у презвитерском степену».²⁸⁰⁴ Овим прописом укинута је горња одлука из 1894. г. и од тада треба поступати на овај начин.

Свакако да прећи са праксе, која је постојала више од 60 година, није свима било лако већ и због навике, а камоли сујете која је увек жива и присутна у нама и по којој: Шта ће рећи свет?; Да се не подсмехну млађи? итд. Зато да нас не чуди што је неки, особито од старије генерације, архијерејски намесник наставио и даље да начелствује на богослужењу и после 1957. г. Старијим

по производству протојерејима свакако је било непријатно да га опомињу на нови пропис, поготово што би то значило да првенство траже за себе, не да његов став исправе, него да себе узвисе, и тако то остаде и даље.

С обзиром на заповест Господњу да се не отимамо и не присвајамо себи прва места и почести (Лк.17:7–11), као и речи Светог апостола Павла: «Чашћу чините једни друге већим од себе» (Рим.12:10), сматрам да су ови старији протојереји поступили еванђелски. Поготово ће то бити ако су, ставивши себе у положај у коме се нашао намесник, који је годинама началствовао, а сада треба да се повуче са тога места, па штедећи његову осетљивост, без речи осуђивања прихватили да он и даље чиноначелствује. Поступак заиста достојан сабраће, православних свештеника.

Но још би пре требало очекивати од протојереја-архијерејског намесника да поступи еванђелски, јер је њему више дано па се с правом од њега више очекује и тражи (Лк.12:48). Требало би да он одмах схвати смисао нове наредбе и према њој поступи. Да размисливши, себи и другима каже: Друго је административно, управно руковођење, оно је ствар овога века, а друго богослужење, ствар вечна. Ту стојимо пред самим Христом Богом, пред Којим имамо једно исто свештенство, па ако игде треба да осетимо смиреност, то је овде!

Ако би се десило, кад је стигла наредба од 1957. г., да га старији протојереј и остали свештеници, пред сам почетак Литургије, замоле да он и даље чиноначелствује, да не би долазило до расправљања у олтару, пред Часном трапезом, могао би да попусти и учини тако. Но, после Литургије, по изласку из цркве, требало би да каже свештеницима: «Братије, ја послушах вас и поступих по вашој жељи, но убудуће да послушамо, и ја и ви, одлуку највише власти наше Помесне цркве. Немојте од мене тражити и очекивати да поступама против одлука претпостављених власти, јер како ћу ја моћи очекивати да ви слушате мене као архијерејског намесника, ако ја покажем непослушност према епископу, поготово према нашој највишој власти, према Архијерејском Сабору!» Ако тако поступите, све ће

доћи на своје место, заиста све ће бити благообразно и уредно, као што тражи апостол Павле (1Кор.14:40). Какву ће духовну корист имати овакви свештеници, а какву верни који буду имали овакве пастире и учитеље!

Колика ће пак штета бити, особито за млађе свештенике и верне, ако између архијерејског намесника и старијих протојереја дође до несугласица око првенства, како се дешавало понекад, те је Архијерски Сабор и био побуђен да донесе одлуку 1894. г. велећи да се «до данас на више места порађале размирице између намесника и свештенства... Јер намесници, као среске духовне старешине, хтели су првенство и у цркви и ван цркве, а старији по рукоположењу свештеници ово нису хтели дозвољавати».²⁸⁰⁵ Жалосно је видети свештенике са седим брадама који нису научили азбуку хришћанства и савладали у себи сујету макар толико да не расправљају о тако мало важној ствари, као што се подвлачи у примедби бугарског Служебника: «Свештенослужитељи на сваки начин треба да пред Господњим престолом избегавају спорове о првенству, или о месту, сећајући се увек заповести Спаситељеве: «Ко је међу вама већи, нека буде као млађи и старешина ко слуга» (Лк.22:26), утолико пре што првенство ништа не додаје достојанству пастира, и обратно, немање првенства ни мало га не унижава».²⁸⁰⁶ Непослушност према наредби највише духовне власти не може значити ништа друго до гордост, а бити с гордошћу и у исто време са Богом немогуће је, јер се Бог гордим противи, а смиреним даје благодат (1Пет.5:5), и понижава оне који се сами узносе (Лк.8:14).

Борба са сујетом у себи је тешки подвиг и до краја живота мораћемо с њом да се носимо. Према излагању Светог Јована Лествичника, она се јавља под најразличитијим видовима и приликама, и прикрада се као мрачна сенка пратећи сваку врлину: «Сујетан сам кад постим; када разрешавам пост, да људи не сазнају за моје уздржање, опет сам сујетан, јер сматрам себе мудрим. Сујета ме побеђује кад се обучем у сјајну одећу, али и кад се оденем у дроње – и тада сам сујетан. Поражен сам кад проговорим, а заћутим ли – опет ме то сујета побеђује. Како год бациш на земљу овај тророжац, један шиљак остаје увек уперен горе».²⁸⁰⁷ Зато и отимање за последња места, као и за

прва, може да буде исто тако знак гордости, тј. да се покажемо колико ми слушамо реч Христову: «Седи на последње место», и боримо се да је испунимо. Очигледно да је мотив гордости и сујете жеља да пред људима изгледамо велики и славни, да нас они хвале и преузносе, а окретање главе од речи Господњих: «Тешко вама кад стану сви људи добро говорити о вама» (Лк.6:26). Праву борбу са духом гордости и сујете у себи води онај који само жели да Богу угоди и Бога прослави, знајући да га права слава, која је од Бога, неће мимоићи, јер је Он обећао: «Прославићу оне који мене прослављају» (1Цар.2:30). А друге славе, ни у овом ни у оном свету, Он нити тражи, нити му треба.

Гласник, март 1985.

Поредак облачења одежди на богослужењу

ПИТАЊЕ: Неки, поготово старији свештеници, облачећи се у пуно одјејање за Свету Литургију, пошто обуку стихар одмах међу наруквице, а затим епитрахил, појас и фелон. Други, пак, после стихара међу епитрахил и појас, па онда наруквице и фелон.

Како овде треба поступати, односно шта је правилније?

ОДГОВОР: У савременим Служебницима, одмах после почетних молитава (узимања времена) пред Свету Литургију, уласка у олтар и целивања трапезе, вели се да обојица, ђакон и свештеник, узимају сваки свој стихар, клањају се трипут према истоку говорећи: «Боже очисти ме грешног и помилуј ме». Онда ђакон, пошто потражи и добије благослов од свештеника, одлази у један крај олтара, облачи стихар уз молитву: «Возрадујетсја душа моја...». Потом целива ораар и меће га на лево раме; затим десну наруквицу уз молитву «Десница Твоја Господи...», па леву уз «Руце Твоји...».

Вероватно, навикнувши на овакав поредак облачења, неки отварају ову страну Служебника и после рукополагања за свештеника, те после стихара међу наруквице, не потрудивши се да окрену само један лист даље и онде виде да је поредак облачења свештеника друкчији. Ту се одређено вели: «Свјашченик же сице облачитсја...», тј. «А свештеник се овако облачи: Узевши стихар у леву руку и поклонивши се трипут према истоку, као што је речено, чини (руком) знак (крста) говорећи: «Возрадујетсја душа моја о Господје» – до краја. Онда узевши епитрахил, и учинивши знак, облачи га говорећи: «Благословен Бог изливајај благодат своју...» Онда узима појас и опасујући се говори: «Благословен Бог...» А наруквице, као што је напред речено...». Према томе, свештеник не треба да узима наруквице после стихара, него епитрахил и појас, па тек онда наруквице.

Потпуно исти поредак налазимо и у грчком Евхологиону протосинђела Евстатија Скарпа,²⁸⁰⁸ у Великом Евхологиону Спиридона Зерву,²⁸⁰⁹ у грчком Литургикону²⁸¹⁰ и Иератикону издања Апостолики Диаконие, Атина 1970, званичног издања

Грчке цркве. Бугарски Служебник²⁸¹¹ има исти поредак облачења за свештеника, а за ђакон вели укратко, само да прилази свештенику за благослов.

У преводу богослужења у Недељу Свете Педесетнице,²⁸¹² почивши Иринеј, епископ бачки, о облачењу одежди износи исто као што је у Служебнику, а тако стоји и у преводу Свете Литургије др Јустина Поповића.²⁸¹³ Исти поредак облачења налазимо и код Булгакова,²⁸¹⁴ затим код проф. Керна²⁸¹⁵ и у Николајевићевом Типику.

Николски по овом питању говори само сумарно: «Свештеник облачећи се узима сваку одежду у леву руку, благосиља је, говори у Служебнику назначену молитву, и целивавши одежду, као и ђакон, облачи је».²⁸¹⁶ И епископ Мелентије у свом Правилнику²⁸¹⁷ говори само о облачењу стихара, уз одређену молитву, а за остале одежде вели кратко: «и даље се облачи читајући прописане молитве (види Служебник)». Подробног поретка облачења свештеника не налазимо ни у «Литургици» проф. Мирковића, него само да «свештеник благосиља прво (стихар, епитрахил, фелон) и целива пре облачења крст на свакој одежди и говори односну молитву».²⁸¹⁸ У «Новој Скрижаљи» архиепископа Венијамина такође нема подробног поретка облачења свештеника, а исто тако ни код И. Дмитријевског, мада они описују сваку одежду и набрајају их у наведеном поретку: «Свештеничке одежде су ове: стихар, епитрахил, појас, наруквице и фелон».²⁸¹⁹

Свакако би и ови писци, да су описивали подробан поредак облачења, као и остали изнели онакав поредак какав је у Служебнику, јер је тако било и у старини. Проф. Трембелас, на крају свог дела «Три литургије», излаже поредак Свете Литургије по Диатаксису цариградског патријарха Филотеја († 1379. г.), према старим рукописима из XVI и XVII в., који о облачењу свештеника и ђакон износе исто као што је и данас: «И облаче обојица своје стихаре... и облачећи моле се овако: «Узрадова се душа моја...» А на сваку поједину одежду коју свештеник облачи говори ђакон: «Господу се помолимо». И свештеник на епитрахил говори: «Благословен Бог...» и опасујући се појасом говори: «Благословен Бог који ме опасује...» А на наруквице

говоре, на десну: «Десница твоја...» на леву: «Руцје твоји...» Онда узевши фелон... говори».²⁸²⁰ То исто налазимо у грчким рукописима из XVI и XVII в. које наводи А. Дмитријевскиј.²⁸²¹ Наведени поредак облачења свештеника, унеколико с друкчијим молитвама, можемо пратити по грчким рукописима и у XV веку,²⁸²² па даље у XIV,²⁸²³ и чак у XIII веку.²⁸²⁴ У још старијим рукописима све је мање примедба и упутстава за поједине моменте на богослужењу, па се ни Чин облачења не налази.²⁸²⁵

И у нашим српскословенским рукописима у старим штампаним Служабницима налази се исти поредак као у савременим. Тако рукописни Служабник манастира Дечана бр. 122, из XIV–XV в., наређује да ђакон, пошто прими благослов од свештеника, одлази у једну страну олтара, облачи стихар, «моле се сице јакоже и свештеник: Вазрадова се душа моја о Господи...». Пошто метне ораар (за који нема молитве као ни у савременим Служебницима) и наруквице, уз прописане молитве, одлази у проскомидију и, «омив се нареждајет свештенаја...». За свештенике се вели: «Јереј же пријем епитрахилъ благословљаје и целује јего: «Благословен Бог изливајај благодат своју...» и вазам појас и благословит јего и глагољет: «Благословен Бог препојасује ме силоју...» и наруквице налагаје на руки глагољет прежде писаноје (тј. оне молитве које и ђакон); таже пријем фелон...» Исто је овако у рукописним Служабницима бр. 123 из 1395. г.; бр. 125 из XV в. (таже епитрахилъ); бр. 133 из XVI в.²⁸²⁶ Рукописни Архијерејски чиновник бр. 135, с краја XVI и почетка XVII в., износећи поредак облачења архијереја, наводи исти ред као што је у данашњим: стихар, епитрахилъ, појас, наруквице, но молитве су унеколико друкчије и опширније него у другим рукописним и савременим Служебницима и Архијерејским Чиновницима.²⁸²⁷ Архијерејски чиновник Музеја Српске православне цркве бр. 252, из XVII в. износи исти поредак облачења.

Историјско разматрање о постанку епитрахилъа потврдиће нам такође да свештеник после стихара треба да узима епитрахилъ, као што ђакон узима тада ораар, јер је епитрахилъ постао од ораара. У старо доба, при рукоположењу за свештеника, епископ није скидао ораар и метао на рукополаганог

епитрахилъ, него је, изговарајући «Аксиос», пребацивао други део орара²⁸²⁸ преко десног рамена спреда. Свети Симеон Солунски, описујући хиротонију свештеника, вели: «Најпре, дакле, јерарх оглашава (рукополаганог) јерејем кад узима задњи део орара на левом рамену и ставља га на десно, те долазе оба дела спреда, чиме тада постаје епитрахилъ, како се и назива».²⁸²⁹ У гл. 170. вели слично: «Онда преноси орар са левог рамена на десно, пребацујући задњи део напред, и поставља рукополаганог као под јарам. Јер (рукополагани) треба и преко символа да види благодат коју је примио. И да пре само једно дело беше добио: дужност да служи, а сада пак и за богослужења и за сва свештенодејства. И да је његов јарам већи, те да треба да служи и брине се за све дело».²⁸³⁰ На старим фрескама светих свештеника и епископа види се лепо тај првобитни облик епитрахилъа као две широке траке неспојене, тако «да се једна скоро налази на другој. Доцније, вели проф. Фундулис, да би (епитрахилъ) стајао лепше, два његова дела спојена су малим тракама, прапорцима, или дугмадима. Тако је настао данашњи облик двоструког епитрахилъа, који више одговара старом предању, естетски је лепши, и практично се може лакше пресавити и носити».²⁸³¹

Неће бити сувишна напомена да се свештеник, сем за Литургију, облачи у пуно одјејање још у овим приликама: 1. августа пред крај јутрење, такође 14. септембра, на Крстовдан, и у недељу Крстопоклону – ради изношења Часног крста; при крају јутрење Велике суботе, ради обношења плаштанице, такође пред Велико освећење воде на Крстовдан уочи Богојављења на вечерњи кад овај падне у суботу или недељу. Исти поредак облачења свештених одежди помиње и Свети Симеон Солунски велећи: «Облачи, дакле, пет одежди, као савршен сам и имајући благодат чињења савршеним... А оне које облачи јесу: стихар, епитрахилъ, појас, наруквице и фелон».²⁸³² Он подробно описује и облачење архијереја наводећи исти поредак: најпре стихар, «затим епитрахилъ..., онда појас... затим набедреник..., онда узима наруквице... затим фелон, или је то сакос, или полиставрија... И последњи омофор..., спреда и позади и на прсима крстообразно има четири крста, означавајући распеће

(Господње)»²⁸³³; пред јутрењу на Васкрс, а такође пред вечерњу тога дана. Но облачећи се у тим приликама свештеник не говори молитве за одежде, као што их не говори ни над епитрахилем (и фелоном) кад га узима за свакодневну вечерњу и јутрењу, или у другим приликама,²⁸³⁴ него их само благослови и целива.

Закључак из свега изложеног био би: Правилно је оно што износе наши савремени Службеници, тј. да свештеник после стихара не узима наруквице, него епатрахилъ, затим појас, па тек онда наруквице и фелон. Стога и они свештеници који су до сада поступали друкчије треба овако да се облаче, не само због једнообразности него пре због тога што је тако правилније и боље.

Гласник, октобар 1974.

После колико дана се печене просфоре могу употребити за Свету Литургију и од чега се меси просфора?

ПИТАЊЕ: 1) Служимо редовно Свету Литургију суботом и недељом, но жена која нам спрема просфоре пече их понекад у четвртак, те им је у недељу већ трећи, четврти дан. Постоји ли пропис после колико дана се печене просфоре могу употребити за Свету Литургију?

2) Према укусу нафоре у неким црквама изгледа да се, при мешању, ставља у њих шећер. Да ли је то дозвољено?

ОДГОВОР: Из еванђелских описа Тајне вечере, види се да је Господ при установи Свете Тајне Причешћа употребио квасан хлеб. У грчком новозаветном тексту тај се хлеб назива «артос»,²⁸³⁵ што значи хлеб са квасцем, за разлику од погаче, хлеба без квасца, која се назива «азимос», «азима». Свети Симеон Солунски објашњавајући зашто се у новозаветној Цркви употребљава квасан хлеб, док је у Старозаветној за Пасху био бесквасан, наводи место код апостола Луке 22, 19 и вели: «Из онога што Еванђеље даље вели: Узе хлеб (артон)» – каже – «а не погачу (азимон)».²⁸³⁶ И код осталих Отаца Цркве, свагда кад се помиње хлеб Светог Причешћа, он се назива «артосом», квасним а никад бесквасним. Стога је у Православној цркви од почетка у употреби за Свето Причешће само квасан хлеб. И у Западној цркви све до VIII века употребљаван је само такав хлеб на Литургији.²⁸³⁷

Још у апостолско доба, верни су доносили од кућа хлеб и вино за Евхаристију и предавали их ђаконима, а ови их стављали у проскомидију, доцније на столове у ту сврху онде постављене. Пошто ђакон позове: «О предложених честних дарјех Господу помолимсја...», верни су се у себи молили за своје живе и покојне за које су принос учинили, а свештеник је читао молитву: «Боже, Боже наш...» Овим је сав овај принос био освештан и изузет од остале хране за обичну употребу. Од њега су ђакони одвајали колико ће бити потребно да се сви причесте, а остатак је употребљаван за вечере љубави – агапе; доцније,

кад је држање агапа престало, за издржавање клира и сиротиње. У сваком случају, могли су га јести само крштени, а некрштеним и оглашеним то је било забрањено.²⁸³⁸

Овај хлеб је, дакле, био онакав исти какав су хришћани свакодневно употребљавали за храну. Као и данас, справљао се од пшеничног брашна, квасца, воде и соли, без икаквих других додатака. Ове исте састојке помиње и Свети Симеон Солунски у свом излагању о Божанственој Литургији велећи: «И три су ствари у њему, хлебу, због три дела која има душа и у част Свете Тројице: брашно, са квасцем, који означава душу; и вода која означава крштење; и со која означава ум и науку Бога Речи, Који ученицима рече: Ви сте со земљи».²⁸³⁹

Свакако да се и у најстарије доба није доносио у цркву само свеж, тек печен хлеб, него и старији, какав је ко имао, ма био печен и пре неколико дана. Главно је било да је хлеб добар за јело, не превише тврд и, разуме се, да није почео плесnivити и кварити се.

Тај је принцип остао у Цркви све до данас. У «Учитељном извјестију» постоји цео одељак који говори о каквоћи материје тела Христова, тј. о просфори. Ту се прописује да он мора бити од чистог пшеничног, а не од брашна којих других житарица, замешен са квасцем, природном водом, и умерено осољен. Сем тога, одређује се да буде добро печен, не препаљен ни полупечен, не много тврд и сув,²⁸⁴⁰ не плеснив, једном речју «да је доброг укуса, добар и способан за јело». Али од колико баш дана – не каже се ту ништа, свакако због тога што у појединим крајевима, или зими све ове особине хлеб може да сачува дуже, а у другим, и лети суши се и квари брже. У «Пидалиону» се подвлачи да брашно за просфоре треба да буде од чисте пшенице и што боље, да би тако наш принос био угодан Господу као Авељев, а не одбачен као Каинов, јер је овај немарно, без избора принео на жртву шта било.²⁸⁴¹

Све до VII века овај хлеб је и споља био прост. На њему није било ни печата, ни каквог другог знака. Тек од тог времена на просфорама се најпре копљем црта, а доцније утискује печат са знаком равнокраког крста и словима: ИС, ХС, НИ КА, што значи: Исус Христос побеђује. Још касније печат има и

троугласту честицу са словима МΘ, што значи: Митир Тхеу, тј. Мати Божја, а такође девет мањих честица за девет чинова.²⁸⁴²

У Венијаминовој «Новој Скрижаљи» сусрећемо још једну појединост. По његовом мишљењу, хлебови предложена у старозаветној скинији били су двоструки. «Подражавајући ово» – вели он – «и у хришћанским храмовима хлебови, или просфоре, праве се двоструке, и са своја два дела означавају божанство и човечанство Исуса Христа».²⁸⁴³ Никољски и Булгаков наводе такође овај симболизам двају слојева просфора, износећи и остале прописе за њихово спремање и каквоћу, углавном према «Учитељном извјестију».

Према нашим старим рукописима даје се закључити да се за Свету Литургију може употребити и сасвим свежа просфора, која је још «топла и испарава се». У дечанском рукописном Служабнику на пергаменту, бр. 123, из 1395. год., даје се упутство да се Агнец из такве просфоре по исецању, «жртвовању» (сечењу унакрст) и пробадању поставља на дискосу наузнако, мекотом горе: «Аште јест топал и парит се тогда вазнако да лежит».²⁸⁴⁴ После речи «Твоја от Твојих...» у неким од поменутих рукописа налаже се да се Агнец окрене печатом горе: «По реченији Твоја от Твојих, аште јест била топла просфура, обраштајет се паки знаменије крста згоре, по обичају»,²⁸⁴⁵ и тако онда остаје све до времена причешћа. Ту налазимо и објашњење за овакво поступање, тј. да се мекота окреће горе, а оно је у томе да Агнец из тек печене просфоре, испаравајући се, не ствара влагу испод себе на дискосу: «За жеже не сатворит от издоле мокрити».

Биће да ови прописи потичу из Диатаксиста патријарха Филотеја, који у Кипријановом рукопису, с почетка XV века, наређује овако: «И ашче не тепла будет просфура, обрашчајет јего (Агнец) ниц... ашче ли же јакоже преж сказахом, тепла будет била просфура, не обрашчајет с(вја)тих Агнец ниц, јако да не упустит воду од доље лежа на с(вја)том бљудје... и стоит так даже до преноса великаго. И тогда, вњегда хотја подвигнути с(вја)таја, подвижет мало покров и обрашчајет с(вја)тиј Агнец ниц...».²⁸⁴⁶ Исти поступак налазимо и у грчком рукопису овог Диатаксиста ватопедске библиотеке бр. 133, из 1354–1376. год.:

«И окреће горе другу страну која има знак крста. Ако ли је топла и испарава се, онда наузнако нека лежи, да не ствара одоздо влагу».²⁸⁴⁷

Но, указивање на другу границу, тј. колико највише дана сме проћи од печења просфоре да би се она још могла употребити на проскомидији, у старим рукописима се не налази. Тек у једном нашем рукопису из XVI в. наводи се термин од седам до десет дана, под условом да просфора није покварена, него добра за јело: «Аште просфура цела и невредима будет, до седмих и десетих дни, да литургисајет се».²⁸⁴⁸

Код неких писаца налазимо мишљење да просфоре «треба да спремају нарочито за то изабране побожне личности, у манастирима монаси, а у парохијама удовице и девојке»,²⁸⁴⁹ но то се не може наћи у црквеним прописима. У Абисинској цркви постоји особит начин спремања просфора и нарочите зграде за то поред храмова. Обавезно их спремају по један свештеник, ђакон и монах, и пеку дан раније пре вршења Литургије. При томе се врши посебан обред који се састоји из непрекидног читања Еванђеља, псалама и молитава, уз свештенички благослов. Цео чин врши се тајно, нико од верних не може да му присуствује. Слична пракса постоји и код јаковита. Код њих просфоре спремају и пеку сами свештеници или ђакони, такође дан уочи Литургије.²⁸⁵⁰ И код римокатолика постоје посебне установе за спремање и печење хостија. У Православној цркви тога није било никад. Истина код Руса су постојале посебне радионице које су спремале и продавале просфоре, и посебна лица, обично свештеничке и ђаконске удовице («просвирње») за тај посао, али та установа није из старине и, по речима проф. Керна, она «мења сав смисао ове древне традиције».²⁸⁵¹ У Грчкој, Македонији и Србији, из старине па све до сада – с похвалом истиче он – могу се видети жене како носе просфоре, вино, зејтин у цркву, предају их свештенику или ђакону, што «служи живом везом с апостолском традицијом».²⁸⁵²

Разуме се, није рђаво да просфоре спремају старије жене, или удовице, али то никако не може важити као правило. И девојке, као и младе жене могу, ако већ иначе спремају јело и хлеб у кући, да месе и просфоре с побожношћу. Обратно, ни

старије удовице, или девојке, које би живеле непобожно, не би могле спремати просфоре, као што се од најстаријег доба принос неверних, или јавних грешника који се не кају, не прима у Цркви.²⁸⁵³

Дужност је свештеника да објасне женама да просфоре треба месити од истих састојака и на исти начин на који се спрема обичан хлеб. При мешању тесто треба поделити на два дела, онда метнути један део преко другог, па озго притиснути печатом. Тако ће се добити хлеччић од два слоја са симболизмом двеју природа Спаситељевих. Премазати просфору јајима, бутером, или стављати у тесто зејтина,²⁸⁵⁴ или млека, или меда и шећера, да има слadak укус, не може се допустити. Мало шећера може се ставити само у квасац, ако треба да боље и брже надође, али нипошто не у тесто. На просфори која би била спремна са оваквим састојцима свештеник не може проскомидисати, тј. ни вадити Агнец, нити друге честице, нити је употребити за антидор («Учитељно известије»).

У случају нужде, може се као просфора употребити и обичан, округао хлеб из пекаре, на коме свештеник претходно треба да нацрта копљем Агнец.²⁸⁵⁵

Најбоље је, дакле, као што је код Грка и код нас увек било, да се просфоре спремају у православним домовима и да заиста буду «принос» породице за своје живе и упокојене чланове.

Као што смо видели, сви наведени општи принципи о спремању и употреби просфора у важности су у нашој Цркви и данас. За Свету Литургију може се употребити и сасвим свежа, тек печена просфора, а и стара десетак дана, под условом да није променила мирис и укус, и остале особине хлеба, која је, дакле, употребљива за јело. Штавише, пошто свеж хлеб није препоручљив за јело, јер треба да преври, а сем тога из сасвим свеже просфоре испарава се влага, затим што је теже из ње исецати Агнец и остале честице, боље је да просфора не буде сасвим свежа, тек то јутро печена.

Сем чистог пшеничног брашна, квасца, природне воде и соли у њу се не може стављати ни шећер, ни било шта друго.

Гласник, октобар 1975.

Треба ли освећивати нафору?

ПИТАЊЕ: *Треба ли освећивати нафору? Ако треба, када и којим речима?*

ОДГОВОР: Одговор на ово питање дат је у Гласнику бр. 7, јул 1972. год., у чланку «Архијерејска Литургија» по белешкама блаженопочившег епископа бачког Иринеја, у примедби 17, стр. 180.

Како је тамо речено, нити у старим рукописима, нити код писаца који су у старини објашњавали поједине предмете и радње Свете Литургије нема помена о неким посебном освећењу нафоре, него само о њеном дељењу.²⁸⁵⁶ Али то никако не значи да се нафора, антидор у старини сматрао обичним, неосвећеним хлебом. Напротив, још у IV веку Апостолске Установе²⁸⁵⁷ и 8. канон Светог Теофила Александријског²⁸⁵⁸ забрањују да остатке приноса верних – пошто се од њега издвојило потребно за Свето Причешће – употребљавају оглашени, него само клирици и верници, свакако зато што је сматран освећеним. То освећење, како претпоставља проф. Трембелас, бивало је у Чину предложења (Протхесис), који се првобитно разликовао од Чина приношења, проскомидије, и овоме претходио. Молитвом тога Чина «Боже, Боже наш, небесниј хљеб, пишчу всему миру...» (која се сада чита на крају проскомидије) свештеник је призивао Господа да благослови овај принос, да се сети оних који су га принели и за које су принели, и тиме је он био издвојен од обичне хране и освећен.²⁸⁵⁹

Други степен у процесу освећења приноса хлеба, можемо узети да настаје у време кад постепено све већи и већи број верних престаје да приступа Светом Причешћу на свакој Литургији.²⁸⁶⁰ Због тога престаје потреба да се цео хлеб, цела просфора ставља на дискос (као што је било првобитно) и на Литургији освећује за Свето Причешће. Сада је довољно да се у ту сврху извади из ње само један део, Агнец. Остали пак део просфоре дели се уместо Причешћа (отуда антидор = уместо дарова, Причешћа) за благослов верним који се нису причестили. Благослов је овај хлеб примио на проскомидији тако што је над њим чињен знак крста Светим копљем, уз изговарање

одговарајућих старозаветних пророчких стихова. Сасвим одређено сведочанство о овом освећењу остатака просфоре из које је извађен Агнец, имамо код Светог Симеона Солунског који вели: «И освећен је овај хлеб прекрштањем копљем и примањем свештених речи... и примио је божански дар од речи преложења».²⁸⁶¹

Како се даљим током времена овај процес наставља, те све мање верних бива спремно да приступа редовно Светом Причешћу, у сразмери с тим и Свети Агнец вади се све мањи, а потреба за антидором бива све већа. Кад остатак просфоре из које је извађен Агнец постаје недовољан за антидор, настаје потреба да се уведу и друге просфоре, да се освете и уз делове од агничне просфоре употребе за антидор. Тако долазимо до даљег степена у развоју освећења просфора, за који проф. Трембелас сматра да се вршио призивањем Часног крста, Светих анђела, Свете Богородице и осталих Светих над њим. У доба пре XIV века, свештеници су – пошто изваде Агнец, поставе га на дискос и улију вино и воду у путир – чинили «приношење (проскомидију) осталих просфора», како се вели у једном рукопису. Ово приношење, сматра проф. Трембелас, било је ради њиховог освећења. Помињање Часног крста не може се иначе објаснити ако претпоставимо да је оно настало у доба кад су се почеле вадити честице из просфора. Као једино решење остаје да то помињање, као и помињање бестелесних сила, потиче из раније праксе – приношења просфора ради њиховог освећења – па је онда остало и доцније кад је настао обичај вађења честица.²⁸⁶² За сада се не може утврдити кад је почела употреба више просфора.²⁸⁶³ Али према одредби IX Нантског сабора у Галији из VII века, да свештеник припреми с благословом (молитвом) делиће хлеба да би их верни, који се не причесте, узимали као благослов недељом и празником,²⁸⁶⁴ можемо закључити да је благосиљање ових просфора било у то доба и на Истоку.

Још касније, по мишљењу проф. Фундулиса, настао је обичај да се, заједно с честицом хлеба у част Свете Богородице – Пресветом (Панагиа) – подиже просфора из које је извађен Агнец и која је симболички представљала Свету Богородицу.²⁸⁶⁵ То је

вршено на Литургији верних, по освећењу Дарова, док се певало «Достојно». Како он држи, данашњи општи обичај у Грчкој цркви, крстообразног подизања антидора над Светим Даровима – у наведено време – «није ништа друго до... подизање Пресвете», унеколико измењено због погрешног схватања. «То погрешно схватање је у томе што се ово подизање сматра благосиљањем, које, да би било потпуније,²⁸⁶⁶ неки свештеници допуњавају крстообразним благосиљањем руком».²⁸⁶⁷ И по бугарском Служебнику свештеник с обе руке узима дискос с нафором и чинећи крст с њиме пред Светим Даровима казује: «Велико имја Св. Тројице Пресвјатаја Богородице помагај нам...».²⁸⁶⁸ Да је ово значило освећење нафоре, види се у примедби на стр. 397: «Тој први свештеник благославја нафората».

Овај обичај прешао је и у нека места код нас. Али се код појединих епископа и свештеника задржало старо схватање да су просфоре (поготово кад је то само једна) освећене на проскомидији речима и радњама вршеним над њима, те се не употребљавају посебна освећевања на Литургији.²⁸⁶⁹ Биће да је такво схватање заступао и поч. епископ бачки Иринеј. На одговарајућем месту архијерејске Литургије (стр. 180) он вели: «Један чтец доноси од проскомидије просфоре ради благослова да се исеку». Из смисла ових речи излази да се благослов даје не просфорама, него чтецу да их исече. Приступајући тој радњи, чтец тражи благослов, као што више пута на Литургији ђакон тражи благослов од свештеника, одн. епископа. У једној прилици је поч. патријарх Викентије изнео о том питању слично мишљење. «Све до освећења Дарова», говорио је, «свештеници су могли, при великом броју имена живих и мртвих, помињати и вадити честице за њих на дискос».²⁸⁷⁰ Кад се врши освећење Дарова, престајало се са вађењем честица, па је тек тада могао чтец или црквењак да приступи сечењу просфора. Стога их, по освећењу Дарова, приноси он на служавнику, сагиње главу и моли благослов од свештеника да би приступио томе послу.

Свакако зато што су код Руса просфоре мале, К. Николски поставља питање: Шта учинити кад у храму буде народа много, антидора мало? И вели да се у «Руководству дља сељских пастиреј»²⁸⁷¹ каже да у таквом случају треба друге

неупотребљене просфоре, или хлеб осветити богојављенском водицом. Овакав поступак наводи и С. Булгаков,²⁸⁷² па наставља: «Но друкчије се решава питање по Уставу. По Уставу, ако је недовољно антидора од остатака просфоре из које је извађен Агнец, треба за антидор употребити просфору у част Богородице». У Номоканону при Великом Требнику (гл. 213) је речено: «... Ашче ли мног јест народ и не довољејет једина просфора за анафору, вложи и Пресвјетаја Богородица целују просфору, а инија да будут мали». Да би се ово правило Номоканона разумело, Никољски објашњава да на Истоку не ретко због нужде и сиромаштва, уместо пет употребљавају некада две просфоре, а некад једну, на којој има пет печата. У случају да има много народа, поред просфоре из које је извађен Агнец, могла се употребити и друга просфора у част Свете Богородице.²⁸⁷³

Према свему овоме излази једно: да је сувишно на Литургији освећивати просфоре, како ону из које је извађен Агнец, тако и остале, јер су, по схватању из најдубље старине, оне већ освећене прекрштањем копљем, изговарањем пророчких речи, вађењем честица и призивањем над њима Свете Богородице и Светих, као и молитвом «Боже, Боже наш, небесниј хлеб...» Никаких других речи из старине нема за њихово освећење.

Стога кад се – према обичају после освећења Дарова, или на «Оче наш» – принесу за благослов неисечене или исечене просфоре, благослов треба пре упутити чтецу, или црквењаку који су их принели, него њима. Обичај освећивања просфора на Литургији настао је у новије време, без улажења у суштину ствари, а затим су измишљене и речи за то освећење.²⁸⁷⁴

Гласник, мај 1973.

Ко вади честице на проскомидији кад више свештеника служи Литургију?

ПИТАЊЕ: У Служебнику, на крају проскомидије, налази се упутство: «Ако саборно служе многи свештеници, проскомидију врши само један свештеник и говори изнето, а остали служећи не говоре ништа посебно од проскомидије». На који ће онда начин они споменути и извадити честицу за себе и остале за које иначе ваде?

ОДГОВОР: Наведени пропис штампаног црквенословенског Служебника, а такође Архијерејског чиновника,²⁸⁷⁵ сматрам да има овај смисао: Само један свештеник, обично најмлађи,²⁸⁷⁶ говори прописане пророчке речи, исеца и поставља на дискос Агнец, честице за Свету Богородицу, девет чинов Светих, живе и упокојене чланове Цркве. Остали служећи свештеници при томе не треба да говоре ништа, док иначе на Литургији обавезно треба да говоре у себи све молитве; такође при благосиљању Агнеца и путира, што чини началствујући, сви саслужујући свештеници треба да изговарају у себи речи: «И сотвори убо хљеб сеј... А јеже в чаши сеј... Преложив Духом твојим Свјатим», док их началствујући изговара тихо. Но кад свештеник који проскомидише заврши помињање живих и покојних, остали служећи свештеници могу, по реду, узети копље и просфору и вадити честице за себе, своје сроднике и остале живе и упокојене за које хоће и за које су умољени.²⁸⁷⁷ Тако се чини у Јерусалиму на гробу Господњем, колико ми је познато и у Грчкој, као и код нас.

Да се тако поступало и у старини, показаће нам ма и кратко разматрање развоја Чина проскомидије, који смо у неколико претходних одговора већ износили.²⁸⁷⁸ Но неће бити сувишно да га и овде кратко поновимо.

Првобитно је проскомидија вршена по изласку катихумена, пред Велики вход, као што је сада врши архијереј кад служи. Према проф. П. Трембеласу, састојала се из два чина: предложења (протхесис) и приношења (проскомиди). Под предложењем се разуме приношење хлеба и вина од стране

верних и предавање ђакону, који их је стављао у проскомидију, а доцније на столове за то ту устројене. На ђаконов позив: «Господу се помолимо!» верни су се молили за потребе своје и оних за које су принос учинили, за шта се молио и свештеник читајући молитву: «Боже, Боже наш...» Тиме се освештавао сав овај принос и издвајао од свакодневне хране, те више није био за обичну употребу.

Приношење, проскомидија је била други степен овог Чина, у коме су учествовала само свештена лица. Од свега овог, наиме, приноса ђакони су одвајали и преносили на Часну трапезу потребну количину хлеба и вина за Свето Причешће. Тако је овај одвојени део приноса постајао «Часни Дари» (јектенија по Великом входу). По сведочанству старих писаца, «спремање дарова и преношење на Часну трапезу вршили су, као што наведосмо, ђакони».²⁸⁷⁹

Доцније, кад се из издвојеног хлеба почео исецати Агнец, а затим остале честице, то су првобитно вршили ђакони, као што сведочи Теодор Андидон, грчки писац из XII в.: «Ако ово и секу јереји, али у Великој цркви тако свршаваху негда ђакони сечење просфоре».²⁸⁸⁰ Тако је било још у XIII в. и у неким крајевима Русије: «Ђакони су почињали проскомидију и вадили Агнец без свештеника, а ови су после завршавали започето...», док Владимирски сабор 1274. г. није то забранио с објашњењем да вађење Агнеца и вршење проскомидије припада свештеницима.²⁸⁸¹ По грчким и нашим рукописима из XIV-XVI в., иако ђакони не ваде више Агнец, честице за Свету Богородицу и Свете, него то врши свештеник, али је овај, пошто извади честице за живе и покојне, предавао ђакону просфору и копље да сам извади честицу за себе и остале «ихже хоштет».²⁸⁸² Кад су, дакле, служећи ђакони вадили честице за себе и друге на проскомидији, излази јасан закључак, иако се не наводи, да су без сваке сумње овако чинили и свештеници кад их је служило више, тј. сваки је за себе и своје вадио честице после проскомидишућег, а после њих чинили су ђакони.

У доба Светог Симеона Солунског, у XV в., ђакони већ више не ваде сами честице. «А сви ђакони» – вели Свети Симеон – «приносе преко презвитера... јер немају благодат приношења

Богу».²⁸⁸³ Ако је на тој основи прекинута пракса да ђакони ваде честице, није, разуме се, ово право могло бити одузето свештеницима, јер они сви имају «благодат приношења», него су свакако они и даље тако поступали. Могу, дакле, и данас, кад саборно служе, сваки од њих да вади честице за себе и за друге за које хоће. Тако о том питању расуђује и познати руски литургичар Константин Никољски износећи да је, на питање московског патријарха, да ли, кад он служи, треба један свештеник, или сви служећи да врше проскомидију, Московски сабор 1667. год. одговорио да и при патријарашком и архијерејском служењу проскомидију врши један свештеник. Никољски даље наставља: «Но нема забране осталим служећим свештеницима да сами ваде честице за здравље и упокој».²⁸⁸⁴ У прилог свог мишљења он наводи да и Служебник митрополита Петра Могиле, издан у Лвову 1681. г., заступа исти став: «Подобајет вједати и сије, јако ашче случитсја бити собору свјашчеников многих на св. Литургији, первиј от њих једин точију да проскомисајет даже до «И всјех в надежди воскресенија». Таже от тоље вси до zde прочетше в кратцје, идут једин по јединому и поминајут живих и мертвих јелицјех имут». Иза њих прилазе и ђакони «јединому презвитеру... онже поминајет диаконом јелико требуют живих и мертвих».²⁸⁸⁵ Дословно се овај пропис налази у Служебнику који је издат под надзором и са исправкама Петра Могиле још 40 година раније, 1639. г.²⁸⁸⁶

Р. Димитријевић наводи, слично Никољском, да кад најмлађи свештеник проскомидишући «дође до речи: «И всјех в надежди воскресенија», прилазе и остали свештеници један за другим и лично помињу живе и мртве које имају».²⁸⁸⁷

Сергије Булгаков пак сматра да при саборном служењу, кад најмлађи, или чредни свештеник заврши проскомидију, остали јереји могу га замолити да извади честице за живе и упокојене које они обично помињу. Он је, дакле, на становишту да пропис Служебника о вршењу проскомидије од једног свештеника треба буквално одржати, иако за то нема разлога. На истом становишту стоји и архим. Кипријан Керн. И по његовом мишљењу, јереј који врши проскомидију «помиње записке и вади честице за саслужеће свештенике».²⁸⁸⁸ Такав став заузима и

бугарски Служебник: «Целу проскомидију свршава чредни свештеник, или најмлађи између њих. Други свештеници не узимају никаквог учешћа у проскомидији, него само одлазе жртвенику и редом казују чредном свештенику имена за здравље и упокој, за које желе да се ваде честице».²⁸⁸⁹ До оваквог су става дошли свакако повевши се за мишљењем Булгакова.

Архиепископ Венијамин у својој «Новој скрижаљи» наводи само да проскомидију врши најмлађи свештеник. О вађењу честица за остале свештенике не говори.²⁸⁹⁰ Исто налазимо и код епископа Мелентија²⁸⁹¹ и у Великом Типику В. Николајевића. Проф. ЈІ. Мирковић у својој Литургици износи само о служењу једног свештеника са ђаконом, а о саборном служењу више свештеника, или са архијерејем, не говори.

Сматрамо, дакле, да је тежиште прописа у Служебнику и Архијерејском чиновнику да при саборном служењу, било више свештеника без архијереја, било са архијерејем, само један – најмлађи, или чредни – врши спремање Агнеца и других честица, уз прописане речи и молитве. Остали не само да не учествују у тим радњама, него и не читају у себи ни пророчке речи, ни молитву «Боже, Боже наш...», док су иначе на Литургији обавезни да читају све молитве сваки у себи. Ако има времена, могу поредом, узевши копље и просфору, да помињу себе и остале које хоће, вадећи при томе честице и стављајући их на дискос. Могуће је да тако чине и на архијерејској Литургији, изостављајући да помену себе, јер ће их поменути архијереј кад на Херувимској песми буде завршавао проскомидију.

Гласник, фебруар 1977.

Када више свештеника служи Свету Литургију, ко врши проскомидију а ко чита заамвону молитву?

ПИТАЊЕ: *Кад више свештеника служи Свету Литургију, са архијерејем или без архијереја, који од њих врши проскомидију, а који чита заамвону молитву?*

ОДГОВОР: У црквенословенском штампаном Служебнику, у Чину Литургије предвиђено је служење само једног свештеника и ђаконa. Ипак налазимо ту и неколико примедба како се поступа кад служи више свештеника и ђаконa. У једној од њих, на крају проскомидије, вели се: «Ако служе саборно многи свештеници, дејство проскомидије врши само један јереј и говори изложено. А остали служитељи не говоре појединачно проскомидију». Но који то свештеник треба да буде, не каже се. Још краћа и неодређенија је примедба о читању заамвоне молитве: «Молитва заамвона, узгласно: Благословљај благословјашчија тја...». ²⁸⁹²

Очекивали бисмо да ће у Архијерејском чиновнику, где се, разумљиво, предвиђа служење више свештеника уз архијереја, наћи одређени одговор на ова питања, али је примедба о проскомидији и ту уопштена. Пошто се архијереј обуче и почну часови, архимандрити, игумани и протојереји који ће служити, обукавши се, излазе из олтарa и стају по чину са десне и леве стране архијереја, који стоји «на одређеном месту», а «само онај који проскомидише дејствује (то) у олтару». ²⁸⁹³ Тако исто стоји у издању Архијерејског чиновника из 1721. г., као и у појединим нашим рукописним Архијератиконима, нпр. бр. 55 Патријаршијске библиотеке у Београду, из 1716. г.: «Такмо останет ва олтари иже проскомидисујеј, и прочи иереји иже хотет служити стојет ва олтари». ²⁸⁹⁴

Исто тако уопштено, као у Служебнику, говори Архијерејски чиновник о заамвоној молитви: «Јереј излази, и ставши на обичном месту, говори заамвону молитву». ²⁸⁹⁵ Али који од јереја? Једино то можемо закључити из ових речи да је не читају старији – архимадрити, игумани и протојереји – него млађи-јереји. У опису архијерејске Литургије, по белешкама почившег

епископа бачког Иринеја, помен о проскомидији је још упроштенији, а моменат заамвоне молитве није ни поменут.²⁸⁹⁶

И наши стари рукописни Служабници излажу служење Литургије једног свештеника са ђаконом или без њега, те се ретко налази каква примедба о служењу више свештеника, особито што у многим од њих, поготово старијим, нису сачувани први листови где се излаже проскомидија,²⁸⁹⁷ па се не може сигурно знати да ли су имали примедбу о служењу више свештеника и који би од њих вршио проскомидију. Због истог разлога – излагања служења једног свештеника и ђаконa – и примедба о читању заамвоне молитве је уопштена. У пергаментном Служабнику манастира Дечана бр. 119, XIV в., вели се: «Диакон: Миром изидем. Иереју же изш(а)дшу и ставшу на обичном мес(те). Диакон абије: Г(оспод)у пом(о)лим се. Иереј заамвону молитву: Бл(а)гословеј бл(аго)с(ло)вештеје те Г(оспод)и». Овако исто стоји и у другим рукописима исте библиотеке.²⁸⁹⁸

И код Гоара, употребљени грчки рукописи претпостављају служење једног јереја и ђаконa, те се проскомидија излаже као и у нашим. О заамвној молитви вели се: «Заамвона молитва коју говори јереј ван олтара». У другом рукопису: «А јереј излази испред олтара и говори ову заамвону молитву: Господе који благосиљах...». У једном пак рукопису само: «Заамвона молитва: Господе који благосиљах...».²⁸⁹⁹

Но, ако одговор на ова питања не налазимо у рукописним и савременим Служебницима, поједини рукописни Архијерејски чиновници казују одређено и јасно да проскомидију треба да врши најстарији међу свештеницима. Тако се у дечанском рукопису бр. 135, XVI в., вели: «Посем пријем први поп бл(аго)с(ло)веније от с(ве)т(ите)ља са диаконом, отходите ва предложеније», тј. да врше проскомидију. Исто овако вели се у рукописима бр. 21, XVII в.; бр. 139 XVII в.; у рукопису Музеја Српске православне цркве, Београд, бр. 252, XVII век.

Да први, најстарији свештеник, врши проскомидију вели се одређено и у Служебнику Петра Могиле из 1639. г.: «Подобајет же вједати и сије, јако ашче случитсја бити сбору свјашчеников многих на Свјатој Литургији, первиј от њих једин точију да

проскомисајет...».²⁹⁰⁰ Исто тако стоји у издању овог Служебника из 1681. год.²⁹⁰¹

И по грчком рукописном Евхологиону, на пергаменту, лавре Светог Саве Освећеног, из XIV в., који излаже чин патријарашког служења Свете Литургије, биће да је проскомидију вршио најстарији свештеник, док је почетни возглас «Благословено Царство...», говорио «онај који је проскомидисао».²⁹⁰²

О заамвној молитви, на одређеном месту Златоустове Литургије, нема у поменутом дечанском рукопису бр. 135 никакве примедбе. У Василијевој стоји кратко: «Молитва заамвона возглашајема от иереја: Бл(аго) с(лове)штеје те Г(оспод)и...» (л. 103). У рукописним Архијератиконима Патријаршијске библиотеке у Београду казује се слично.²⁹⁰³ Одређену пак одредбу који од више служећих свештеника чита заамвону молитву казује нам грчки рукопис Андрејевског скита у Светој Гори, из XV в.: «А заамвону молитву: «Господе Који благосиљаш оне који Тебе благосиљају...» говори онај који је проскомидисао и учинио почетак Божанствене литургије».²⁹⁰⁴

По Светом Симеону Солунском, на архијерејској Литургији проскомидише, с ђаконом, «други између свештеника» (о девтерос тон иереон, о девтеревон тон иереон).²⁹⁰⁵ Исти свештеник, «који је у предложењу вршио проскомидију, благосиља Бога», тј. говори почетни возглас Литургије. Такође, «други свештеник узглашава, да сви изван олтара чују, заамвону молитву за народ; молећи се овом последњом молитвом за народ, врши дело архијереја, јер су почетне и завршне молитве дело његово».²⁹⁰⁶

Код новијих литургичких писаца налазимо јасна, али друкчија указивања који свештеник треба да врши проскомидију, а који да чита заамвону молитву. Већ у «Новој Скрижаљи» архиепископ Венијамин вели: «Кад Литургију врше многи свештеници, они који заузимају прва места не врше проскомидију, него сав чин проскомидије врши само један јереј, и то онај који има последње место».²⁹⁰⁷ Код Никољског налазимо слично: «И при саборном служењу многих свештеника, дејство проскомидије само један свештеник да врши и говори одређено... Проскомидију такође врши један свештеник», а заамвону молитву чита «обично

најмлађи свештеник».²⁹⁰⁸ Према С. Булгакову, проскомидију врши или најмлађи, или чредни свештеник. Заамвону пак молитву чита најмлађи свештеник.²⁹⁰⁹ В. Николајевић вели да проскомидију «обавља обично најмлађи свештеник».²⁹¹⁰ Исто овако стоји и у Правилнику епископа Мелентија, као и у Питањима и одговорима Р. Димитријевића.²⁹¹¹ Проф. Л. Мирковић, у својој Литургици, о овим питањима не говори ништа одређено, као ни проф. К. Керн у свом делу «Евхаристија».

Према изложеном видимо да су, у раније време, проскомидију вршили или први, или други између служећих свештеника. Тај свештеник је отпочињао и чин Литургије возгласом: «Благословено Царство...», а такође читао заамвону молитву. Доцније, при саборном служењу, са архијерејем или без њега, вршење проскомидије постаје дужност најмлађег између свештеника, а тако исто читање заамвоне молитве. Покушаћемо да објаснимо настану промену и разлоге који су довели до преношења ових дејстава са најстаријег на најмлађег свештеника.

У неколико ранијих одговора указали смо да је приношење дарова за Свето Причешће првобитно било по одласку катихумена.²⁹¹² Као што је онде речено, кад су верни принели своје дарове, на ђаконов позив: «О предложених честних дарјех Господу помолимсја!» свештеник је читао молитву «Боже, Боже наш...», а верни су се молили у себи. На то време подсећа нас и данас завршавање проскомидије на Херувимској песми, које чини архијереј кад служи. Он чита и молитву «Боже, Боже наш...». Кад је служило више свештеника без архијереја, свакако је функцију архијереја вршио најстарији свештеник и читао ову молитву. Доцније, у VIII в., према сведочанству Светог Теодора Студита, проскомидија је већ пренета с краја Литургије оглашених на њен почетак, који, према Светом Герману, симболички представља време доласка и проповеди Светог Јована Крститеља, а такође време рођења и појаву Господа Исуса Христа. Свештеник који отпочиње Литургију представља Светог Јована, остали свештеници анђеле, а ђакони пастире.²⁹¹³ Господа Исуса пак, према Светом Симеону Солунском, представља архијереј, свештеници поред њега «анђеле који

служише божанском оваплоћењу, и богопроповеднике апостоле».²⁹¹⁴

Како је проскомидију и тада када је пренета на почетак Литургије, означавајући припремну радњу, и вршену не гласно, него тајно, према ранијој пракси обављао и даље најстарији међу свештеницима, дошло се до несагласности између праксе и симболике. Свакако, да би се оне ускладиле, створен је закључак да проскомидију треба да врши не најстарији, него најмлађи свештеник, као што објашњава архиепископ Венијамин: «Све дејство проскомидије врши само један јереј, који заузима последње место. Овај јереј свршава као увод у свештенодејство, или још боље, он показује праобразна указања, дејства и предсказивања пророка, зато што на проскомидији јереј помиње о заклању и смрти Христовој, што је предсказао Исаија и други пророци. И кад се припремају дари, тад се врше дела Крститеља, који је био пред самим доласком Христовим, зато што је Крститељ учио о Христу, проповедао о Њему и служио Му. Зато проскомидију и врши најмлађи јереј».²⁹¹⁵

Сличан преображај десио се и у погледу читања заамвоне молитве. У старој Цркви, пред излазак оглашених и «иже ко просвјешченију», као и разних ступњева покајника, после ђаконове јектеније за њих, позивани су да приклоне главе. Епископ је тада полагао на њих руке, у знак благослова, и пошто би прочитао одговарајућу молитву, отпуштао их.²⁹¹⁶ На исти начин отпуштани су и верни на крају вечерње и јутрење као што сведочи Етерија,²⁹¹⁷ а такође на крају Литургије пре узгласа «С миром изидем!» ђакон би их позивао на главоприклоњење. Из олтара је тада прилазио епископ, полагао руке и читао завршну, доцније названу заамвону молитву.²⁹¹⁸ Без сумње је ову молитву, која је по Светом Герману «печат свију молитава»,²⁹¹⁹ читао најстарији међу свештеницима, кад није било епископа. Доцније се овај поредак мења, те верни за време читања заамвоне молитве више не приклањају главе, «јер је главоприклоњење већ свршено пред Свето Причешће», како разлаже И. Дмитријевскиј.²⁹²⁰ Како је због полагања руку «и било потребно да се он (епископ) њима приближи», изишавши из олтара, то излажење данас није потребно, али га ипак «и сада

при гласном читању заамвоне молитве чини свештеник», тј. одлазећи за амвон прилази народу, мада се више не окреће њему, него олтару.²⁹²¹

Кад се већ престало с приклањањем главе и полагањем руку за благослов, и од свега Чина остало само читање молитве, дошло се тако на мисао да није неопходно да ову функцију врши епископ, или најстарији свештеник, него неки од млађих. Чињеница да је још у XV в., кад је проскомидију вршио најстарији, или други свештеник, одређено да исти свештеник који је отпочео Литургију и проскомидисао, прочита и заамвону молитву, подејствовала је да ову молитву чита најмлађи, чим се утврдила пракса да у његову дужност спада вршење проскомидије. То је било утолико лакше што је већ у то доба, по сведочанству Светог Симеона Солунског, епископ давао новорукоположеном свештенику, на дан рукоположења, да чита заамвону молитву: «Новорукоположени јереј говори ону молитву која је последња и назива се заамвона, показујући... и сведочећи верним да је постао јереј и посредник за њих Богу и да је сада примио благодат да се моли за народ».²⁹²²

Данас, дакле, према симболичком значењу проскомидије, кад саборно служи више свештеника, са епископом или без епископа, проскомидију треба да врши најмлађи свештеник. Према рано формулисаном принципу, да онај који је службу почео треба и да је заврши заамвоном молитвом, ову молитву треба такође да чита најмлађи.

Но то не значи, поготово при архијерејском служењу, да не може архијереј поверити неком другом, а не најмлађем, како вршење проскомидије, тако и читање заамвоне молитве. Због оправданих разлога, може се тако поступити и при саборном служењу више свештеника без архијереја, било по договору, било по наређењу.

Гласник, септембар 1978.

Како се врши проскомидија на архијерејској Литургији?

ПИТАЊЕ: На архијерејској Литургији, како треба да врши проскомидију за то одређени свештеник? Неки свештеници при томе не ваде честице за живе и упокојене, јер ће то учинити епископ на «Иже херувими». Други пак ваде и те честице као и кад служе сами.

Шта је од тога боље и правилније?

ОДГОВОР: У разлагању на питање да ли треба вадити честице за Свете анђеле, речено је да су првобитно ђакони одвајали од приноса верних потребну количину хлеба и вина за Свету Тајну Причешћа, и после прозбе: «О предложених Честних Дарјех...» и молитве «Боже, Боже наш, небесниј хљоб пишчу всему миру...», преносили на Свети престо ради освећења. По Светом Атанасију Великом, то преношење било је по одласку катихумена.²⁹²³ Од VIII века настаје вађење Светог Агнеца, а затим од XIV в. вађење честица за Свету Богородицу, девет чинова Светих, једне за све живе и једне за све упокојене верне,²⁹²⁴ да би најзад дошло до вађења посебне честице за сваког живог и упокојеног верног који се помене.

Из одговора на питање «Кад служи више свештеника, који од њих треба да врши проскомидију?», види се да проскомидију обично врши најмлађи, а остали у томе не учествују. Али је речено да ће бити да тај пропис Службеника значи да други свештеници не учествују у вађењу Агнеца и говорењу одређених стихова при томе, као и вађењу честица за Свету Богородицу и чинове Светих. Но, неће бити да значи да остали свештеници, после чина који је извршио најмлађи, не могу по реду да ваде честице за себе, своје домаће и верне за које су умољени, него да то или не чине никако, или да они могу само да говоре имена, а најмлађи вади честице говорећи: Помјани Господи! Да је то тако, особито нам говори чињеница што су, и по нашим и по грчким рукописима, као и по Светом Симеону Солунском, у старије доба свештеници, извадивши Агнец, честицу за Свету Богородицу, девет чинова и своје живе и упокојене, давали

просфору и копље ђакону да сам вади честице за кога хоће.²⁹²⁵ Доцније је то забрањено, али не видим разлог да свештеници, имајући иста јерархијска и литургичка права и «благодат приношења», не би могли водити честице за себе и остале, за које иначе свагда ваде, него би то морао чинити најмлађи. Наводећи да се тако казује и у Служебницима Петра Могиле из 1639. и 1681. г., протојереј К. Никољскиј заступа исто гледиште и вели: «Но нема забране осталим служећим свештеницима да сами ваде честице за здравље и покој».²⁹²⁶

У погледу проскомидије на архијерејској Литургији ствар стоји унеколико друкчије. Као и у најстарије доба, кад је ђакон одабирао и преносио на Трапезу дарове за освећење, тако и доцније, кад се почео водити Агнец и друге честице, епископ је тај део проскомидије око припремања Светих Дарова препуштао једноме свештенику, те је он, уз одговарајуће стихове, вадио Агнец, честицу за Свету Богородицу и девет чиновна и уливао вино и воду у путир.²⁹²⁷ Превасходно молитвени део проскомидије: молитву «Боже, Боже наш...» (за време Велике јектеније) и молитвене речи «Помјани, Господи!» (имјарек), уз вађење честица за живе и покојне, као дужност која особито припада њему, вршио је за време Херувике сам архијереј, како у старини тако и данас.²⁹²⁸ Стога се у савременом црквенословенском Архијерејском чиновнику у почетку Литургије помиње свештеник «проскомидствујај во свјатјем олтари», уз примедбу да остали служећи архимандрити, игумани и протојереји «ничтоже проскомидији глагољут». На Херувимској песми, пошто архијереј опере руке, оде у проскомидију и, узевши копље и просфору, почне да вади честице: «Таже и прочи сослужитељи приходјат близ архијереја и сотворајут метаније и глагољут: За молитава свјатаго владики нашего Господи Исусе Христе Боже наш помилуј нас. И поминајут јаже хошчут живија, глагољушче токмо имена. Архијереј же сјечет частици глагоља непрестано: Помјани Господи, дбндеже совершит имена. Посљеди же глагољај имена глагољет: Помјани Господи и мене грјешнаго и недостојнаго раба Твојего, имјарек. И архијереј взем частицу глагољет: Помјани Господи раба Твојего, имјарек... И паки сотворив метаније цјелујет рамо архијерејево и отходит».²⁹²⁹

После тога, архијереј вади честице за усопше «дондеже совершит имена усопших».²⁹³⁰

О свештенику који проскомидише још се у Архијерејском чиновнику казује да «покријет свјатаја», али које све честице вади не каже се ништа, без сумње под претпоставком да се то зна. Иако се изрично не казује да и он приступа архијереју да помене које хоће, свакако да је и он то чинио, не извадивши претходно сам честице за њих. У грчком Иератикону казује се изрично да свештеник тада не вади честице за живе и упокојене: «Ако ће служити архијереј, јереј не завршава проскомидију, него после вађења честице Богородичине и Светих покрива Св. дискос и Св. путир воздухом, ништа не говорећи. А остало говори, и завршава проскомидију служећи архијереј док се пева Херувика...».²⁹³¹

Но пошто се на архијерејској Литургији, особито кад служи више архијереја и свештенства, вађење честица на Херувимској песни одужи, то приступајући архијереју клирици обично казују само своје име, не помињући уопште своје живе и упокојене. Међутим, свакако да је битније да ови свештеници и на архијерејској Литургији могу поменути своје живе и упокојене, него да по цену овог изостављања настојимо да се Литургија нимало не продужи.

Ако се мора и на то обратити пажња, сматрам да има начина да и свештеници помену своје, и да се време Литургије не продужи. Две су могућности за то: 1) Или да они помињу у себи које хоће за време док архијереј вади честице својих живих и упокојених,²⁹³² а на крају, кад му по реду приступе и целивају раме, помену само себе. Или 2) да на почетку, кад одређени свештеник заврши проскомидију до «И всјех в надежди воскресенија...», свештеници појединачно приступају и сами ваде честице за које хоће. Јесте да се на овај начин одступа од прописа Архијерејског чиновника, који вели да архијереј вади честице за живе и упокојене сваког појединог свештеника који му прилази. Али, ако он нема времена да их помиње, боље ће бити да их сами свештеници помињу у почетку проскомидије, него сасвим изоставе. Колико знам, овако се чини при патријарашком служењу у Јерусалиму у храму Васкрсења, где сви служећи

епископи и свештеници проскомидишу у почетку Литургије, а патријарх помиње само њихова имена за време Херувике. Тако се поступа и у многим местима у Грчкој. Овај начин вађења честица за живе и упокојене предвиђа и грчки Литургикон, штампан у Јерусалиму у штампарији «Братства Светог Гроба» 1956. г. У примедби о служењу Литургије са архијерејем вели се да свештеник не завршава проскомидију, него «после вађења последње честице упокојених, покрива Свете (Дарове) воздухом, а завршава је (проскомидију) архијереј кад се пева Херувимска песма пред Велики вход».²⁹³³ Исто се овако казује и у бугарском Служебнику.²⁹³⁴

Но, да би било «све лепо и уредно» (1Кор.14:40), овај начин вршења проскомидије на архијерејској Литургији свештеници могу да чине само у сагласности и по благослову надлежног архијереја. Ако се он не сагласи, нека поступају на први начин, или нека оставе да ваде честице кад буду сами служили. У сваком случају, најбитније је да Свету Литургију и проскомидију врше у миру: «Јер нас је на мир позвао Бог, Који није Бог нереда, него мира» (1Кор.7:15, 14:33).

По правилу, дакле, свештеник одређен да изврши први, припремни део проскомидије, треба да извади Агнец, честицу за Свету Богородицу и девет чинов. Молитвени део врши архијереј, који треба да помене имена живих и упокојених сваког служећег клирика, и најзад име тог клирика.

Уколико због краткоће времена архијереј не може помињати сва та имена, него само служећих клирика, да она не би остала неспоменута на проскомидији ове Литургије, свештеник их може помињати у себи чим архијереј почне водити честице на Херувимској песми. Ако се архијереј сагласи, служећи свештеници могу помињати имена сродника и других верних, и водити честице за њих, пре почетка Литургије, кад одређени за проскомидију свештеник извади честице за своје живе и упокојене.

Гласник, јун 1983.

Како вадити честице на проскомидији?

ПИТАЊЕ: Неки свештеници не ваде честице за девет чинова Светих, на проскомидији, него изваде цео печат с тим честицама, те или га одмах исеку на девет делића, па онда узимајући први и стављајући га на дискос говоре: «Честнаго славнаго пророка...», онда други уз речи: «Свјатих славних пророков...» итд., или цео тај печат ставе с леве стране Агнеца па се само дотичу копљем сваке честице, говорећи што је за њу прописано, али саму честицу не ваде. Веле да су тако видели од старијих свештеника, да је тако лепше, лакше и сл. Да ли је овакав поступак оправдан?

ОДГОВОР: Није оправдан, јер се ту више води рачуна о изгледу, геометрији, згоднијем и лакшем, а запостављају јасни литургички прописи. Заиста, кад се честице ваде, не може се постићи да свака буде једнака и да стоје тачно у геометријском реду, једна наспрам друге. Али геометрија и инсистирање око изгледа ту није битно. Такође не можемо се увек угледати на оно што чине старији, шта је лакше и угодније, него држати се прописа Цркве, чија је логика увек дубља и сигурнија од наше, па према њој треба упућивати и своју.

У савременом црквенословенским Служебнику вели се о вађењу и стављању ових честица овако: «И взем первују частицу полагајет ју ошујују страну свјатаго хљеба, творја начало первого чина... И взем вторују частицу полагајет ју доље первија благочино...» и тако даље.

Пропис о томе да ове честице треба вадити, а не само додиривати копљем, можемо пратити и даље у прошлост, преко првих штампаних Евхологиона и Служебника, па затим у рукописима све до XIV века кад је Чин вађења честица, уместо ранијег уздизања просфора, ушао у праксу. Истина, према прописима старих рукописа, с почетка се вадила свега једна честица за свих девет чинова. Такву праксу налазимо у грчким, руским и нашим рукописима доста дуго.²⁹³⁵ Али већ Свети Симеон Солунски у XV в. говори да се вади по једна честица за сваки лик посебно: «Једну честицу приноси у част и спомен часних Небесних Сила... Другу приноси у част и спомен часног

Претече и свију Светих пророка... Другу у част и спомен свехвалних апостола...» итд.²⁹³⁶ Поједини грчки рукописи од XVI в. наводе такође да се вади посебна честица за сваки лик: «И узевши другу просфору говори: Силом Часног и Животворног Крста... И ставља честицу с лева часног хлеба. Часног, славног пророка и Претече и Крститеља Јована. Честицу. И ставља честицу испод бестелесних. Светих славних и свехвалних апостола... Честицу...!»;²⁹³⁷ «И поставља честицу с леве стране Светог Хлеба... Часног, славног пророка, Претече и Крститеља Јована. Честицу... дванаесторице и седамдесеторице апостола. Честицу...» итд.²⁹³⁸ Тако је и у нашим рукописима из тог доба: «И тако вазмет чест и полагајет на тојждо стране...»,²⁹³⁹ а такође у руским старим штампаним рукописима из XVII века.²⁹⁴⁰

Што се тиче облика честица које се ваде на проскомидији, помен о томе налазимо у рукописима само за Свети Агнец и честицу Свете Богородице. Према Париском грчком рукопису бр. 323 из XV в., но који у погледу проскомидије представља праксу «ако не девето, оно свакако десетог века», свештеник узима само једну просфору, чини над њом крст копљем. «Онда четворострано из ње исеца део...», тј. Св. Агнец.²⁹⁴¹ О четвоространом исецању Агнца помињу и други рукописи, нпр. Патмоски из XIII-XVI в., затим Евхологион XIV в.²⁹⁴² и други.

Свети Симеон Солунски у 87. глави свог дела «О Светој Литургији», на питање зашто је хлеб који се приноси на проскомидији четвороугаон, одговара: «А хлеб је четворостран, а не округао и бесквасан... јер је савршен (хлеб) који се приноси, јер целог човека, из душе и четири елемента Христос прими; и што је четворостран цео свет... И што је крајеве целог света осветио оваплотивши се Логос, и небеско и земаљско... И што изглед самог овог (хлеба) представља крст, на коме прикован и на њему умревши, нас и сав свет обнови».²⁹⁴³ У идућој, 88. глави, која има више полемички карактер против «неких» који употребљавају бесквасан, округао хлеб на Литургији и истичу да округао облик хлеба означава беспочетност и бескрајност Божанства Христова, Свети Симеон вели да ми, православни, сматрамо да овде није реч о представљању Божанства Христова, «него тајну оваплоћена и страдања објављује, и овде

се представља учовечење и распеће».²⁹⁴⁴ Треба напоменути да Свети Симеон овде говори о четвртастом облику целог хлеба, просфоре, каква је она била у његово време, а не о самом Агнецу, али је, као што изнесмо, чим се увело вађење Агнеца њему даван четвороугаон, коцкаст облик, свакако због наведених симболичких разлога. Архиепископ Венијамин вели да се из средине прве просфоре «свагда вади честица четвороугаона».²⁹⁴⁵ Разлози које он за то наводи исти су они које помиње Свети Симеон Солунски, тј. да је тело Господа Исуса Христа из четири елемента и да је Он осветио цео свет на сва четири његова краја, што се «представља Његовим крстом на коме је Он прикован, умро и исправио нас и сав свет».²⁹⁴⁶

Не можемо са потпуном извесношћу рећи каквог је облика била честица за Свету Богородицу кад се, уместо подизања просфоре уз помињање њеног имена, почела вадити честица, али је свакако врло рано добила троугласт облик да би се могла разликовати од Агнеца и да би се тако симболички представило њено приснодјевство (пре рођења, у рођењу и после рођења Господа Исуса Христа). У грчким рукописним Евхологионима од XVI в. говори се о облику ове честице овако: «И вади троугласту честицу (мерида тригонон) и поставља је с десна Светог Хлеба...».²⁹⁴⁷ И проф. Мирковић вели да свештеник из друге просфоре вади «троугаону честицу» у част Свете Богородице.²⁹⁴⁸

Из самог прописа да честица за Свету Богородицу треба да има троугласт облик, због наведеног симболичког значења, можемо посредно закључити да остале честице – за девет чинова, као и за живе и мртве – не треба да буду тог облика, јер се он не би могао симболички оправдати. Поред тога, имамо у више грчких рукописа, од XVI до XVIII в., директно упутство да ове честице не треба да буду троугласте: «И узима (свештеник) идућу (трећу) просфору, или печат, и вади из ње честицу не троугласту (у тригонон)...».²⁹⁴⁹

Истина, у савременим, као и у старим штампаним црквенословенским Служебницима, као и у грчким, у преводу Златоустове Литургије епископа бачког Иринеја и архимандрита о. Јустина Поповића, а такође у понеком млађем рукопису, може се видети представа диска са честицама на њему, при чему су

честице девет чинова, као и оне за живе и мртве, представљене у облику малих троуглова, али то је тако само графички представљено, а не значи да честице и у стварности треба да имају такав облик.²⁹⁵⁰

Исто тако, из истих разлога сматрам да ове честице не би требало да имају ни четвртаст облик, малих коцкица, како због симболичког значења облика Агнеца, тако и због практичних разлога, тј. да би се доцније могле разликовати од четвртастих честица Агнеца кад се он пред причешће изломи, или исече за причешће свештенства и верних.

Према неким рукописима, још можемо закључити да ове честице треба да буду мање од Богородичине, јер се ова назива великом: «И вади велику честицу, ставља је с десна Светог Хлеба...».²⁹⁵¹ Свакако да се ту њена величина подвлачи не у односу према Агнецу него према честицама за девет чинова и остале.

Најбоље ће, дакле, бити да се ове честице ваде врхом копља, придржавајући их при вађењу палцем десне руке, па ће тако извађена честица бити онаква каква треба, тј. неправилно полигонална.

* * *

Не спада, дакле, у област литургичке праксе и симболике поступак појединих свештеника који ваде цео печат с представом честица за девет чинова, па или га цео стављају на дискос, или одмах исеку на девет четвртастих делова, па се онда обраћају вештини, а не пропису Служебника, и старих и савремених, и стављају једну по једну од тих коцкица на дискос, или их само додирују врхом копља при изговарању прописаних речи за одговарајући лик девет чинова. Те честице треба појединачно вадити. При томе имати на уму да оне треба да буду мање од Богородичине, по облику ни троугласте ни четвртасте, због наведених симболичких и практичних разлога.

Гласник, фебруар 1976.

Треба ли на проскомидији вадити честице за Свете анђеле?

ПИТАЊЕ: *Не би ли требало и код нас вадити честице на проскомидији за Свете анђеле, као што се чини у Грчкој и Бугарској цркви?*

ОДГОВОР: Ово питање постављало се и раније и сада,²⁹⁵² јер се друкчије поступа код нас, Руса и Румуна у тој ствари, него код Грка и Бугара, а друкчији су и прописи Служебника код нас и код њих. У грчким савременим Евхологијима вели се за трећу просфору: «Онда, узимајући трећу просфору, вади честицу из ње и ставља је с леве стране Св. Хлеба, близу њега, према Богородичиној честици, и почињући први ред говори: У част и спомен превеликих чиноначалника Михаила и Гаврила и свију Небеских Сила бестелесних. Онда вадећи другу честицу говори: Часног и славног пророка, Претече и Крститеља Иоана...».²⁹⁵³ И по бугарском Служебнику (Софија 1928. г.) вади се прва од девет честица «в чест и памјат всевеличајших чиноначалников Михаила и Гаврила и всјех небесних сил бесплотних». По нашим Служебницима, из те се просфоре вади прва честица за Светог Јована Крститеља, друга за остале пророке, а анђели се уопште не помињу. У преводу пак Литургије Светог Јована Златоуста на савремен језик, од др Јустина Поповића,²⁹⁵⁴ стоји да се из треће просфоре вади честица за Свете арханђеле и анђеле дословно онако како стоји у грчком, са кога је превод и учињен. Исто је тако и у преводу поч. Иринеја Ћирића, бив. епископа бачког.²⁹⁵⁵ Проф. Мирковић, у својој Литургици,²⁹⁵⁶ вели да се из треће просфоре вади честица за спомен Светог Јована Претече, а у примедби под текстом, да се у грчком чину Литургије прва честица из треће просфоре вади «у част и спомен Михаила и Гаврила и свију Сила Небесних...». Заиста је штета, како вели парох који је поставио горње питање, што проф. Мирковић, као најпозванији, није дао никакво објашњење о овој разлици између грчког и црквенословенског Служебника. Питање је тако остало отворено, па сада, и без одговора најпознатијих, морамо се прихватити његовог решења.

* * *

Да бисмо дошли до правилног закључка на постављено питање, укратко ћемо га размотрити са догматског, као и литургијско-историјског становишта.

По учењу Православне цркве, Света Литургија као жртва иста је она жртва коју је Господ Исус Христос принео на крсту, не нова или нека друга, него наставак приношења, до краја света оне исте. Као што вели Свети Јован Златоуст: «Зар ми не приносимо (жртву) сваки дан? Приносимо, дакле, и чинимо помен Његове смрти. А ова је једна, а не многе... Исту приносимо увек, не сада другу овцу, сутра другу, него увек исту. Тако да је једна жртва».²⁹⁵⁷ Разлика је само у томе што је она била крвна, ова бескрвна; она принета једног историјског тренутка и на једном месту, ова се приноси свагда и по целом свету.²⁹⁵⁸

Господ Исус је претрпео страдање и смрт ради спасења свих људи, као што су и Његово оваплоћење и рођење, пророчка служба и сва икономија спасења били ради њих. Сам Он каже да је дошао да тражи и нађе изгубљено (Мф.18:11), а такви су сви људи; да ће дати тело своје за живот света (Ин.6:51); и да је Бог тако заволео свет да је и Сина Свога Јединородног дао да ниједан који га верује не погине него да има живот вечни (Ин.3:16). Тако су учили и апостоли: «Јер је један Бог и један посредник Бога и људи, човек Исус Христос, који себе даде у откуп за све» (1Тим.2:5–6); «Ако један умре за све, то дакле сви умреше. А Христос умре за све, да који живе, не живе себи него онеме који је за њих умро и васкрсао» (2Кор.5:14–15); «Христос Исус дође у свет да спасе грешнике» (1Тим.1:15). То исто посведочава и Никео-цариградски символ вере у свом 3. и 4. члану: «Који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао с небеса и оваплотио се од Духа Светог и Марије Дјеве и постао човек. И који је распет за нас». Ова наука налази се и у делима Светих Отаца и учитеља Цркве. Тако Свети Атанасије Велики каже: «За сав свет је то (тело Своје) добровољно предао»;²⁹⁵⁹ Свети Григорије Ниски: «Незлобиви, безгрешни, неприступни нечистоти... телесно се принео Богу и Оцу за све људе»;²⁹⁶⁰

Свети Јован Дамаскин: «Он умре примајући за нас смрт, и за нас приноси Себе на жртву Оцу».²⁹⁶¹

Спаситељево искупитељско дело није било за анђеле, као што подвлачи и Свети апостол Павле: «Јер се не прима анђела, него се прима семена Аврамова» (Евр.2:16). Светим анђелима који су остали Богу верни искупљење није било потребно, као што не би било потребно ни нама да нисмо пали у грех.²⁹⁶² За зле пак духове, демоне, искупљење не би било од користи, јер га не би хтели усвојити. Пошто су се свесно и драговољно, свим бићем определили за вечно богоборство, они су гордошћу толико огрезли у злу да им више нема ни покајања ни поправке, те су, по речима Светог Јустина Мученика, «неизмењиво зли». А по Светом Кирилу Јерусалимском, «ђаво има вољу која се не може покајати».²⁹⁶³ Пад за њих, по Светом Јовану Дамаскину, значи исто што и смрт за људе, «јер после пада за њих нема покајања, као што га нема ни за људе после смрти».²⁹⁶⁴ Значи, после пада, а затим наговора на грех човека, они су своју вољу тако утврдили у злу да се већ више не могу покајати и пожелети добро, као што су се, с друге стране, добри анђели тако утврдили у добру да већ више не могу згрешити ни пожелети зло.

Жртва Христова, дакле, била је за људе, јер њихов пад у грех није био дубок до те мере да се не могу покајати, користити Христовим искупљењем и спасти се. Као што, по Светом Јовану Дамаскину, каже проф. Трембелас: «Онај ко је згрешио под утицајем другог више је достојан оправдања и опраштања од оног који је згрешио «од себе», као што је згрешио ђаво измисливши зло и смишљено ушавши у њега».²⁹⁶⁵ Искупитељско дело Христово било је не само за Адама, него и за све његове потомке до краја света, па и за Свету Богородицу и све Свете, јер су и они зачети и дошли на свет с првородним грехом.²⁹⁶⁶ У ходатајственој молитви «Јакоже бити причашчајушчимсја...», после освећења Дарова на Литургији, подробно се набраја за кога се ова служба Богу приноси: За праоце, оце, патријархе, пророке, апостоле, проповеднике, уздржнике... особито за Пресвету, Преблагословену... и увек девојку Марију... за Св. Јована Пророка... Светог чији се помен слави тога дана, и све

Свете; за упокојене у нади на живот вечни; за живе: клир и све верне. Анђели се ту не помињу.²⁹⁶⁷

Али Света Евхаристија, бескрвна жртва Тела и Крви Христове, има не само карактер измирења с Богом и опроштења грехова, него и захвални и молбени.²⁹⁶⁸ Стога, кад Православна црква на Литургији помиње своје живе и упокојене чланове, чини то друкчије него помињући Свете. Свете не помиње «с циљем да за њих умилоствљава Бога, него да би њиховим молитвама и заступништвом појачала своје молитве пред Њим за живе и мртве».²⁹⁶⁹ Помиње их у циљу прослављања, «са осећањем благодарности због њихове благодати и славе. Црква их истиче као победну војску, показујући да није узалуд Син Божји себе жртвовао. Остале пак, особито грешне, помиње у смислу молбеном, просећи божанску милост за њих».²⁹⁷⁰

У сваком делу Божјем има увек више добра него што ми то можемо на први поглед да сагледамо. Величином поједине стране тога добра, коју увидимо, наш ум бива толико испуњен и задивљен да не можемо одмах уочити и друге, исто тако велике стране његове.

Тако је и у делу Божанске икономије спасења људи. Поред људи, Бог у њему показује старање за добро целе своје творевине, одушевлене и неодушевлене. На питање: «Зашто Реч Божја, хотећи да се сједини са својим створовима, не сједини се са бољом (јачом) природом (велим анђелском), која му је некако ближа и сроднија, због нематеријалности, него овом нашом, пропадљивом и материјалном?» Свети Симеон Солунски одговара овако: «Због разлога врло великог и божанског. Јер да се је сјединио са анђелском природом, само би она имала учешћа у сједињењу, а не би се спасавала, јер је спасена, него би се само уздигла и узашла на више, пошто се удостојила заједнице са Богом. А сва друга створења не би имала користи нимало, него би остала у трулежности, особито пали човек, због кога су и постала ова створења и којим су и потпала под трулежност...

Но пошто су створења Божја духовна и телесна, а само човек састављен од обојега, из мислене душе и опипљивог тела, стога Бог прима само њега, човека, и тако се сједињују потпуно,

безгрешно примивши у себи, Духом Светим, људску природу од Св. Дјеве: И узевши тело са разумом и вољном (тхемтикин) душом, посредством разума душе сједињује се са разумном природом анђела, а посредством његовог Св. Тела (сједињује се) са опипљивом твари. На тај начин освећење и благодат прелази не само на човека, разумног по души и опипљивог по телу, него стварно и на сва створења. И разумност (логики) анђела и душа сједињује се са Богом, и осећа Бога, и учествује у заједници са Њим и много се просветљује, јер прима сродну божанску светлост од Св. душе Логоса, која је разумна и логична. Јер сада анђели по природи гледају ову Св. душу Спаситеља, примају на невидљив начин јасно светлост и испуњавају се већом мудрошћу примајући од божанског ума живе Мудрости. И на сродан начин приближавају Му се и налазе се пред Њим, и пуне се дивљења, и смирувају се више, сасвим удостојивши се тако великих (дарова). А слично томе и освећене душе Светих.

Но и опипљива створења, с нашим телима, посредством оне свете и обожене, или да кажем боље, подобне Богу плоти, која се жртвова за нас на крсту, и васкрсе, и прими нетрулежност, и прве почетке задоби, и има бесмртност, сва створења се надају, као што вели Павле, на нетрулежност, што ће и бити кад се јави заједно с нама нетрулежни и живи Логос с нетрулежном плоти Својом, у другом и страшном доласку Његовом»!²⁹⁷¹

Треба да уочимо ту многостраност и пуноћу милости и благодати Божје која дејствује не само у правцу очишћења од греха и избегавања зла него исто тако у достизању праведности и светости. И једно и друго једнако је дело Божје благодати и плод искупитељских заслуга Спаситељевих. Као што то сликовито излаже проф. Трембелас: «Било да се неко ослобађа окова милошћу царевом, или се прославља као победник и похвалом прима вишу част, ипак се налази у положају примаоца. Милост у Христу није само у опраштању грехова... него и у уздизању и слави са Христом».²⁹⁷² Сведочанства о помињању Светих у овом смислу на Лутургији имамо из дубоке старине. Тако Свети Кирило Јерусалимски објашњава да се ово помињање врши с циљем «да Бог њиховим молитвама и заузимањем прими наша мољења».²⁹⁷³ А Блажени Августин

вели: «Праведност мученика је савршена... Стога се Црква не моли за њих. Она се моли за друге упокојене верне, но она се не моли за мученике. Они су изашли из овог света тако савршени да не треба да помажемо ми њима, него су они наши заступници».²⁹⁷⁴ Слично вели и Свети Симеон Солунски: «До нас је дошло учење Отаца да од принесених честица има много користи. Јер су оне уместо лица за која се приносе, и жртве су за њих Богу, као што каже свештеник кад их вади: Прими Господе ову жртву. Оне, дакле, које су извађене за Свете, у њихову су славу, и част, и умножење достојанства и још веће задобијање божанског просвећења. Оне пак за верне: покојним су за опроштење грехова и добијање божанске благодати; а живим, ако само проводе живот у покајању, за ослобођење од невоља, за опроштење грехова, за наду и живот вечни. Јер од божанског свештенослужбеништва и Светим бива усавршавање, и верним, као што је речено, добијање Божанске милости».²⁹⁷⁵ Тако се Свети помињу и у савременим Службеницима. На крају њиховог помињања на проскомидији свештеник завршава: «Њиховим молитвама посети нас Боже». И при крају ходатајствене молитве, на канону Евхаристије, поменувши Свету Богородицу, Светог Јована Крститеља и све Свете, свештеник завршава ову молитву дословно истим речима.

* * *

Ако размотримо постанак и развитак проскомидије литургичко-историјски, видећемо да је с почетка то био сасвим прост чин вршен непосредно пред Великим входом. По изласку катихумена, приступали су верни са приносом хлеба и вина, стављали га на столове одређене за ту сврху или предавали ђакону. После молитве свештеника «Боже, Боже наш», којом је овај принос благосиљан, верни су одлазили од проскомидије, а ђакони од принетог узимали колико је потребно да се причесте сви верни, стављали хлеб на дискос, а вино у путир, па их преносили на Часну трапезу ради освећења. Тако је настао Велики вход. Свети Хлеб је пред само причешће ломљен према броју причесника. Није било ни копља, ни исецања Агнеца, нити честица за Свете, за живе и покојне. Све ово јавља се доцније.²⁹⁷⁶

У VIII в. Чин проскомидије већ је развијенији. Сем тога, уочавамо да је са средине Литургије пренет на њен почетак, као што сведочи Свети Теодор Студит († 826. г.), велећи у тумачењу Литургије Пређеосвећених Дарова: «Потпуна проскомидија бива у почетку».²⁹⁷⁷ Затим, да се врши у сасудохранилишту, према речима Светог Никифора Исповедника: «Не треба печатити (благосиљати) над Светим путиром у молитви сасудохранилишта».²⁹⁷⁸ Највероватније да је ово померање проскомидије на почетак Литургије последица нестанка оглашених и покајне дисциплине, на шта указују речи Светог Атанасија Великог: «Ако су унутра катихумени, још није време приноса».²⁹⁷⁹ А можда и због нереда који су, вероватно, настајали при доношењу и предавању дарова верних за време Литургије.²⁹⁸⁰ Но и данас, на архијерејској Литургији проскомидија се врши као у старини, пред сам Велики вход. Врши је архијереј. У ствари, он је тада само завршава – вади честице за живе и упокојене, за свештенство и себе, покрива Дарове и прочита отпуст – док је вађење Агнеца, честица за Свету Богородицу и девет чинов, као и уливање вина и воде извршио, пред почетак Литургије, одређени свештеник.

Помен употребе копља на проскомидији такође налазимо код Светог Теодора Студита.²⁹⁸¹ А тумачење Литургије које се приписује патријарху Герману помиње цртање копљем крста озго по просфори, а затим исецање и вађење Агнеца.²⁹⁸² При том исецању и даљем спремању Агнеца, као при уливању вина и воде у путир, свакако су се врло рано почеле рецитовати пророчке речи које се односе на страдање Христово: «Јако овча..., једин от војин...», а такође и молитва кадила.²⁹⁸³

О помену Свете Богородице и осталих Светих не налазимо задуго ништа у рукописима. Проф. Трембелас указује на четири стара грчка рукописа из XII, XIII и XIV в. (по мишљењу неких научника, овај последњи, у погледу проскомидије, износи праксу IX или X в.), који то потврђују, затим на рукопис Василија Фаласка који је објављен код Гоара. Штавише, према Патмоском рукопису из XIII в., одмах по постављању Агнеца на дискос и уливању вина и воде у путир вели се да јереј «узима звездицу и ставља је изнад Агнеца и говори: Јави се звезда с неба и

дошавши стаде одозго где беше дете», што свакако значи да се честице не ваде, јер би иначе постављена звездица то само непотребно отежавала.²⁹⁸⁴ И проф. Ј. Фундулис вели да многи рукописи све до XIV в., потврђују праксу вађења само Агнеца и одмах постављања звездице и дарака.²⁹⁸⁵ Вађење осталих честица бива тек од XIV в. Најранији помен налазимо у Диатаксису Филотеја, патријарха цариградског (1354–1376. г.), затим код Светог Симеона Солунског.

Но у многим старим рукописима, у вези с просфорама, после вађења Агнеца налазимо помен Часног Крста. Какав би смисао могло имати његово помињање на проскомидији? Проф. Трембелас вели: «То се не може ни на какав начин објаснити ако претпоставимо да се при тим речима вадила честица у име Часног Крста. Ово помињање, као и «предстатељством часних Небесних Сила бестелесних», остало је из прописа за принос просфора које је владало раније. Другим речима, у доба пре XIV в., по постављању Агнеца и пуњењу путира, свештеник је вршио приношење осталих просфора. Ово је било, као што можемо наслутити – вели даље проф. Трембелас – ради освећења осталих просфора које су биле потребне за дељење антидора вернима у цркви. Подизаху се, наиме, пошто се донесу, и освећиваху и приношаху у част Свете Богородице и осталих Светих који су навођени по имену».²⁹⁸⁶ Према томе, дакле, биће да је због потребе верних за антидором, кад је остатак просфоре из које је извађен Агнец постао за то недовољан, дошло до увођења и других просфора. Но како се над њима није вршило прекрштање копљем, како се чинило са Агничном – чиме је она, по речима Светог Симеона Солунског, била освећена²⁹⁸⁷ – да би се и оне освештале, свештеници су узимали крајњим прстима просфору, подизали је уз молитву Богу,²⁹⁸⁸ да силом Часног Крста, заступништвом Светих анђела, Свете Богородице и свих Светих прими ову жртву. У томе се, у ствари, састојало «приношење (проскомидија) осталих просфора», како се овај чин назива у неким рукописима, и тиме се омогућавало да уз Агничну и оне буду подељене вернима као антидор. Такав поступак износи и «Одредба (Диатаксис) Божанствене Литургије», грчки рукопис из XII–XIII в., у којој се одређује да свештеник «узима

другу просфору и говори: Прими Господе ову жртву заступништом Преблагословене наше Богородице... Онда узима трећу просфору и говори: Часних Небеских Сила бестелесних, часног пророка, Претече и Крститеља Јована...». Рукописни свитак Патмоске библиотеке из XIII в. исте речи наводи за трећу просфору и помен Светог Јована: «Прими, Господе, ову жртву молитвама часног пророка, Претече и Крститеља Јована».²⁹⁸⁹

О вађењу честица ту још нема помена. У Диатаксису патријарха Филотеја, као што рекосмо, помен Светих наводи се истим речима, али се већ одређено казује да се при томе ваде честице: «И свештеник узевши у руке другу просфору говори: У част и спомен Преблагословене Владарке наше Богородице... и извадивши честицу св. копљем меће је с леве стране Св. Хлеба. На трећој просфори говори: Силом Часног и Животворног Крста, часних Небеских Сила бестелесних, и свију Светих Твојих, чијим молитвама посети нас Боже. И тако извадивши честицу меће је на исту, тј. леву страну, а доле поставља редом остале».²⁹⁹⁰

Напред наведене речи проф. Трембеласа казују нам јасно да се никако не би могао разумети смисао помињања Часног Крста и Небеских Сила кад би претпоставили да је ово помињање настало не пре, него тек у време кад су се из просфора почеле вадити честице. Једина претпоставка која задовољава јесте да је ово помињање настало у ранијем периоду, кад је њихово призивање имало смисао освећења просфора за антидор. У идућем периоду, кад је ушло у обичај вађење честице за Свету Богородицу и остале Свете, није се обратила довољна пажња на ову разлику, него су неки и при помињању Часног Крста такође вадити честицу. Према колебању навођења Часног Крста и анђела у појединим рукописима види се да то нису чинили сви свештеници. Тако грчки пергаментни свитак манастира Есфигмена из 1306. г. за трећу просфору има у тексту «часних Небеских Сила бестелесних», а на маргини додато: «Силом Часног и Животворног Крста». Исто овако стоји и у рукопису бр. 108 (с краја XV в.) манастира Свете Тројице код Пљеваља. Сличан пергаментни свитак Литургије Светог Јована Златоуста Патмоске библиотеке из XIII в. на трећој просфори не помиње ни

Часни Крст, ни анђеле, него само Светог Јована Претечу. Тако исто, рукопис Кутлумушког манастира из XVI–XVII в. помиње три просфоре, при чему се на трећој помиње Претеча и сви Свети.²⁹⁹¹ И у рукопису Диатаксиса патријарха Филотеја из 1347–1368. г. не помиње се, на трећој просфори, ни Часни Крст ни Свети анђели. А тако налазимо и у рукопису овог Диатаксиса који наводи Гоар.²⁹⁹²

Свети Симеон Солунски узима вађење честица уз помињање анђела као већ утврђену праксу, коју затим и објашњава, износећи први у чему је њен смисао и значај. «Честице су, вели, уместо Светих и у њихов помен и част... Али се честице не претварају у Тело Господње, нити у тела Светих, него су само дарови и приноси у њихово име... и од оних који су за Свете долази (освећење) нама, као што то бива преко молитава, кад их помињемо, или кад храмовима, или моштима њиховим, или иконама нешто принесемо».²⁹⁹³ Он такође објашњава зашто се прво вади честица за Свете анђеле: «За њих је потребно приносити зато што и они службаху Тајни икономије, што с нама сједињени сачињавају једну Цркву, што желе да буду посвећени у Тајне Цркве и што су наши чувари и помиритељи пред Богом».²⁹⁹⁴ Поред тога наводи да учествујући с нама у служењу Свете Литургије анђели примају за то благодат од Бога: «Но и божанствени анђели, јер се и они с нама сједињују, и Тајни саслужујући примају благодат». И рукопис Диатаксиса патријарха Филотеја, штампан код Трембеласа, помиње Светог Симеона и ово његово мишљење: «Нужно је принети и за бестелесне, пошто су они први послужили Тајни и кроз њу добили већу славу и савршенство».²⁹⁹⁵

Треба овде да нагласимо битну разлику и у овом погледу између Светих анђела и људи. Анђели су и пре «пуноће времена» (Гал.4:4), и служења при догађајима оваплоћења и силаска Сина Божјег на земљу, служили Му и Његову Свету вољу у свему испуњавали. Они при Тајни оваплоћења, и даље у Светој Литургији, само настављају дело своје службе и благодат за то примају од Бога као већ праведни и Свети. Цео пак људски род, пре доласка Сина Божјег на земљу и Његовог искупитељског дела, спасоносних страдања и васкрсења, био је

мртав због греха, у удаљености од Бога и непријатељству према Њему. И нама тако грешним, «Бог који је богат у милости», пружа благодат своју, те Христом Исусом ми, непријатељи, миримо се с Богом (Рим.5:10); од далеких постајемо блиски, «суграђани са Светима и домаћи Божји» (Еф.2:5,19; Кол.2:13), од мртвих постајемо живи, од деце гнева – деца Божја (1Ин.3:12).

Сада можемо јасно сагледати поступност развоја овог чина. До VIII в. нема помена ни о вађењу Агнеца, ни честица. Од VIII до XIII века вади се само Агнец. У том периоду, пре XIV века, јавља се «приношење осталих просфора» ради њиховог освећења за антидор. При томе се помињао Часни Крст, Свети анђели, Света Богородица и остали Свети по чиновима, али без вађења честица. Тек у XIV веку налазимо помена да се вади честица при помињању Свете Богородице и ставља с леве стране Агнеца. При помену Часног Крста, Светих анђела, Светог Јована Крститеља, осталих пророка, апостола, мученика и других Светих вади се једна честица и поставља и она с леве стране Агнеца, до честице Свете Богородице. Исто тако, само једна честица вади се при помињању ктитора (живих) и свију упокојених, али се ове две честице полажу с доње стране агнеца. У XV в. поједини рукописи изостављају помен Часног Крста, а неки и Светих анђела. Честица Свете Богородице ставља се тада са десне стране Агнеца, уз пророчке речи: «Предста Царица одеснује Тебе...» (Пс.45:9), чиме се указује «да је она изнад свију и најближа Богу».²⁹⁹⁶ С леве пак стране стављају се честице за Свете, али не више једна за све, него по једна за сваки чин посебно, свега девет честица. Испод Агнеца стављају се честице при појединачном помињању живих и мртвих, као што бива и данас.

Од посебног би значаја било за нас кад бисмо развој проскомидије, у ствари која нас интересује, могли пратити по нашим старим рукописним Служабницима. Нажалост, ту се не може ићи далеко, јер они из дубље старине нису сачувани. Онима пак који су сачувани обично недостају управо први листови на којима је била проскомидија. Због сталне употребе ови су се листови не само брзо хабили, него су, будући на почетку књиге, лако отпадали и губили се. Тако пергаментном

Служабнику манастира Дечана (бр. 121 из XIV в.) недостаје цела проскомидија све до молитве «Боже, Боже наш», а рукопису бр. 120 из XIV в. изгубљени почетни листови с проскомидијом дописани су тек у XVI в. Још старији од ових, хиландарски рукописни свитак из XIII в. нема уопште проскомидије. Крушедолски рукопис из XIV в.²⁹⁹⁷ од проскомидије има тек крај с поменом упокојених. Исто је тако са српскословенским свитком Ватиканске библиотеке бр. 9, са ознаком да је из XII в. И он нема листова све до средине јектеније пред I антифоном.²⁹⁹⁸ Од осталих млађих рукописа, које сам имао у рукама и који садрже проскомидију, сви на трећој просфори редовно помињу «Силоју Частнаго и Животворештаго Крста, частных Небесних Сил бесплтных», па даље Светог Јовану Претечу и друге Свете, са завршетком: «ихже молитвами посети нас Боже».²⁹⁹⁹ Већина их међу Светим јерарсима помиње Светог Саву «српскога», а међу преподобним «Симеона српскога».³⁰⁰⁰

При томе помињању Светих по нашим рукописима, свештеник вади само једну честицу и ставља је с леве стране Агнеца, где је претходно ставио и честицу за Свету Богородицу. Такође вади свега једну честицу за све живе и једну за упокојене чланове Цркве, стављајући их испод Агнеца. Све онако, дакле, као што је то наведено у Диатаксису патријарха Филотеја. Вероватно да се и у дечанском пергаментном Служабнику бр. 121 помињао, на проскомидији која му сада недостаје, Часни Крст, или бар Свети анђели, док он помиње анђеле на почетку молитве по освећењу Дарова, ходатајствене: «Светих Небеских Сил» – настављајући даље као што та молитва и данас гласи – «светаго Пророка, Претече и Крститеља Иоана...».³⁰⁰¹ Рукопис бр. 108 (с краја XV в.), манастира Свете Тројице код Пљеваља, не помиње с које се стране ставља честица Свете Богородице.

Доцније, од XVI в., у рукописима све ређе наилазимо на помињање како Часног Крста, тако и анђела. Дечански Архијерејски Служабник бр. 135 (с краја XVI или почетка XVII в.) наводи за трећу просфору: «Таже пријем третију просфору глаголет: Частнаго и славнаго пророка, Предтечи и Крститеља Иоана». Исто је тако и у Архијерејском Служабнику који је 1686. г. преписао Христифор Рачанин и који је негда припадао Никанору

Мелентијевићу, епископу печујском (Музеј СПЦ бр. 252), као и друга три Архиератикона из XVII в.: Музеја СПЦ бр. 21 и 139, и бр. 21 Патријаршијске библиотеке у Београду.

* * *

У старим руским рукописима сачуван је Чин проскомидије из дубље старине него код нас. Тако један рукопис из XII в.³⁰⁰² говори само о једној просфори и вађењу само Агнеца («Хотја рјезати проскуру прехрестит тришди ножем и рјежа глагољет се: Јако овча... Прерјезав крстом (крстообразно) глагољет: Жретсја Агнец Божиј... Љеја вино и воду в чашу: Копијем прободен бист в ребра своја, и изиде кров и вода и видјев свидјетельствова, и истинно јест свидетельство јего»). Потом долази молитва «Боже, Боже наш» и покривање Дарова. Нема ни помињања Свете Богородице, ни Светих, ни вађења честица. Исто тако је и у рукописном Служабнику из 1380. год. «у коме се сав Чин проскомидије ограничава само на вађење Агнеца, а о вађењу честица и броју просфора нема ни речи».³⁰⁰³ У другом рукопису, с почетка XII в., после прописа о вађењу Агнеца помињу се и друге просфоре, али уопштено: «и просфумисав просфори»,³⁰⁰⁴ а слично наводи и рукопис XIII в.: «таже проскумисаније».³⁰⁰⁵ Но у другом рукопису из XIII в. долази већ помен Свете Богородице и Светих: «И проскумисајет поп глагоља: Прими, Господи, приношеније се в чест и славу свјатија Владичици нашеја Богородици... Свјатих Сил Небесних... Предтечи и Крститеља Господња Иоана».³⁰⁰⁶ Ово «проскумисаније», или «просфумисаније» биће да значи исто оно што у грчким рукописима «приношење (проскомидија) осталих просфора».

Доцније се већ помиње и вађење честица, као што стоји у рукопису библиотеке типографије бр. 125 из XIV-XV в., где се после дејства са Агнецом вели: «Таже приим проскуру винимаја глагољет: Прими, Господи, приношеније се в чест и в славу Пресвјатјеј Госпожи...».³⁰⁰⁷ У појединим рукописима помињу се Небеске Силе (овај наведени из XIV-XV в.), као и Часни Крст.³⁰⁰⁸ Али у Служабнику митрополита Кипријана из XV в. налазимо на трећој просфори, као и данас, само помен Светог Јована Крститеља, без помена Часног Крста и Светих анђела, а доцније тако бива све чешће. Никољски објашњава: «У неким ранијим

Службеницима било је указивано о вађењу честица у част бестелесних. Но ово је укинато, јер се честице полажу око Агнеца за оне који су добили спасење кроз Распетог на крсту Агнеца». А пошто анђели «нису имали потребу у искупљењу крвљу Господњом, не помињу се на проскомидији...».³⁰⁰⁹ Као што се, по Диатаксису патријарха Филотеја, и код нас негде вадила само једна честица при помињању свију Светих, тако је било и у Русији. Но у штампаним Службеницима од 1656. г. одређује се: «Честица Светих не полажемо ни више ни мање од девет, на подобје небеских чинов, јер као што је тамо (опширно у богословљу Дионисија Аеропагита) раздељена у девет чинов сва њихова војска, тако је боголепно и овде. Исус је исти обојим».³⁰¹⁰ Слично вели и Дмитревскиј: «Затим се вади из треће просфоре девет честица за Свете... зато што су и сабори Светих, пред престолом Агнеца, прибројани ликовима анђелских сила и сачињавају с њима једну Цркву, торжествујућу на небесима».³⁰¹¹ На одредбама ових прописа стоје и наши данашњи Службеници.

* * *

Као закључак и одговор на постављено питање могли бисмо, према свему изнетом, рећи овако: Помињање Светих на проскомидији, и Светој Литургији уопште, има двоструки смисао. Прво, да је жртва Христова, чији је наставак Света Литургија, била и за њих као људе, јер су и они рођени с прародитељским грехом. И друго, Црква помиње Свете у циљу њиховог прослављања због светости (коју су такође благодаћу Христовом достигли), и молитве нам призива да нам помогну својим заступништвом пред Спаситељем.

Како искупитељски подвиг Христов није био за анђеле, јер они не подлежу прародитељском греху, нити су кад припадали Цркви земаљској, војинствујућој, не могу се помињати, у односу на жртву Христову, у оном смислу у ком се помињу Свети из рода људског. С обзиром на ову чињеницу, кад се почело с вађењем честица на проскомидији, као што смо видели, у појединим рукописима изостаје помен Светих анђела. У Руској, Румунској и нашој Цркви пошло се тада у правцу наглашавања ове стране наведеног питања, те се посебна честица за Свете

анђеле не вади. Овако је остало у овим Црквама до данашњег дана.

Пошто Свети анђели учествују с нама у служењу бескрвне жртве Тела и Крви Христове, Свете Литургије, примајући од тога благодат за већу славу и савршенство и припадају Цркви небеској, торжествујућој, а Црква је цела представљена на проскомидији – како вели Свети Симеон Солунски³⁰¹² – то је потребно да и они овде буду представљени. Имајући то у виду, у неким рукописима остао је помен Светих анђела кад се почело с вађењем честица. С нагласком на ту страну овог питања, у Грчкој и Бугарској цркви утврдила се пракса да се прва честица из треће просфоре вади за Светог Михаила и Гаврила и све Небеске Силе, што је остало до данас.

Ова чињеница, да Свети анђели припадају Цркви, изражава се на проскомидији и код оних православних Цркава код којих се не вади посебна честица за Свете анђеле. Девет анђелских чинова представљени су тајанствено са девет честица, у три тројна реда, извађених за ликове Светих. Тиме се управо изражава мисао да као што Бога прослављају девет чинова Светих анђела, да Га тако прослављају девет чинова Светих људи односно да у Цркви земаљској верни, оправдани жртвом Спаситељевом, и уз помоћ Светих анђела, достижу ону светост и славу коју Свети анђели већ имају. Овим уздизањем људи небеској висини анђела, и силаском анђела људима да им у томе помогну, достиже се пуна заједница јединства љубави међу њима. Тако се, и без вађења посебне честице, на дискосу представља «једно стадо анђела и људи», «један збор неба и земље» у једној Цркви Христовој.

Но посебно, у смислу указивања поштовања и молитвеног обраћања да нам помогну и заступе нас пред престолом Божјим, потребно је помињати анђеле при вађењу осме честице како у храмовима који су њима посвећени тако и на дане њиховог посебног празновања, што се у нашој Цркви до данас чини.

И без нарочитог подвлачења, дакле, можемо уочити да су у овој нашој пракси изражене обе стране суштине и смисла вађења честица на проскомидији: 1) опраштања греха (стога невађење посебне честице за Свете анђеле) и 2) прослављање

Светих (отуд њихово помињање при вађењу осме честице) и 3) да Свети анђели са Светима припадају Цркви небеској, те нема разлога да при њој не останемо.³⁰¹³

Гласник, август 1974.

Отварају ли се Царске двери на почетку Литургије?

ПИТАЊЕ: Неки свештеници отварају Царске двери на почетку Литургије, док други то не чине. Откуд та разлика и шта је литургички правилније?

ОДГОВОР: У црквенословенском штампаном Служебнику, у примедби по отпусту проскомидије и молитава пред почетак Литургије, читамо да ђакон излази на северне двери, «јер се Царске двери до входа не отварају».³⁰¹⁴ Црквенословенски пак Типик, у 23. глави «О отварању и затварању завесе», помиње и отварање двери: «Треба знати да се Свете двери никад не отварају, него само у почетку велике вечерње, кад бива бденије и свештеник кади, и на сваком входу, тј. вечерње и Литургије, и Свето Еванђеље; такође се отварају на показивање Светих Тајни (и остају отворене) све до свршетка Божанствене Литургије».³⁰¹⁵ Нема помена да би требало отворити двери на почетку Литургије. Вели се само: «В начаље Литургији отверзајетсја завјеса...» Примедба о неотварању Царских двери до входа налази се и у преводу Златоустове Литургије почившег епископа бачког Иринеја,³⁰¹⁶ с напоменом да је нема у грчком тексту. У најновијем преводу Златоустове Литургије, као и у ранијем, др Јустина Поповића³⁰¹⁷ нема напомене о неотварању двери, али ни о њиховом отварању. У Николајевићевом Типику постоји цела глава «Кад се отварају и затварају Царске двери», у којој читамо да се на Литургији Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог Царске двери најпре отварају кад се поју «Блажени јесте», или на трећи антифон, а затварају после прочитаног Еванђеља.³⁰¹⁸

Обратимо ли се старијим и новијим литургичким писцима, видећемо да архиепископ Венијамин директно указује да се Царске двери не отварају на почетку Литургије, него само свлачи завеса, уз симболичко објашњење да тако бива стога што је Спаситељево рођење било откривено анђелима, пророцима, патријарсима, Светој Дјеви, праведном Јосифу, пастирима и источним мудрацима, а не свему народу.³⁰¹⁹ Код Булгакова и проф. Мирковића не вели се одређено да се двери не отварају, али да оне тада бивају затворене јасно је по томе што се

помиње само свлачење завесе.³⁰²⁰ Никољски наводи да се двери на почетку Литургије отварају од Томине недеље до Вазнесења, при певању «Христос воскрес»,³⁰²¹ из чега се може закључити да су оне иначе, ван тог периода, затворене. Такав закључак потврђује и посебан одељак у његовој књизи «О отварању и затварању Царских врата», где вели слично Николајевићу, да се Царске двери отварају ради Малог входа, остајући отворене до иза читања Еванђеља.³⁰²²

У нашим старим богослужбеним књигама већином нема примедбе ни да се двери пред почетак Литургије отварају, нити не отварају. Али у неким од њих, не само млађим него и старијим, вели се да свештеник, пошто окади храм, на крају проскомидије, «входит ва с(ве)ти олтар северними врати и творит крст пред с(ве)тоју трапезоју», па се у наставку објашњава зашто улази на северна врата: «Ибо с(ве)тије двери никогдаже отврзајутсе јаве јако тачију на вход и исход, и на целованије с(ве)таго Ев(ан)гелија, и на С(ве)тих Тајни и на да исплнетсе уста наша».³⁰²³

О отварању двери на почетку Литургије нема прописа ни у грчким старим и савременим Евхологијима. О томе се не помиње ни код патријарха Филотеја, Гоара, Трембеласа и Фундулиса. Штавише, у Диатаксису патријарха Филотеја, XIV века, налазимо одредбу црквенословенског Служебника, да се двери не отварају до входа, у њеном почетном, још довољно неодређеном облику: «Треба знати да се Свете двери никада не отварају сем у почетку вел. вечерње кад јереј кади, на сваки вход, тј. вечерње и Литургије, на Еванђеље; такође се отварају на приступите до завршетка Свете Литургије».³⁰²⁴ По овом Диатаксису, дословно наводи вечерњу и јутрењу, па и ову примедбу, Гоар.³⁰²⁵ И проф. П. Трембелас наводи један грчки рукопис из XVIII в. и француски превод са словенског, у којима се налази примедба о неотварању двери до Малог входа, како се она налази у црквенословенском штампаном Служебнику.³⁰²⁶ Али пракса отварања двери на почетку Литургије у Грчкој се врши свуда. Ова пракса постоји и у Бугарској, с том разликом што је она код њих и писмено изложена: «Кад наступи време да се почне Света Литургија» – вели се у Служебнику изданом 1928.

год. – «отвара Царска врата ђакон, ако служи, (стр. 374), или свештеник (стр. 84). По «Благословено Царство...» свештеник затвара Царска врата (стр. 87)». Код нас само епископ Мелентије заступа став да свештеник, на почетку Литургије, пошто целива Свето Еванђеље и престо, «окрене се и отвори Царске двери»,³⁰²⁷ а по возгласу «Благословено Царство...» обрне се те затвори Царске двери». ³⁰²⁸

Како је дошло до ове праксе? Сматрам да нам за објашњење овог питања може помоћи грчки рукописни Евхологион манастира Кутлумуша у Светој Гори, бр. 341, из XVI века. Алексеј Дмитријевскиј, у свом познатом делу «Евхологија», у коме га наводи, вели да се по овом рукопису «проскомидија завршава отпустом при отвореним Царским дверима. И затворивши двери (свештеник) се okreће истоку и чини три поклона говорећи: «Боже, милостив буди...» и «Господи, устње моји...»». ³⁰²⁹ На овој линији стоји и дечански пергаментни Служабник бр. 121, XIV века. У њему се каже да пошто целива Часну трапезу и благослови ђакона, пред почетак Литургије, «обрашт се иереј ка западом и гл(аго)љет велми: Слава ти Боже упованије наше. Људије же: Слава и н(и)ња. Иереј же: Х(ристо)с истиниј Б(ог) наш...» тј. врши отпуст. Да се при том отварају двери, из рукописа се не види, али се може претпоставити да свештеник, окренувши се западу и говорећи гласно уводне речи за отпуст (на шта му народ одговара), врши отпуст при отвореним Царским дверима. ³⁰³⁰

Од VIII века, кад је проскомидија испред Великог входа пренета на почетак Литургије, ³⁰³¹ сви њени делови, па и отпуст – како према грчким, тако и према нашим рукописима – врши се на исти начин – тајно, ³⁰³² и на истом месту – проскомидији, протесису, или «малом олтару» – с(ве)ти олтар мали – како се тај део храма назива у једном нашем рукопису. ³⁰³³ Већина наших рукописа наводе директно да тај отпуст бива онде у проскомидији. Тако у Служабнику Музеја Српске православне цркве у Београду, бр. 227, из XIV в. читамо: «И по сем покадив сам иереј предложеније, творит и отпуст тамо». ³⁰³⁴ Исте речи «творит отпуст тамо», налазе се и у савременим црквенословенским Служебницима и грчким Иератиконима: «...

врши отпуст у проскомидији (протхеси)». ³⁰³⁵ А тако стоји и у грчком рукопису Атинске народне библиотеке бр. 6277–770, из XIV в.: «врши отпуст онде» (пии ке аполисин автхоти), ³⁰³⁶ као и у рукописном рускословенском Служебнику бр. 124, XV в. («и творит отпуст таможе»). ³⁰³⁷

Да бисмо разумели зашто прописи кутлумушког и дечанског рукописа наједном уводе нешто друго од дотадашњих старијих, довешћемо њихово казивање у везу с праксом отварања Царских двери на почетку Великог славословља, што се такође врши свуда у Грчкој, према Никољском и у Руској цркви, такође у Бугарској, ³⁰³⁸ а понегде и код нас.

Кад се почела Литургија држати у наставку јутрење, проскомидија је вршена за време читања канона, ³⁰³⁹ или за време певања хвалитних, ³⁰⁴⁰ и завршавана је или за време Великог славословља, или још пре њега, а онда је вршен отпуст, за који Иератикон издања 1977. прописује да «пада у време Великог славословља». ³⁰⁴¹ Убрзо потом, на крају јутрење, вршен је, на отвореним Царским дверима, отпуст јутрење. Лако је схватљиво да се током времена дошло на мисао да нема потребе вршити два отпуста, један за другим – проскомидије тајно и јутрење гласно – него само један, па је, или вршен отпуст јутрење у коме је помињан и аутор Литургије, тј. заједнички отпуст јутрење и проскомидије, или је отпуст јутрење изостављан, ³⁰⁴² и вршен само отпуст проскомидије. Кад је Литургија почињала одмах по тропарима иза Великог славословља, отпуст проскомидије вршен је тада, или још раније, као што рекосмо, за време славословља. Вршен је при отвореним Царским дверима, јер су оне пред Велико славословље отварање првобитно ради входа с Еванђељем, ³⁰⁴³ а доцније су отварање по навици и кад се недељно Еванђеље почело читати после осме песме канона, или празником после степена, а затим и кад на јутрењи с Великим славословљем оно уопште није одређено да се чита. Па и кад Литургија није вршена у наставку јутрење (нпр. после свеноћног бденија), него иза трећег и шестог часа, по завршетку часова отпуст је вршен вероватно на Царским дверима, ³⁰⁴⁴ као што се врши и пред Литургију Пређеосвећених Дарова.

На тај начин дошло се до стварности да су Царске двери пред почетак Литургије на сваки начин отворане, било да је она вршена у наставку јутрење, одмах по Великом славословљу, било иза часова. После, тога требало је још само корак до закључка да оне треба да су отворене и за време возгласа «Благословено Царство...», да би се тим, ваљда, означило да нам је доласком Спаситељевим то Царство отворено и да смо сви позвани да уђемо у њега.³⁰⁴⁵

Пошто се данас свуда у Православној цркви проскомидија врши тајно, ако је наше извођење тачно, нема разлога да би се само њен отпуст вршио гласно и за то отварале Царске двери у почетку Литургије оглашених. Стога, сматрам да је најбоље и најправилније држати се писмене наредбе савремених и старих наших Службеника, која одређује да се Царске двери у то време не отварају. Треба само свлачити завесу на њима, са симболизмом да Спаситељево рођење, Његово детињство и живот до 30. године није био објављен свима. А за отпуст проскомидије прописује да се врши «тамо», у «малом олтару», проскомидији, при затвореним Царским дверима «поњеже царскија двери до входа не отверзајутсја».

Гласник, децембар 1979.

Како служити Литургију без појца?

ПИТАЊЕ: Дешава се да свештеник служи Свету Литургију без појца. Како да поступи кад истовремено треба да се пева нпр. «Иже херувими» и чита молитва «Никтоже достојин» или «Иже обшчија сија...» и певају Блажена? Јер наш народ у већини једва зна да одговара «Господи, помилуј» и «Амин», а камоли дуже песме: Херувик у и Причастен, поготово Блажена.

ОДГОВОР: Овај проблем не јавља се само код нас. Из питања упућених Ј. Фундулису, проф. Православног богословског факултета у Солуну, види се да је он актуелан и у Грчкој цркви, да се и онде свештеници «много пута налазе у нужди да сами врше и дужност појца». Постоје мале парохije у удаљеним селима где црква и село немају човека који би могао бар приближно, као што се каже, да «саслужује свештенику».³⁰⁴⁶ А тако је свакако и у другим Црквама. Све је теже наћи појце и у већим местима, а камоли по селима.

По духу црквених прописа, свештеник не би могао да служи Свету Литургију без присуства и учешћа у њој народа јер је Литургија Тајна Тела и Крви Христове, која се служи не као неки апстрактан чин, «уопште», него за духовне потребе конкретног народа, тј. свију чланова Цркве.³⁰⁴⁷ А тај народ, од почетка је активно учествовао на богослужењу одговарајући на молитве и прозбе свештеника, као што показује Прва посланица Коринћанима Светог апостола Павла (14:16). Почетком другог века, у писму Плинија Млађег цару Трајану, помиње се наизменично певање хришћана Христу као Богу.³⁰⁴⁸ А слично томе вели и Свети Јован Златоуст: «У старини скупљаху се сви и појаху заједнички. Ово чинимо и сада».³⁰⁴⁹ Стога, у старим рукописима Литургије, почевши од времена Светог Јустина Мученика³⁰⁵⁰, после молитава и возгласа свештеника, стоји да на њих одговара народ (лаос: људије).

Уза све то, већ врло рано помиње се у Цркви ред чатаца и појаца, те 33. канон Трулског сабора прописује да Свето Писмо у цркви не може читати ко било, него само постављени чтеци. А 15. канон Лаодикијског сабора наређује пак да «осим каноничких појаца, који на амвон стају и из књиге певају, нико други да не

пева у цркви».³⁰⁵¹ Смисао ове забране, разуме се, није у томе да се онемогући народу да учествује у појању, уз каноничке појце, кад они започну поједине песме, како примећује Милаш,³⁰⁵² него у томе да се избегне неред у цркви, «разуздана вика» и извођење црквених песама на начин који приличи позоришту, а не цркви. Већ Климент Александријски († 217. год.) напомиње да певање у цркви треба да служи «украшавању и образовању нарави». А томе не могу послужити све врсте мелодија. Стога он, први од црквених учитеља, саветује: «Ми треба да изабирамо оне мелодије које су прожете бестрасношћу и целомудријем. А мелодије које разнежавају и ослабљују душу не могу бити у сагласности с нашим мушким и великодушним начином мишљења и расположења».³⁰⁵³ Овај принцип заступа и 75. канон Трулског сабора, велећи да се при појању у цркви не сме употребљавати «неуредна вика и присиљавање природе на крикове, нити вршити ишта што није сагласно и прилично цркви, него с великом пажњом и скрушењем приносити ове песме Богу који види сакривено».³⁰⁵⁴ Свагда треба да имамо у виду да се «храмови Божји називају домови молитве: стога, они који се моле треба да се моле Богу са сузама и смерношћу, не на разуздан и бестидан начин».³⁰⁵⁵ Као опште правило за црквено појање свагда могу да нам служе речи Блаженог Јеронима да «слуга Божји мора певати тако да би пријатне биле речи које он изговара, а не глас његов».³⁰⁵⁶ У Византији, особито у Цариграду и појединим великим градовима царства, било је мноштво појаца који сачињавају два хора, лика. Али се до данас, и код нас у неким местима може видети да цео присутни народ пева у цркви одговарајући на јектеније, па чак зна и «Јединородниј Сине», Херувику и Причасно. Учествовање у песми свију присутних верних даје величанствен утисак, уздиже духовно и вуче за собом и остале присутне.

Но, питање је како поступити у приликама где нема појца, а присутни верни не могу у томе да помогну?

«Учитељно известије», говорећи о лицима за помагање свештенику приликом богослужења, особито, Свете Литургије, вели да ако свештеник буде сам вршио и те дужности да ће унизити Божанске Тајне и смртно сагрешити.³⁰⁵⁷ У нормалним

приликама сигурно да је овакав став исправан. Али у садашњим условима, малих скупина верних, малог броја свештеника, због чега се у многим местима не може служити редовно, него повремено, неминовно се морају чинити извесна одступања, која би иначе била недопустива. Ипак, у седишту парохије свештеник не би смео да допусти да му на богослужењу нема ко рећи «Господи, помилуј», или «Амин». Ако не може кога другог, али би свакако могао поучити своју супругу, попадију, а онда своју децу да знају одговарати барем на Литургији. Они би му могли помоћи и кад пође у коју мању, филијалну цркву, да не мора бити сам и појац, и црквењак и свештеник.

Но ако се ипак деси да свештеник мора служити Свету Литургију без појца,³⁰⁵⁸ у том случају најбоље ће бити да чита наглас молитве које сада чита тајно (а у старини су се читале гласно), нпр. по Великој јектенији молитву: «Господи Боже наш, јегоже држава...», «Господи Боже наш, спаси људи Твоја...», «Боже свјатиј иже во свјатих почивајај» (па кад буде кадио да при том пева «Свјатиј Боже...»); молитву оглашених и две верних; по молитви «Никтоже достојин...» кадећи да пева Херувик. При постављању дискаса и путира на Часну трапезу говори гласно «Благообразниј Јосиф» и др. Символ вере и Оче наш чита сам гласно, а канон евхаристије, од «Благодарим Господа!» па до краја («И дажд нам једињени усти...») треба да говори гласно и оне његове делове које иначе говори тајно, изостављајући песму «Достојно и праведно јест...». При том песму «Свјат, свјат, свјат Господ...», као и «Тебе појем...» треба такође да прочита у наставку претходећих им молитава. Уместо Причасна треба говорити гласно молитву пред причешће: «Верујем, Господе, и исповедам...», као и молитву по причешћу: «Благодарим тја, Владико человјекољубче...», а такође «Воскресеније Христово видјевше...» и остале при спуштању честица у путир.

Може се, дакле, вршити Света Литургија и без појца, «јер то нужда намеће, али је неопходно нужен народ, ма у најмањем броју да присуствује Литургији, и уз охрабрење и помоћ свештеника узме учешћа у њој што може више и боље».³⁰⁵⁹ Као најприкладније и најефикасније, и у садашњим приликама и свагда, остаје обавеза савести и пастирског старања свештеника

да се потруде свим силама како би се бар неко од верних поучио да може одговарати на Светој Литургији.³⁰⁶⁰

Гласник, октобар 1979.

Коришћење магнетофона на Литургији уместо појања појца

ПИТАЊЕ: *У нашим садашњим приликама кад нема појаца ни у већим местима, а поготову у селима, не би ли се могао користити магнетофон тако подешен да на траку снимљено певање неког познатог хора тачно одговара на јектеније и возгласе које ће свештеник изговарати на целој Литургији?*

ОДГОВОР: Пре неколико година, у једном одговору на питање како да поступи свештеник при служењу Свете Литургије кад нема ко да у цркви пева Блажена, Херувик или Причастен, дотакао сам се и питања употребе магнетофона у таквој прилици. Рекао сам да би такво решење у Православној цркви било неприхватљиво, јер је свако богослужење, а поготово Света Литургија, превасходно служба живом Богу живих људи Божјих. Као што живи анђели на небу, због савршенства Божјих и Његове бесконачне доброте, имају неодољиву потребу да, одговарајући на љубав Божју, служе Богу и непрестаним славословљем прослављају Бога, такву потребу осећају и људи Божји на земљи. Та потреба била је узрок постанка култа у свим религијама на свету.

Ову страну православног богослужења (слављење Бога – латреутичку), као и друге (поучну – дидактичку, и освећујућу – сакраменталну),³⁰⁶¹ свештенство и верни изражавају у молитвама, песмама, читању свештених текстова и богослужбеним радњама. Но Црква се не мири са механичким вршењем ових изражајних средстава богослужења без учешћа у њима човекових духовних способности, срца и ума, јер у прослављању Бога треба да учествује цело човеково биће. Како би онда Православна црква могла пристати на замену живе личности мртвом механичком направом, магнетофоном,³⁰⁶² кад она од свог постанка никад није пристала на употребу у храму инструменталне музике ни у смислу помоћног средства, пратње уз вокалну, а камоли нечег самосталног, уместо песме живих људи – верника? Ма било појање верних не баш са много хармоније, али вршено искрено, ради прослављања Бога,

најбоље што знају и могу, Црква ће га прихватити, јер га и Бог прихвата. Они верни који то не би схватили и који би долазили на Свету Литургију, и богослужење уопште, да би пошто-пото слушали лепо појање ма и са магнетофона, сматрам да то не би чинили ради учешћа у служењу Богу, него како би рекао Свети апостол Павле, да их «чешу по ушима» (2Тим.4:3). А такав разлог је стран Цркви Христовој.³⁰⁶³

Да у овом питању Православна црква има такав став, потврђује нам и казивање Јоана Фундулиса, професора Литургике на Богословском факултету у Солуну. Одговарајући на питање: Ако храм нема доброг појца, а свештеник је стар, или болестан, зар не би требало претпоставити певању неког појца непријатног гласа слушање са траке магнетофона одговарајућих песама неког славног хора? – проф. Фундулис категорички одбија такву могућност, без обзира што су, изгледа, неки већ поклекнули пред овим искушењем. «Певање је у храму» – вели проф. Фундулис – «једно свештено служење. Као што не можемо учествовати у вршењу Тајни преко телевизијског преноса, исто тако није нам дозвољено да заменимо појање и хваљење Бога, које врши његов народ, механичким и спољашњим средствима. Треба да се подсетимо колико се наша Црква чувала од употребе, у храмовима, музичких инструмената, којима се, на крају крајева, није смерала замена, него само пратња појања. И потпуно с правом. Јер је боље да се читају чисто и према смислу тропари, кад нема могућности да се певају, него да се уништи и та страна нашег служења Богу фабричким производом... Што се тиче грамофонских плоча,³⁰⁶⁴ добро ће бити да свештеник организује, у некој сали, скуп својих парохијана да чују лепе тропаре, уз неколико речи објашњења и поуке. Тако ће се сачувати и Свето богослужење и верни доћи у прилику да доживе естетски лепо певање и узвишени садржај свештене химнографије».³⁰⁶⁵

Сматрам да се овим речима проф. Фундулиса нема ништа додати, нити одузети, и да дају јасан одговор на постављено питање.

Гласник, септембар 1986.

О наглашавању појединих речи кроз појање на богослужењу

ПИТАЊЕ: Био сам у патријаршијској капели на једној Литургији и чуо да се поједине речи црквених песама не певају на уобичајени начин, па ни онако како је у Мокрањчевом «Општем појању» и «Осмогласнику». Ту се нарочито наглашавају неке речи: «Господи, помилуј», «Буди имја Господње» и друге. У Саборној цркви, на пример, чуо сам, на полијелеју, док се свуда пева «Јако во вјек милост јего...» са дугоузлазним нагласком на првом слогу речи «милост», да се инсистира да буде дугосилазни нагласак на другом слогу те речи, итд.

Зар нема ништа важније него да се троше енергије и време на ситницама, а сектанти нам, због неактивности свештеника и њихових ценовника, одводе верне у своје стадо?

ОДГОВОР: Нисам мислио да би правилније наглашавање појединих речи, при појању у Цркви, могло пробудити нечију «силу и господство» да о томе потражи објашњење. Но кад је питање већ постављено, нема се куда него да се на њега одговори.

Свакако да су се у животу појединих делова Цркве од почетка јављала питања од мањег и већег значаја. Међу њима, питање разумевања онога што се на богослужењима чита и пева никада није било на периферији општег интереса и значаја. Већ из казивања Светог апостола Павла види се јасно да рећи неразумљиву реч значи – «говорити у ветар». Због тога он вели да у цркви више воли рећи «пет речи умом својим» – што, по тумачењу Светог Василија Великог, значи на језику разумљивом слушаоцима – «него хиљаду речи језиком», тј. на језику слушаоцима неразумљивом (1Кор.14:9:19). Основни значај разумевања молитава и песама је у томе да њихов смисао и поруку верни схвате и тиме се духовно оснаже и уздигну.

О томе се у Цркви увек водило рачуна, па су се у сваком народу преводили Свето Писмо и богослужбени текстови на

његов говорни језик, и на томе језику проповедана му је наука Христова.

Тако је било и у нашем народу. Опште разумљиви старословенски језик употребљаван је у Цркви вековима. Но кад је током времена застарео и развојем говорног језика постао неразумљив, код појединих словенских народа он је мењан, добијајући црте говорног народног језика. Тако је код нас Срба дошло до српско-словенске рецензије у доба Светог Саве; код Руса до руско-словенске, која је завладала и код нас примањем црквених књига из Русије у XVIII веку. У тим књигама наведени су нагласци на свакој речи. Код Руса и Бугара ти се нагласци држе строго. Код нас пак Срба, и поред инсистирања Захарија Орфелина у Буквару 1767, нису прихваћени ни руски нагласци ни умекшавања сугласника. По речима професора Павла Ивића, «то једноставно није било могуће јер се противило структури штокавског гласовног система. Тако је српски изговор рускословенског остао јасно различит од руског. Српска верзија рускословенског у ствари је нека врста српске «редакције» тог језика; он се ту појављује прилагођен могућностима фонетике српскога језика».³⁰⁶⁶ Поред тога, «бележење акцентуације рускословенског језика српске фонетске рецензије никако није нормирано».³⁰⁶⁷ Отуд бива да иста реч, у истом тексту, на једном месту има акценат на једном слогу, затим онда на другом слогу, чак и на трећем.³⁰⁶⁸ Временом се дошло до таквог наглашавања које уопште не води рачуна о разумевању садржине песама.

Треба схватити да наведени погрешни начин наглашавања речи, при читању и певању црквених текстова, није био одувек, него га је особито устројило «ђаче самоуче», познати начин учења читања и певања по нашим манастирима и црквама из доба турског ропства, особито пред његов крај.

Какво је стање било почетком 18. века, у доба митрополита Мојсија Петровића и Вићентија Јовановића «у нашој цркви, како в чтенији, тако и в пјенији во свјаким разумјенији церковних» (како у читању, тако и у певању и у сваком знању црквеном), показује извештај митрополитског егзарха Максима Рајковића из 1733. године, који наводи за неке свештенике да знају

«простачки појати»; за неке да знају «српски појати», за неке да «не знају ништа појати».³⁰⁶⁹

Овакво стање у нашој Цркви још је погоршано преласком са српскословенског на рускословенски језик. Заиста, «замена српске редакције руском осетно је удаљила црквени језик код Срба од народног, чинећи га тежим, затворенијим за масу непросвећених».³⁰⁷⁰ У њему су многе речи српскословенске редакције, дотле разумљиве, измењене фонетски у рускословенском језику, постале неразумљиве. Пошто те неразумљиве нису постале разумљивијим како било да се нагласе, «ђаче самоуче» није обраћало пажњу ни да правилно наглашава оне разумљиве, јер оне нису могле помоћи да се разуме смисао реченице у којима су све остале речи биле неразумљиве.

Уместо труда око разумевања смисла певаних црквенословенских текстова, пошло се путем проширивања и украшавања мелодија, како осмогласног, тако поготово великог појања. Отишло се, дакле, правцем супротним од онога који су указали Свети Оци. Наиме, јасно нам је да су људи при постанку добили осећање мелодија и хармоније. И у цркви, да мелодија чини певану садржину песме свечанијом, пријатнијом, приближавајући је уму и срцу. «Све то, у првом реду, ради славе Божје, а затим и ради назиданја верних».³⁰⁷¹ Али мелодија певаног текста подиже душу верних онда «кад се уз спољашњи склад (хармонију) може разумети и унутрашња садржина јој, како би се појало и срцем и умом».³⁰⁷² Блажени Јероним је тај став изразио речима: «Слуга Христов мора појати тако да би пријатне биле речи које он изговара, а не глас његов».³⁰⁷³

На тај принцип указивано је код нас и раније: «Стихиру, дакле, коју појемо треба разумјети... битни је услов згодно употријебити нагласак ријечи... Јер невјешт пијевац мисли да је главно у пјенију мелодија, те извија, цифра... а ријечи стихирне Бог те пита како изговара, и шта говори, ове су му споредна ствар. Дакле, код њега не зависи мелодија од стихире, већ стихира од мелодије».³⁰⁷⁴

На ту примарну потребу разумевања певаног текста, указују и данас еминентни познаваоци црквене музике: «Сматрамо да

би требало настојати (свим средствима) да појци, хорски певачи и верници, пре свега, разумеју певани текст... Ћацима богословија и студентима факултета улили љубав и одговорност према црквеном појању, истичући лепоту мелодија, теолошки садржај песама, неизмеран историјски и културни значај нашег црквеног појања као саставног дела наше свеукупне духовне баштине...».³⁰⁷⁵

Сатрам да је то главни разлог што се у Православној цркви није прихватила инструментална музика. Заиста, какву би корист имао хришћанин од најлепше мелодије при певању, нпр. Молитве Господње, или Символа вере, ако он не схвати и не прихвати њихове истине дате за спасење душа и живот вечни.

Према томе, при појању у Цркви треба имати на уму да је улога мелодије да олакша усвајање казивања, смисла текста који се пева, а не да она ту може имати самосталан, независан значај. Схватити, дакле, да није добро да се увођењем компликованих, тежких мелодија потискују једноставнији и благи напеви у којима могу да учествују сви верни. Још имати у виду да би такав поступак увек значио и потискивање интереса за боље разумевање певаног текста.

Нису само код нас Срба првобитне једноставне црквене мелодије прошириване, него је слично било и код Грка. У суштини византијско грчко појање остало је до данас једногласно, монодијско, ма колико појаца у њему учествовало. Пратња, уколико бива, само је хорско брујање на једну ноту (грчки «исократима»)³⁰⁷⁶ Али је током времена дошло до његовог проширивања и компликованог китњастог стила певања.³⁰⁷⁷

Не само то него се није одолело ни искушењу да се не певају надуго и нашироко китњасте мелодије речима без смисла (слоговима «те-ре-рем»)³⁰⁷⁸ Сада се у Грчкој цркви певање те-ре-рем слогова већином употребљава на свеноћном бденију великих празника. Чини ми се да ће један од разлога да оно нестане, ако не и најважнији, бити потреба да се засићена пажња верних одмори од дугог читања и певања текстова догматске и богословско-теоријске садржине, а при томе верни да остану будни.

У том циљу, код нас, а и код Грка, мислим да би било боље певати песме које се односе на празник, прикладне и пријатне мелодије, а лаке и познате садржине, које пажњу не замарају, нпр. из Лире владике Николаја.

Кад је дошло време да се црквене мелодије ставе у ноте, већ одомаћено без смисла наглашавање бива фиксирано радом Стевана Мокрањца и других музичара, који су их бележили онако како су чули од појединих појаца. Тако се оне певају и данас. То су прихватили и богослови и свештеници, иако се црквенословенски језик учи у богословијама и на Богословском факултету. А не би требао да буде, јер мелодијски акценат код нас није тако круто одређен да буде на неком слогу речи, као код Грка, него много еластичније. Нема тешкоће да се реч фонетски и по значењу иста као у савременом говорном језику може и у црквенословенском код нас нагласити, како се наглашава у савременом језику. Није се стигло до озбиљнијег одступања од механичког понављања навикнутог певања, које не води рачуна о бољем разумевању текста, и зато правилнијем наглашавању речи да би их и појци и верни у цркви разумели и своју веру продубили и утврдили.

Не само то него се тај начин појања држи и при појању богослужбених текстова и служби Светих, које имамо на савременом српском језику. Сада стојимо пред неминовношћу да се у наведеном циљу, како речи правилним наглашавањем, тако и сложене реченице, логичким одвајањем и истицањем појединих њихових делова, такође упроштавањем китњастих фигура, трила, у појединим гласовима, дође до остваривања отачког принципа да мелодије помогну бољем разумевању и лакшем прихватању садржине певаног текста. Тај задатак је сада не само пред свима свештеницима и појцима него и пред свима вернима, који треба да на богослужењу активно учествују, одговарају на јектеније и молитве, као што је било у старини, а не да буду пасивни статисти. Особито је то задатак наставника појања у богословијама и на Богословском факултету.

Поред већ реченог, да укажемо и на овај разложен савет: «Сваки стих, свака реченица, свака реч мора се певати тако да смисао текста не буде нејасан или промењен. Неправилно

дисање при појању, пресецање стихова на недозвољеном месту, лош нагласак – све то мора да се избегне».³⁰⁷⁹

Зашто би, дакле, настојање да се чита и пева што разумљивије и јасније било нешто рђаво? Зар у црквенословенском језику, који се употребљава у Цркви, нема мноштво неразумљивих речи и чтецима и појцима, а камоли верницима? Од какве би то користи било, и оне речи у томе језику које су лексички, гласовно, и по значењу потпуно исте са таквим речима у савременом српском језику, да рђавим наглашавањем и оне буду неразумљиве? Један такав стручњак као што је др Петар Ђорђевић, професор црквенословенског језика на нашем Богословском факултету пре II светског рата, јасно казује: «Разумљиво је што се речи црквенословенског језика акцентују исто као и у српском језику када су оне мање или више идентичне са српским као: Бог, Отец, Господ, Свјати Боже, Богородице Дјево радујсја, приди...итд».³⁰⁸⁰ Супротан поступак, рђаво наглашавање, поред свега тога, не одговара ни заповести Светог Писма «појте разумно» (грчки: «Псалате синетос», Пс.46:8), него делује сасвим супротно, разумевање још више замрачује. По којим би то онда мерилима настојање да се са таквим поступањем већ једном прекине значило ситничарско трошење снаге и времена на стварима ништавним?

Свакако да ће, поред свега наведеног, још дуго бити опирања да се напусти уврежени начин наглашавања без смисла и певања, без обзира на разумевање певаног текста, а задржи досадашњи начин. Са тим се мора рачунати. Но то не треба да обесхрабри оне који схватају отачки принцип, него да га мирно, ненаметљиво, али истрајно уводе у живот наше Цркве.

У циљу упоређења како бива и како би требало да буде, износимо неколико примера:

Пева се овако:



А треба овако:



На крају да изнесемо и то каквог духовног стања треба да буду они који певају у Цркви, а поготово појац који је примио црквени благослов и који је рукопроизведен у тај чин. И они, особито он «мора бити истински хришћанин, који не само да разуме шта пева него уз то да поседује стварну побожност, смерност, духовну трезвеност и разборитост, а уз то да је свестан високог циља коме је одређен да служи...»³⁰⁸¹ на духовну корист и своју и својих ближњих.

Гласник, август 1996.

Како се пева тропар «Христос воскрес» од Томине недеље до оданија Пасхе?

ПИТАЊЕ: Неки свештенослужитељи од Томине недеље, певају само на почетку Литургије трипут тропар «Христос воскрес», са упаљеном свећом у руци, затим настављају Литургију. Други певају двапут «Христос воскрес» и половину трећег, и захтевају од појца да другу половину отпевају до краја, па настављају Литургију. Трећи нити двери отварају, нити «Христос воскрес» певају. Од ово троје шта је правилно, а шта није?

ОДГОВОР: У Пентикостару, на почетку излагања правила за Свету Литургију Томине недеље, стоји: «Треба знати да од Нове недеље (тј. Томине), па до оданија празника Пасхе, почетак Литургије бива овако: Пошто ђакон каже «Благослови, Владико!» и јереј «Благословено царство...» пева јереј «Христос воскрес» трипут, сав тропар, без стихова «Да воскреснет Бог», затим јектенија (велика) и остало (остали чин) Литургије.» Овако исто прописује и Велики црквенословенски типик.

На сваки начин, дакле, свештеник треба да пева «Христос воскрес» на почетку Свете Литургије од Томине недеље до оданија Пасхе. Да при томе држи запаљену свећу и отвара Царске двери, ту се, као што видимо, не помиње ништа.

Но познати литургички писци, Никољски и Булгаков, веле да тада, при певању «Христос воскрес», Царске двери «обично» бивају отворене.³⁰⁸² Ова примедба свакако не потиче из неког прописа, него из обичаја, што напомиње већ сама реч «обично», која би била изостављена да о томе постоји позитиван пропис. Али, очигледно, ови аутори не сматрају да је, за овај период, отварање двери у супротности са прописом Служебника да се Царске двери до входа не отварају.

На исти начин, као обичај, Булгаков наводи и ту појединост да свештеник отпева двапут «Христос воскрес», а трећи пут «обично пева прву половину тропара, а појци довршавају: «И сушчим во гробјех живот даровав»»³⁰⁸³

Грчки штампани Пентикостар³⁰⁸⁴ на почетку Литургије Томине недеље, не казује ништа да ли се пева «Христос воскресе», и како. Али се на почетку вечерње уочи те недеље, као и у словенском Пентикостару, вели: «По Благословен Бог наш... Христос воскресе... трипут, предначинатељни псалам...». У званичном пак Календару, који издаје Грчка црква и која с доста детаља излаже прописе Типика, на истом месту вели се: «На вечерњу Благословен Бог наш... Христос воскресе (трипут, једанпут од олтара и по једанпут од певница), предначинатељни псалам».³⁰⁸⁵ Исто овако узима се «Христос воскресе» у Грчкој цркви и на почетку Литургије, тј. да га једанпут отпевају најпре свештеник, а онда обе певнице.

В. Николајевић у Типику³⁰⁸⁶, поред отварања двери при певању «Христос воскресе», вели да свештеник држи и запаљену свећу. Као што је напоменуто, црквенословенски Велики типик и Пентикостар о отварању двери и држању свеће не говоре ништа за попразништво Пасхе, него све то, уз кађење, прописују само за оданије Пасхе.

Према свему изложеном, могли бисмо закључити овако: На почетку Литургије, од Томине недеље до оданија Пасхе, по правилу свештеник пева трипут «Христос воскресе». Отварање Царских двери и узимање свеће, при том певању, ушло је код нас у обичај и треба да остане.

Такође по обичају, крај трећег «Христос воскресе» – «И сушчим во гробјех живот даровав» – код нас пева народ, односно певнице, а тако је и код Грка и код Руса. Сматрамо да то није погрешно, јер се тако узима последње «Христос воскресе», на овом месту, на Васкрс и целе Светле седмице. Поред тога, док народ ово пева, свештеник има времена да без журбе преда свећу, затвори Царске двери и отпочне јектенију.

Гласник, септембар 1972.

Чита ли се «Христос воскресе» на почетку Литургије од Васкрса до Спасовдана?

ПИТАЊЕ: *Пред сам почетак Литургије, свештеник и ђакон треба да читају молитву «Царју небесниј», «Слава во вишњих Богу» (двапут), «Господи устње моји отверзеши» (једанпут), уз трократни мали поклон. Од Васкрса до Спасовдана чита се «Христос воскресе», трипут, уз наведене стихове.*

Шта треба читати од Спасовдана до Духова? Такође, шта на крају Литургије уместо «Видјехом свјет истиниј», јер се поступа разво? Особито шта се узима на оба места у суботу уочи Духова?

ОДГОВОР: У старини, кад проскомидија није била као сада у почетку Литургије, него њен први део, предложење (протхесис), по одласку катихумена, а други, приношење (проскомиди), тј. преношење дарова из проскомидије на Часну трапезу, за време Херувимске песме, почетак Литургије вршен је изван храма, пред западним вратима. Свештенство је облачило одежде у сасудохранилишту, које је било у предворју храма, долазило пред његова затворена западна врата, где су читали молитву входа³⁰⁸⁷ и благословивши «вход светих», тј. верних, па пошто вратари отворе врата, свечано улазили, са епископом на челу, у храм. Иза њих су улазили верни.³⁰⁸⁸

Кад је у VIII в. проскомидија пренета на почетак Литургије, онда се, поготово у мањим местима где је био само један свештеник и ђакон, који су морали доћи раније, ући у храм, обући одежде у сасудохранилишту које је из паперте пренето онамо, престало са свечаним, заједничким уласком у храм, и свечаност пренета на вход с преношењем Еванђеља из ризнице на амвон ради његовог читања, доцније назван Мали.³⁰⁸⁹ И у то време биће да је читана, на почетку Литургије, молитва, можда она која се налази у грчком рукопису Народне библиотеке у Атини бр. 662, XII–XIII в., за коју се вели да је свештеник чита тајно, пошто претходно са ђаконом учини три поклона пред Часном трапезом, према истоку: «Господе Исусе Христе Боже наш, дај нам бодрост и снагу да извршимо са страхом и пажњом

ову свештену службу...»,³⁰⁹⁰ или која друга, нпр.: «В храмје стојашче славиа Твојеја...», како уз стих 50. псалма «Господи устње моји отверзеши...» стоји у грчком рукопису Кутлумушког манастира у Светој Гори, бр. 341, XVI–XVII века.³⁰⁹¹

Доцније је дошла на почетак Литургије, као и многих других чинодејстава, молитва «Царју небесниј», упућена Светом Духу да нам помогне у нашим слабостима и заузме се «уздасима неисказаним» за нас који се не знамо ни молити за шта треба и како треба, по речима апостола Павла (Рим.8:26).

Речи анђелске химне: «Слава во вишњих Богу», према излагању Скабалановича, ушле су врло рано у Литургију, али се у Јаковљевој Литургији не налазе на почетку, него после Великог входа и Символа вере, а у Литургији VIII књ. Апостолских Устанаова на самом њеном крају, иза возгласа «Свјатаја свјатим».³⁰⁹² У Литургији Светог Василија и Светог Јована Златоуста ова се химна налази на њиховом почетку, где је доспела, можда, у време кад је и проскомидија пренета на почетак. У неким рукописима речи анђелске химне ту нема, него је или само «Царју небесниј» са «Слава и ниње», «В храмје стојашче»³⁰⁹³..., или само речи псалма (50:10) «Господи устње моји...», без молитве и анђелске химне,³⁰⁹⁴ или молитва «Царју небесниј» и «Господи устње моји...».³⁰⁹⁵ Биће да је ова химна још читана на старом месту, у самој Литургији, те зато није стављена на њен почетак, а не да није уопште употребљавана. У неким се пак рукописима на почетку налазе само речи ове химне уз псаламски стих «Господи устње моји...», без икакве молитве.³⁰⁹⁶ У Филотејевом Диатаксису XIV в. налази се, као и у садашњим Служебницима: «Царју небесниј», «Слава во вишњих Богу» (двапут), «Господи устње моји» (једанпут), уз казивање о вршењу при томе три мала поклона. Овим су свештеници најпре за све молили помоћ Светог Духа, а затим опомињали и себе и верне да при молитви буду пажљиви и сабрани, и обраћају се Богу само за оно што треба и на начин како треба.

Кад је молитва «Царју небесниј» уведена у почетку Литургије, вероватно је читана свагда, јер је Дух Свети свагда у Цркви са Оцем и Сином, да нас упућује на сваку истину (Иов.16:13). Тек доцније, да се нагласи превасходни значај

васкрсења Христовог, у времену од Васкрса до његовог оданија, уведено је читање васкрсног тропара, којим се, уместо «Царју небесниј», почињу све службе, па и Литургија.

Још доцније замењује се «Царју небесниј» тропаром «Вознесалсја јеси» од Спасовдана до Духова. Но у црквеним књигама нема о томе помена, него тек, као обичај новијег времена, помиње се код појединих писаца.³⁰⁹⁷ Од руских литургичара, К. Никољски не помиње ни «Царју небесниј», нити другу молитву, или тропар који би се уместо њега, у том периоду узимали, али помиње да се уместо «Видјехом свјет истиниј», од Вазнесења до његовог оданија, узима тропар «Вознесалсја јеси», а за суботу уочи Духова вели: «Уместо тропара «Видјехом свјет истиниј» поје се обично тропар за покојне, «Глубиноју мудрости»...»³⁰⁹⁸ Сергије Булгаков вели да се «Царју небесниј», «као молитва Светом Духу, чији долазак Црква још очекује, очекује у те дане», не узима у почетку црквених служби, па ни Литургије. По угледу на период од Васкрса до његовог оданија, у ово време, уместо «Видјехом свјет истиниј» «по примљеној пракси», узима се тропар «Вознесалсја јеси».³⁰⁹⁹ За суботу пак уочи Духова Булгаков каже: «Једни певају «Видјехом свјет истиниј», други «Глубиноју мудрости», трећи не поју ништа».³¹⁰⁰ Али шта се узима на почетку Литургије, не помиње ни он.

Овако исто, само о узимању тропара «Вознесалсја јеси» уместо «Видјехом свјет...», говоре код нас: проф. др Лазар Мирковић, В. Николајевић и Ј. Живковић.³¹⁰¹ Код Грка се такође пева «Вознесалсја јеси» уместо «Видјехом свјет истиниј» од Вазнесења до његовог оданија,³¹⁰² а у суботу уочи Педесетнице – «Глубиноју мудрости»,³¹⁰³ док о «Царју небесниј», на почетку Литургије, или о његовој замени нема ни речи. Све овако говори и Типик Велике цариградске цркве Г. Виолаки-а.³¹⁰⁴

Ако код Руса нема помена шта се узима у почетку Литургије од Вазнесења до Педесетнице (код Грка ни од Томине недеље до оданија Пасхе), у бугарском Служебнику казује се и о томе: «Од Томине недеље до Вазнесења чита се «Христос воскрес» (три пута), «Слава во вишњих Богу» (три пута) и «Господи устње моји отверзеши» (два пута). Од Вазнесења до Педесетнице чита се само: «Слава во вишњих Богу» (три пута) и «Господи устње

моји отверзеши» (два пута).» Али се у њему не говори да ли се на крају узима «Видјехом свјет истиниј», или шта друго, нити се казује штогод о суботи уочи Педесетнице.³¹⁰⁵

Код нас, питањем шта се узима у почетку Литургије уместо «Царју небесниј», од Вазнесења до Духова, писали су Лазар Богдановић,³¹⁰⁶ Ј. Х. Видојковић,³¹⁰⁷ Радован Димитријевић,³¹⁰⁸ Теофило Х. Стевановић,³¹⁰⁹ велећи да се на Спасовдан па све до Педесетнице чита «Вознесалсја јеси».³¹¹⁰

Ако узмемо у обзир све до сада изнето и обратимо пажњу на речи Господње: «Добро је за вас да ја одем, јер ако не одем Утешитељ неће доћи к вама. А ако одем послаћу га к вама» (Ин.16:7), видећемо да садржина тропара «Вознесалсја јеси» говори баш о томе – да се Спаситељ вазнео на небо и жалост ученика због растанка претворио у радост обећањем да ће им послати Духа Светога који ће доћи и «остати» с њима (Ин.14:17). Из тога онда можемо лако увидети да овај тропар најбоље одговара да се узима у суботу уочи Педесетнице, уместо «Видјехом свјет истиниј», а такође на почетку Литургије уместо «Царју небесниј», као наша молитва Спаситељу већ вазнетом на небо, да нам по свом обећању пошаље Светог Духа, да буде с нама свагда и «да радост наша буде потпуна» (Ин.14:16, 16:24).

Да овакав закључак није без основа, указаћемо на чињеницу да се стихира «Видјехом свјет истиниј» на том месту Литургије не налази из давнине, јер је нема у грчким рукописима, па ни нашим, пре XVI века. У раније време, свештеник је после речи «Спаси Боже људи твоја...», као и сада, кадио трипут Свете дарове, говорећи гласно: «Вознесисја на небеса Боже...», речи што их сада говори тајно, а које помињу вазнесење Спаситељево.³¹¹¹ То што је оданије Вазнесења већ прошло, не може бити разлог да се његов тропар, «Вознесалсја јеси», тада не би могао узети, кад ће се, као што рекосмо, и на Литургији тога дана, на истом месту тајно прочитати: «Вознесисја на небеса Боже...» и кад ће се нпр. пред само Христово страдање, на Литургији Великог четвртка, говорити васкрсне песме: «Воскресеније Христово видјевше», «Во гробје плотски...», «Свјетисја, свјетисја...», а такође духовске: «Царју небесниј», «Видјехом свјет истиниј». Не видим озбиљан разлог да се не би

могао, још само тог једног дана после оданија Вазнесења, узети његов тропар на оба ова места, кад већ није спорно да се и тада говори «Вознесисја на небеса Боже...». Поготову што су се, по казивању Јевсевија Кесаријског (око 332. год.) на празник Педесетнице (Духова) славиле заједно две успомене, Вазнесења Христовог и Силаска Св. Духа на апостоле. По Хетеријином излагању (око 380. године) тако је било све до IV века. (Упор. Л. Мирковић, Хеортологија, Бгд 1961, стр. 224, 230; 304.) Остатак тога празновања биће да је данашње Входноје на Духове, Педесетницу: «Вознесисја», «Господи, силоју твојеју...» (Ипсотхити Кирие ен ти динами су...) (Г. Виолоки Типикон, изд. М. Саливеру, Атина 1913, стр. 390.).

Што се тиче заупокојног тропара «Глубиноју мудрости», иако се он упућује Господу, не сматрам да би баш погрешно било узети га на том месту, али очигледно да га ту може ставити само нужда да се нешто пева, како не би дошло до празнине и ћутања. Колико он ту одудара од свију других песама и молитава Литургије, па и свију заупокојних дана преко године, особито пак на почетку Литургије, мислим да није потребно ни рећи ни подвући.

Дакле, од Вазнесења до Силаска Светог Духа на апостоле, па и у суботу уочи тог дана, најбоље је узети тропар «Вознесалсја јеси», како уместо «Царју небесниј», на почетку Литургије, тако и уместо «Видјехом свјет истиниј», на њеном крају.

Неће бити сувишна напомена да молитву «Царју небесниј», у почетку Литургије, треба говорити само једанпут, како се директно наводи нпр. у рускословенском Служебнику бр. 14, из XV в.: «Ц(а)рју н(е)б(ес)ниј Утјешитељу... блаже д(у)ша наша. Јединоју. Слава во вишњих Б(о)гу... дваждa, Г(оспод)и устње... јединоју».³¹¹² У већини других грчких и наших рукописа наведена је обично цела молитва «Царју небесниј» без ознаке «јединоју», али се одмах наставља: Слава во вишњих Богу... дважди, и Господи устње моји... јединожди. Да се ту свакако мисли да ову молитву треба узети једанпут казују нам јасно они рукописи у којима се молитва не наводи цела, него само почетне речи с напоменом «олон» = «цело»,³¹¹³ у нашим «до конца».³¹¹⁴

Као што је једанпут већ указано, молитва «Царју небесниј» узима се на почетку многих чинова и молитвословља, но увек једанпут, што је и разумљиво, пошто се упућује једном лицу Свете Тројице.³¹¹⁵ Несугласицу је унела и примедба пред том молитвом: «И ставше вкупје пред свјатоју трапезоју, поклањајутсја трижди, в себје мољашчесја и глагољушче: Царју небесниј...» У ствари, примедба значи да се трипут клања док се говори, «Слава во вишњих Богу» двапут, и «Господи устње моји...» једанпут. Само, дакле, речима «тако сам навикао», или «тако раде сви», може се оправдавати узимање трипут ове молитве, а не литургичким расуђивањем и стварним разлозима.

Гласник, мај 1981.

Блажена из Октоиха или Минеја за сваки дан

ПИТАЊЕ: Обичних дана, на Литургији, за Блажена узимамо III и VI песму канона из Минеја. Међутим, и у Октоиху постоје Блажена за сваки дан. Кад се она узимају?

ОДГОВОР: На крају Живановићевог Зборника, међу другим правилима датим схематски, налази се и ово о узимању Блажена: «Блажена ван пред и попразньства, недјељом: васкрсна и светога пјесма III и VI. У остале дане: Светога пјесма III и VI». ³¹¹⁶ Према овом пропису, изгледало би да треба поступати онако како је наведено у питању, тј. обичних дана, ван претпразньства и попразньства, за Блажена узети тропаре из III и VI песме канона Светог из Минеја. Међутим, овај пропис дат је овде сувише кратко и уопштено, зато је само делимично тачан.

У правилу на крају црквенословенског Октоиха ово упутство је изнето много јасније: «На Литургији блажени во октоихје на 6. Ашче будет пјесањ свјатому, которују укажет во уставје, тогда глаголем во октоихје на 4 и свјатому пјесањ на 4. Ашче будет двум свјатим, а им укажет во уставје комуждо пјесањ, тогда октоих остављајетсја. Ашче будет предпразньство или попразньство и тогда глаголем јакоже укажет во уставје.» Из овог детаљнијег прописа видимо да се Блажена из Октоиха, кад је мали Свети а нема ни претпразньства ни попразньства, узимају или само на 6, или ова на 4, а Светог из Минеја на 4, ако у Типику или Минеју буде указано да се Светом узима на Блажена песма канона. Значи, кад Светом није указана, на крају његове службе у Минеју или Типику, да се на Блажена узима која песма канона, онда се Блажена узимају само из Октоиха на 6. Ако су два мала Света и обојим је указана песма на Блажена, онда се узима само њима на 8, а Блажена у Октоиху такође изостављају. Суботом се поступа исто тако, само се најпре узимају Блажена Светом (ако су указана), па онда Октоиха. ³¹¹⁷

С. Булгаков, у својој Настолној књизи, износи о овом кратко: «Блажена с тропарима из Октоиха, или Минеја, или Триода». У даљем објашњењу он даје више обавештења, али се она мање односе на то одакле се Блажена ког дана узимају. ³¹¹⁸ Исто тако

кратко вели и проф. Керн: «Блаженства с тропарима канона из Октоиха, Минеја или Триода».³¹¹⁹

Код Никољског су ова правила изнета много опширније и детаљније. Ради јасноће навешћемо их дословно. Никољски најпре објашњава да се под изразом «Блажена» разумеју, с једне стране, еванђелски стихови о блаженствима (Мф.5:3–12; Типик гл. 21), а затим црквене песме (тропари) који се узимају уз ове еванђелске стихове. Ови тропари узимају се овде као «потврда, пример, доказ да врлине доводе људе до блаженства».³¹²⁰ Ми бисмо могли још додати: Узимају се још да нас побуде да чврсто останемо у вери у Исуса Христа, и науку Његову испуњавамо, јер пример Светих показује да је она остварљива. Тај исти циљ има и стављање речи благоразумног разбојника испред Блажена: «Во Царствији Твојем помјани нас, Господи!». Ове речи његове вере и покајања удостојиле су га вечног блаженства у Царству небеском.³¹²¹ Даље Никољски указује да у Октоиху постоје посебни тропари за Блажена, док их у Минеју, Триоду и Пентикостару нема, него се за Блажена узимају тропари са канона јутрење. Најзад износи како се узимају Блажена у седмичне дане и вели:

1) Ако Типик не наводи песму из канона Светог, Блажена се певају само из Октоиха на 6.³¹²²

2) Ако је у Типику на Блажена наведена песма из канона Светог, тад се у седмичне дане, сем суботе, најпре узимају Блажена Октоиха владајућег гласа на 4, потом из канона Светог песма Ш на 4. А у суботу најпре се узима песма канона Светог, а затим Блажена Октоиха (Типик гл. 12. и последовање 3. и 5. септ. и др.).

3) Ако се деси Свети са (великим) славословљем, полијелејем, бденијем, или буду два празновања, од којих је сваком наведена на Блажена песма канона, у тим случајевима Блажена из Октоиха се изостављају, а поје се или чита³¹²³ III и VI песма канона Минеја на 8. Ако су двама Светим наведене песме, онда се једном пева трећа, а другом шеста песма.

4) Ако се деси претпразништво, узимају се III и VI песма канона претпразништва. Ако се деси попразништво, узима се редовна песма канона празника.³¹²⁴

5) Ако у претпразништву или попразништву падне и Свети коме је наведена на Блажена песма канона, онда се у претпразништву узима III песма канона претпразништва, а у попразништву редовна песма канона празника на 4, и VI песма канона Светог на 4.

6) На оданије празника узима се редовна песма канона празника, већином IX песма, на 6, или ако празник има два канона, онда од оба канона на 8. На оданије Пасхе чита се од канона Пасхе III песма, а од канона Недеље о слепом VI песма, (обе) на 8. На оданије Сретења, ако падне у Сирну суботу, узима се од канона празника IX песма и од канона Отаца VI, на 8. На оданије Благовести, ако падне у суботу V седмице Великог поста, узима се III и VI песма од канона Триода, што се у Триоду означава овако: «На Литургији Блажена акатиста песма III и VI (Типик 26. марта, одредба о оданију Благовести)». ³¹²⁵

Ово би, мислим, био исцрпан одговор на постављено питање. Сматрам да неће бити сувише да, по Никољском, изнесемо како се узимају Блажена и у осталим случајевима и данима:

«У недељу број тропара на Блажена не бива већи од 12, нити мањи од 8. Блажена се поју из Октоиха, сем на Господње празнике: Божић, Богојављење, Преображење, Крстовдан, Цвети, Духове, такође у Томину недељу.

1) Ако у недељу не падне Свети коме је у Типику наведена песма канона, онда се свих 8 Блажена певају из Октоиха (Типик гл. 2) ³¹²⁶

2) Ако у недељу падне Свети коме је у Типику наведена на Блажена песма канона Минеја, онда се на Блажена певају из Октоиха тропари на 6, а из канона Светом, или празнику, III песма на 4. ³¹²⁷

3) Ако у недељу падну два Света, или два празновања, од којих се у Типику сваком наводи на Блажена песма канона, то се Блажена из Октоиха певају на 4, затим се првом Светом пева III песма, а другом Светом VI песма канона, свака на 4, тј. обе на 8.

4) Ако у недељу буде претпразништво, попразништво или оданије празника, онда се певају Блажена из Октоиха на 6 и

претпразништва III песма, или редовна песма празника на 4 (у попразништву и на оданије).

5) Ако у недељу падне попразништво, и сем тога Свети коме је у Типику наведена на Блажена песма канона, онда се из Октоиха певају Блажена на 4, и из канона претпразништва песма III, или (у попразништву и на оданије празника) редовна песма на 4, и од канона Светог песма VI на 4.

Иза Блажена Октоиха некад се узима не III, него VI песма канона. Тако је одређено: а) у недељу Триода посног, управо у недељу о Митару и фарисеју, о Блудном сину, Месопусну, Сиропусну, I и III поста, и б) у недеље Триода цветног, наиме: у Недељу мироносица, Раслабљеног и Свих Светих.»³¹²⁸

Као што смо видели, кад год се узимају Блажена из Минеја, тад се узима редовно (сем у попразништву и на оданије) III и VI песма канона. На **ПИТАЊЕ**: Зашто баш оне? – код литургичких писаца налазимо разне одговоре. Према Венијаминовој Новој Скрижаљи, трећа и шеста песма канона, више од осталих песама приличе Литургији – трећа јер садржи молитву Ане, матере пророка Самуила, чије првобитно неплодство означава старозаветну, а плодност новозаветну Цркву. Шеста песма – пророка Јоне – праображава тридневни погреб и васкрсење Спаситељево, а такође и наше.³¹²⁹ Према Дмитријевском, ове се песме зато узимају на Литургији што се она врши између трећег и шестог часа дана. Поред тога, и зато што се пре Литургије читају III и VI час. Време пак ових часова особито је освештано тајном Божје икономије спасења људи: трећи – силаском Св. Духа на апостоле, а шести – жртвовањем самог Спаситеља на крсту.³¹³⁰ Никољски пак даје ово објашњење: «Размотривши садржај песама канона, видимо да III и VI песма већином, или бар неки тропари, представљају оне који су били жалосни, а затим примили утеху и радост, слично томе како је обећано у стиховима Светог Писма о Блаженствима».³¹³¹

Ако размотримо са историјске стране, видећемо да су Блажена ушла у употребу на Литургији доста позно. Првобитно су се, на том месту, свагда певали антифони. Они су ту унети, како вели Трембелас, да би свештеници имали времена да се обуку и уђу из сасудохранилишта у олтар. Мали вход је у ствари

био не само пренос Еванђеља из сасудохранилишта на средину цркве, на амвон, где ће се ускоро читати «него и званичан улазак литурга из сасудохранилишта, где се дотле спремао, у олтар, што се може закључити ако се пажљиво размотри молитва Входа. Ово се, иначе, донекле сачувало код нас све до сада у архијерејској Литургији».³¹³²

Како Блажена налазимо на јутрењи среде V недеље Великог поста, и Великог петка, као и у чину погребља, веома сличном јутрењи, Скабаланович сматра «да су се она првобитно употребљавала на тој служби» (јутрењи). Биће, дакле, да су отуда, са јутрење, доцније пренета на Литургију.

Код Грка се сада, чак и недељом, као и на празнике Светих и Богородичине, певају антифони, или још чешће само припеви антифона: «Молитвама Богородици...» и «Спаси ни, Сине Божиј...». Проф. Трембелас у наведеном свом делу «Е трис литургие» наводи антифоне. Но он такође вели да се тек у неким рукописима из XVIII в. прописује: «И ако је недеља, или Свети који се празнује, певају се Блажена и трећа и шеста (песма канона) Светог».³¹³³

* * *

Сумирајући све, могли бисмо укратко рећи: Кад се на крају службе Светог у Минеју, или Типику, не указују Блажена, макар се наводио Апостол, његов прокимен, Еванђеље и причастен,³¹³⁴ Блажена се на Литургији узимају само из Октоиха и то обичних дана на 6, недељом на 8. Ако се Светом наводе Блажена, обичних дана узимају се Октоиха на 4 и Светог на 4; недељом Октоиха на 6, Светог на 4. Ако су два Света и обојици су указана Блажена, обичних дана изостављају се Блажена Октоиха, а узимају Светим из Минеја на 8 (Исто се тако изостављају Блажена Октоиха кад у седмичне дане падне Свети с Великим славословљем, полијелејем и бденијем, и узимају само Светим на 8.); недељом се узимају из Октоиха на 4 и обојим Светим (првог III песма, другог VI) на 8. Исто тако се узима и Светим с Великим славословљем, полијелејем и бденијем кад падну у недељу.

У претпразништву узима се, седмичних дана, III и VI песма претпразништва на 8, у попразништву редовна песма канона на

6. Ако су Светом указана Блажена, онда у претпразништву песма III – у попразништву редовна – на 4 и Светог на 4. Недељом у претпразништву, попразништву и на оданије узимају се Блажена Октоиха на 6, претпразништва III песма, или празника редовна песма, на 4. Ако су и Светом указана Блажена, онда: Октоиха на 4, претпразништва III песма (или празника редовна) на 4 и Светог VI песма на 4.

Напоменућемо да израз «на 4, на 6, 8 или 12» означава колико тропара треба певати са еванђелским стиховима о блаженствима.³¹³⁵

Као што смо изнели, тих тропара може бити највише 12 (недељом), а најмање 6 (седмичних дана).

Најзад да укажемо и на то да се у нашој Цркви прва четири (одн. шест, или два) Блажена певају оним гласом који је назначен (Октоиха, или гласа канона Минеја из кога се узимају). Последња пак четири певају се само осмим гласом (кад су прва од I до IV гласа), или четвртим (кад су прва од V до VIII гласа). Међутим, сасвим погрешно, неки свештеници и богослови певају (сем недељама) прва Блажена четвртим гласом, без обзира ког је гласа Канон из кога се узима трећа песма. Како то звучи, најбоље се види и чује, и када је Канон нпр. шестог гласа и кад је ирмос треће песме «Њест свјат», а они га певају четвртим гласом! Требало је певати Блажена из треће песме шестим гласом, а Блажена шесте песме четвртим гласом. Никада се, наиме, не узима ирмос шесте песме за Блажена јер има довољан број тропара и Богородичан исте песме, те неће доћи до раскорака да се, нпр. познати ирмос шестог, или петог гласа пева четвртим или осмим гласом.

Треба и ово напоменути. Поред обичног напева Блажена првог гласа, Мокрањац је у Осмогласнику навео и прва два Блажена са њиховим тропарима «по старом начину». По томе начину, ова два Блажена могу се певати недељом кад први глас буде владајући. У друге дане, у које се певају Блажена светих из III и VI песме канона, када је тај канон првог гласа, прва четири Блажена могу се певати само обичним напевом.

Слично је и са Блаженима осмог гласа. У Мокрањчевом Осмогласнику оне имају посебан напев и тако се певају само

недељом, када је осми глас владајући. У остале дане, било из Октоиха, било из канона Светога, кад је канон осмог гласа, Блажена се певају само напевом као на Изобразитељни уз Велики пост, или Катавасије «Крест начертан Мојсеј», овако:



Гласник, децембар 1975.

Како узимати Блажене на Литургији?

ПИТАЊЕ: *Зашто се код нас Блажена узимају свагда само од «Блажени милостиви», кад је и остала Господ изрекао у истој прилици и кад она чине јединство у духовном животу верних, један златни ланац у коме су све карике неодвојиво повезане једна за другу?*

Ако Типик и не би одређивао да се сва певају на Литургији, зар их не би требало макар прочитати, из поштовања према речи Господњој и напомињања вернима да их је неопходно све достигнути, јер иначе нећемо ући у Царство Небеско?

ОДГОВОР: Биће да се због неумесног и безразложног скраћивања богослужења, и кад се тиме не постиже никаква сврха, никаква стварна «уштеда» времена,³¹³⁶ код нас толико уврежио обичај да се Блажена почињу са «Блажени милостиви», да и један тако духован човек, какав је био епископ тимочки Мелентије, износио као правило: «Блажена певају се овако: У недељу: обично узимају се на осам. Дакле, почиње се од «Блажени милостиви» и прва четири стиха са четири стихире³¹³⁷ певају се из октоиха».³¹³⁸

На невољу није то тако само код нас. Скабаланович са «душевним болом» говори о уобичајеној пракси Руске цркве «да се обично тропари на Блажена испуштају». А бива и да се сами стихови Блажена читају уместо да се певају, «и то на Литургији» – вели – «служби тако краткој и толико свештеној, где се мање него где било дозвољавају пропусти».³¹³⁹ У Грчкој пак цркви обично се узимају и недељом и празником антифони, управо само припеви: «Молитвама Богородици...», и «Спаси ни Сине Божји...» и Типик Цариградске цркве Г. Виолакија, где се предвиђа узимање Блажена, вели такође да се узимају од «Блажени милостиви».³¹⁴⁰

У рукописима, како грчким тако и словенским, налазимо о Блаженима само уопштена казивања: «Док се певају Блажена, и кад појци стигну на Слава, свештеник и ђакон оду пред Свету трапезу и чине заједно поклон...».³¹⁴¹

У рукопису Филотејевог Устава кијевског митрополита Кипријана, из XIV в., стоји дословно исто: «Пјевајемим

блаж(е)нам и јегда же приидут пјевци пјети Славу, приходит иереј с диаконом пред с(ве)тују трапезу и творјат поклон оба...». ³¹⁴² А тако је и у нашим: «Појемим блаженам или антифону, јегде же придут на Славу појуштеји, приходита иереј же и диакон пред с(ве)тују трапезу и творита поклоњенија вакупе...». ³¹⁴³

Међутим, из прописа црквенословенског Типика излази јасно да треба узимати и остале стихове Блаженстава. Пре свега, има дана кад су Блажена прописана да се узимају на десет, ³¹⁴⁴ а некад на дванаест. ³¹⁴⁵ Још јасније се то види из Часослова, у коме су на Изобразитељни изнета сва Блаженства, а испред њих, као увод, молитва благоразумног разбојника.

Па и кад је прописано да се Блажена узимају на осам, нема разлога да се не отпевају, или прочитају и претходни стихови пре «Блажени милостиви». То потврђује и начин њихове употребе на опелима мирјана, свештеника и монаха. У сва три ова чина тропари уз Блажена долазе на осам – од «Блажени милостиви» – али су испред њих наведена, без тропара, и претходна четири Блаженства (од првог: «Блажени нишчи духом...»), испред којих се такође наводи молитва покајаног разбојника.

О узимању свију Блаженстава на Литургији казују готово сви руски литургичари. Тако већ И. Дмитревскиј пише: «Блажени, то су стихови узети из беседе Исуса Христа, произнесене ученицима на Гори, у почетку Његовог служења. Сваки од ових стихова, сем последњег који чини продужење, почиње речју Блажени (Макарији), од чега је и дошао њихов назив... У њима се садрже девет главних еванђелских врлина, које узводе човека савршенству духовног живота и за чије је држање Спаситељ обећао, под разним називима земаљских и небеских блага, наслеђе вечноблаженог Царства, којег се пре свију новозаветних Светих удостојио благоразумни разбојник, исповедивши осећањем живе и снажне вере Спаситеља на крсту као Цара и Господа. Зато се она (Блаженства) и почињу молитвом Спаситељу да нам дарује блаженство: «Во царствији Твојем помјани нас Господи». Врлине које набрајају Блаженства ове су: 1. Духовна нишчета, или признање пред Богом свог сиромаштва у добрим делима; 2. Плач и сузе због греха; 3. Кротост, тј. смиреност и незлопамћење; 4. Глад и жеђ за правдом, тј. жеља

да се прими од Бога опроштење грехова и да будемо оправдани у Његовим очима; 5. Милосрђе, или човекољубива састрадалност према бедним и невољним; 6. Чистота срдачна која се састоји у обуздању и умртвљењу рђавих помисли и страсти...; 7. Миротворство... мирење непријатеља; 8. Великодушно трпљење мука за правду; 9. Срамоћење и изгнање за име Христово».³¹⁴⁶ Проф. Скабаланович, говорећи о Блаженствима доводи их у везу са изобразитељним псалмима и Малим входом, па каже: «Пошто су први и други антифон изобразили Царство Божје (Пс.102:19, 145:10) са старозаветне тачке гледишта, трећи антифон, на коме се врши обред који симболише «вход Светих» у Царство Небеско, даје новозаветну слику тога Царства, природно почињући молитвом (благоразумног разбојника – која се понавља и на Великом входу) о нашем примању у њега».³¹⁴⁷

И према казивању прот. Никољског и А. Маљцева, Блажена се узимају сва. «Под Блаженима» – вели Никољскиј – «разумеју се најпре еванђелски стихови о блаженству (Мф.5:3–12; Типик гл. 21) обећаном од Господа за разне врлине; стихови отпочињу речима: «Во царствији Твојем...»; а затим под Блаженима разумеју се оне црквене песме (тропари) које се поју на Литургији после стихова о блаженству...».³¹⁴⁸ Помињући одлазак ђакона у олтар, у време певања трећег антифона или Блажена, «који почињу» – вели А. Маљцев – «исповешћу благоразумног разбојника: Во царствији Твојем, помјани нас Господи; Блажени нишчи духом...»,³¹⁴⁹ он наставља даље и сва остала Блаженства.

С. Булгаков наводи и наређење Светог синода о забрани скраћивања при певању Блажена: «Одређени по Уставу «изобразитељни» и «блажени» забрањује се певати са скраћивањем (Указ Св. син. по дух. учеб. вед. 1889). С тим у вези Литовска Духовна консисторија издала је посебно наређење у својој епархији да се на Литургији обавезно певају, сагласно са Уставом, изобразитељни псалми и сва блаженства».³¹⁵⁰ О Блаженствима и њиховом почињању молитвом благоразумног разбојника, слично Никољском, говори и А. Петровскиј.³¹⁵¹

Код нас, поред већ наведеног епископа Мелентија, код проф. Мирковића и В. Николајевића излагање о Блаженствима је уопштено,³¹⁵² те се не може одређено закључити, као из казивања руских писаца, да се Блажена на Литургији узимају сва. Али се из тога свакако не може ни извести закључак да они сматрају да би певање или читање и прва четири Блажена, кад се она узимају на осам, уз молитву благоразумног разбојника, било погрешно и забрањено.

Зато би било време да се код нас обнови узимање свију стихова Блажена, с тим да се прва четири макар прочитају у дане кад се тропари уз стихове Блажена узимају на осам или десет. Временски се не би ништа «изгубило», ни богослужење продужило, а добило би се веома много, не само што би тако чинили оно што је литургички боље и правилније, него превасходно због тога што је ту изнето вечно еванђелско учење о моралу, исказано речима самог Господа, у Његовој Беседи на Гори, и за стихове Блаженстава се никад неће моћи рећи да смо их већ чули и да нема потребе да их чујемо опет и опет.³¹⁵³

Гласник, јануар 1981.

Када се Царске двери отварају за Мали и Велики вход?

ПИТАЊЕ: Отварање Царских двери, за Мали и Велики вход, по црквенословенском Служебнику бива одмах по возгласу малих јектенија пред ове чинове; по Мирковићевој Литургици и Николајевићевом Типику, за Мали вход се отварају двери на «Блажени јесте», а по Обредословљу Хаџи Теофила Стевановића на «Радујтесја». За Велики вход слажу се Хаџи Теофило и Николајевићев Типик, те се по њима оне отварају пошто свештеник прочита молитву «Никтоже достојин» и с ђаконом трипут Херувимску песму, уз трократно клањање. Тада, по Николајевићевом Типику, узима ђакон кадионицу и кади, а по Обредословљу Хаџи Теофила кади свештеник. По Литургици Мирковићевој, ђакон отвара Царске двери одмах по уласку у олтар, онда узима кадионицу и кади, а свештеник за то време чита молитву «Никтоже достојин».

Кад се, дакле, двери управо отварају? Да ли је овај поступак адиафоран и препуштен вољи сваког свештеника и ђакона да чине како хоће?

ОДГОВОР: Да употпунимо скалу разлика у погледу времена отварања двери за Мали и Велики вход, навешћемо да бугарски Служебник о отварању двери за Мали вход вели уопштено (и кад служи сам свештеник и кад служи са ђаконом) да бива за време Блажена.³¹⁵⁴ И Дебољски о том входу казује уопштено: «За вход се отварају Царска врата...».³¹⁵⁵ По С. Булгакову: «За Мали вход с Еванђељем Царске двери се отварају после мале јектеније и возгласа «Јако благ»».³¹⁵⁶ Слично и проф. К. Керн: «По завршетку треће јектеније (мале) отварају се Царска врата ради вршења Малог входа с Еванђељем».³¹⁵⁷ Еп. Мелентије се слаже с Хаџи Теофилом о отварању двери за Мали вход.³¹⁵⁸ Ако служи више свештеника без ђакона, према њему, двери отвара најмлађи између њих; ако служи ђакон, у исто време отвара двери он са свештеником.³¹⁵⁹ Архиепископ Венијамин и К. Никољски уопште не помињу отварање двери за Мали вход.

Архиепископ Венијамин нема напомене ни о отварању двери за Велики вход. Никољски и Булгаков, према Служебнику, веле да се за тај вход двери отварају одмах по возгласу «Јако да под державоју Твојеју...».³¹⁶⁰ Проф. Керн наводи поредак дејстава на Херувимској песми, по Служебнику, овако: 1. Отварање Царских врата, 2. Читање молитве «Никтоже достојин» од стране свештеника, 3. За то време ђакон кади (а свештеник, кад служи без ђакона, кади по прочитању молитве), 4. Свештеник и ђакон читају «Иже Херувими» уз три поклона, 5. Одлазак жртвенику. Он наводи и друкчији поредак по грчком Служебнику венецијанске редакције: 1. Читање молитве, 2. Читање Херувимске песме, 3. Кађење, које врши свештеник, 4. Одлазак жртвенику (н. д. 194). Такав поредак је и по Иератикону званичног издања Грчке цркве, без помена о отварању двери.³¹⁶¹

У грчким рукописима нема помена о отварању двери за Мали вход. Филотејев Диатаксис, у рукопису из XIV в., вели да на Блажена, «кад појци дођу на Славу, јереј и ђакон долазе пред Свету трапезу и чине заједно поклон. Онда јереј, узевши Св. Еванђеље, даје га ђакону и тако излазећи северном страном врше Мали вход».³¹⁶² И код Гоара у главном тексту поступак је овакав исти.³¹⁶³

Ни за Велики вход не помиње се отварање двери у старијим грчким рукописима. Тек у оним од XVI в. налази се упутство да по молитви «Никтоже достојин» и трократном клањању уз читање химне «Иже Херувими», «ђакон отворивши Свете двери, кади крстообразно икону Христову и Богородичину и према народу».³¹⁶⁴

Наши пак рукописи, и старији и млађи, немају примедбе о отварању двери ни за Мали ни за Велики вход. Мали вход излажу већином по Филотејевом Диатаксису: «Појемим блаженам или антифону, јегда же придут на Славу појуштеи, приходита иереј же и диакон пред с(ве)тују трапезу и творита поклоњенија вакупе... Таже вазам иереј с(ве)тоје ев(ан)г(е)лије даст диакону. И тако изш(а)дше от северније страни творет мали вход».³¹⁶⁵

Ни за Велики вход ниједан наш рукопис који сам прегледао нема примедбе о отварању двери, него већином по Филотејевом

Диатаксису веле: «Херувику же певајему ваходит диакон ва с(ве)ти олтар и вазам кадилницу са тимиамом, пришад ка иереју и вазам обичноје над кадилом бл(аго)с(ло)веније кадит с(ве)тују трапезу крстаобразно около, с(ве)тилиште все и иереја и по том сам стајет о левују јего...».³¹⁶⁶ Такође без примедбе о отварању двери, слично се указује и у Служебнику Петра Могиле из 1639. године.

Објашњење откуд то да се примедбе о отварању двери налазе тако доцкан, као и у многим другим случајевима, пружиће нам стара пракса Цркве, којој ћемо се и обратити.

До ХШ в., вели проф. Фундулис, реч «вход», «вход патријарха», «вход архијереја», «вход са Еванђељем», «чинити вход» итд. употребљавала се само за ознаку садашњег Малог входа. У старини, овај вход је у ствари био свечани «улазак народа са јерархом у храм», по изразу Светог Максима Исповедника.³¹⁶⁷ У сасудохранилишту, које је било у предворју храма, свештеници су облачили одежде и, ако је било одређено да се чита Еванђеље узимали и њега, стајали пред улазним, западним вратима храма, по молитви благословили «вход светих» (тј. верних), и пошто се отворе врата сви улазили у храм.³¹⁶⁸ У доцније време, овај свечани улазак мало по мало нестаје, поготово кад је вршење проскомидије у VIII в. пренето на почетак Литургије, и сасудохранилиште из предворја пренето у олтар, те свештеници раније улазили у храм, облачили се и вршили проскомидију. Тада назив «вход» прелази на преношење Еванђеља из сасудохранилишта на амвон ради читања, и улазак свештенства у олтар, где су седели или стајали за време читања Апостола и Еванђеља. Тај поредак до данас је очувала архијерејска Литургија, кад архијереј, на Малом входу, први пут улази у олтар, одлази на горње место са клиром и одатле прати читање Св. Писма и проповеди.

Данашњи пак Велики вход, пренос дарова из проскомидије на престо, до V в., по речима проф. П. Трембеласа, у Цркви беше непознат.³¹⁶⁹ Тај пренос вршен је дотле сасвим једноставно – ђакон је одабирао потребну количину хлеба и вина и из проскомидије ћутке, кроз олтар, преносио на престо.³¹⁷⁰ Од V пак века овај пренос постаје све свечанији, у њему узимају

учешћа свештеници и ђакони, као и нижи клирици, и врши се ван олтара, кроз лађу цркве. Епископ је остајао као пре у олтару и примао дарове. Убрзо овај пренос добија назив входа, што посредно закључујемо из казивања Светог Максима Исповедника, који Мали вход назива «првим входом», чиме свакако напомиње постојање и другог.³¹⁷¹

Развој једног и другог входа ишао је у супротном правцу; Велики је бивао све свечанији, у њему узима учешћа и византијски цар са својом пратњом, те је надишао вход са Еванђељем. Овај је онда добио назив «мали», а онај «велики». Томе је у прилог ишло и симболичко тумачење које је Малом входу придавало значење Христове појаве на Јордану (Софроније, Герман, Теодор Андидон), или прво јављање Христа свету (Свети Максим Исповедник), «јављање Христа свету... кад се почео показивати» (Кавасила); најзад Његово васкрсење и вазнесење (Свети Симеон Солунски). А Велики вход је симболизовао славније и важније догађаје: Његово дело до смрти (Софроније); свечани улазак у Јерусалим (Софроније, Герман, Теодор Андидон, Кавасила); пренос Његовог тела са Голготе у гроб (Герман); најзад Његов славни други долазак (Свети Симеон Солунски).³¹⁷²

Из изложеног постаје нам јасно да у најстаријим текстовима нема речи о отварању двери за Велики вход, јер се у почетку није ни излазило изван олтара. Доцније, кад је он почео да се изводи свечаније, са изласком из олтара у цркву, текстови су задуго чували стару праксу, без примедаба о новом стању и друкчијем извођењу, поготово у оним текстовима који су излагали архијерејску Литургију на којој су двери већ биле отворене. То су, сматрам, главни разлози што се примедбе о отварању двери у грчким рукописима налазе тако доцкан.

Исто се може рећи и за Мали вход. Док је он био заједнички улазак клира и народа у храм, отварање црквених врата вршили су, свакако, вратари, остијарији, а не виши клирици. Кад је он постао вход само клирика с Еванђељем у олтар, текстови су остали при старој пракси. Тек у новије време, у црквенословенским штампаним Службеницима долази примедба о отварању двери, за коју проф. Трембелас вели: «Веома

озбиљна разлика је израз: Овде се отварају Св. двери за Мали вход»,³¹⁷³ а које такође нема у старијим издањима Служебника, ни код старијих писаца, епископа Венијамина и Никољског.

Што се тиче баш момента када двери за Велики и Мали вход треба да се отворе, видели смо да црквенословенски Служебник примедбу о томе ставља не одређено, него уопштено, одмах по возгласу «Јако да под державоју...». Зато су поједини писци били принуђени да јој нађу одређеније место. Битно је у целој ствари, како разложно примећује проф. Керн, да «Мали вход треба да се сврши до завршетка трећег антифона, тј. тако прорачунато да би на последње речи антифона свештеник (или ђакон) био готов да произнесе речи: «Премудрост, прости!»³¹⁷⁴ Према овом принципу, сматрам да је најбоље поступити по примедби проф. Мирковића и двери отворити на «Блажени јесте», јер ће онда све остало тећи равномерно, тј. на «Радужесја» усправити Еванђеље, на «Слава» поклонити се трипут и узети га, односно предати ђакону, обићи Часну трапезу до проскомидије, а на «И ниње» изаћи из олтарa и доћи до Царских двери. На Литургији која почиње вечерњем, и Пређеосвећеној кад је прописано читање Еванђеља, двери се отварају као и обично на Великој вечерњи, тј. кад се почне певати «Слава» на «Господи возвах», а излази из олтарa на «И ниње».

Што се тиче Великог входа, ако служи свештеник са ђаконом, такође сматрам да је поредак описан у Литургици проф. Мирковића најбољи, тј. да ђакон, по уласку у олтар, отвара са свештеником двери (при чему се мало поклоне верним). Потом ђакон узима кадионицу и на благослов свештеника почиње кађење. Свештеник за то време чита молитву «Никтоже достојин». Кад ђакон заврши кађење а свештеник молитву, обојица пред Часном трапезом читају трипут Херувимску песму. Свештеник, с подигнутим рукама, обично чита до «Јако да царја», а ђакон «Јако да царја», и притом се по једанпут клањају; онда целивају положени на антиминос крст, антиминос и трапезу и одлазе у проскомидију.

Кад служи сам свештеник без ђакона, по прочитању молитве «Никтоже достојин», он треба да отвори двери, узме кадионицу и

окади све по реду, остави кадионицу па прочита Херувимску песму трипут, уз по један поклон, онда целива крст, антиминос и престо па одлази у проскомидију.

Кад је већ реч о Малом входу, да кажемо нешто и о томе како треба носити Свето Еванђеље на входу. Код нас је уобичајено да га било ђакон, било свештеник носи уздигнуто до висине чела. Булгаков пак, позивајући се на Типик вели да «свештеник, кад служи без ђакона, треба да носи Еванђеље «при својим прсима», тј. прислонивши га уз груди (Устав 2. гл.), управо на начин како му се наређује да га износи ради целивања на јутрењи. «Само собом је разумљиво» – вели он даље – «да при чињењу крста с Еванђељем при входу треба да га уздигне с обе руке».³¹⁷⁵ Исто тако, треба да носи Еванђеље и ђакон «у рукама, прислонивши га уз груди, а придржава га само левом руком при возгласу «Благослови Владико свјатиј вход», при чему треба да показује десном руком... При чињењу њиме крста, на узглас «Премудрост прости!», треба да унеколико подиже руке с Еванђељем».³¹⁷⁶ Готово истим речим говори о начину ношења Еванђеља јерејем и ђаконом и проф. К. Керн.³¹⁷⁷ Од наших писаца, да се Еванђеље носи прислоњено уз груди, казују проф. Мирковић и епископ Мелентије, а такође В. Николајевић.³¹⁷⁸

Да Еванђеље треба носити прислоњено уз груди вели се и у једном грчком рукопису код Гоара: «И узевши јереј свештено Еванђеље, ставља га на груди (ститхи) ђаконове, и излазе».³¹⁷⁹ Исто тако, у једном рукопису код Дмитријевског, из XV–XVI в., вели се да, пред читање, кад од свештеника прими Еванђеље, «држећи га ђакон на грудима, као обично... излази на Св. двери...».³¹⁸⁰

Сматрам, дакле, да је овај начин ношења Еванђеља бољи, поготово што тако треба да га износи свештеник на јутрењи ради целивања.

Такође се код нас, при обиласку с Еванђељем око престола, ђакон и свештеник клањају престолу, о чему говоре и проф. Мирковић и епископ Мелентије.³¹⁸¹ Но епископ Мелентије напомиње да то клањање треба да се «врши олако и то само главом, а не и целом половином горњег тела својега, јер би се у овом, противном случају морао с Еванђељем поклонити, а то не

сме бити пошто оно тада (а и свагда) представља Господа Исуса Христа». ³¹⁸² Тај разлог, што по речима Светог Јована Златоуста, «оно што су рекли Свети слике су (иконес) њихових душа», што преподобни Никодим Светогорац односи и на Еванђеље, велећи да су «и речи Св. Еванђеља слике (иконес) душе и срца Господа», ³¹⁸³ због чега се њему првенствено указује поштовање и целива пре крста и трапезе, треба да нас руководи и у овој прилици. Биће да је проф. Мирковић ово клањање навео што се оно код нас одомаћило, а не што би литургички било неопходно. Сматрам да је ушло у праксу из навике клањања престолу при кађењу, и обиласку око њега на входу вечерње. Но, ако је клањање при кађењу прописано и правилно, при ношењу Еванђеља, било на грудима, било уздигнуто, нити је прописано, нити правилно.

Гласник, октобар 1980.

О певању «Јелици...»

ПИТАЊЕ: На које се све празнике на Литургији пева «Јелици во Христа крестистесја» и зашто?

ОДГОВОР: Ако прелистамо велики црквенословенски Типик видећемо да се ова песма узима на два непокретна празника, на Божић и Богојављење, а од покретних: на Лазареву и Велику суботу, на Васкрс (и целе Светле седмице) и на Духове. Исти овај пропис налазимо и у Николајевићевом Типику.

Према Евергетидском, и другим старим типичима, узимана је ова песма раније и на друге велике празнике.³¹⁸⁴ Разлог за то свакако је онај који износи Скабаланович: Што Црквени Устав сматра да Трисвето, «ма колико да је узвишена ова песма, по предању небеског порекла, унеколико је тужне и покајне садржине (због «помилуј нас»; а особито због околности свог постанка; упореди и њену учестану употребу уз Велики пост), бар за најрадоснију службу – Литургију, те је замењује песмом у част Тајне Крштења».³¹⁸⁵

Током времена, ова песма је престала да се употребљава у све велике празнике, те се до данас задржала само у оне на које су у старини крштавани катихумени. Но, смисао употребе ове песме данас на Литургији није само у историјском подсећању на катихумене, нити у њој треба гледати само остатак из старине, него она има дубок значај и за садашње верне: «Што верни у те дане осећају највећу блискост према Христу, а кајањем (побожношћу) обнављају на себи печат крштења».³¹⁸⁶

Напоменућемо да због истог, свечаног карактера празника Воздвижења Часног Крста, Скабаланович вели да се Трисвето ни тада не узима, него друга песма: «Кресту Твојему...». «На Воздвижење Трисвето се такође замењује радоснијом песмом која говори о васкрсењу».³¹⁸⁷ То исто свакако се односи и на недељу Крстопоклону, јер се и на њеној Литургији пева «Кресту Твојему...».

Ради лакшег памћења могли бисмо овако формулисати закључак: «Јелици во Христа крестистесја», на Литургији, узима се само у две суботе, у две недеље и у два минејска празника. Две суботе су Лазарева и Велика; две недеље: Васкрс (и цела

Светла седмица) и Духови (само први дан), два минејска празника: Божић и Богојављење. На Крстовдан (14. септ.) и у недељу Крстопоклону узима се на том месту «Кресту Твојему...», а у свим другим случајевима, на Литургији, долази «Свјатиј Боже», Трисвето.

Гласник, септембар 1974.

Неки свештеници на Литургији после «Свјатиј Боже», окрећу се северу уз речи: «Благословен грјадј...», затим југу уз речи: «Благословен јеси...». Да ли је то правилно?

ПИТАЊЕ: Пошто прочитају «Свјатиј Боже» на Литургији, неки свештеници окрећу се северу, према проскомидији, и говоре: «Благословен градиј...», а затим југу уз речи: «Благословен јеси на престоље...», остајући пред Часном трапезом. Други пак при томе одлазе горњем престолу. Како у овом случају треба поступити?

ОДГОВОР: У нашим садашњим служебницима јасно стоји да на позив ђаконов: «Повели Владико!», обојица, свештеник и ђакон одлазе горњем месту. И свештеник одлазећи говори: «Благословен грјадј во имја Господње». Ђакон: «Благослови Владико горњиј престол». А свештеник: «Благословен јеси на престоље...». Тако се исто казује у Архијерејском чиновнику, тј. да на ђаконов позив архијереј полази уз речи «Благословен грјадј...», и пошто ђакон укаже «орарем горњеје мјесто, за свјатоју трапезоју», архијереј говори «Благословен јеси...».

Овако се поступало и у старини. Рукописни Служабник манастира Дечана бр. 123, из XIV века, вели да свештеник и ђакон, кад чују да се пева «Слава и ниње», говоре и сами: «Свети Боже, Свети Крепки, Свети Бесмртни помилуј нас – тришти – твореште купно и поклоњенија три пред светоју трапезоју. Таже глагољет дијакон ка свештенику: Повели владико. И отходит³¹⁸⁸ на седалиште. Глагољет же свештеник идиј: Благословен греди ва име Господње. И паки дијакон: Благослови владико вишњеје седалиште. Свештеник же: Благословен јеси иже на престоље слави царствија твојего седеј всегда ниња и присно и ва веки.» Исти овакав поредак износи и десетак других рукописа овог манастира од XIV до XVI века, као и они из Музеја Патријаршије у Београду које сам прегледао. Пергаментни рукопис манастира Дечана бр. 120, као и српско-словенски рукопис Ватиканске библиотеке бр. 9,³¹⁸⁹ одлазак горњем месту описују на исти начин, само су речи које свештеник

при томе говори унеколико другачије: «Дијакон... Повели владико. Поп: Повељенијем Господњим небеса утврдише се. Дијакон: Благослови владико светоје седалиште... Поп: Благословен седеј на престоље царствија.»

Исти такви прописи налазе се и у старим грчким рукописима које наводи Гоар у свом Евхологиону³¹⁹⁰ и проф. Трембелас у делу «О три литургије».³¹⁹¹ Горњи престо помиње већ Јевсевије Кесаријски у својој Историји. А седишта с једне и друге стране његове назива Свети Григорије Богослов «другим престолима» (деветери тхрони). Код других страних писаца називају се «свештено сапрестоље» (иерон синтронон).³¹⁹² У прво доба свештенослужитељи су узлазили на сапрестоље одмах на почетку Литургије, при уласку у храм; одатле су упућивали «мир» народу, а по завршетку читања Светог Писма и проповеди силазили. Кад је почетак Свете Литургије доцније унеколико измењен, свештеници су одлазили на сапрестоље пред читањем Апостола. Силазили су да приме Еванђеље од ђакона, кад га прочита, и наставе даљи чин службе.³¹⁹³ Пропис у рукописном Диатакису патријарха Филотеја († 1376. г.) дословно је једнак са данашњим нашим Службеницима сем нешто краће реченице благослова: «Благословен јеси сједјај на престоље царствија твојего всегда...».³¹⁹⁴ У доцнијим преписима одредба је с више детаља: «А кад крене да узађе на сапрестоље, целива (патријарх) и архијереји и јереји најпре Св. Трапезу». После дијалога с ђаконом, који је исти са садашњим, вели се: «И одмах патријарх седа на сапрестоље, а архијереји и јереји с његове обе стране».³¹⁹⁵

Свештенослужитељи одлазе на сапрестоље да би одавде упутили благослов мира,³¹⁹⁶ затим да би онде седели и могли надгледати ред и пажњу с којом верни слушају читање Апостола и Еванђеља.³¹⁹⁷ По угледу на седење у синагогама при читању Светог Писма, седели су при томе и први хришћани, али се Црква с тиме није слагала. «Борба је решена тако да је стајање усвојено при читању Еванђеља, а седење при осталом».³¹⁹⁸ У Руској и нашој Цркви тако поступају свештеници и сада, тј. за време читања Апостола седе, епископ на горњем месту, а свештеници на сапрестољу.³¹⁹⁹

О одласку свештенослужитеља на сапрестоље и седење онде говори се на исти начин и код новијих литургичких писаца: И. Дмитревског, Никољског, Булгакова, К. Керна, Мирковића, Фундулиса, а такође код старих. Свети Симеон Солунски вели: «Потом бива узлазак на свештено сапрестоље и седење (на њему), што представља слику Исуса Христа који је сео с десне стране Оца».³²⁰⁰ У Мистичкој теорији, која се приписује патријарху Герману, вели се да свештенослужитељи седе на горњем месту «а седење означава да је Син Своје Тело, које је носио, и овцу коју је узео на рамена – што представља омофор – узнео изнад сваког началства и власти и господства горњих сила и принео Богу и Оцу».³²⁰¹ На мистички смисао овог одласка указује и архиеп. Венијамин (објашњењем узетим из Гоара): «Христос, обећани у почетку речима пророка у антифонима, затим показани свету свечаним изношењем и уздицањем Еванђеља, и најзад у трисветој песми препознати од својих љубљених ученика, сад се објављује речима: «Благословен грјадиј во имја Господње» као Заступник и Цар који иде да заузме Своје Царство. Зато свештеник, а особито архијереј који изображава самог Христа, да покаже то заузимање, или седење с десне стране Бога и Оца, одлази на горње место».³²⁰²

Поред свега тога, у неким местима код нас свештеници поступају друкчије. На позив ђаконов: «Повели Владико!» окрећу се проскомидији, пружају руке и говоре: «Благословен грјадиј...». Онда се окрећу јужној страни и говоре: «Благословен јеси на престоље...» остајући при томе пред Часном трапезом и не померајући се горњем месту. Проф. Фундулис казује да у Грчкој, сем неких епископа у «новим областима», тј. у северним епархијама, свуда³²⁰³ свештеници одлазе проскомидији уз изговарање наведених речи. За овакво поступање проф. Мирковић вели да «није правилно», и да свештеници који тако чине «греше», а проф. Фундулис каже да је «без смисла».³²⁰⁴

Како је дошло до овакве праксе? Највероватније објашњење је оно које даје проф. Фундулис: «За време турске власти, због подизања малих храмова без горњег места (тј. са Часном трапезом уза сами зид апсиде – Е.П.) овај је пропис (о одлажењу горњем месту) почео постепено да слаби, најзад је његов смисао

заборављен и остао као један пропис Типика и без смисла одлазак проскомидији...»³²⁰⁵ и у храмовима где горње место постоји. Потврда за ово било би и указивање проф. Трембеласа на чињеницу да се на такву праксу наилази у појединим рукописима од XVI века: «Онда одлази катедри, тј. проскомидији... Онда говори ђакон, гледајући св. предложено: «Повели...». И опет ђакон показује Св. трпезу и говори: «Благослови Владико...»»³²⁰⁶ У неким грчким и нашим рукописима предвиђа се случај да се Часна трапеза налази уза зид апсиде, па се даје упутство како тада да се поступи: «Јереј же стоје сазади светије трапези, аште имат мес(то). Аште ли же ни – спреди, зре ка западом».³²⁰⁷

Да наведемо и средње становиште које налазимо у Правилнику епископа Мелентија. Према њему, «свештеник указујући обема рукама према проскомидији, полугласно говори: «Благословен грјади во имја Господње», окрене се Престолу и пролази јужном страном Св. престола ка горњем месту такође полугласно говорећи: «Благословен јеси на престоље...».³²⁰⁸ Исти такав став заузима бугарски Служебник (Софија 1928. г.). И по њему свештеник «одлази жртвенику», клања се онде уз наведене речи, а тако се исто клања пред горњим местом.

У светлу изнетих података, у овој разнообразности уочава се јасно правилност, и саобразност духу историјског развитка и симболике Свете Литургије, која се налази у наведеним прописима нашег савременог Служебника, тј. да свештеник и ђакон треба да одлазе горњем месту, при чему свештеник говори: «Благословен грјадиј...», а кад дође до њега: «Благословен јеси...»; Кад појци заврше «Свјатиј Боже», ђакон долази дверима и говори «Вонмем» и остало пред читањем Апостола. После подељивања мира, свештеник седа не на горње место, где може седети само епископ кад служи, него с његове јужне стране, и диже се по прочитању Апостола. Проф. Фундулис са одобравањем подвлачи: «Овај пропис држе данас потпуно православне словенске цркве».³²⁰⁹

На крају неће бити сувишно рећи неколико речи и о томе како свештеник треба да благослови горње место. Да ли то бива

само изговарањем речи «Благословен јеси на престоље...», или при томе треба да начини и руком знак крста?

Директног одговора не налазимо како у прописима савременог Службеника тако и оних из старине. Према ономе како ту ствар излаже проф. К. Керн, благослов свештеников бива само речима «Свештеник благосиља горње место речима: «Благословен јеси...»».³²¹⁰ Слично излази и из излагања Никољског Булгакова. Према Литургици проф. Мирковића: «Свештеник стојећи пред њим (горњим престолом) и благосиљајући га говори: «Благословен јеси...»».³²¹¹ И кад сам га о томе директно питао, рекао је да горње место треба благословити руком. Сматрам да је овај став проф. Мирковића правилан. На Литургији, и другим чинодејствима, свештеник руком благосиља у многим приликама и предмете и лица. Тако он, уз одговарајуће молитве, благосиља одежде, Мали вход, ђакона пред читањем Еванђеља, јело и пиће на трпези, воду у Тајни Крштења и у Великом водоосвећењу итд. Може, дакле, благословити тако и горње место. Један рукопис код Гоара указује да је тако било и у старини. У њему се вели да свештеник тада «благосиљајући говори: «Благословен јеси...»».³²¹² А тај исти израз употребљава и при благосиљању Малог входа (и јереј благосиљајући говори); ђакона пред читање Еванђеља (а он благосиљајући говори: «Бог молитвама»); такође ђаконова стихара (и благосиљајући говори: «Благословен Бог...»). Слично је и у другом рукопису који наводи Красносељцев: «Свештеник благосиљајући њега (горњи престо) говори: «Благословен јеси...»».³²¹²

Оно што овде доводи у недоумицу то су речи благослова које свештеник тада говори: «Благословен јеси на престоље слави царствија твојего...». Али ако узмемо у обзир да он не благосиља престо Божји, још мање самог Господа, него горње место, на које треба да узиђе сам и седи са саслужитељима, онда ће нам ствар бити разумљивија. Аналогију имамо нпр. са благосиљањем епитрахила, или појаса, уз изговарање сличних речи: «Благословен Бог...». Па и у оним случајевима где директно изгледа да се наш благослов упућује Богу («Благосиљај душо моја Господа...» Пс.102:103), није ту Псалмопевац у

супротности са ставом апостола Павла да увек виши благосиља нижег, а не обратно (Евр.7:7). Него речи «благосиљати» треба разумети овде у њеном етимолошком значењу. Ово је наиме сложеница настала дословним преводом са грчког: ев-логео, ев-логиа, што дословно значи добро говорити. А добро говорити о неком у ствари значи хвалити га, славити.³²¹³ Тако, дакле, ми од Бога увек молимо и очекујемо благослов, а речи: «Благослови душе моја Господа!» у ствари значе: Слави душо моја Господа. Зато оне не би могле бити сметња за благосиљање горњег места.

Гласник, март 1974.

Зашто се у Српској цркви не изостављају јектеније за оглашене испред «Иже Херувими»?

ПИТАЊЕ: Познато је да се у Грчкој православној цркви, на Литургији Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог, не чита јектенија за оглашене и две мале за верне пред Херувимску песму.

Ако су оправдани разлози за то изостављање, зашто се тако не поступа и у Српској православној цркви?

ОДГОВОР: У једном ранијем одговору³²¹⁴ речено је да су две мале јектеније, пред Херувимском песмом, остатак велике јектеније, која је у старини читана на том месту, пред проскомидијом вршеном тада за време певања ове химне.³²¹⁵

У старо време, наиме, проскомидија је вршена на Литургији кад оду катихумени.³²¹⁶ Верни су тада предавали ђаконима свој принос хлеба и вина, а ови су их постављали у проскомидији на за то одређене столове. Кад свештеник над њима прочита молитву «Боже, Боже наш...», ђакони су одвајали потребну количину овог хлеба и вина, односили на Часну трапезу, да би молитвама и свештенодејствима током Литургије били «предложени», и по завршетку њиховог потпуног освећења, на канону евхаристије, постали «принесени и освећени Часни дарови», тј. Тело и Крв Христова. Онда се приступало завршном чину, коме је цела Литургија намењена – причешћу свештеника и верних.

За време преноса дарова на Часну трапезу, певани су псалми са завршетком «Алилуја». Од VI века, уместо псалама, уведена је Херувимска песма, која се такође завршава са: «Алилуја».

Кад је крштавање незнабожаца у Византијском царству углавном завршено, ред катихумена престао је да постоји, а сем тога нису, као раније, сви присутни на Литургији били спремни да се причесте, проскомидија се развила у посебан чин – вађење Агнеца и честица из просфора. Тада се цео овај чин помера и у IX веку почиње да се врши пред Литургију. Велика јектенија, пак, читана пред Херувимском песмом преноси се на почетак

Литургије, али у неким крајевима остаје и на старом месту.³²¹⁷ Временом пред Херувиком она је подељена на два дела и са две молитве за верне, како налазимо и у нашим старим рукописима.

Но и тада је проскомидија већ пренета испред Литургије, ипак је бивало да су поједине преостале породице незнабожаца приступале хришћанству и за крштење спремале се катихизацијом, те су јектенија и молитва за оглашене читане и даље, присутни оглашени приступали «под руку» (на благослов епископа) и на позив ђаконов: «Оглашени, изидите» излазили из цркве, а остајали само верни. Кад је хришћанство почело да се шири код незнабожачких народа средње и северне Европе, катихизација је ту обавезно вршена, а такође читање јектеније и молитве за оглашене, што је остало до данашњег дана. У црквенословенским Службеницима, као и на српском говорном језику, и јектенија и молитва за оглашене штампају се редовно у Златоустовој и Василијевој Литургији. Штампају се и данас, а у Литургији Пређеосвећених Дарова штампа се и јектенија као и молива за «просвећене», оглашене који су непосредно пред крштењем. Све ове јектеније и молитве штампају се у савременим грчким Иератиконима и Литургиконима, званичног и приватног издања, али их грчки свештеници већином не читају.

Током времена, већ од византијског доба па све до сада, јављало се више пута питање о умесности редовног читања јектеније и молитве за оглашене на Литургији. На једно такво питање, у XV веку, одговара Свети Симеон Солунски: «Знам да овде неки воле да споре: Како ми говоримо да катихумени изиђу, кад катихумена нема? Као што се и у другом варају, не знајући Писма ни Тајана Цркве, то је и у овоме такође. Јер у Цркви увек има катихумена. То су најпре сва некрштена деца верних која су по рођењу примили свештене молитве, а још нису постала верна, нити савршена крштењем. Она су катихумени. Дакле, за њих се увек молимо, а у Светој Четрдесетници за оне који се припремају за просвећење и чинимо молитве и прозбе.

Друго, имамо катихумене оне које држе безбожници, а који, имајући веру у срце, труде се да се ослободе од безбожника и

приђу Цркви. И још оне који су пришли и катихумени су, али нису савршени Светим Миром.

Треће, катихумени су нам они који су пали у кривици, или убиство, или који други тешки грех. Њима није дозвољено да се причесте Светим Тајнама, него им се само дозвољава слушање светих речи».³²¹⁸

Одговор Светог Симеона Солунског мора се имати свагда у виду. Не само за наше садашње прилике, када се један број одраслих јавља за крштавање и припрема катихизацијом за њега, па су јектенија и молитва за катихумене сасвим актуелни. Ову јектенију и молитву сматрам да треба читати и у Грчкој, и у другим православним земљама, заувек у Цркви постојеће катихумене, децу православних родитеља, која су одмах по рођењу поменута у молитвама «по вњега родити жење отроча», јер је за њих примљена водица над којом је свештеник прочитао ове молитве. А поготово за децу знаменовану «во осмиј ден рожденија својего», кад су и примила име и тако ушла у број пријављених за крштење. На тај би начин јасни став Светог Симеона Солунског остао у важности код свију православних, као што и треба да буде.³²¹⁹

Но кад је већ реч о изостављању, а видесмо да се то са јектенијом за оглашене не би могло учинити, сматрам да би се са више умесних разлога могло размотрити изостављање двеју малих јектенија и молитава за верне пред Херувимском песмом.

Напоменули смо раније, да је по преношењу вршења проскомидије испред Литургије а велике јектеније на њен почетак, велика јектенија, у неким крајевима, читана и на старом месту, пред Херувимском песмом. Ту је временом подељена на два дела, од којих су настале два мале јектеније и две молитве за верне.³²²⁰

Ако би требало да се нешто у Литургији изостави, изостављање ових двеју малих јектенија не би било на уштрб верних за које се и пре молило и сада моли у великој јектенији, мада она није пред Херувиком, него на почетку Литургије.

По овој истој ствари, са разлогом сматрам да би се још пре могли позабавити питањем изостављања прозбене јектеније која се сада чита пред «Оче наш». Она се, наиме, у Литургији Светог

Јована Златоуста и Василија Великог узима двапут. Први пут долази после Херувимске песме, а други пут пред «Оче наш». Такође се ова јектенија узима и на Литургији Пређеосвећених Дарова, па у Чину венчања првобрачних и другобрачних, као и на вечерњи и јутрењи, али у свима овим чиновима само једанпут.

Обратимо ли се дубљој старини, видећемо да се прозбена јектенија узима и на Литургији Светог Јакова, брата Господњег, такође једанпут и то после читања Еванђеља и одласка катихумена.

У Литургијама хетеродоксних цркава, које су се у старини одвојиле од Православља, најкраћи облик ове јектеније постоји у јерменској, чије се три прозбе («Час овај свете жртве, и данашњи дан у миру да проведемо, од Господа молимо; Анђела мира и чувара душа наших молимо; Велику и моћну силу пресветога крста, на помоћ нам, од Господа молимо»), такође наводе после читања Еванђеља и одласка катихумена.³²²¹ На истом овом месту налазе се сличне четири прозбе – са завршетком «Просим», на које народ одговара: «Од Тебе Господе» – у малабарској (несторијанској) Литургији.³²²²

У Литургији осме књиге Апостолских Устанаова нема уопште прозбене јектеније, док се она наводи и на вечерњи и на јутрењи, које овај стари хришћански спис излаже. Наводећи ову чињеницу, проф. Скабаланович вели: «Следствено ова јектенија је створена за ове службе».³²²³ Ако је то тако, онда значи да је она током времена одатле прешла у све наведене Литургије и Чин венчања.

Али како је дошло до тога да се ова јектенија употребљава двапут у Златоустовој и Василијевој Литургији?

За објашњење ове чињенице професор П. Трембелас наводи две могућности. Једна је вели, у томе што је готово у свима источним Литургијама, по освећењу дарова, било литанијско читање диптиха, тј. каталога, спискова верних, названих тако што су били у облику двеју плочица, једном са именима живих а другом упокојених верних. Кад се са читања наглас диптиха прешло на читање тајно, настала је, вели, потреба да се, уместо

нестале литаније, уведе њена замена у читању прозби ове јектеније.³²²⁴

Друга је могућност у преузимању ове јектеније из Литургије Пређеосвећених Дарова. Како у њој нема канона евхаристије, прозбена јектенија иза великог входа нашла се пред читањем молитве Господње. Из писма Светог Василија Великог Кесарији Патрикији излази да је у неким крајевима, због верних којима је било мало да се причешћују само двапут седмично, суботом и недељом, Пређеосвећена Литургија вршена средом и петком и ван Великог поста. Отуд је онда било лако да ова јектенија уђе пред «Оче наш» и у две пуне Литургије.³²²⁵

Наводећи обе ове могућности, проф. Трѣмбелас закључује: «Није искључено дејство оба ова узрока да се јектенија дода овде».³²²⁶

Професор М. Скабаланович за прозбену јектенију вели да је допуна сугубе јектеније, у којој се моли за личности, а у прозбеној за њихове потребе, те се на вечерњи, јутрењи и после Херувике на Литургији она и почиње тако: «Допунимо (Исполним, Плиросомен) молитву своју Господу». Она се, вели, јавља «и завршном (јектенијом) на служби».³²²⁷

Можда је и ова последња чињеница подејствовала да се прозбена јектенија употреби по други пут на Литургији, и нађе на овом месту и остане до данас.

Но било како било, сматрам да сви наведени разлози сада немају такав значај да ова јектенија не би могла на овом месту изостати. Пре свега помињање Светих врши свештеник по завршетку освећења Часних Дарова још за време певања «И молимтисја Боже наш», а имена живих и упокојених из диптиха чита свештеник и ђакон за време певања «Достојно», или ирмоса празника. Прописи о томе налазе се у савременим грчким Иератиконима, у црквенословенским и Службеницима на савременом српском језику.³²²⁸

Помињање из диптиха врши се, дакле, и завршава не за време читања прозбене јектеније, него умногоме још пре него што се она почне читати. То јасно потврђује прозба: «Поменувши све Свете, опет и опет у миру Господу се помолимо», тј. да

читање диптиха пре ове јектеније нема неке одређене везе са диптисима.

С друге стране, у време непосредне припреме за приступање Св. Причешћу – о чему у овим проздама нема директно ни речи – њен изостанак овде не би створио неку суштинску празнину, нити пореметио овај део Литургије. Ово утолико пре што се у молитви пред «Оче наш», која на сваки начин остаје, обраћа Спаситељу да нас удостоји «да се причестимо Небеским Твојим и страшним Тајнама». И у молитви главоприклоњења обраћамо му се: «А ти, Владико, светиње које су пред нама, подели свима нама на добро...» У молитви, пак, пред уздизање и разламање Агнеца, молимо Га: «И удостој нас да нам Својом моћном руком предаш Пречисто Тело Своје и Пречасну Крв, а преко нас и свему народу».

Још са мање оправдања, да ова јектенија треба да остане овде, био би разлог да је она завршна и на Литургији, као што је на вечерњи и јутрењи. Иза ње, наине, постоји цео Чин причешћивања са молитвама, песама, и заиста завршном јектенијом: «Примивши Божанске, Свете, Пречисте... Христове Тајне».

Према свему томе, ова би јектенија могла у целини изостати иза прозде: «Заступи, спаси...», и одмах рећи: «Измоливши јединство вере...», затим позив за читање молитве Господње и вршење осталог чина приступања Светом Причешћу.

Гласник, септембар 1993.

О прозбама на малој јектенији пред «Иже Херувими»

ПИТАЊЕ: *Зашто се у малој јектенији пред другом молитвом верних («Паки и многажди...»), у Литургији Светог Јована Златоуста, наводе неколике прозбе из велике јектеније, кад је та молитва кратка и свештеник је може прочитати, као и претходну, док ђакон чита две прозбе мале јектеније?*

ОДГОВОР: Четири прозбе велике јектеније, у црквенословенском савременом Служебнику, налазе се пред другом молитвом верних и у Василијевој и у Литургији Пређеосвећених Дарова. Како је до тога дошло изложићемо мало опширније.

Првобитно је Света Литургија почињала тако да су се верни сакупљали испред западних врата храма која су била затворена. Пошто се свештенство обуче у сасудохранилишту, на западној страни храма, узму Свето Еванђеље, Апостол и потребне сасуде, онда и они дођу западним вратима. Епископ чита гласно молитву входа и благослови вход, врата се отварају и свештенство са верним свечано улазе певајући у храм. Ђакони отпочињу кађење олтара и целе цркве, а епископ упућује мир свима и благослов, те се приступа читању одељака из Старог и Новог Завета, после чега је следила проповед епископа и свештеника. Онда су катихумени прилазили епископу који их је, уз молитву и благослов, отпуштао, а тако и покајници појединих степена.³²²⁹ У храму су остали верни.

На овакав почетак Свете Литургије упућују казивања Светог Јована Златоуста, Блаженог Августина, путопис Етерије, Литургија осме књиге Апостолских Устанаова, Барберински рукопис из VIII века и др.³²³⁰

Тако је завршаван први, дидактички део, Литургија оглашених, и отпочињао други, сакраментални, Литургија верних, на којој су могли учествовати само верни. Читане су молитве и за њих, а онда је на Херувимској песми вршена проскомидија и пренос Часних Дарова на трапезу.³²³¹

О овом делу Литургије Лаодикијски сабор (око 343. г.) својим 19. каноном прописује: «После проповеди епископа, морају се најпре засебно читати молитве за оглашене. Кад оглашени

изиђу, нека се чита молитва за оне који се кају; кад и ови изиђу, пошто се руке на њих положи, нека се читају за верне три молитве, и то прва нека се чита тајно, а друга и трећа наглас...».³²³² Проф. П. Трембелас претпоставља да је молитва која је читана тајно садашња друга молитва верних: «Паки и многажди...». Друге две молитве вероватно је, вели, читао наглас ђакон, али које би то биле молитве до сада се није могло утврдити.

Како се види из старохришћанског списка «Тестамент Господа нашега Исуса Христа», из III века, и Литургије VIII књиге Апостолских Устанаова, из V века, да је ђакон тада читао молитву са прозбама сличним онима које се налазе у садашњој великој јектенији,³²³³ сматрам да су такве садржине биле и ове две молитве прописане Лаодикијским сабором. У доцније време њих је заменила велика јектенија, која је, развивши се из њих, била исте садржине са њима и која је на том месту читана за све време докле год је проскомидија вршена при певању Херувимске песме. Кад је християнизовањем већине народа престала потреба катихумената и проскомидија пренете на почетак Литургије (IX век), пренета је с њом и велика јектенија, после које су певани антифони, па тек онда вршен вход са Еванђељем ради његовог читања. Пред Херувиком, наместо велике јектеније, дошле су две молитве верних са малим јектенијама.

Разуме се да тај прелаз није извршен наједанпут, нити примљен од свих свештеника у целој Цркви одмах. То нам лепо приказује један рукопис Синајске библиотеке из XII века, у коме се излаже прелазна пракса за почетак Литургије, и ђакону даје овакво упутство: «Ако је Хризостомова Литургија, не говори јектенију. Ако ли је Литургија Светог Василија, говори јектенију: У миру..., За вишњи мир...» (тј. велику јектенију). А пред Херувимском песмом Златоустове Литургије наређује се читање пуне велике јектеније.³²³⁴ Отуда није чудо што се у старим рукописима, и грчким и нашим налазе прозбе велике јектеније међу прозбама обеју малих јектенија пред обе молитве верних, или само пред другом од њих. Тако у Диатаксису цариградског патријарха Филотеја Кокиноса, рукопис у манастиру Пантелејмона на Светој Гори бр. 6297–770, XIV в., у малој

јектенији пред првом молитвом верних налазе се прозбе велике јектеније: «О свишњем мирје», «О мирје всего мира», «О свјатјем храмје сем», са примедбом: «Говорећи ово, ђакон гледа на јереја и кад примети да је прочитао молитву, одмах говори «Премудрост!». А јереј: «Јако тебје подобајет...».» У малој јектенији пред другом молитвом верних налазе се прозбе вел. јектеније: «О свјатјеј обитељи сеј», «О благорастворенији», «О плавајушчих», «О избавитисја нам». И опет примедба: «А ово говорећи гледа на јереја и кад примети да је завршио молитву, до које (прозбе) стигне, одмах говори: «Премудрост!». А јереј узглас: «Јако да под државоју...»³²³⁵ Исто се казује и у рукопису Народне библиотеке у Атини бр. 754 из XVII в., са напоменом да на Архијерејској Литургији ђакон на амвону говори наведене прозбе велике јектеније и пред првом и пред другом молитвом верних, при чему један од ђакона у олтару, чим примети да је архијереј прочитао молитву, даје знак ђакону на амвону да одмах каже: «Премудрост!». ³²³⁶

Слично налазимо у Дечанском пергаментном Служабнику бр. 119, XIV в., у коме се прозбе велике јектеније наводе као и у Диатаксису патријарха Филотеја и пред првом и пред другом молитвом верних, са истом примедбом пред првом молитвом: «Сија же глагоље диакон, зрит ка ијереју. Јегда разумејет јако савршил јест молитву, абије глагољет: Заступи, спаси...» (л. 14. а). А пред другом: «Сија глагоље, зрит (диакон) ка ијереју да јегда разумејет јего савршивша молитву, идеже прилучит се абије глагољет: Премудрост! Ијереј вазгласно: Јако да под државоју...» (л. 14. а). Исто се тако казује у Служабнику Божицара Вуковића, штампаном 1519. г., као и у Служабнику штампаном 1554. г. Такође у рукопису Музеја СПЦ у Београду бр. 214, XVI в.

У Служебнику Петра Могице из 1639. г. налазе се исте прозбе велике јектеније испред прве као и испред друге молитве верних, са примедбом да ове прозбе свештеник не говори кад служи без ђакона, него само «Паки и паки... Заступи, спаси», а без примедбе да ђакон прекида прозбе кад види да је јереј молитву завршио. Исто је тако и у Служебнику печерског издања из 1696. г., али и без примедбе о служењу јереја без ђакона.

Но у Служебнику московског издања 1730. г., налазе се четири прозбе велике јектеније у малој јектенији само пред другом молитвом верних: «О свишњем мирје», «О мирје всего мира», «О свјатјем храмје сем», «О избавитисја нам», уз објашњење да их свештеник служећи без ђаконa не говори. Све ово се онда стереотипно понавља у свим руским издањима до данас, без примедбе да ђакон узглашава «Премудрост!» чим примети да је свештеник прочитао молитву, а било би боље да се та примедба наводи. Но још би боље било да се прозбе велике јектеније ту сасвим изостављају, као што су изостављене у мноштву наших и грчких рукописа, као и у савременим грчким Иератиконима.

Из свега што смо до сада изнели, мислим да је јасно да прозбама велике јектеније овде више није место и да није од потребе да се читају и кад са свештеником служи ђакон. Но ако се већ читају, онда ђакон треба обавезно да узгласом «Премудрост!» прекине читање даљих прозби чим примети да је свештеник прочитао молитву.

Гласник, јул 1991.

Како се читају молитве верних у току изговарања јектенија?

ПИТАЊЕ: У Служебницима на савременом српском језику, издање Светог Архијерејског Синода од 1986. г., молитве Литургије верних Светог Јована Златоуста штампане су непосредно пред возгласима, док су у црквенословенским Служебницима оне наведене усред јектенија. Због тога сада, поједини свештеници који служе на говорном језику читају ове молитве кад до њих дођу и траже да појци не певају велико «Господи, помилуј», него велико «Тебје Господи» (стр. 96:107). Други се, пак, држе старе праксе и читају те молитве док се пева велико «Господи, помилуј», после прозбе «Да нас избави од сваке опасности...», онако како се певало до сада при употреби црквенословенског Службеника.

Који су разлози да те молитве нису остале на месту на коме су у црквенословенским Служебницима? Кад их сада треба читати и при томе шта и како певати?

ОДГОВОР: Ради јаснијег сагледавања постављеног питања мораћемо се мало вратити у старије доба, размотрити садржај тадашњег богослужења и настанак молитава и јектенија о којима је реч.

У апостолско доба, богослужење се састојало из псалама, химни и песама духовних (Кол.3:16). Поред Псалтира, читани су одељци из других старозаветних и новозаветних књига који су одмах и тумачени у беседи. Доцније се особито проширују молитве, како их видимо у Литургији која се приписује Клименту Римском, затим у Литургији осме књиге Апостолских Устанаова, а и данас у Литургији Светог Јакова брата Господњег. Те молитве читали су епископи и свештеници. Ђакони су учествовали, у прво доба, у служењу при трпезама вечера љубави, проповедању Еванђеља и крштавању (Деян.8:35–38), а доцније као помоћници при доношењу Еванђеља, Апостола и свештених сасуда из сасудохранилишта; одабирали су од прилога хлеба и вина потребну количину за Свету Евхаристију и преносили на Часну трапезу, а по завршетку богослужења односили сасуде и

књиге у сасудохранилиште. У II в. ђакони се јављају већ и у молитвеном чину богослужења, читају Апостол и Еванђеље, а затим помажу старим и слабим свештеницима и при читању молитава.³²³⁷

Како је већ раније примећено да се при дугом читању пажња слушаца замара, одређено је да се после неколико псалама читање прекине, да би се пажња освежила певањем појединих стихова, у чему је и народ учествовао. Тако се поступало и при читању молитава. Биће да су у томе велику улогу одиграли ђакони, који су врло рано почели да укратко објављују важније делове појединих молитава, са позивом вернима да на њих одговарају дужим и краћим стиховима, чиме им је поред учествовања у молитви и пажња освежавана.³²³⁸

Већ крајем I века видимо у Првој посланици Коринћанима Светог Климента Римског молитву која не само садржи многе прозбе садашње велике јектеније, него се и назива јектенија («ектени и деисин»). Свакако да је она тада била употребљавана у Римској цркви. У њој се моли Господу да смирене помилује, жалосне заштити, болесне уздигне, ослободи заробљене, дарује једномислије и мир, владајућим здравље, мир и благостојаније. Завршава се узгласом Богу да све ово исповедамо кроз «Архијереја и заступника нашег Исуса Христа, Којим Теби слава и величје и сада и у родове родова, и у векове векова. Амин!».³²³⁹

У IV пак веку, у «Тестаменту Господа нашег Исуса Христа», ђаконске молитве садрже прозбе: «Помолимо се Господу Богу..., за мир са неба; за епископа, свештенике, ђаконе; за верни народ; за оне на власти; за упокојене; за верне у тамницама; за путнике и који плове по мору», итд.³²⁴⁰ А слично налазимо у VIII књизи Апостолских Устанаова из IV–V века. На тај се начин од дугих молитава дошло до садашњих јектенија, које у кратким прозбама садрже исто што и молитве од којих су постале. Читање јектенија предузели су ђакони, а њихове славословне завршетке, с изразитим прослављањем Бога, говорио је епископ, или свештеник.

Није требало дуго да се примети како у читању јектенија учествује ђакон и народ, а свештеник остаје некако недејствен.

Да би и он у томе учествовао, настају краће молитве које за то време он чита тајно. Но за нашу је ствар од значаја да се ове молитве у свима нашим српскословенским Служабницима, рукописним и из старих штампарија, које сам имао у рукама, налазе на истом месту као и у штампаним црквенословенским, тј. молитве велике и двеју малих јектенија на почетку Литургије, непосредно су пред одговарајућим возгласима. Молитва прилежног молења налази се иза друге или прве прозбе сугубе јектеније; две молитве верних су иза прве прозбе (или још испред ње) одговарајућих јектенија. Молитва по преносу дарова – «другог приношења» («Господи Васедржитељу...»), као и молитва пре Оче наш («Тебје предлагајем...») налазе се иза прозбе «О јеже избавити се нам...».³²⁴¹ У грчким рукописима је исто тако.³²⁴²

Разлог за стављање молитава усред јектенија свакако је у томе, као што рекосмо, да би за време док ђакон чита јектенију, свештеник могао прочитати одређену молитву, па по завршетку јектеније и молитве рећи узглас. У свима старим Евхологијима и Служабницима предвиђено је, наиме, служење Свете Литургије са ђаконом, као што је и у савременим црквенословенским и нашем на српском говорном језику.

Тако је исто било у савременим грчким Евхологијима и приватних и званичних издања, све до 1977. године. Тада, у Евхологиону званичног издања Грчке цркве, све су поменуте молитве штампане на крају јектенија, непосредно пред возгласима, с образложењем да су возгласи завршетак не јектенија него молитава. Ако стоји оно што смо рекли о настанку јектенија, да су оне у ствари издвојене прозбе старих молитава, а ове су се свагда завршавале узгласима, онда се овај став не би могао прихватити. То поготово што и данас, не само на вечерњи и јутрењи, него и у чиновима појединих Светих Тајни (крштењу, венчању, јелеосвећењу) постоје јектеније које се завршавају узгласима, а да при томе нема молитава које би свештеник требало да прочита пред узгласом.

Оно што може оправдати, или макар објаснити стављање наведених молитава на крај јектенија, и чиме се руководила Комисија Светог Архијерејског Синода, то је намера да се

постигне уједначеност те да се све молитве, у целој Литургији, нађу на истом месту. Имао се при томе узор у грчком Евхологиону, где је тај принцип спроведен доследно, као што рекосмо. Ако на Литургији учествује и ђакон, овим поступком не доводи се у питање како да поступи свештеник. Док ђакон говори јектенију он треба да чита молитву, без обзира што се она налази не усред јектеније него на њеном крају.

Међутим, друга је ствар кад свештеник служи без ђакона, а то је не само у свим селима, него готово и у свим градовима код нас. Тада настаје питање како поступити? У пракси се поступа на три начина, од којих су два поменута у постављеном питању. Први је онај досадашњи, да молитву свештеник чита тајно после прозбе «О избавитисја нам...», а појци за то време да певају велико «Господи, помилуј». Други је да свештеник чита молитву кад на крају јектеније до ње стигне, а појци би при томе певали велико «Тебје Господи». Трећи, који се већином употребљава у Грчкој, јесте читање наглас молитве о којој је реч. За то време свакако нема потребе да се пева ни велико «Господи, помилуј» ни «Тебје Господи».

Од сва три ова начина сматрам да први начин литургички одговара најбоље. Молитве се читају тајно као и до сада, а за то време пева се велико «Господи, помилуј», што сасвим одговара садржини прозби ових молитава (да Господ прими жртву хвале, за наше грехе и народна незнања; од нас који Га призивамо свим срцем; да нам дарује своју благодат и да се Дух Његов усели у нас – молитва по преносу дарова на Часну трапезу. Да нас удостоји да се причестимо са чистом савешћу, на опроштење грехова, приопштење Светог Духа, наслеђе Царства Небескога, не на суд или осуду – молитва пред «Оче наш»).

Други поступак не задовољава, јер се «Тебје Господи» не односи на наведене прозбе свештених молитава. «Тебје Господи» је молитвени одговор на молитву главоприклоњења, или на помен Свете Богородице и свију Светих, са позивом да себе и ближње и сав живот свој предамо Христу Богу. А ове молитве нису ни једно ни друго, садржај им је сасвим друкчији.

Ни трећи поступак, произношење наглас молитава читаних тајно кроз толике векове, сматрам да није саветан. Изнели смо

како су ове молитве настале и зашто су читане тајно. Да се управо оне почну читати наглас сада, а толике друге на Литургији читају тајно, поготово молитве канона евхаристије, свакако би то морало да се размотри пажљиво са свих страна. Разлози који су учинили да се у доба Светог Василија Великог и Светог Јована Златоуста скраћују молитве Литургије Светог Јакова брата Господњег, а затим да се скраћене читају тајно, како би и народ у то време узео учешћа певањем одређених стихова, сматрам да ти разлози нису изгубили важност ни данас. Ово поготово ако би остало да се, кад служи ђакон, ове молитве читају тајно, а при служењу без њега говоре наглас.³²⁴³

Што се тиче молитве по причешћу, «Благодарим Ти, Владико човекољубиви...» она представља посебно питање. У Служебнику је стављена пред узглас «Јер си ти освећење наше...», по угледу на грчки Иераткион из 1977, у коме је, рекосмо, усвојен принцип да су узгласи завршетак молитава, не јектенија.³²⁴⁴ У ранијим издањима, у приватним и званичног издања Грчке цркве, ова молитва се налази као у црквенословенском, пре узгласа «Со страхом Божијим и вјероју приступите».³²⁴⁵

Сматрам да би у нашем Служебнику на говорном језику (1986. год.), литургички било боље да је ова молитва стављена иза објашњења да по причешћу верних свештеник оставља путир на Часну трапезу, како би ђакон спустио у њега преостале честице са дискоса. Док ђакон спушта честице, свештеник би, окренувши се народу, читао наглас благодарствену молитву, а после ње благословио народ уз речи: «Спаси, Боже, народ твој...». Ако не би било причешћа верних, читао би је као и до сада одмах пошто се причести сам, остали служећи свештеници и ђакони. Ово своје мишљење покушаћу да образложим мало детаљније.

Молитва по причешћу показује највише колебања како по месту где се наводи, тако и по ознаци да се чита тајно, или без те ознаке. Према главном тексту Златоустове Литургије код Гоара, наводи се она, са примедбом «тајно», иза возгласа «Всегда ниње и присно и во вјеки вјеков. Амин». «И одмах говори тајно молитву: «Благодаримо ти, Владико..». А ђакон

ставши на обичном месту говори: «Прости приимше...».³²⁴⁶ у Василијевој Литургији молитва је на истом месту, али без ознаке «тајно». По Барберинском кодексу, из VIII-IX века, у Златоустовој Литургији вели се: «И по причешћу свију, док ђакон говори молитву, јереј тајно: «Благодаримо ти, Владико...» узгласно: «Јер си ти освећење наше».³²⁴⁷

По рукописима код А. Дмитријевског, у пергаментном свитку Патмоске библиотеке бр. 709, из 1260. г., после причешћа свију, свештеник односи Света на Часну трапезу, «клања се трипут и говори молитву: «Благодаримо ти Владико...».³²⁴⁸ По пергаментном свитку Синајске библиотеке бр. 1020, XII–XIII век, после «Спаси Боже народ твој...», свештеник говори молитву: «Благодарим ти Господе Боже...». Исто је тако и у пергаментном свитку Есфигменског манастира на Атосу, из 1306. г., као и у рукописном Евхологиону Синајске библиотеке бр. 986, XV век.³²⁴⁹ По рукопису Светогробске библиотеке у Цариграду бр. 425, XVI век, док ђакон спушта остале честице с диска у путир, сагнувши се јереј се моли: «Благодарим ти, Владико...», а тако исто по Кутлумушком рукопису бр. 341, XVII век.³²⁵⁰

Према старијим рукописима које наводи проф. П. Трембелас, молитва по причешћу наводи се по завршетку причешћа верних, а пре «Прости приимше...».³²⁵¹ У већини, пак, млађих рукописа ова се молитва наводи по причешћу свештеника, пре позива верним «Со страхом Божијим...».³²⁵²

У нашим, српским рукописима молитва по причешћу такође се наводи различито. По дечанском пергаментном рукопису бр. 120, XIV в., узевши путир свештеник се обраћа народу «глагољет тај(но): Са страхом Божијим и са вероју. Вазгласно: Приступите. Таже благословит људе ва себе глагољет: Спаси Боже људе твоје, и вазвраштајет Свети путир на Свете трпезе. Таже молитву по причаштенији тај(но): Благодарим те, Владико...».³²⁵³ На истом месту је ова молитва и у Литургији Светог Василија Великог, такође са ознаком «тајно». У пергаментном рукопису бр. 121, XIV в. и у Златоустовој и у Василијевој Литургији ова је молитва наведена на истом месту, али без ознаке «тајно».

Но, већ у неким рукописима XIV в., у Златоустовој Литургији она се наводи по причешћу свештеника и ђакона, кад ђакон

«узима метлицу» и са дискоса «васкупљајет» (у бр. 121 «сабирајет») честице у путир, а свештеник «сему бивајему», моли се «Благодарим те, Владико...». У рукописима XV в. и млађим, ова се молитва редовно наводи на томе месту. Иза ње долази примедба да се причесте верни који су за то спремни, али о молитви по њиховом причешћу нема помена. Међутим, у свим тим рукописима, у Литургији Светог Василија Великог, молитва при причешћу редовно се наводи не по причешћу свештеника, него по причешћу верних: «И тако причаштајут се људије, аште кто хоштет. И рек благословљај иереј: Спаси Боже људе своје...» оставља путир на Часну трапезу «молит се: Благодарим те, Владико...».³²⁵⁴

Разматрањем свију ових разлика долазимо до закључка да је ова молитва првобитно читана одмах пошто се сви, тј. клир и одмах у наставку народ причесте (мета то пантас металавин). Читана је наглас, а после ње ђакон је говорио јектенију: «Прости приимше...», јер се тада није певало ни «Благословен грјадиј во имја Господње...»,³²⁵⁵ ни «Видјехом свјет истиниј», ни «Да испољнатсја уста наша...».³²⁵⁶ Од VIII–IX века постоје писмена сведочанства да се молитва по причешћу чита тајно «док ђакон чита молитву» тј. Ортхи металавонтес...³²⁵⁷

Читање ове молитве тајно настало је свакако кад се народ већ није причешћивао на свакој Литургији. Ово читање «тајно» било је у исто време као и док је читана гласно, тј. док је ђакон спуштао честице у путир и пре него што је уведено певање «Благословен грјадиј...», а и доцније кад је овај стих (односно још раније «Бог Господ и јависја нам») већ ушао у употребу. Ознака «тајно» у ствари значи да ју је свештеник читао полугласно да би је и ђакон чуо, јер он при спуштању честица није читао молитву «Воскресеније Христово видјевше», ни остале.³²⁵⁸

Као што напоменусмо, у Литургији Светог Василија Великог ова се молитва редовно наводи, и у рукописима и у црквенословенским штампаним издањима Служебника, по примедби о причешћу верних. У Златоустовој Литургији, тек у штампаним црквенословенским Служебницима она се наводи по причешћу свештеника и ђакона, по спуштању честица у путир,

иза молитве «Воскресеније Христово видјевше» и других, а пре узгласа «Со страхом Божијим и вјероју приступите».

Низ благодарствених молитава по Светом Причешћу, независних од молитве о којој је било реч, и које се штампају у грчким и црквенословенским, као и нашем Служебнику, на говорном језику, биће да су настале у Грчкој, па преведене на црквенословенски после времена Петра Могиле, јер се у његовом Служебнику не налазе. Колико сам могао да сагледам, јављају се најпре у Служебнику печерског издања из 1696. г. Од њих седам штампаних у том Служебнику, пет се штампају у доцнијим издањима и у Грчкој и код Руса и код нас.

Гласник, август 1991.

О помињању живих и упокојених на Литургији

ПИТАЊЕ: На Великом входу, поред прописаних помињања, неки свештеници читају целе спискове живих и мртвих, при чему им неки помињу и презимена, па чак и име оног ко га је уписао и место одакле је. Други пак, импровизованим помињањем одрже неку врсту беседе, или бар пола ове.

Не знам да ли је само побожност узрок овог помињања, или постоје и други разлози, нпр. што верни хоће да чују по имену оне за које су молили, или дали прилог да се помену, итд. Но докле ћемо стићи ако свако буде чинио шта хоће на богослужењу, особито на Литургији, тој централној Тајни наше вере?

ОДГОВОР: Плодови крсне жртве Христове и Свете Литургије, која је наставак ове жртве до краја времена, односе се на све верне, како видљиве, војинствујуће Цркве, тако и невидљиве торжествујуће, анђеле и Свете, првим за очишћење од греха, за «здравље душе и тела», а другима за још већу славу и духовно уздизање.³²⁵⁹ Односе се и на упокојене, покајане, али који нису доспели да принесу плодове покајања. Црква и њих помиње у време ове жртве, молећи се Спаситељу да спере и њихове грехе «Крвљу Својом часном» и молитвама Светих. Ово помињање бива више пута. Ђакон у јектенијама позива све верне да се помоле «о преждеусопших оцјех и братијах, здје лежащих и повсјуду, православних». Моли се и свештеник «о всјаком дусје праведњем в вјерје скончавшемсја».

Сем овако уопштено, упокојени се помињу и појединачно: на проскомидији и после освећења дарова.³²⁶⁰ Ова помињања врше се тајно. Појединачно и гласно помињао се на Литургији само цар као представник народа и епископ као представник клира. Остали верни на Литургији нису помињани гласно из старине до данас.

На Великом входу првобитно није било никаквих помињања. Ђакон је ћутке преносио одабрану количину хлеба и вина из проскомидије на престо.³²⁶¹ Па и доцније, кад се преношење дарова почело вршити кроз храм и кад су при томе узимали учешћа, поред ђакона, свештеници и нижи клирици, биће да је

вход вршен ћутке, док су појци певали Херувику, или «Ниње сили», као што се сада врши овај вход на Пређеосвећеној Литургији. То нам напомиње химна «Да молчит...», која се пева на Велику суботу уместо Херувике, као и стари рукописи који, описујући Вход, не помињу да свештеник и ђакон ишта говоре при томе.³²⁶² Чак и патријарх при служењу не изгледа да је тада ишта наглас говорио. У једном рукопису Јерусалимске патријаршије из XIV в. излаже се вход и вели да кад ђакони и свештеници дођу пред царске двери «патријарх силази са степенице на којој стоји, узима дискос са главе његове (ђаконове) и полаже на Свету трапезу...»³²⁶³.

И у неким нашим рукописима нема помена да се шта говори при вршењу Великог входа. У дечанском пергаментном Службнику бр. 121, XIV в., о томе стоји само да се, по молитви «Никтоже достојин...», кади пред трапезом говорећи «Иже Херувими» и 50. псалам, и затим додаје: «И по преносе диакон: Исплним молитви наше...».

Доцније су, вршећи вход, говорили у себи 50. псалам: «Народ пева Херувику и јереј говори тихо 50. псалам и чини вход, држећи Свети дискос и Свети путир. И пошто Свете (дарове) положи на Свету трапезу, покровац дискаса ставља лево, а путировим покрива обоје и кади ове говорећи: «Исплњеније Духа Свјатаго. Амин.»»³²⁶⁴ Или се говорило у себи «Свјатиј Боже...»,³²⁶⁵ или «Всјех вас да помјанет Господ Бог...».³²⁶⁶

На следећем ступњу свештеници говоре гласно: «Всјех вас (у неким рукописима: «Всјех нас») да помјанет Господ Бог...»: «И пролазећи обојица говоре народу: Да вас се сети Господ Бог у Царству Своем»;³²⁶⁷ «И пролазећи кроз храм моле се сви за све, и свештеници: Да помјанет вас Господ Бог во Царствији Својем...»;³²⁶⁸ «И чинећи вход говори гласно ђакон: Всјех вас... А ако нема ђакона, узглашава се ово од јереја». ³²⁶⁹ Исто се говори и по нашим Служабницима: Проходешта же храм м(о)лита оба о всех г(лаго)љушта: Поменет всех вас (Господ) Б(ог) ва ц(а)рстви јего... ³²⁷⁰

Есфигменски Евхологион, бр. 120, из 1602. г. излаже службу свештеника без ђакона и заступа средњи став, тј. чинећи Велики

вход свештеник говори тајно: «Свјатиј Боже...». А кад стигне на средину храма, моли се гласно: «Всјех вас да помјанет Господ Бог...». ³²⁷¹ И по неким нашим рукописима свештеник чини исто тако. ³²⁷²

По једном рукопису Народне библиотеке у Атини, ђакон је пролазећи кроз цркву говорио: «Всјех вас...» двапут, а по другом трипут. ³²⁷³ По главном тексту код Гоара, ова молитва је говорена «више пута... док се сврши Велики вход». ³²⁷⁴

Биће да је молитва «Всјех вас...» уследила на прозбу верних који су, како вели Гоар, «Христа као присутног, гласом распетог разбојника призивали: Помјани мја, Господи, јегда придеси во Царствији Твојем. Одговара им (јереј): «Да помјанет Господ Бог всјех нас во Царствији Својем». ³²⁷⁵ И Свети Сименон Солунски казује да су се верни обраћали свештеницима да их помену у молитвама, ³²⁷⁶ као и Н. Кавасила: «Јер нема другог начина прозбе који би могао толико да нам даде сигурне наде, колико у време ове страшне жртве, која је бесплатно очистила безакоња света». ³²⁷⁷

Поред тога, по сведочанству грчких и наших рукописа, појединци су легали испред свештеника и ђакона, при преносу Светих дарова, да пређу преко њих, са вером у благодатну помоћ од овога. О поступању верних у тој прилици Гоар у објашњењима вели: «... неки се сагињу, други падају на колена, а неки у оним местима, много мучени болешћу, простиру се да их ногама прекораче». ³²⁷⁸ При томе је долазило до претеривања и неупутности, те се у неким рукописима опомињу свештеници да их не треба додиривати ногом, «као што су неки уобичајили, јер је врло погрешно (лиан гар естин еписфалес), него да се само моле за њих». ³²⁷⁹ Биће да је ово имао у виду Н. Кавасила казујући: «Ако неки од припадајућих, кад јереј са даровима пролази, клече и опходе се према преношеним даровима као према Телу и Крви Христовој, варају се због (Литургије) Пређеосвећених Дарова, не знају за разлику између оне и ове Литургије. Јер ова Литургија, с овим входом, има нежртвоване дарове и још несавршене, а она савршене и освећене, Тело и Крв Христову». ³²⁸⁰

Довољно је, дакле, и у данашње време приклонити главе своје у знак поштовања Светих дарова, који представљају Спаситеља и Његов одлазак на Голготу да буде разапет, иако још нису потпуно освећени. «Али се» – како вели Свети Симеон Солунски» – на проскомидији предложише Богу, и јереј онде принесе молитву с прозбом да буду примљени на вишњи жртвеник». ³²⁸¹

По једном рукопису XII–XIII в., на Великом входу ђакон је говорио: «Благословите! Свети, благослови!». Јереј: «Благословен који иде у име Господње, Бог Господ и јави нам се». ³²⁸² За ове речи проф. Трембелас вели: «Изгледа да је ово најстарији тип (помињања на Великом входу)». ³²⁸³

Кад се током времена Велики вход почео вршити врло свечано, то је у њему узимао учешћа цар са својом свитом; тада је вероватно дошло до његовог помињања да га се Господ сети у Царству Своем. По једном грчком рукопису, говорио је ђакон идући: «Свију вас да се сети Господ Бог». А цару говори: «Да се сети Господ Бог моћи царства твога у Царству (Своем)». Такође јереј, следећи га, говори то исто». ³²⁸⁴

У претходном периоду, како у присуству цара, тако и у другим местима где он није био присутан, помињање цара, затим патријарха или епископа, вршено је најпре у себи: «И узевши (свештеник) Свете (дарове), са кадионицом, излази помињући у себи (катх еавтон): «За овај свети манастир и сваки град и крај, за цара, за патријарха». А кад стигне ван (олтара), говори народу: «Всјех вас да помјанет Господ Бог во Царствији Својем...» И тако се моли за све хришћане». ³²⁸⁵ Овакво помињање налазимо у дечанском Служабнику из XIV века. Кад ђакон с кадионицом и дискосом, а свештеник с путиром изиђу из олтара, свештеник «глагољет ка себе: Помени Г(оспод)и с(ве)тују обитељ и всак град и страну и иже вероју живуштих ва њих. Помени Г(оспод)и бл(а)гоч(а)стивије и Х(ри)с(то)љубивије ц(а)ре наше. Помени Г(оспод)и архиеп(и)с(ко)пи православније, исправљајуштих слов(о) твојеја истини. Помени Г(оспод)и ч(а)стноје презвитерство и јеже о Х(ри)с(т)е диаконство и вас с(ве)штеничаски чин. Помени Г(оспод)и архиеп(и)с(ко)па наш(е)го имерек и всу јаже о Х(ри)с(те)е брат(и) ју. И поменујет

јегоже хоштет. Јегда же придет на сред цркве г(лаго)љет велегласно: Поменет ви Г(оспод) Б(ог) ва ц(ар)стви н(е) б(е)сњем». ³²⁸⁶

Кад се почело са гласним помињањем цара, гласно је помињан и присутни епископ. По једном рукопису код Гоара, по изласку на «мале двери...», јереј кад мало изиђе, говори: «Всјех вас да помјанет...». И ако је (ту) неки епископ, говори: «Свети јереју, помени ме!» А јереј говори: «Да помјанет тја Господ Бог во Царствији Својем». После тога, улазећи другим дверима, полажу свештене дарове у велики олтар (ис то мега вима)...». ³²⁸⁷ Два рукописа Народне библиотеке у Атини казују: «Ако је (присутан) архијереј, говоре и ово, гледајући према њему и молећи се за њега и ђакон и јереј: «Да помјанет Господ Бог архијерејство твоје во Царствији Својем».» ³²⁸⁸ Помињање присутног архијереја бива и по Дечанском рукопису: «Проходешта же храм (мо)лита се оба о предстатељи г(лаго)љушта: «Поменет Г(оспо)д Б(ог) с(ве)т(ите)љство твоје ва Царствији Јего».» ³²⁸⁹

Према Служебнику Петра Могиле их 1635. г., помињање на Великом входу вршило се овако: «Всјех вас православних христијан да помјанет Господ Бог...». Затим се помиње васељенски патријарх, ако је ставропигија; у митрополији и епископији митрополит и епископ, у манастиру архимандрит или игуман, затим владар, најзад: «И обрашчсја јереј зрја к људем, паки глагољет: «Всјех вас православних христијан да помјанет Господ Бог во Царствији Својем, всегда...».» ³²⁹⁰ А по Служебнику Печерске Лавре, из 1692. г., подвлачи се да се помињу само живи, свакако гласно: «По сем творјат великиј вход. Г(лаго)љет диакон: «Всјех вас православних Хр(и)стијан да помјанет Г(о)с(по)д»; и поминајут ц(а)реј, патриархов, и јеликих хошчут живих. Иереј входја в олтар г(лаго)љет: «Возмете врата књази ваша...».» ³²⁹¹

Биће да је гласно помињање цара убрзо постало обавезно у свим местима, а тако исто и архијереја, не само где је служио него и у другим храмовима у епархији. Према 14. и 15. канону Прво-другог сабора, епископ је био дужан да помиње митрополита, одн. патријарха у чијој је области био, а свештеници су, по 13. канону истог Сабора, били обавезни да

помињу епархијског епископа.³²⁹² Поред јектенија, то помињање вршено је по освећењу дарова, доцније, као што видесмо, и на Великом входу. У манастирима је помињан такође игуман с братством.

Тако се приближисмо сасвим савременом начину помињања, које је исто у руским, бугарским и нашим Служебницима. У грчким је исто тако, иако код њих има и новијих додатака и ненужних проширивања³²⁹³ а такође доста свештеника који, као у старини, уместо свега говоре само: «Пантон имон... Всјех вас да помјанет Господ Бог...».

О настанку савременог помињања проф. Трембелас вели овако: «Садашње помињање на Великом входу, било које чини јереј на средини храма, било архијереј са Царских двери, не помиње ниједан рукопис, стога из овог ћутања можемо закључити да је почело улазити у литургичку употребу на крају XVIII века».³²⁹⁴ Међутим, према ономе што смо до сада изнели, видело се да се помињање на Великом входу: цара, архијереја, «часног презвитерства, у Христу ђаконства, свега свештеничког чина и све у Христу браће», најзад свију присутних у храму, као што се у ствари говори и данас, у грчким рукописима сусреће раније за 300, а у нашим за 400 година. Трембеласову примедбу могли бисмо примити само у смислу да је у XVIII в. тај начин помињања надвладао.³²⁹⁵

Као што је већ изнето,³²⁹⁶ напоменућемо и сада да се у старини молитва «Всјех вас православних христијан...» и узајамна молитва свештеника и ђакона: «Свјашченство твоје да помјанет...», «Свјашченодијаконство твоје да помјанет Господ Бог во Царствији Својем», завршавала на томе, без додатка: «Всегда ниње и присно...». Овај додатак унет је ту без довољног расуђивања, јер се једни за друге треба да молимо свагда, а њиме као да се хтело ослободити од те обавезе.³²⁹⁷

О појединачном помињању живих и упокојених верних на Великом входу нема, дакле, помена. Истина, по девет грчких рукописа од XVI до XVIII в. помињање живих и мртвих вршило се у то време, али не на входу, него још у проскомидији пре узимања диска и путира: «Тада јереј помиње живе и упокојене. Онда се клањају говорећи: «Боже, буди милостив мени

грешноме...». Ђакон говори јереју: «Возми, владико...».³²⁹⁸ Биће да је ово помињање остатак старог вршења проскомидије у то време, кад су верни, предавши принос хлеба и вина за Свету Евхаристију, на ђаконов позив: «Господу се помолимо», помињали у себи своје живе и упокојене, док је свештеник читао молитву: «Боже, Боже наш... помени оне који (ово) принесоше и за које принесоше...» (која се говори и сада), или је настало по аналогiji са архијерејском Литургијом, на којој архијереј врши проскомидију, уз помињање живих и упокојених, за време Херувимске песме и данас.

Чињеница што се појединачно помињање верних не сусреће у старини свакако не значи да Црква сада, у појединим случајевима, не би имала право дозволити да се, изузетно, поједини живи или упокојени помену гласно на Великом входу, али то, како оправдано вели проф. Фундулис, «да буде по могућству што простије, и ограничено».³²⁹⁹

Што се тиче мишљења, изнетог у питању, да се заупокоје Литургије врше искључиво за умрле, с њим се, без извесног образложења, не бисмо могли сложити.

У старој Цркви, наиме, није постојала Литургија за појединце, она је увек вршена за потребе целе заједнице у одређеном месту: у «домаћој цркви» у апостолско време; у доба гоњења у катакомбама и другим местима заједници познатим; у постконстантиновско доба у општим храмовима. Ту су вршена и остала богослужења. Тек у доба Шестог васељенског сабора (691. г.) јавља се богослужење по приватним, домаћим капелама, али изузетно, с посебном дозволом надлежног епископа.³³⁰⁰

Већ сам принцип који износи апостол Павле, да се Светом Евхаристијом остварује пуно јединство са Христом и међусобно (1Кор. 10:16–17), «јер сви од једног Хлеба једемо», доводила је до схватања да је Литургија «дело целе месне Цркве, а не просто појединих група, или чланова њених».³³⁰¹ Стога је, у прво време, вршена само једна Литургија за целу Цркву у неком месту, ма колико оно било велико.³³⁰²

Али ширењем хришћанства и продирањем у села, од Ш века јављају се скупови с презвитером на челу и тако долази до

преласка од једног евхаристијског скупа, и једне, епископске Литургије, у једном месту, до више таквих скупова и вршења више Литургија, са презвитером на челу, тј. долази до појаве парохije.

За настанак овог «једног од најзначајнијих догађаја у животу Цркве Ј. Зизиулас наводи ове узроке: 1. Могућност да у евхаристијском скупу презвитер замени епископа, што већ у II в. помиње Свети Игњатије велећи да Евхаристију врши епископ «или коме он дозволи»; 2. Постојање скупова без вршења Евхаристије, за поуку и молитву, под руководством презвитера, што се доцније развило у катихетске школе; 3. Постојање у Риму, а и у другим главним градовима царства, националних скупова верних; 4. Велико повећање броја верних у многим градовима (у Риму, половином III в. било их је око 30.000), што је онемогућавало скуп толиког мноштва на једном месту, поготово у доба гоњења. Поред тога, епископ свакако није могао сам причестити толико мноштво, те је у томе био присиљен на помоћ презвитера; 5. Дуготрајно одсуство епископа затвором, прогонством, бекством, или смрћу. Његову функцију предстојатеља на евхаристијском скупу морао је преузети један од презвитера.³³⁰³

Но и кад је дошло до вршења више Литургија у једном месту, у знак чувања првобитног јединства, епископ је слао по аколуту «ферментум», честицу освећеног хлеба на Литургији коју је сам вршио, «оним скуповима чију је евхаристију вршио презвитер (парохијама)». Презвитер је био дужан да «ову честицу епископске Евхаристије помеша са Евхаристијом коју је сам извршио». Сведочанства ове праксе пружа Запад, на коме је дуже трајала, али је без сумње била раширена и ван Запада.³³⁰⁴

Тако је тада, па све до данас, Света Литургија ствар и свештеника и народа, целе Цркве, и војинствујуће и торжествујуће, и њених и упокојених верних. Православна црква никад није знала за «тиху мису», Литургију која би се вршила само за појединца, не наглас него у себи. Истина, у појединим случајевима, нпр. мисионари у земљама неверних, служили су потпуно сами Свету Литургију да би се причестили, али је она и

тада била за све верне, само су «све верне» у том крају представљали сами они, или чак сам један од њих.

Да би се искључила свака недоумица, рећи ћемо да би из овога било погрешно закључити за наше прилике где верни, особито у планинским крајевима, због историјских неприлика, нису навикли да редовно долазе на богослужење, него само одређених празника у години, да свештеник обичних недеља и мањих празника не треба да служи Свету Литургију, јер «нема народа». Зашто не могу бити присутни чланови његове продице, црквењак и одборници, који би собом онда представљали целу парохију?³³⁰⁵ Па чак и кад њих не би било, зар свештеник да не одслужи Свету Литургију и не изврши своју дужност? Зар зато што се не причешћују други, да се не причести ни он? Био би то рђаво извучен закључак из принципа да православна Литургија не зна за затворену, искључиву Литургију само за себе, за кога појединца или групу. Свештеник треба увек себе да испитује да ли је учинио све што до њега стоји да верни схвате пропис 80. канона Шестог Васељенског Сабора, који наређује да се хришћанин, који за три празнична дана неоправдано не буде на молитвеном скупу, брише из списка верних. Док то они не схвате и не усвоје, дужан је да служи Литургију ради самог себе и присутних појединаца ма у најмањем броју, са којима ће представљати све верне.

Дакле, и тзв. заупокојне Литургије нису Литургије искључиво за упокојене. И оне се служе за све, наглас, отворене присуству и учествовању свију верних. Заупокојне су утолико, уколико се служе на молбу појединих верних, кад се иначе можда не би служиле, при чему они доносе просфору, вино, свеће и подносе остале трошкове. На њима се обавезно вади честица за «принесше» и «ихже ради принесоша». Упокојени се помињу и на посебној јектенији која се у тим случајевима чита после сугубе јектеније по Еванђељу, те нема потребе помињати и на Великом входу.

Кад је већ реч о заупокојним Литургијама и поменима покојника, према прописима о празновању недеље и вршењу Задушница кад падну на Сретење и Света Три Јерарха,

изнећемо неколико принципа које при томе треба имати у виду, како би њихово вршење било литургичко-канонски правилније:

Заупокојне Литургије у храмовима саборним, парохијским и манастирским врше се по правилу у седмичне дане, особито у суботу. У недељне и празничне дане у Дванаестодневију (од Божића до Богојављења), од Великог четвртка до Томине недеље и остале дане (сем кад се по правилу уопште не служи Литургија), могу се служити само у гробљанским црквама, уколико постоје, и манастирским капелама.

Велики помени (парастоси) у саборним, парохијским и манастирским црквама врше се у седмичне дане, особито у суботу. У недељне и празничне дане, у Дванестодневију, прве и последње седмице Великог поста може их одобрити надлежни епископ.

Мали помени (литије) могу се вршити у свим храмовима без тражења одобрења и у недељне, празничне и остале наведене дане.

Ни мали, ни велики помени не могу се вршити у наведеним храмовима од Великог четвртка до Томине недеље.

Мали и велики помени у гробљанским црквама и манастирским капелама, као и на гробовима могу се вршити свагда и без тражења одобрења.

Према изнетом, од старине па све до данас нема примера да се у литургичким текстовима помињу гласно и појединачно живи, или упокојени верни на Великом входу на Литургији.

У новије време предвиђено је у нашој и Руској цркви да се такво помињање упокојених врши у посебној јектенији за покојне после сугубе јектеније Литургије Светог Јована Златоустог и Светог Василија Великог.

Гласник, јануар 1982.

Када се узима «Амин» на Великом входу и на Литији велике вечерње?

ПИТАЊЕ: На Великом входу, кад свештеник каже: «Всјех еас православних християн... и во вјеки вјеков», неки одговарају «Амин», а неки без «Амин» одмах певају «Јако да царја...». Такође, на Литији празничне вечерње, неки прекидају свештеника при читању молитве и на сваку прозбу говоре «Амин»: «благопријатну сотвори молитву нашу – Амин; даруј нам остављеније прегрјешениј наших – Амин ...» а неки не. Шта је правилно, а шта неправилно?

ОДГОВОР: Реч Амин (Амѣн) потиче из јеврејског језика и налази се како у Старом, тако и у Новом Завету, са значењем придева, прилога, или именице: истинит, веран, сигуран; заиста, сигурно; истина.³³⁰⁶ У овом основном значењу налази се реч «Амин» преведена у старим преводима. Симах, Теодотион и – у неким случајевима – Седамдесеторица (LXX) преводе је грчком речју «алитхос» – заиста. На другим местима LXX -орица је преводе на грчки «генито» – нека буде, а тако исто Свети Јустин Мученик, Свети Кирило Јерусалимски и Вулгата (али само у псалмима, док је на другим местима оставља у јеврејском облику, не превodeћи је).³³⁰⁷

У Старом Завету сусрећемо реч «Амин» први пут у Лев.5:23, такође у Втор.27:15, 26, а затим често у другим старозаветним књигама;³³⁰⁸ у Лев.5:22 јавља се она удвојена. Поред потврђивања, овом се речју код Јевреја и заклињало. Судија је изговарао формулу заклетве, а заклињани је говорио «Амин», или «Ти каза».³³⁰⁹

У Новом Завету долази ова реч како преведена, на грчком, у значењу «да», «заиста», најпре код Матеја 5, 18 и даље у неколико стихова, тако и непреведена на више места и код других еванђелиста; код Јована се јавља удвојена.

Кад год је требало да обеснажи могућност сумње, због необичности идеја које је излагао, Господ ставља реч «Амин» на почетку беседе, као увод, утврђујући њоме своје сопствене речи. На овај начин не узима се ни у Старом Завету, ни код равина, ни

код апостола. Они је употребљавају за потврду благослова или проклетства, молитве или заклетве које је изрицао неко други. Разумљиво, Господ није имао потребе да своје речи потврђује чијим другим, «него учаше са сваком влашћу, као онај који једини има истину и открива је»,³³¹⁰ управо који је сам истина.

У другим новозаветним књигама налази се реч «Амин» често у посланицама апостола Павла,³³¹¹ увек на крају неког молитвеног возгласа (сем у 2.Кор.1:20, где има смисао неоспорне истине). Такође, она долази у Откривењу Јовановом у истом смислу.³³¹² У гл. 3, 14 пак Господ вели за самог себе да је «Амин, сведок верни и истинити», тј. «да у самом себи има потврду својих речи, да је сам истина».³³¹³

Поред Светог Писма, од почетка се ова реч употребљава и у хришћанском богослужењу, о чему имамо сведочанство већ код апостола Павла. Из 1Кор.14:16 види се да је благодарствену молитву, коју је гласно говорио свештенослужитељ, народ потврђивао речју «Амин». Сасвим исто било је и у време Светог Јустина Мученика, који, излажући у Апологији (гл. 65:3–4) Свету Литургију, вели: «Кад старешина... заврши молитве и благодарење, сав народ се саглашава говорећи «Амин». А «Амин» на јеврејском језику значи «нека буде».»

Слично налазимо и код Светог Кирила Јерусалимског који упућује верне да по молитви «Оче наш...» кажу «Амин» «потврђујући са «Амин», што значи «нека буде», оно што се износи у молитви коју нас је Господ научио.³³¹⁴ Истом речју потврђивали су хришћани своју веру у причешће Телом и Крвљу Христовом, као што сведоче Апостолске Установе («И епископ даваше принос говорећи: Тело Христово, а онај који прима говораше «Амин"... И пијући говораше «Амин»...»)³³¹⁵, и Свети Кирило Јерусалимски («Затим, пошто се причестиш Телом Христовим одлази говорећи «Амин»...»). Стога Блажени Јероним духовито назива реч «Амин» печатом молитава, а Теодорит објашњава: «Прост човек, после возгласних молитава, одговарајући «Амин», бива учесник награде мољења нимало мање од оног који је на скупу изговара» (тј. свештеника).³³¹⁶ Тако вели и Н. Кавасила: «Јер чим он (свештеник) узгласи ово

славословље, сви верни кажу «Амин», и узвикнувши ову реч усвајају сав његов узглас».³³¹⁷

На свим овим местима Свете Литургије и данас се казује «Амин», а сем тога и у многим другим случајевима, како на Литургији тако и на осталим богослужењима. То особито важи за возгласе којима се завршавају јектеније и већином молитве. Првобитно возгласима су се завршавале молитве које су се на том месту читале, а сад кад су оне замењене јектенијама, или се читају тајно, «возгласи стоје у вези са прозбама јектенија указујући и на могућност њихова остварења или у слави Божјој, или Његовој моћи, или доброти». Осим тога, возглас «враћа нашу мисао од невоља и брига, којим су испуњене прозбе јектенија, прослављању Бога, што се јавља јединим циљем света и нашим».³³¹⁸ Такође, при рецитовању речи Господњих и кад год је требало да потврди своју веру, сагласност и учествовање у реченој истини, народ је то чинио речју «Амин».³³¹⁹ Па не само верни, него и свештеници кад служе Свету Литургију обавезни су у много случајева да казују «Амин». На Литургији Златоустовој и Василијевој говори се Амин преко 70 пута, од тога свештеници говоре на проскомидији 18 пута, а на самој Литургији и о њеном завршетку, при свлачењу одежда, 29 пута; верни 25 пута. На Пређеосвећеној Литургији говори се «Амин» 30 пута, и то свештеници 12, а верни 18 пута.

Ако размотримо по садржини све ове случајеве на Литургији где долази «Амин», видећемо да се оно у апсолутној већини – од 72 у 67 случајева – употребљава за потврду истовестности своје вере са догматском истином која се износи,³³²⁰ а само у 5 случајева, после 4 молитве које имају прозбени карактер или карактер благослова. У три од ове четири молитве исказује се прослављање Бога као главна ствар, а прозба се додаје: «Да и ти с нами славјат...»; «Исполњеније закона и пророков...»; «Благословеније Господње на вас...». У четвртм случају, молитвеном благослову који свештеник упућује ђакону: «Да помјанет тја Господ Бог во Царствији Својем, всегда...», биће да први део потиче из старине, а да је «всегда, ниње и присно...» додато доцније, без много размишљања и смисла. То закључујемо и из тога што се овај молитвени благослов, без

«всегда, ни́е и присно...», наводи у Служебнику кад га ђакон упућује свештенику: «Да помјанет Господ Бог свјашченство твоје во Царствији Својем». Сличан пример имамо у молитви за благосиљање трпезе и оној за благосиљање хлеба и вина у новијем чину «Благословенија и рјезанија колача» на дан наше Славе. Док се у првој молитви призива Христос да благослови јело и пиће, будући да је свет свагда, сада и увек... те од Њега потиче свако освећење и благослов, дотле се при благосиљању на Слави моли Господ да Својим Светим Духом благослови хлеб и вино свагда, сада и увек... На први поглед јасно се види колико је благослов трпезе јаснији и литургички тачнији од другог. Молећи благослов за «увек и у векове векова» овом хлебу и вину, састављач као да је заборавио да се о хлебу треба молити само за данас. Исто се може рећи и за случај благослова ђакону. Треба се молити свагда да га се Господ сети, а једна молитва да га се Господ сећа «свагда и у векове» изгледа као да потиче из жеље да себе ослободимо свагдашње молитве за његово добро и Божји благослов.

Све ово што је изнето о употреби речи «Амин» у Старом и Новом Завету, особито како ју је употребљавао Господ Исус, а такође на којим местима се употребљава она на Светој Литургији, указује нам да је основно њено значење овде потврђивање извесности и сагласности са изнетом догматском истином, а ретко има смисао молитве. Пошто се у речима свештениковим на Великом входу изражава прозба – да се Господ сети свију чланова цркве³³²¹ – није дакле потребно тада говорити «Амин».

Поред тога, у Служебнику, на одговарајућем месту, не налазимо да је наведена реч «Амин».³³²² Тако је исто нема ни на вечерњи на молитви литије: «Владико многомилостиве...». А то значи да је тада не треба ни говорити. Мора се имати поверења да Црква зна кад треба и шта треба да се чини или говори. Додавати нешто мимо ње, или противно оном што она наређује, не значи друго до самовољу и уздизање себе и свога мишљења изнад ње. Јасно је да то не може бити добро. Као правило, дакле, морамо држати пропис³³²³: «У светој Православној цркви не поступа се друкчије, него онако како пише».

Гласник, новембар 1973.

Кад и како треба развијати и савијати антиминос на Светој Литургији?

ПИТАЊЕ: *Кад и како треба развијати и савијати антиминос на Светој Литургији? У овом погледу поступа се различито не само у појединим крајевима, него бива да свештеници и свештеномонаси при једном истом храму, или манастиру, не поступају на исти начин. Око тога, онда, настају несугласице, доказивања и распре.*

Да би се дошло до једнообразности и тако уклонио разлог трвења, молим да се на ово питање одговори што документованије.

ОДГОВОР: Ово питање, у новије време, постављено је више пута и стално се поставља. Свакако што до сада изнети одговори не задовољавају све. Не верујем да ће то моћи учинити и овај одговор. Тако аргументоване разлоге, који би ућуткали сва супротна мишљења, тешко је дати, а још теже примити, пре свега због тога што се многи не опредељују према стварним разлозима и чињеницама, него већином према навици: «Тако сам навикао», «Тако чине и други», «Овако је лепше», итд. С друге стране опет, у појединим старим рукописима не налазимо никаквих упутстава о развијању и савијању антиминоса, не само зато што су се у старини антиминоси правили како од платна, тако и од танке даске, него што се негде ни они од платна нису савијали, већ стојали на индителији стално распрострајти и били зашивени за њу.³³²⁴ Најзад, и они рукописи у којима се говори о распростирању у и савијању антиминоса, о времену кад то баш треба учинити нису сагласни, једни наводе овај моменат, други пак онај. Најстарије од тих казивања налазимо у грч. рукопису еп. Порфирија из IX-X века. У то доба развијање антиминоса вршио је ђакон по возгласу јектеније оглашених док је говорио: «Јелици оглашени изидите...».³³²⁵ У исто време, док је један ђакон ван олтара говорио јектенију «Јелици оглашени изидите...», распростирали су антиминос такође ђакони који су били у олтару и по рукопису Патријаршијске библиотеке у Јерусалиму бр. 362(207), из XIV в.,³³²⁶ као и по рукопису Атин. народ.

библиотеке бр. 815, XI–XII в.³³²⁷ И по Псеудософронију, то је посао ђаконa: «Ђакони распростиру илитон као Јосиф и Никодим кад су хтели да сахране Њега, Господа».³³²⁸

По рукопису главног текста Златоустове Литургије код Гоара, такође се распростире антиминос по возгласу јектеније за оглашене, али то распростирање не врши ђакон, него јереј,³³²⁹ а тако стоји и у Венецијанском рукопису ове Литургије; такође по једном рукопису опширне редакције Златоустове Литургије: «И развија јереј илитон и сагнувши се моли Молитва верних прва».³³³⁰ И пергаментни свитак Синај. библиот. бр. 1020, XII–XIII в., у Литургији Светог Василија Великог казује да се антиминос развија по возгласу «Да и ти с нами славјат».³³³¹ Један рускословенски рукопис из 1676. г. вели: «Да и ти с нами... Внегда глагољетсја сиј возглас, простирајут антиминос...»,³³³² а по Златоустовој и Василијевој Литургији Служебника Петра Могиле, из 1635.г.: «Да и ти с нами... По возгласје же иереј распростирајет илитон и антиминос в њем сушчиј».³³³³ У исто време распростире се антиминос и према два дечанска рукописа: «Јелико оглашени... Зде антиминос развивајет»; «Да и ти с нами... и простирајет с(вети)т(е)љ антиминос, купно же и с(ве)штеници с њим».³³³⁴

На исто ово време указују рукописи који распростирање антиминоса помињу у вези са првом молитвом верних: М(о)л(итва) верних прваја по простренији илитона.³³³⁵ У грчким: Евхи пистон проти мета то аплотхине то илитон.³³³⁶ Такође, код Гоара у Барберинском рукопису и главном тексту Василијевој Литургије.³³³⁷ И неки наши рукописи казују то исто: М(о)л(и)тва о верних по прострени(ји) антиминоса.³³³⁸ У исто време прописује се развијање антиминоса и у савременом грчком Лигургиариону, где по возгласу «Да и ти с нами...», стоји: «Тада јереј развија на Светој трпези илитон, а ђакон говори: Јелици оглашени изидите...»,³³³⁹ као и у Микрон евхологион.³³⁴⁰ Примедба о развијању антиминоса – илитона на том месту налази се и у Иератикону, званичног издања Грчке цркве, као и у црквенословенском штампаном Служебнику: «И простирајет антиминос свјашченик».³³⁴¹ Овако стоји и у преводу Златоустове Литургије др Јустина Поповића и епископа бачког Иринеја.³³⁴²

Неки рукописи наводе да се антиминс развија нешто раније – пре возгласа «Да и ти с нами»: «И раширивши илитон узглашава јереј: Да и ти с нами...».³³⁴³ И у осам рукописа Атинске народне библиотеке такође: «Онда тако јереј распростире илитон говорећи: Да и ти с нами...».³³⁴⁴ Од наших рукописа, у бр. 84, из 1635. г., Грујићеве збирке стоји на маргини према јектенији за оглашене: «Развивајет се антимис». Црквенословенски штампани Архијерејски чиновник вели да се антиминс распростире «вњегда глагољетсја сеј возглас» (тј. Да и ти с нами...)³³⁴⁵ Бугарски савремени Служебник предвиђа развијање антиминса отприлике у то исто време, тј. између молитве главоприклоњења и возгласа «Да и ти с нами»,³³⁴⁶ као и проф. др Јустин Поповић у новом преводу све три Литургије.³³⁴⁷

Има рукописа који развијање антиминса стављају још раније – у време изговарања возгласа сугубе јектеније, или непосредно после тога. Тако Служабник Музеја СПЦ бр. 227, XIV в., казује: «Иереј вазглаш «Јако милостив...» и развивајет антиминс. Диакон: Помолите се оглашени...», а тако је и у 9 рукописа манастира Дечана,³³⁴⁸ као и у Служабнику Винценца Вуковића из 1554. г., и П. Могиле из 1635. г.: «Јако милостив... и развивајет иереј антимис».³³⁴⁹

Још унапред, у време читања сугубе јектеније, помера се време развијања антиминса код појединих руских писаца. К. Никољскиј вели: «Обично при молитви прилежног молења... коју јереј прочита тајно, распростире јереј илитон и три стране антиминса».³³⁵⁰ Булгаков, поред тога што наводи речи Служебника: «Да и ти с нами», после којих се – вели – јасно казује «простирајет антиминс свјешченик», даље наставља: «Но код нас се антиминс не развија у то време, него се у овом случају држи пракса архијерејског служења, при коме се антиминс обично раскрива после речи јектеније: «Јешче о Свјатјем Правительствујушчем Синодје...». Архијереј с јерејима развија «Плат» (илитон) и три стране антиминса..., а горња се развија у време возгласа «Да и ти с нами...»».³³⁵¹ Готово истим речима говори о томе проф. К. Керн.³³⁵² Једнако о томе говори Е. Њестеровскиј: «После јектеније и тајне молитве за оглашене,

свештеник узглашава: «Да и ти с нами славјат», и при томе возгласу простире антиминос (обично раскрива горњи део, а три друга дела раскрива на претходној сугубој јектенији, на прозби за месног епископа)». ³³⁵³ Слично и прот. А. Маљцев. ³³⁵⁴ Код нас о развијању антиминоса у то време говори Р. Димитријевић. ³³⁵⁵

Од наших писаца, проф. др Лазар Мирковић вели да се три стране антиминоса откривају за време читања јектеније за оглашене, а четврта горња, за време возгласа «Да и ти с нами». ³³⁵⁶ Тај поступак хвали и проф. Керн велећи: «Српска пракса држи се тачније Службеника...». ³³⁵⁷ Јован Ивовић говори о нашој пракси и вели да се за време јектеније оглашених отворе три стране, а четврта код возгласа «Да и ти...». ³³⁵⁸ Такође Василије Николајевић: «Треба, дакле, за време јектеније за оглашене да се отворе три стране, а четврта горња – при возгласу «Да и ти...», те онда уједно при речима: «Отца и Сина» прекрсти губом антиминос, и исту остави с десне стране антиминоса у горњи део», ³³⁵⁹ а слично вели и у великом Типику. ³³⁶⁰ Према еп. Мелентију, изгледа да се цео антиминос открива за време јектеније за оглашене, а при возгласу «Да и ти с нами» само чини знак крста губом над њим. ³³⁶¹ Говорећи као о већ утврђеној пракси о развијању антиминоса за време јектеније за оглашене, изгледа да и хаџи Теофило Стевановић сматра да се цео антиминос тада открива. ³³⁶²

Ако оставимо казивање руских писаца о развијању антиминоса по молитви приљежног молења на сугубој јектенији, јер потиче из новијег времена, немајући потврде не само у старини, него ни у новијим рукописима, онда видимо да се антиминос развија од возгласа сугубе јектеније до иза возгласа јектеније за оглашене. Тако се код нас углавном развијање антиминоса и врши, почиње при читању јектеније за оглашене, а завршава се откривањем последње, горње стране, на возглас «Да и ти с нами», после чега се, пошто се сасвим открије, узима антиминосна губа, и уз речи «Оца и Сина и Свјатаго Духа», чини њоме крст над антиминосом, па се потом губа целива и оставља на десну страну антиминоса. ³³⁶³ Овако се казује и у млађим рукописима: «Пријем губу и творит јеју крст на антиминоси. И целовав полагајет ва десном краји антиминоса, горе». ³³⁶⁴

Проф. Мирковић вели да се откривање антиминса почиње на прозбу: «Огласит их словом истини».³³⁶⁵ Сматрам да је то рано и да је боље почети развијање антиминса на идућу прозбу: «Откријет им Евангелије правди», као што вели и епископ Мелентије.³³⁶⁶ Такође ће нас, ако се заборавимо, и сама реч подсетити на откривање, јер онда иде све равномерно: на остале две прозбе открива се преостала бочна, и доња страна антиминса, на позив за приклоњење главе чита се молитва за оглашене, а на возглас «Да и ти с нами...» открива се коначна горња страна антиминса. У погледу времена кад се склапа антиминс, ту сагласност и једнообразност, колико знам, постоји – свештеници у апсолутној већини склапају га по преносу Дарова, при јектенији: «Прости приимше», тако да се над већ склопљеним антиминсом и илитонем, уз возглас «Јако ти јеси освјашченије наше...», начини знак крста Еванђељем, а затим се оно полаже на склопљени антиминс и илитон.

Примедбе о том савијању антиминса, које налазимо у рукописима, углавном су сагласне. Најстарија се налази у грч. свитку Синај. ман. бр. 1020, из XII-XIII в.: «Свештеник савија илитон док ђакон говори изван (олтара): «Прости приимше...»».³³⁶⁷ Исто се тако казује у рукопису Народне библиотеке у Атини бр. 662, такође из XII-XIII в.: «Ден вес...». А јереј, док се то говори, савивши илитон, узглашава: «Јако ти јеси освјашченије...»,³³⁶⁸ као и у Морелианском рукопису из Атоно-Пантелејмоновог ман. бр. 986, XV в.³³⁶⁹ У свитку Патмоског ман. бр. 709, из 1260. г., примедба је слична: «И врнувши се, савија илитон говорећи: Прости приимше»,³³⁷⁰ затим у рукоп. Патријарш. библиот. у Јерусалиму бр. 362 (607), XIV в.: «А патријарх, пошто се савије илитон, узглашава: «Јако ти јеси освјашченије...»».³³⁷¹

Исто овако вели се и у рускословенском рукописном Службенику библиотеке С. Петербуршке духовне академије бр. 541, XV в.: «Иереј же сему гл(агоље)му (тј. јектенији Прости приимше...) согнув антиминс...»,³³⁷² а тако је и у једном црквенослов. рукопису Патријаршијске библиотеке у Београду.³³⁷³

Једнако се казује и у нашим рукописима, нпр. у Дечанском пергаментном Служабнику бр. 119, XIV в.: «Дан вас савршен... Иереј же сему г(лаго)љему сагнув антими́с вазгласајет: Јако ти јеси ос(ве)штеније наше...». Готово од речи до речи налазимо тако и у многим другим рукописима.³³⁷⁴

У неким рукописима казивање о савијању антими́нса толико се везује с возгласом «Јако ти јеси...» да изгледа да се обоје врши истовремено: «Јереј савија или́тон и узглашава (систели то или́тон ке екфони): «Јако ти јеси...»».³³⁷⁵ Но, како се према дечанском пергаментном Служабнику бр. 120, већ у XIV в. полагало Еванђеље на склопљени антими́нс при том возгласу, а према грч. атоно-пантелејмонском рукопису бр. 986, XV в., јереј је целивао Еванђеље, полажући га на склопљени или́тон – антими́нс, јасно је да све те радње није могуће вршити истовремено, те ће бити да је ту реч о склапању антими́нса наведена уопштено, а не да се склапање не може вршити за време јектеније, него баш при изговарању возгласа.

Што се тиче разлика које постоје у погледу самог начина савијања антими́нса, на које је указано у постављеном питању, свакако да се оне не односе на његову горњу и доњу страну, јер су, сматрам, сви сагласни да се најпре савија горња, а затим доња страна. Несагласност настаје тек кад се дође до савијања бочних страна, десне и леве.

Упутства која би се на то односила у рукописима не налазимо. Нема их ни код старијих писаца: архиеп. Венијамина, И. Дмитревског, па ни К. Никољског. Она се јављају тек код новијих, али неуједначена и чак потпуно супротна, па није чудо што се та разлика уочава и у пракси, те једни свештеници поступају на један, други на други начин. Говорећи о склапању антими́нса, на крају Златоустове Литургије, С. Булгаков први напомиње да свештеник савија «најпре његову горњу, па доњу, затим леву бочну и најзад десну бочну страну».³³⁷⁶ Сасвим исто упутство даје митрополит крфски Методије Контостанос: «Треба да се савије на троје, савивши најпре горњи део, затим доњи на њега, а потом бочно лева, па најзад десна страна».³³⁷⁷ Ово би упутство било сасвим одређено кад бисмо знали шта ови писци схватају под изразом десно и лево, да ли гледано од антими́нса

нама, или од нас антиминсу? Слична неодређеност јавља се и код оних писаца који наизглед јасније веле да се после горње и доње стране савија «десно на лево», па «лево на десно».

Да би се појаснила ова нејасност, неки писци при том казују да антиминс треба тако савијати да он савијен лежи на престолу као књига. Тако нпр. Јован Живковић: «По себи се разуме да се антиминс има савити на тај начин да се прво привије горња страна на средњу, па доња, затим десна на лево и коначно лева на десно, да стоји као затворена књига».³³⁷⁸ Исто објашњење налазимо и у Литургици проф. Мирковића: «Овде отвара свештеник с десна на лево десну страну антиминса као књигу».³³⁷⁹ Упутство проф. Мирковића не оставља никакву недоумицу, јер јасно наводи како «десну страну антиминса», а мало даље «леву страну антиминса», тако и «с десна на лево» и «с лева на десно» у односу на нас. Поред тога, упућује на сличност са отварањем књиге.

Навевши ово као одговор на постављено питање, на томе би се могли зауставити, кад не би поједини свештеници и у Грчкој, код нас и код Руса тврдили да израз «као књига» означава не нашу него јеврејску књигу. На том становишту, јеврејске књиге, стоји и проф. К. Керн, велећи: «Антиминс, а такође илитон који га обавија, треба да буду савијени на подобје јеврејске или арапске (семитске) књиге, тј. горњи део савијеног антиминса треба да је његова десна страна, за њом се открива лева, потом доња и најзад горња».³³⁸⁰

Неће бити да израз «као књига», као терминус техникус потиче из старине. Али, ако би се ипак нашло да је употребљаван и у раније доба, онда он може да значи само «као грчка и наша књига», а никако «јеврејска». Наиме, не само код Јевреја него и код Египћана и других народа, све до IV в. по Христу, дужи списи писани на папирусу редовно су у облику свитка. Такве су свакако биле књиге Мојсијеве, и остале у старозаветном канону. Такав је облик имала и књига, написана с обе стране, и пружена с неба пророку Језекиљу да је поједе (Иез.2:9). Постоје и свици од пергаментa.³³⁸¹ Али, како се пергамент не савија тако лако као папирус, то се рано пронашао нови начин за његову употребу, тј. четвртаст комад пергаментa

пресавијао се по средини на два једнака листа; више таквих табака, уметнутих једних у друге, сачињавали су свеске, више свезака је онда заједно ушивано и тако је настала савремена књига. До овог проналаска, већ на почетку нове ере, дошао је један римски писац. Хришћани у Риму брзо су прихватили овај начин писања, јер је књига много практичнија од свитка како за читање, тако и за проналажење неког потребног одељка или стиха. Тако док су код Јевреја старозаветни списи писани само у облику свитка (па се и данас за употребу у синагогама издају у том облику, и тек су се по проналаску штампарије у XV в. почели издавати у облику књиге), сви најстарији сачувани текстови Новог Завета на грчком језику (као и старозаветни у грч. преводу) писани су на пергаменту у облику кодекса књиге: Кодекс Синаитикус, IV в., кодекс Ватиканус, IV в., кодекс Александринус, V в. итд.³³⁸²

Према томе, дакле, пошто текстове на јеврејском језику у облику књиге имамо тек од XVI в., новозаветне већ од IV века, а вести о савијању и развијању антиминса – илитона бар од IX в., то је очигледно, ако се и у старини говорило да антиминс лежи на престолу «као књига», да то може значити само као наша, а не јеврејска књига.

Према овоме уједно бива јасно да под речју «десно» и «лево» може доћи у обзир само оријентација у односу на антиминс, шта је њему, управо гледано од њега према нама десно, а шта лево. Односно, по савијању горње и доње стране, треба савити његову леву страну (где су на лику положеног тела Христовог ноге), а најзад десну (где му је глава).³³⁸³

По себи се разуме да склапање и развијање илитона бива на исти начин као и антиминса. Али би ваљало рећи нешто о времену кад се илитон треба да развије. Без сумње да би о илитону, у оном смислу шта он код нас данас значи и чему служи, узалуд било тражити обавештења у рукописима. Њих тамо нема, нити може бити,³³⁸⁴ него на њих наилазимо тек у штампаним црквенословенским Службеницима и код неких писаца. Еп. Мелентије вели да илитон треба развијати одмах по завршетку проскомидије, пред возглас «Благословено Царство...».³³⁸⁵ Сматрам да је то сувише рано. Није од значаја

да се на «Благословено Царство...» начини баш крст Еванђељем, над самим антиминсом, при развијеном илитону.³³⁸⁶ Према одредбама из старине о развијању антиминса, видимо да је принцип да се то распростирање врши непосредно пред полагање на њега Светих Дарова. Тај исти принцип треба применити и на илитон у савременом смислу речи, тј. треба га развити непосредно пред распростирање антиминса. Тачност тога потврђује примедба у Служебнику П. Могили из 1635. г.: «Иереј распростирајет илитон и антиминс в њем сушчиј» (Стр. 271.). О распростирању илитона непосредно пред распростирање антиминса говори и игуман Варлаам: «... у почетку Литургије верних распростиру се на престолу илитон и антиминс». Такође С. Булгаков: Свештеник «развија плат (илитон) и три стране антиминса»,³³⁸⁷ као и прот. А. Маљцев: «При овим речима раскрива свештеник илитон и открива обе бочне стране и доњи део антиминса» (Маљцев, н. д. 151.).

Стога, сматрам да најбоље поступају они свештеници који илитон распростиру одмах по прочитању Еванђеља кад се оно постави (ако може усправно да стоји, или положи) на Часној трапези између антиминса и дарохранилинице. Тако ће антиминс бити слободан да се на идућој јектенији и он распростре. Биће да је у Руској цркви распростирање антиминса, на сугубој јектенији, и дошло тако што се првобитно тада распростирао илитон, па је тај чин повукао да се одмах настави с распростирањем антиминса.

Сведе ли се укратко одговор на постављено питање, може се рећи:

Илитон се распростире пошто се Еванђеље, по прочитању, стави између антиминса и дарохранилинице. Распротрт он треба да је испод антиминса.

Три стране антиминса открију се на јектенији за оглашене, почевши од прозбе: «Откријет им евангелије правди», а последња, горња, при возгласу: «Да и ти с нами...», при чему се антиминс прекрсти губом и ова, пошто се целива, ставља на десну, горњу страну антиминса. Савија се на јектенији «Прости приимше», а на возглас «Јако ти јеси освјашченије наше» чини Еванђељем крст над савијеним антиминсом и илитоном.

Савијен антиминс на трапези треба да лежи «као књига»,
али наша, не јеврејска.
Гласник, август 1981.

Ко чита молитве Канона Евхаристије кад служи више свештеника?

ПИТАЊЕ: *Кад саборно служи више свештеника, без ђакона или с њим, многи, особито млађи свештеници сматрају да молитве Канона Евхаристије, као и остале, треба да чита само началствујући, а не и сви други. Они читају само јектеније и узгласе кад на њих падне ред.*

Требало би о томе рећи нешто јасно и сигурно.

ОДГОВОР: У новозаветној науци, особито у пастирским посланицима Светог апостола Павла, изнете су особине које треба да имају свештеници као слуге Христове и управитељи Тајана Божјих (1Кор. 4:1), а исто тако њихова трострука дужност: проповедања, управљања и вршења Светих Тајни и богослужења уопште. Без обзира да ли служи сам, или саборно са другим свештеницима и епископима, свештеник има благодат свештенства те дејствује као литург, саслужитељ, активни вршилац свештенодејства. Служећи он не може бити само присутан, као статиста, на богослужењу ма и најсвечанијем, у мноштву епископа, свештеника и ђакона. Јесте да при том богослужењу због благочинија и реда, један (началствујући, или епископ) врши потребне радње и говори извесне возгласе и благосиљања, али су сви остали дужни да у њима учествују читајући тајно све молитве чина. С правом на то указује познати савремени проф. Н. Афанасјев: «У евхаристијском сабрању сви су свештенодејствовали, но ово свештенодејство свију испољавало се кроз једнога. Таква је природа сваког свештенодејства. Увек је онај који приноси један, а сви остали му саслужују... Приносио је благодарење, у коме су учествовали, свагда један, но свагда заједно са свима...». ³³⁸⁸

Не само свештеници, него ни верници у цркви нису и не могу бити пасивни посматрачи. И они обавезно учествују на богослужењу, јер су и они «род изабрани, царско свештенство, народ свети» (1Пет.2:9; Откр.5:10). Верни, «после изговорених молитава, одговарајући «Амин», бива учесник награде мољења нимало мање од онога који је на скупу произноси», тј.

свештеника и епископа, како вели Блажени Теодорит.³³⁸⁹ А тако и Н. Кавасила: «Јер чим он (свештеник) узгласи ово славословље, сви верни кажу «Амин», и узвикнувши ову реч усвајају сав његов узглас».³³⁹⁰ У истом смислу говори Свети Јован Златоуст: «И у молитвама, као што свако може видети, много помаже народ. Тако нпр. за бесомучнике и за покајнике врше опште молитве свештеник и народ. И молитве благодарења (Евхаристије) такође су опште, зато што не приноси благодарење само свештеник, него и сав народ».³³⁹¹

О неопходности учешћа и простих верника у евхаристијском сабрању јасно казује већ Свети апостол Павле, упућујући да молитве благодарења (Евхаристиа) треба говорити разумљиво: «Јер ако благосиљаш духом, како ће онај који заузима место обичног верника рећи «Амин» на твоје благодарење, кад не зна шта говориш?» (1Кор.14:16). Тако, дакле, од почетка у Цркви «присуствујућих на Евхаристији није било, било је само учесника».³³⁹²

Утолико пре неопходно је да у молитвама Свете Литургије учествују свештеници, који поред опште благодати свештенства, заједничке са свима верним, имају и посебну, свештенства у ужем смислу.³³⁹³ Поготово код нас Срба, где уздизање руку при молитвама: «Царју Небескиј», «Иже Херувими», «Господи иже Пресвјатаго Твојего Духа»; вађење честица на проскомидији после оног који је вршио тај чин, као и указивања руком при речима «Примите јадите...» и «Пијте од њеја вси...» – врше сви свештеници, а не само началствујући, као код других Цркава.³³⁹⁴

Поред ових општих извођења и закључивања, у литургичким текстовима постоје и директна упутства да сви свештеници који саслужују говоре у себи молитве које началствујући, или епископ, говори гласно. У црквенословенском штампаном Архијерејском чиновнику вели се да Символ вере «глагољет архијереј вкупје со сослужитељи внутр свјатаго олтарја», да би се даље још одређеније рекло: «Нека се зна да треба долично све Господње речи: «Примите једите...» и «Пијте из ње...», над хлебом и вином, да говоре сви саслужујући заједно, тихим гласом, једновременно са архијерејем, и ни једном речи неко да претиче, нити заостаје од архијереја, него да се говори заједно,

из једних уста. Исто тако једногласно треба, у себи, говорити над дискосом: «И сотвори убо хљеб сеј», такође и над чашом: «А јеже в чаши сеј», и остало. А благосиљати руком дискос и чашу треба само један, архијереј».³³⁹⁵ Овако се казује и у Учетелном извјестију, у одељку «О случаји освјешченија и совершенија даров».³³⁹⁶ У бугарском Служебнику, у објашњењу о служењу више свештеника, стоји исто: «Молитве антифона, као и све молитве иза тога, које свештеник тихо чита кад сам служи, чита их тихо и сваки свештеник из свога Служебника... Остали саслужујући свештеници... сасвим тихо и једночасно са првим произносе: «Примите јадите...», «Пијте от њеја...», «Твоја от Твојих...», «И сотвори убо хљеб сеј...», «А јеже в чаши сеј...», «Преложив Духом Твојим Свјатим».³³⁹⁷ Јасан пропис да сви саслужујући свештеници треба да читају све молитве налази се и у Великом типiku прот. Василија Николајевића, издање 1971. године.³³⁹⁸

Од литургичких писаца овакво гледиште излаже у свом Правилнику еп. тимочки Мелентије,³³⁹⁹ Р. Димитријевић,³⁴⁰⁰ проф. Атанасије Поповић.³⁴⁰¹ Од руских литургичара прот. К. Никољскиј наводи исто што и Архијерејски чиновник,³⁴⁰² а тако и С. Булгаков, који уз то и објашњава: «Нико од свештене јерархије не може себе издвајати у свршавању најсветије жртве, као да он једини има у њој власт и важност, а остали немају. Истина да је архијереј вршилац Тајне, но и остали учествују с њим. Истина да и архимандрити, игумани, протојереји и предстојници при саборном (служењу) чашћу стоје изнад других но јерејство, и њиме дана моћ благодати и власти јерејства, једно је код свију».³⁴⁰³ У том смислу подвлачи упутство бугарског Службеника: «При саслужењу без ђаконa, основно правило кога треба да се придржавају саслужбеници, јесте да увек онај који говори јектенију (говори) и возглас иза ње (а не да јектенију произносе само млађи, а возгласе први свештеник, чиме би се млађи свели као на степен ђаконa)».³⁴⁰⁴

Код Грка, у новије доба, таквог прописа не налазимо, јер је код њих уобичајено да архијереј, или началствујући при саборном служењу, чита молитве гласније, а саслужујући слушају, не гледајући у Службеник – Иератикон.³⁴⁰⁵ Но у

Иератикону Апостоликис Диакониас, званичног издања Грчке цркве 1971. г., у одељку Иератикон силлитургон, прописује се да сви свештеници који саслужују читају тихо прописане молитве: «Док се певају антифони, сваки јереј, из свог литургијског текста, чита тајно молитве антифона..., и читају сви молитву «Никтоже достојин...». И читају сви јереји евхаристијску молитву «Достојно и праведно».³⁴⁰⁶

Ако се од штампаних обратимо рукописним Евхологијима, такође ћемо наћи и у неким од њих напомене да сви саслужујући епископи и свештеници читају прописане молитве. Истина, таквих је рукописа релативно мало, јер већина сачуваних садржи службу јереја са ђаконом, а прописа о саслужењу свештеника нема. Њих има тек у Архијерејским чиновницима, али је њих, као што рекосмо, из старине сачувано врло мало. Тако у рукописном Евхологиону – Архијерејском чиновнику, Александријске патријаршијске библиотеке, из 1407. г., у коме је изложено патријарашко служење, вели се да док ђакон чита велику јектенију на Литургији, «говори патријарх молитве трију антифона... То исто чине и архијереји на месту на коме стоје».³⁴⁰⁷ «Господи, ниспосли руку Твоју...» говори патријарх у себи, а рукопис Лавре Светог Атанасија, из 1541. г., казује: «Исту ову молитву говоре и презвитери».³⁴⁰⁸

Слична примедба налази се у нашим, српским Архијерејским чиновницима. У једном Дечанском, с краја XVI в., вели се: «Таже купно в'си (глаго)љут: Ц(а)ру н(е)б(е)сни, Утешитељу...». Даље се каже: «Таже с(ве)тит(е)љ (епископ) и сушти са њим, назирајуште на с(вети)т(е)ља, јединокупно поклањајут се ка с(ве)теј трапесе г(лаго)љут херувимскују песањ».³⁴⁰⁹ Исте примедбе постоје и у Архијерејском чиновнику бр. 640, из 1688, г., Христофора и Кипријана Рачана, као и у Архијерејском чиновнику Никанора Мелентијевића, еп. печујског, из XVIII в. (Музеј СПЦ у Београду).³⁴¹⁰

Из XV в. имамо сведочанство Светог Симеона Солунског, који каже да молитве које чита архијереј читају и саслужујући свештеници: «И кад споља (изван олтара) јерарх заврши молитве, устаје... А јереји унутра, у олтару, кад и они заврше молитве и изиђу, означавају силазак анђела при Христовом

васкрсењу и вазнесењу. И тад архијереј, сагнувши главу са јерејима, ово моли: да се нађемо у заједници и заједничкој молитви с анђелима». ³⁴¹¹

Још раније, у IV и V в., у излагању Литургије VII књ. Апостолских Устанаова, пред Канонем Евхаристије, каже се: «Молећи се, дакле, архијереј у себи, заједно са јерејима... обучен у сјајну одежду, и ставши пред жртвеник и учинивши знак крста руком према лицу, каже: «Благодат Сведржитеља Бога, и љубав Господа нашега Исуса Христа и заједница Светог Духа нека је са свима вама». И сви сагласно кажу: «И са духом твојим».» ³⁴¹² Иста мисао налази се, у овом делу, и у излагању хиротоније епископа: «Један од првих епископа, заједно са двојицом других, ставши близу жртвеника, док остали епископи и презвитери ћутке се моле». ³⁴¹³

На Западу, у Апостолском предању Светог Иполита Римског (III в.) говори се о саучествовању свештеника са епископом, у самом Чину освећења хлеба и вина за причешће на Литургији, овако: «Нека њему (тј. епископу) принесу ђакони принос (просфоран) и он заједно са презвитерством, положивши руку своју на принос, нека каже благодарност». ³⁴¹⁴

На самом почетку новозаветне историје Свети Јован Богослов је видео и описао величанствену службу Светих у торжествујућој Цркви на небу. У средини непрегледног мноштва анђела, светих мученика, побијених за реч Божју, и светог народа, налази се престо Бога и Јагњета жртвованог за грехе света. Око тога престола бежу друга 24 престола и на њима сеђаху 24 старешине (презвитери), обучени у беле хаљине, са златним венцима на глави, са цитрама у руци и златним чашама пуним тамјана, тј. молитава Светих. Они се клањају Богу и Јагњету, славе их песмама и молитвама: «Достојан си, Господе и Боже наш, да примиш славу и част и силу, јер си Ти створио све, и вољом твојом све настаде и сазда се» (Откр.4:4–11, 5:8–14). У овом прослављању учествују и Свети анђели, Свети мученици и небески народ: «Спасење је у Богу нашем који седи на престолу, и у Јагњету» (6:9–11, 7:9–10, 19:1–3). Полагање венаца пред престолом Божјим, клањање Богу и Јагњету врше

заједнички сви презвитери. Такође заједнички они упућују Богу молитве и химне.

По угледу на небеске Свете, Цркву торжествујућу, и у Цркви војинствујућој, на Литургији, прослављали су Бога свештенство и народ кроз векове. И данас, дакле, сви служећи око Часне трапезе, престола на земљи Бога и Јагњета које се жртвује за нас, треба да заједнички, као једним устима уносимо молитве и песме.

Гласник, април 1985.

Треба ли свештеник на Светој Литургији да руком указује на Свете Дарове на «Примите и јадите...»?

ПИТАЊЕ: На Литургији, при изговарању Господњих речи: «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...», свештеници код нас указују руком на Свете Дарове. Зашто, кад они тада у ствари још нису Тело и Крв Христова, него су, по речима Светог Василија Великог, «мјестообразнаја»? А ни у Грчкој цркви свештеници не указују руком у тој прилици.

ОДГОВОР: Одговарајући на ПИТАЊЕ: Треба ли на речи «Твоја от Твојих...» с подигнутим дискосом и путиром чинити знак крста над антиминсом?»,³⁴¹⁵ указали смо да је на православном богослужењу не само речима, него и покретима и свештенорадњама теже приказати поједине моменте из икономије нашег спасења: Господњег страдања, Васкрсења, Тајне вечере, итд., како би се побожности покренуло цело биће човечје, а не само његов ум. Тако већ у Литургији Светог апостола Јакова, при наведеним речима, видимо да је свештеник узимао у руке хлеб, а затим чашу, представљајући тако речи претходне молитве: «Пријем хлеб во свјатија и пречистија... своја руки... и показав Тебје, Богу и Оцу» (Ке лавон тон артон леги: Лавон артон епи тон агион ке ахрантон... Ке лавон то потирион леги: Осавтос мета то дипнисе лавон потирион...).³⁴¹⁶ У одговарајућој молитви Литургије Светог Василија Великог стоји: «Пријем хлеб на свјатија своја и пречистија руки, показав (анадиксас) Тебје Богу и Оцу, благодарив, благословив...». Исти израз употребљава он помињући ово место Литургије у својој књизи о Духу Светом: «Речи призивања при показивању (епи ти анадикси) евхаристије и путира благослова...».³⁴¹⁷

Као што смо навели у поменутом одговору, Спаситељ је, дакле, показао хлеб и вино Богу и Оцу, иако реч «показав» не постоји у еванђелском тексту, него је у Василијеву Литургију преузета из Јаковљеве, а у ову је ушла из Светог Предања, као и многе друге, према сведочанству Светог Василија Великог.³⁴¹⁸ Како је у Јаковљевој Литургији свештеник, изговарајући речи које

је Господ изговорио, вршио и радњу коју је Он при томе вршио (узео хлеб), тако је – свакако у истом циљу – на Василијевој и Златоустовој, при тим речима, свештеник чинио акт показивања Светих Дарова. У Марковој пак Литургији и народ је учествовао у овом, те је на ђаконов позив «Пружите» (ектинате), подизао руке у знак молитве.³⁴¹⁹

У старим грчким и нашим рукописима налазимо директне потврде за гест показивања Дарова свештеника и ђакона. Истина, у најстаријим сачуваним Евхологионима³⁴²⁰ нема о овом показивању никаквог помена, али се из тога не може закључити да се тада на Дарове није указивало, него само то да ћутање ових рукописа потиче отуд што они, сем текста литургијских молитава, дају мало објашњења и упутстава свештенику и ђакону; обично су у њима само кратки натписи над молитвама.³⁴²¹ У идућем периоду упутства су већ чешћа и из њих видимо да је ђакон, у знак показивања, подизао руку с орарем пред Светим Даровима: «Кад јереј узглашава: «Узмите, једите...», узевши ђакон у десну руку орар стаје с источне стране Свете трапезе и подиже га (орар) пред Светим Даровима. Слично и на Свети путир кад јереј каже: «Пијте из њега сви...»»³⁴²² Подобно упутство даје и грчки рукопис Ватиканске библиотеке бр. 373 из XV в., који у Василијевој Литургији вели: «Јереј узглашава: «Даде светим својим ученицима и апостолима». Ђакон узевши орар стоји, подигавши га пред Даровима, и говори на крају узгласа «Амин». Слично подиже опет орар, а јереј: «Даде светим својим». И опет ђакон «Амин"...»³⁴²³

Први грчки рукопис у коме се прописује да ђакон и јереј указују руком на Свете Дарове у ове време, колико нам је познато,³⁴²⁴ јесте Диатакис патријарха Филотеја Ватопедске библиотеке бр. 133 из 1346–1375 год.: «А кад јереј узглашава: «Примите, јадите...» узевши ђакон свој орар, показује и он са јерејем Свети дискос. Такође и кад јереј показује путир говорећи: «Пијте из њега сви...» показује и ђакон и с њим слично Свети путир...»³⁴²⁵ Исти поступак наводи се у Ватиканском грчком рукопису бр. 1213 из XVI в.: « «Примите, јадите...», «Пијте от њеја вси...». Док то јереј узглашава, на први узглас, као

означавајући оно што говори (ос ен схимати логиас), пружа јереј своју руку према Светом дискосу; исто тако и према путиру на други узглас». ³⁴²⁶ И код Гоара употребљени рукописи казују исто: «А ђакон узевши свој ораp показује са јерејем и он Свети дискос, слично и Свети путир». ³⁴²⁷ У седам грчких рукописа од XVI до XVIII в., које наводи проф. Трембелас, налазимо исти поступак: «И исправивши се пружа своју десну руку наузнако (свештеник) према светим и указује на њих, не дотичући их. Слично показује и ђакон и сви који литургишу». ³⁴²⁸

Биће, дакле, да је ђакон, као и у другим важним моментима Литургије, најпре подизао руку с ораpем док је свештеник говорио «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...». Доцније пак, при тим речима, он је указивао с ораpем на дискос, затим на путир. Но већ у доба патријарха Филотеја то чини и јереј, можда најпре на «Пијте от њеја вси...» (као што стоји у неким рукописима и савременим штампаним Служебницима), а онда и на «Примите јадите...».

Од наших старих рукописа у једнима не налазимо никаквог упутства на овом месту. ³⁴²⁹ У већини пак других, које сам по овом питању размотрио, налази се исто упутство јереју и ђакону као и у Филотејевом Диатаксису. Дечански рукописни Служабник бр. 122 из XIV–XV в. нпр. вели: «Такожде показујета с(ве)таја оба, иереј же и диакон», а тако је и у другим. ³⁴³⁰

Свакако се овако поступало и у Руској цркви у старини док се исто упутство налази у Кипријановом рукопису Филотејевог Диатаксиса с краја XIV в.: «Примите, јадите... Диакон же прикасајет с(ја) својему урареви и показујет и он такожде с урарем к с(вја)т(о)му потирју». ³⁴³¹ У старом штампаном Служебнику кијевопечарске лавре из 1639. г. упутство је са више детаља: «Сему же глагољему, диакон преклоњ и сам главу своју, держа и ораp трети персти деснија руки показујет иереју с(вја)т(иј) дискос... показујет иереју с(вја)т(иј) потир». Доцније пак штампани Служебник у истој лаври 1692. г. не наводи никакво упутство на овом месту.

У савременим црквенословенским Служебницима предвиђа се исти поступак за свештеника и ђакона као у старим рукописима: «Примите, јадите.. кад се то говори ђакон показује

свештенику Свети дискос држећи и орар трима прстима деснице». Слично и кад говори свештеник: «Пијте од њеја вси... показује с њим ђакон Свети путир». Архијерејски чиновник предвиђа исти поступак за архијереја: «И по молитви архијереј скида митру и меће омофор. И показујући десном руком дискос – слично и протођакон показује, држећи и орар трима прстима десне руке – архијереј говори: «Примите, јадите...»».³⁴³²

Руски и наши литургички писци сви редом знају за акт показивања при изговарању речи «Примите, јадите...», као што стоји у рукописним и штампаним Служебницима. Архиепископ Венијамин у својој Новој Скрижаљи вели да «...свештеник... пруживши руке показује на њих (Дарове). То чини и ђакон».³⁴³³

И. Дмитревскиј не само да зна за показивање руком него даје и објашњење зашто се ово врши: «При узглашавању ових речи, свештеник и ђакон показују десницама на дискос и путир, чиме не само означавају 1) које је речи за свако посебно од Дарова лежећих на престолу Спаситељ узгласио на вечери, и које они мислено треба да упућују, него и 2) да би видљивим обраћањем и њима умножили своју пажњу и побожност».³⁴³⁴

К. Никољски излаже према Служебнику: «При речима «Примите, јадите...» указује ђакон свештенику дискос десном руком, држећи орар са три прста, а при речима «Пијте од њеја вси...» ђакон показује на сличан начин путир. При томе показује и сам свештеник». И архијереј кад служи «показује десном руком ка дискосу, потом ка путиру».³⁴³⁵ С. Булгаков, према Архијерејском чиновнику, наводи слично: «И показујући десном руком ка дискосу... И показујући архијереј ка Светом путиру говори: «Пијте од њеја вси...»».³⁴³⁶ Е Њестеровскиј у својој Литургици вели: «При произношењу ових речи установљења (Тајне) ђакон указује свештенику десном руком на дискос и путир, држећи орар трима прстима. При томе и сам свештеник указује руком».³⁴³⁷ Тако је и код проф. Керна: «... кад свештеник говори речи установе Тајне, ђакон орарем показује на Свети Хлеб и на Свету чашу. По аналогiji са Архијерејским чиновником, свештеник такође показује руком хлеб и чашу».³⁴³⁸ А. Маљцев говори такође о показивању Дарова: «Ђакон показује десном руком, у којој држи орар, на Свети Хлеб... ђакон показује,

на горњи начин, на чашу». Још вели да Дарове показује и епископ.³⁴³⁹

У Литургији проф. Л. Мирковића читамо: «Ћакон орарем – а према обичају и свештеник – показују десном руком при овим речима на хлеб, односно на путир», износећи даље објашњење за тај поступак сасвим према Дмитревском.³⁴⁴⁰ Правилник епископа Мелентија вели да свештеник при речима «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...» указује «у исто време десницом својом на даре».³⁴⁴¹ Николајевићев Типик говори о овом на сличан начин.

У преводу Свете Литургије Јована Златоуста, проф. др Јустина Поповића, стоји: «Узмите, једите... Кад се ово говори, ѿакон држећи орар трима прстима, указује свештенику на Свети дискос; тако исто указује и он на Свети путир кад свештеник говори: «Пијте из њега сви»».³⁴⁴² У сличном преводу епископа бачког Иринеја стоји исто, уз примедбу да се ова напомена не налази у грчком.³⁴⁴³

Грчки савремени Иератикони и Евхологиони немају упутства о показивању Дарова руком. Штавише, у Евхологиону издања Саливеру из Атине, у Литургији Златоустовој, под текстом на стр. 53, показивање руком Дарова у овом моменту проглашава се неправилним, чак неправославним. Дословно се ту вели: «Ове показне заменице «... ово је Тело моје», и опет: «... ово је Крв моја», не односе се на предлежеће Дарове, него на оно што је Исус, узевши тада у руке Своје и благословивши, дао својим ученицима. Овде се ове Господње речи понављају историјски (диигиматикос), те следствено сувишно је показивање, и пре је супротно правом схватању (фронима) Источне Христове цркве».³⁴⁴⁴

Можемо прихватити примедбу да ове речи Господње не означавају да су хлеб и вино, који се сада налазе на престолу, већ потпуно Тело и Крв Христова, него да су још «анти типа», «мјестообразнаја» по казивању Светог Василија Великог. Али се не бисмо могли сложити са тим да оне означавају само указивање на оно што је било некада на Тајној вечери, него да се односе и на оно што сада бива, у овој Светој Литургији, и то не као на некој позоришној представи, него у стварности

Спаситељевог искупитељског дела, које се у садашњој Светој Литургији наставља и продужава да врши и данас и вршиће се до краја света. Свака Света Литургија за нас нити је евоцирање бившег историјског догађаја нити нова жртва, умирање, васкрсење и вазнесење Спаситеља, него она коју је Он извршио продужење, кроз све време! Прихватамо да нас ове речи опомињу да је сам Господ установио Свету Тајну Евхаристије, те се овај хлеб и вино приносе на основу Његове заповести: «Примите, једите...», «Пијте из ње сви...». Ово чините за мој спомен (Лк.22:19:20). Без њих нити би било Евхаристије као Тајне, нити би се она могла вршити са циљем и смислом у коме је Православна црква врши.³⁴⁴⁵ Али и да се у делу Његове икономије спасења, у коме се налази и Тајна вечера, односе и на овај садашњи хлеб и вино на Часној трапези. Тако се може схватити и показивање руком, тј. да се сада, пред изговарањем речи Господњих, у исто време и врши и акт показивања који је Он тада учинио. Свакако под утицајем грчких савремених Иератикона, и у бугарском Служебнику³⁴⁴⁶ нема ништа о показивању ни ђакона, ни свештеника.

Због свега тога, сматрам да не треба инсистирати на школском схватању, насталом умногоме према западном, јуридиком становишту, према коме се свагда тражи баш моменат кад се Тајна извршила и при којим речима (формула Тајне), тј. не треба мислити да су Дарови све до речи: «И сотвори убо хљеб сеј... А јеже в чаши сеј...» прости хлеб и вино. Свети Димитрије Ростовски расуђује овако: «Но предложени Свети Дари, ако и нису већ пресуштаствљени у Тело Христово, али нису прост хлеб но свет и достојан великог поштовања од нас».³⁴⁴⁷ Правилније ће бити схватање, дакле, да је тада само завршни моменат у њиховом освећењу, а не да наједанпут, тек у том тренутку, од обичног хлеба и вина постају Тело и Крв Христова. Првобитно се у Цркви није постављало питање о моменту освећења Дарова. «Цео Канон Евхаристије сматран је евхаристијском формулом, која дејствује поступно», и тек «схоластичном уму» – како вели проф. Керн – «нужно је да зна тачан моменат».³⁴⁴⁸ По православном поимању, већ на проскомидији, молитвом првог приношења: «Боже, Боже наш...»

цео принос верних издваја се од обичног хлеба и вина и више се не могу употребити као проста храна. Поготово то важи за Агнец, издвојен из просфоре уз прекрштање копљем и изговарање пророчких речи, а исто тако и вино већ уливено у путир. Према Апостолским Установама и Светом Никифору Исповеднику, од целог овако освећеног приноса нису могли окушати не само неверни, него ни оглашени, но само верни.³⁴⁴⁹ Исто схватање налазимо и код Светог Симеона Солунског који, објашњавајући зашто верни падају на колена на Великом входу, вели да то чине: поштујући божанствене Дарове, иако још нису савршени, али су на проскомидији предложени Богу и јереј је онде принео молитву казујући (прозбу) да буду примљени на вишем жртвенику. Ако дакле још нису савршени, али су припремљени за савршене и посвећени су Богом, и местобразнаја (антитета) су Господњег Тела и Крви.³⁴⁵⁰ По преносу на Часну трапезу молио се свештеник опет да се Свети Дух усели у предлежеће Дарове и то је молитва другог приношења.³⁴⁵¹ Произношење речи Господњих о установљењу Светог Причешћа такође је неопходно за освећење дарова.³⁴⁵² А завршни моменат, печат у том освећењу су речи упућене Богу Оцу, да пошаље Бога Духа Светог и учини ове Дарове савршено Телом и Крвљу Бога Сина. Тако се може говорити не о тренутку и формули освећења, него пре о Тајни Евхаристије као целини, у смислу схватања Светог Василија Великог који учи да молитве и дејства која свештеник чини на Литургији имају велики значај за пуноћу Тајне: «Јер се не задовољавамо оним што Апостол и Еванђеље помиње, него и друго говоримо и пре и после, јер то има велику силу за Тајну...».³⁴⁵³ Исту ову науку налазимо и код Светог Симеона Солунског: «На тај начин, дакле, да хлеб и чаша буду Тело и Крв Христова, верујемо јасно да бива и савршује се преко свештеничких молитава, печатом крста и призивом Светог Духа, и Господњих речи, тј. «Примите, јадите...» и «Пијте од њеја вси...» и «Сије творите в моје воспоминаније».³⁴⁵⁴

Свим овим дејствима и молитвама Свети Дарови се, дакле, најпре издвајају и постају нешто друго од обичне хране, затим бивају «слика» Тела и Крви Христове, «предложени» како вели Свети Симеон Солунски, односно «антитета», «мјестообразнаја»,

по изразу Светог Василија, да би по призиву Светог Духа и благослову свештеника постали најзад потпуно Тело и Крв Христова.

Од грчких литургичких писаца, као што смо навели, проф. Трѣмбелас износи чињеницу да је ђакон у старини показивао Дарове на «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...», што потврђују оба Диатаксиса (Евхологиона бр. 662 из XII-XIV в. и Филотејев).³⁴⁵⁵ Из овог сведочанства, као и из оног што је речено раније, можемо закључити да је указивање руком на Дарове настало много раније од XIV в. и да је поизвод православне мисли, а не утицаја римокатолика. Штавише, можемо ствар поставити управо обрнуто, тј. да је напуштање овог показивања код Грка настало под «утицајем» римокатолика, односно борбе с њима, са циљем да се јаче нагласи погрешност њиховог учења о претварању Дарова у време рецитована речи Господњих. Та борба диктирала је да се напусти небитно, што би могло изазвати макар неку асоцијацију с њиховим мишљењем. Тако је дошло до тога да се показивање данас код њих не врши него чак проглашава неправилним.³⁴⁵⁶

Свакако да бисмо и ми и Руси, уневши тропар трећег часа у Канон Евхаристије, због потребе јачег наглашавања епиклезе у Литургији, погрешили кад бисмо прогласили неправилним поступак Грка, који у епиклези, како у старини тако ни сада, немају тога тропара.

Другачије ствар стоји са благосиљањем Дарова које се у неким млађим грчким рукописима наводи у време изговарања речи «Примите јадите...» и «Пијте от њеја вси...». Може бити да је на тај поступак био неко повучен речима молитве испред «Примите, јадите...» (у којој се, како у Литургији Јаковљевој, тако и у Василијевој и Златоустовој вели да Господ «благословив, освјатив» Дарове, даде светим својим ученицима).

Ово утолико пре што се у Литургији Светог Јакова, брата Господњег, јасно вели да при читању молитве анамнезе, непосредно пред рецитавање речи Господњих: «Примите и једите...» јереј, узевши у руку свети хлеб и запечативши (сфрагисас) говори тајно: «Узевши хлеб у свете, пречисте...» а потом јереј: «оставивши свети хлеб и узевши чашу у руке, говори

тајно: Такође, по вечери узевши путир...» Тако се казује не само у црквенословенском преводу ове Литургије (Владимирова 1938, л. 21а, 216) него и њеном грчком издању архиепископа атинског Хризостома Пападопула, приређеном према најстаријим рукописима (Месинском из X века и Росанском из XI века).³⁴⁵⁷ Сем тога, на овој се Литургији Свети Дарови више пута благосиљају, и пре и после епиклезе.

Исто овако, при читању молитве анамнезе, у Литургији Светога апостола Марка вели се: «Јереј печатећи Свете (сфрагизон та агиа) говори: Јер је пуно, заиста, небо и земља...» У Месинском рукопису ове Литургије, иза сваке речи: «Благодарив, благословив, осветив», стављен је крст «чиме се означава крстообразно печатење (сфрагисис) Дарова». Једнако стоји и у александријској Григоријевој Литургији: «Благодарив † благословив † освјатив † преломив даде свјатим својим...». ³⁴⁵⁸

Према томе, благосиљање Дарова, на анамнези, није страно Цркви на Истоку, но то не искључује ни утицај Западне цркве како примећује проф. Трембелас.³⁴⁵⁹

Доказ за то би била и чињеница што се ови прописи јављају у доцнијим рукописима који потичу из Италије и које је употребио Гоар у свом Евхологиону. Како ту стоји, свештеник треба овако да поступа: «Јереј сагиње главу и дижући десницу своју с побожношћу благосиља Свети Хлеб, говорећи узгласно: «Примите јадите...». Јереј имајући и руку одозго с побожношћу, и благосиљајући узгласно говори: «Пијте из ње сви...».» Као у Златоустовој, овако исто стоји и у Василијевој Литургији.³⁴⁶⁰ Овакво упутство налази се и у пет грчких рукописа од XVI до XVIII в. које наводи Трембелас у свом делу «Три литургије». Од XVII в. налази се исти овај пропис и у руским штампаним Служебницима. Како је доспео онамо?

Још на Флорентијском сабору (1438–1439. г.) папа Евгеније IV је поставио питање о времену претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову. Под притиском римокатолика, комисија коју су сачињавали грчки митрополити Трапезунта, Никеје и Митилене, као и руски кијевски митрополит Исидор, признала је правилним учење Римокатоличке цркве да се «произношењем речи Спаситељевих: «Примите јадите...» итд. хлеб и вино одмах

претварају у Тело и Крв Христову и да се молитва у грчком чину, о претварању која затим следи, односи у ствари на причеснике».³⁴⁶¹ У заштиту православног отачког учења устао је Свети Марко Ефески и написао спис под насловом: «Да се божанствени Дарови не освећују само речима Господњим, него молитвом која за њима следи, и благословом свештеника, силом Светог Духа».³⁴⁶² Схоластичко учење о тајнама: материји, форми и интенцији (намери вршиоца тајне) утврђено је на Тридентском сабору (1562. г.). Ово схоластичко учење о тајнама прешло је и у кијевску митрополију, која је била под пољском влашћу, те већ у Стратинском Служебнику из 1604. г. и Виленском из 1617. г., пред речима «Примите, јадите...» стоји примедба да свештеник «преклонивши с умиљењем главу и подигавши своју десницу, показује на Свети Хлеб и благосиља га говорећи узгласно: «Примите, јадите...». Онда опет подигавши десницу своју над чашом и благосиља говорећи узгласно: «Пијте от њеја вси...»».³⁴⁶³ Петар Могила је прихватио чин благосиљања у време изговарања речи «Примите, јадите...» и «Пијте од њеја вси...», дometнувши још и «интенцију вршиоца» говорећи да свештеник треба «со всјаким вниманијем помишљати јеже претворитисја свјатому хљебу в тјело распјатаго Христа Бога нашего, прилагаја к сему и своје произвољеније».³⁴⁶⁴

Кад је Украјина дошла у састав московске царевине (1654. г. у грађанском, а 1685. г. и у црквеном погледу), овај чин је ушао и у Служебнике московских издања. За време патријарха Јоакима (1674–1690. г.) одржан је црквени сабор у Москви 1690. г. који је осудио ово латинско учење о претварању Дарова на речи Спаситељеве, али се није обратила довољна пажња да се благосиљање на те речи изостави из даљих издања Служебника, па је у издању 1693. г. у Василијевој Литургији остала примедба да свештеник благосиља хлеб и вино уз речи: «Даде светим својим ученицима...». Тек је Московски сабор 1698. г. избацио ове додатке из Служебника, те се у доцнијим издањима више не појављују.³⁴⁶⁵ У Литургикону А. Маљцева, у Василијевој Литургији тај додатак се налази.³⁴⁶⁶

У Архијерејском чиновнику пак неправославни додаци су остали и после, те се прештампавају до данас. Тако у

Златоустовој Литургији стоји: «...глагољет архијереј: Примите, јадите... Лик(творит поклон поја): Амин... Пијте от њеја вси... Лик поклањајасја појет: Амин», иако је сам патријарх Јоаким наређивао да поклоне тада не треба чинити.³⁴⁶⁷ Но ови поклони, као што наведосмо, и откривање глава, вршени у православном духу,³⁴⁶⁸ могу да остану. Али у Литургији Василијевој стоји до данас: «Архијереј приклоњајет главу, воздвиг десницу своју со благовјенијем, благословљајет свјатиј хљеб, возглашајет глагоља: Даде свјатим својим учеником...».

Свакако да за благосиљање Дарова на овом месту нема разлога, кад ће одмах после тога бити благосиљање на «Твоја от Твојих», како то тачно образлаже Свети Симеон Солунски: «И да покажемо то јасније, не чини знак крста (не печати) свештеник над Даровима кад говори: «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...», јер то говори кад износи Оцу о икономији спасења, јер и после тога Василије Велики назива ове (Дарове) антитета. Доцније, пошто принесе Дарове и каже: «Твоја от Твојих», и призове благодат Светог Духа, онда печати божанске Дарове и говори: «И сотвори хљеб сеј честноје тјело Христа Твојего», и печати (благосиља) хлеб; и опет: «А јеже в чаши сеј честнују кров Христа Твојего», и благосиља (печати) путир; и трећи пут печати обоје заједно и говори: «Преложив Духом Твојим Свјатим...».³⁴⁶⁹

Поред проф. Трембеласа, од грчких писаца и Јероним Вогиаци помиње указивање на Дарове, те на одговарајућем месту под текстом наводи: «Неки свештеници обичавају да показују Свети дискос и путир, према одредби старих и нових Евхологија».³⁴⁷⁰ Проф. Фундулис се о овом питању не изјашњава, барем у оним радовима који су мени дошли до руку.

* * *

Не треба, дакле, сматрати неправилним, нити сувишним да свештеник и ђакон указују десницама Дарове при изговарању речи «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...». Јасно сведочанство о том показивању налази се у старим грчким и нашим рукописима бар од XIV в. Неће бити да је ово показивање настало под утицајем римокатоличког учења о трансуптанцијацији хлеба и вина при тим речима Христовим, него обратно – престало се у неким крајевима указивати на Дарове

руком кад је дошло до борбе с римском пропагандом и кад је настала потреба јачег наглашавања погрешности њихових учења.

Евхаристијски хлеб и вино, од почетка приношења на проскомидији, поступно постају Тело и Крв Христова, онако како се Тело Његово у утроби Свете Дјеве поступно развијало до рођења, но до призивања Светог Духа и свештениковог благосиљања на «И сотвори хлеб сеј...», «А јеже в чаши сеј...», нису потпуно освећени, још су «мјестообразнаја» Тела и Крви Христове. Наведени призив Светог Духа, и благосиљање при том, у ствари су само завршни моменат у њиховом освећењу и постојању телом и крвљу Христовом.

У духу свега изложеног, сматрамо да свештеник и ђакон треба да почну с показивањем Дарова чим се отпочне говорити «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...», а не тек доцније на речи «сије јест Тјело моје», «сија јест Кров моја».

Рука при овом показивању пружа се с дланом окренутим не сасвим горе, ни доле, него мало унутра, као што обично бива кад се нешто показује.

Такође да, према казивању више грчких рукописа од XVI до XVIII в., показивање Дарова треба да чине «сви који литургишу»³⁴⁷¹ свештеници, а не само началствујући.

Гласник, јун 1976.

Значење речи «Твоја от Твојих»

ПИТАЊЕ: *Шта подробније значи возглас: «Твоја от Твојих, Тебе приносјашче о всјех и за всја»? У преводима стоји кратко: «Твоје од Твојих, Теби приносимо за све и свега ради», или слично?*

ОДГОВОР: Као и многе друге речи на Светој Литургији, и ове су узете из Светог Писма Старог Завета. Потичу од цара Давида, који их је упутио Богу при давању прилога за подизање храма: «Јер је од Тебе све, и из Твојих руку примивши дасмо Ти».³⁴⁷² У литургичком смислу помиње ове речи већ Свети Иринеј Лионски говорећи да је Господ Исус «дајући савет својим ученицима да приносе Богу првине од оног што је Он створио, не зато што Он има потребу, него да они сами не би били бесплодни и неблагодарни, узео је од створеног хлеба и благодарио... Слично и чашу ... и научио је новом узношењу Новог Завета, те Црква у свему свету, примивши од апостола, приноси Богу – који нам даје храну – првине Његових дарова».³⁴⁷³ У идућој глави он директно вели: «А приносимо Њему оно што је Његово»;³⁴⁷⁴ затим: «ми приносимо Њему, не као да има потребу, него благодарећи Његовој власти и освећујући твар... Тако је сама Реч дала заповест народу (јудејском) о приносима, мада нема потребе за њима, да би се они научили служити Богу; зато хоће да и ми приносимо дар олтару често и без престајања».³⁴⁷⁵

Сличну мисао изражава молитва VIII књиге Апостолских Устанаова: «Приносимо Теби, Цару и Богу, по Његовом (Исуса Христа) наређењу, овај хлеб и ову чашу, благодарећи Ти кроз Њега што си нас удостојио да стојимо пред Тобом и да Ти служимо. И молимо се да милостиво погледаш на ове дарове који леже пред Тобом, Боже, који немаш ни у чему потребе».³⁴⁷⁶

Према излагању проф. Фундулиса и Керна, видимо да се речи «Твоја от Твојих» не налазе само у византијском типу Литургија, него и у другим: «Исти израз, с малим разликама, одговара и александријској Литургији Светог Григорија Богослова: «Твоје од Твојих дарова, Теби приносећи за све, и за сва, и у свима»».³⁴⁷⁷ У Литургији Светог апостола Марка, «у молитви анамнезе, има овакав израз: «Теби, од Твојих дарова

предложисмо пред Тобом...».)» На престолу цариградске Свете Софије стајала је оваква посвета: «Твоје слуге, Христе, Јустинијан и Теодора, Теби приносе Твоје дарове од Твојих дарова». Проф. Керн вели даље: «Свакако је овај израз ушао у литургичку употребу још до првобитне разделе обредних особина Запада и Истока, јер и у канону римске мисе, у молитви «Unde et memores», читамо овакву фразу: «Приносимо Твоме пресветлом Величанству од Твојих дарова и поклона».³⁴⁷⁸

Речи «Твоја от Твојих, Тебје приносјашче» употребљаване су кроз векове на Светој Литургији у суштини у оном смислу у коме их је употребио цар Давид. Хришћани су свесни да приносећи ову жртву Богу не приносе од свога, него од оног што од Бога примају по милости. И строзаветне жртве биле су дар Богу од Његових дарова. Али је новозаветна жртва несравњиво узвишенија. Она није месо и крв жртвених животиња, него Тело и Крв Сина Божјег. Из љубави према људима, Бог нам је даровао то највеће благо – Тело Сина Свога. Из благодарности и службе Њему, а према заповести Спаситељевој, ми приносимо ову жртву, као што вели Свети Иринеј, ради освећења себе и све твари. Ово је, дакле, савршена жртва савршеном Богу, јер – како истиче архиепископ Венијамин – «ниједан принос не може бити тако савршен и угодан Богу као сви Свети Дарови».³⁴⁷⁹

Овакав смисао наведених речи даје и тумачење патријарха Германа (VIII век): «Твоја от Твојих, Тебје приносјашче – од Тела и Крви Оног Који је рекао: Ово чините за мој спомен, што значи: Оно што си нам предао преко Својих Светих апостола, то Ти приносимо ради нашег спасења. Народ: Тебе појемо Бога и Оца, Тебе благосиљамо Сина и Реч, Теби благодаримо Свети Душе».³⁴⁸⁰

Исти смисао овим речима дају тумачи и богословски писци новијег времена. Да наведемо тумачење К. Никољског: «Твоја... тј. Твоје дарове; от Твојих, тј. од Твојих творевина – од оног што си Ти створио; Тебје приносјашче – Теби приносимо».³⁴⁸¹

Овај, дакле, део реченице јасан је. Остаје још да размотримо други: «...о всјех и за всја».

У одговарајућој молитви Јаковљеве Литургије каже се: «Ову страшну и бескрвну жртву приносимо Теби, Владико, молећи...

да нам не платиш по гресима нашим, нити по безакоњима нашим, него по Твојој благодати и неизрецивом Твом човекољубљу... избрисавши обвезницу против нас... дарујеш нам небеске и вечне дарове Твоје».³⁴⁸² У речима ове молитве изнет је разлог приношења новозаветне жртве, шта ми очекујемо од ње, а и речи «о всјех и за всја» у ствари треба да објасне зашто се приноси Богу Његово од Његовог. Зато свакако и једне и друге имају исти смисао, тј. и речи «о всјех и за всја» треба да значе: Ради опроштења грехова и примања дарова од Тебе Благог и Човекољубивог Бога. У овом смислу тумачи их и К. Никољски говорећи: «О всјех (... за све, у свим односима), што се односи на сва дела нашег греховног живота, да нам не би вратио по нашим гресима, него по Твом човекољубљу... И за всја... за све што си Ти учинио људима. Дакле, приносимо жртву умилоствљена за грехе и благодарствену за извршено спасење».³⁴⁸³

Према Јерониму Вогиаци, «...о всјех и за всја» значи: «За свако време и за сва добра која дајеш својим разумним створењима».³⁴⁸⁴ Еп. Мелентије не узима у обзир грчки оригинал, где је «о всјех и за всја» свакако у множини средњег рода (не у јединици мушког), него према словенском где «о всјех» може бити и мушког рода, вели да значи «о всјех, тј. за људе, и за всја тј. благодјејања». Он, такође, узима погрешно да «от Твојих» значи «од Твојих слугу».³⁴⁸⁵

Најпотпуније тумачење ових речи налазимо код проф. Мирковића. Он вели: «... свештеник... говорећи: «Твоја от Твојих», као да би хтео рећи: Ми немамо никакве својине којом би на достојан начин могли изразити Теби, Оче Небесни, нашу благодарност за добра којих смо постали учасници доласком Јединородног Сина Твога. Зато Ти у знак искрене благодарности приносимо «Твоја» тј. Твоје (дарове), овај хлеб и ово вино, «от Твојих» тј. од Твојих толиких безбројних дарова, изабране од самога Јединородног Сина Твога при установљењу Евхаристије... Ми Ти приносимо ове дарове «о всјех» (за све) што нам спомиње пређашња молитва, за све што си учинио за нас, за крст, за гроб, за тридневни васкрс, за улазак на небо, седење с десне стране Оца и други славни долазак, «и за всја»,

тј. за све споменуте ствари у пређашњој молитви, које нису ништа друго доли опроштење грехова или искупљење наше».³⁴⁸⁶

* * *

У погледу облика речи овог узгласа, постоји разлика између Грка и Бугара, с једне, и нас и Руса, с друге стране, у томе што Грци и Бугари данас говоре «Тебје приносим» (си просферомеи), а ми «Тебје приносјашче», Теби приносећи. Код њих је овај глагол у индикативу презента, а код нас има облик партиципа презента. Тако је код нас било и у старини. Ниједан стари српскословенски рукопис, који сам имао у рукама, нема те речи у друкчијем облику него «приносеште».³⁴⁸⁷ Од особитог је значаја што се исто тако налази у већини старих грчких рукописа од VIII до XVII века. Проф. Фундулис вели да од око 90 грчких рукописа Народне библиотеке и Византијског музеја у Атини (које наводи проф. Трембелас у свом раду Е трис литургие), више од њих 70 имају «приносјашче», «просферонтес». Даље, он вели: «Иста аналогија постоји у рукописима осталих библиотека».³⁴⁸⁸ Тако налазимо и у грчким рукописима које наводи Красносељцев³⁴⁸⁹ и Дмитријевски³⁴⁹⁰, и рукопису Диатаксиса патријарха Филотеја Ватопедске библиотеке бр. 133 из 1354–1376. г.³⁴⁹¹

Поред ових историјских доказа, и разматрање Канона Евхаристије, коме ове речи припадају, казује да је правилнији облик «приносећи» него «приносимо». Проф. Трембелас наводи за то ове доказе и вели: «Сматрамо бољим израз «приносећи» (просферонтес) и налазимо да је глагол, од кога овај партицип зависи, у химни коју народ наставља: «Тебе појемо...», што сведочи и Барберински кодекс». Да «Тебе појемо...» сачињава наставак узгласа «Твоја от Твојих» – вели даље проф. Трембелас – «излази из следећег: 1) Молитва «Јешче приносим Ти словеснују сију...» која иза тога следи, одговара природније претходном ако се схвати као наставак не «Теби приносимо због свега за све», него краја химне коју пева народ («...и молимо Ти се, Боже наш»); 2) Да овај део молитве сачињава наставак наведене химне може се извести и из Александријске Литургије Василија Великог, где читамо у одговарајућем одељку: «Народ говори: Тебе појемо, Тебе благосиљамо. Свештеник говори у себи: И молимо и просимо Тебе, Човекољупче...»; 3) Уопште

учествовање народа у анафори бива тако да он наставља, или одговара на оно што литург говори, а после овог одговора да опет литург наставља реч. Стварно у Прологу Канона Евхаристије «моли се јереј за народ, а народ се моли за јереја. Јер «И са духом твојим» није ништа друго до то. И благодарење опет је заједничко, нити само он благодари, него и цео народ. Јер пре њих (народа) узима реч (свештеник), онда, сјединивши се, они: «Достојно је и праведно!» Затим почиње благодарење (Златоуст, 18. омилија на 2 Кор.)... После благодарења следи Победна песма, која сачињава наставак узгласа литурга, што се може закључити према речима о томе Светог Кирила («а двама ноге, и двама летећи и говорећи: Свет, свет, свет Господ Саваот» – Мист. Катих. V)» .³⁴⁹²

Слично овоме расуђује и проф. Фундулис и закључује: «Исправка првобитног и правилног «Теби приносећи», у «Теби приносимо», настала је, изгледа, кад је надвладао обичај да се молитве говоре тајно, те возгласи свештеника и одговори народа почеше да губе свој смисао, пошто одвојени од молитава немађаху, сами по себи, независно од везе с њим, никакав самостални смисао».³⁴⁹³

Проф. Керн такође вели: «Старији рукописи имали су облик «приносјашче», просферонтес... док је доцније код Грка превладало «приносим», просферомен».³⁴⁹⁴

* * *

Возглас «Твоја от Твојих...», дакле, значи: Овај хлеб и вино, од свију Твојих дарова Теби приносећи због свега (што си учинио за нас – крст, гроб, тридневно васкрсење...) и за све (опроштење греха и нашег искупљења), Теби појемо, Тебе благосиљамо, Теби благодаримо, Господе.

Гласник, фебруар 1975.

Чињење знака крста са путиром и диском над антиминсом уз речи: «Твоја от Твојих»

ПИТАЊЕ: *Треба ли на речи: «Твоја от Твојих...», с подигнутим диском и путиром, чинити знак крста над антиминсом, као што чине неки свештеници?*

ОДГОВОР: Поред унутрашње, благодатне стране православног богослужења, оно има и своју спољашњу страну, коју сачињавају не само речи, читање, песме и проповед (као што је код протестаната), него и поједине радње и свештенодејства; употребљавају се предмети, утвари, иконе итд. Пошто човек није само духовно биће, него и телесно, затим његов дух не сачињава само ум, него и осећање и воља, богослужење свим овим средствима треба да покрене цело човеково биће до сазерцавања духовног и небеског, до тајне нашег спасења коју је извршио Син Божји, што Црква у богослужењу износи. На **ПИТАЊЕ:** Зашто поједини делови Свете Литургије имају тајанствена значења? – И. Дмитревскиј, према Николи Кавасили, даје овакав **ОДГОВОР:** «Да не би само речима напомињали тајне нашег спасења, него их представљали, колико је могуће, и нашем гледању; да би Христово дело, које се продужава у свему свештенодејству, помоћу спољашних знакова лакше подејствовало на наше душе, и будило не само хладну мисао у уму, него побуђивало осећање, а тиме не давало могућности нашим помислима да се удаљавају од Велике Тајне».³⁴⁹⁵

Ова поучна страна православног богослужења уочава се кроз цео његов развој у току времена. Тако нпр. настајање појединих поступака око читања васкрсног Еванђеља на јутрењи – како наводи проф. Фундулис – ишло је у правцу што потпунијег представљања еванђелског описа васкрсења Христовог и догађаја у вези с њим.³⁴⁹⁶ И развој појединих момената на Литургији кретао се у правцу представљања поступака које је чинио Спаситељ у датом моменту: изношење Еванђеља на Малом входу нпр. треба да нам представи долазак Спаситеља на реку Јордан и почетак Његовог јавног рада; свећа која се носи

пред Еванђељем – појаву Претече Јована; читање Еванђеља са амвона – беседу Христову с горе, и тако даље.³⁴⁹⁷

Исто тако, ако се обратимо историјском разматрању средишњег дела Свете Литургије, Канону Евхаристије, видећемо да је његова суштина остајала кроз векове иста, али да су се поједини његови спољашњи ставови такође развијали у наведеном правцу. Да је тако било и у старо доба, можемо видети донекле из молитве на Литургији Светог Василија Великог: «С сими блаженими силами, Владико Человјекољубче...», где се вели да је Господ на Тајној вечери, «узевши хлеб на своје свете и пречисте руке, показавши Богу и Оцу...». Речи «показавши» нема у еванђелском тексту. Њу је Свети Василије преузео из Јаковљеве Литургије, а у њу је она ушла свакако из Светог Предања, као што Свети Василије наводи да су одатле и друге речи које се, поред еванђелских, узимају на Литургији.³⁴⁹⁸ Проф. Керн указује да је назив овог дела Литургије, после читања Символа вере, «анафора» (узношење), узет из свештениковог узгласа: «Станем добрје... свјатоје возношеније (грч. анафоран) в мирје приносити». Ове речи упућују на постојање чина узношења и у древности. На који је начин оно вршено у најстарије доба тешко би се могло рећи. Проф. Керн сматра да порекло чина «узношења» треба тражити у старозаветном богослужењу. Сам Господ је наредио Мојсију: «И један округли хлеб, и један колач с уљем, и једну погачу... положи све то на руке Арону и на руке синовима његовим и принеси то потресајући пред лицем Господњим» (Исх.29:23:24).³⁴⁹⁹

У тексту Литургије Светог апостола Јакова, који је до нас дошао, не налазимо речи «Твоја от Твојих», али се наводи да је свештеник узимао у руке Свети Хлеб, а затим Свету чашу, при изговарању речи «Примите јадите...» и «Пијте от њеја вси...».³⁵⁰⁰ Вероватно да је свештеник, односно ђакон, узимао у руке хлеб и вино на Литургији Светог Василија Великог и Јована Златоуста при изговарању речи «Твоја от Твојих», и тако вршио узношење и «показивање» Богу и Оцу. Али се о томе у најстаријим рукописима не говори. У доцнијим рукописима, од XIV в., налазимо упутство да на речи «Твоја от Твојих», «такође показују

обојица, тј. јереј и ђакон светиње» (тј. дискос и путир). Према ономе како се о овом показивању говори на «Примите, јадите...» и «Пијте от њеја вси...», биће да је свештеник показивао руком, а ђакон орарем. Такви прописи, колико сада знамо, налазе се најпре у Филотејевом Диатаксису, рукопису манастира Ватопеда у Светој Гори бр. 133 из 1354–1376. год.,³⁵⁰¹ а затим и у неким рукописима из доцнијег времена.³⁵⁰²

У већини наших старих рукописа налази се исти пропис као у Филотејевом Диатаксису: «И јегда вазглашајет: Твоја от Твојих, Тебе приносеште о всех и за все, такожде показујета светаја оба, јереј же и диакон».³⁵⁰³ Овако се говори и у рукопису митрополита Кипријана с краја XIV в.: «Твоја от Твојих. Показујет же и рукоју јереј обоја, диакон же с урарем к свјатим».³⁵⁰⁴ Исто се налази и у руском Служебнику штампаном при патријарху Јосифу 1647. године. Према навођењу игумана Филарета, «готово у свима старим рукописним Служебницима, и у већем делу старих штампаних, означено дејство или се сасвим не помиње, или се излаже сагласно старим штампаним». Већ у штампаним Служебницима: гедеоновском, кијевском, виленском 1638. год., и штампаном у делском манастиру у Русији говори се о крстообразном слагању руку и подизању дискаса и путира, као што је и у новоисправљеном.³⁵⁰⁵ У лвовском Служебнику, штампаном 1681. год., вели се: «Ђакон поставља руке крстообразно и узима, десном преко леве, Свети дискос, а левом чашу».³⁵⁰⁶ Од наших рукописа, најранији помен о томе имамо у дечанском рукописном Архијерејском чиновнику бр. 135 из XVI–XVII в.: «Твоја от Твојих... Сему же глагољему, диакон отлагајет рипиду и прелож руце крстообразно и подјемљет свети дискос и свети потир и поклонит се умиљено». Исто то налазимо и у рукописном Архијератикону Патријаршије у Пећи бр. 21 из XVII века и у Архијерејском чиновнику Музеја СПЦ.

У бугарском Служебнику из 1928. год. налази се такође ова примедба о крстообразно сложеним рукама («лева одоздо, десна одозго») при подизању Дарова. У грчким издањима нема о томе никакве примедбе, иако Јероним Вогиаци вели да свештеник помера крстообразно дискос и путир, те на неки начин

представља видљиво изговорене речи, којима објављује да све из Њега потиче и Њему треба да се даје».³⁵⁰⁷

Проф. Мирковић у својој Литургици излаже поступак уздицања Дарова детаљно, наводећи и објашњење зашто се он врши: «Кад ђакон уздиже Дарове показује их Богу, и у овом погледу угледа се на свештенике Старог Завета (Исл.29:34) и на Спаситеља, Који је, по речима Свстог Василија Великог у његовој Литургији, узео хлеб у свете и пречисте руке и показао их Богу Оцу...».³⁵⁰⁸ Тако је данас у српској, руској, бугарској и румунској Цркви подизање Дарова с крстообразно сложеним рукама свеопшта пракса.

Што се тиче питања о чињењу крста с подигнутим Даровима над антимином, одмах можемо рећи да ту праксу не помињу не само рукописни, него ни стари, нити савремени штампани Службеници. С. Булгаков први помиње да «неки ђакони чине при томе крст дискосом и путиром». Он сматра да је такав поступак «без довољно основа», јер није предвиђен у Службенику. Не само то, него још додаје: «Он је чак директно незаконит, зато што осењење крстом излази из предела пуномоћи ђаконске».³⁵⁰⁹ Булгаков не узима у обзир чињеницу да ђакон чини знак крста Еванђељем на Малом входу, и то не произвољно, него по пропису Архијерејског чиновника (воздвизајет свјатоје евангелије мало крествуја и глагоља: Премудрост, прости!); такође, по пропису Типика, кадионицом при кађењу (Первјеје став пред свјатоју трапезоју и творит крест кадилом... и пришед пред царскија двери и тамо творит крест кадилом. Гл. 22); као и при уливању теплоте у путир пред причешће (И диакон вливајет јелико довољно, крестообразно внутр свјатаго потирја). Исте разлоге против овог чина као и Булгаков наводи Ј. Ж. одговарајући у Богословском гласнику на **ПИТАЊЕ**: Треба ли прекрстити с Даровима на «Твоја от Твојих»?³⁵¹⁰ Први разлог, да Службеник о овом поступку не говори, наводи се и у сличном одговору у Веснику Српске цркве, али се у овом поступку не види ништа неправилно, те се на крају помирљиво закључује: «Где је то уобичајено, нека остане».³⁵¹¹ Прот. А. Маљцев пак наводи без коментара да се с подигнутим Даровима чини знак крста: «Док свештеник ово говори, оставља ђакон рипиду,

поставља своје руке крстообразно једну преко друге, уздиже Свети дискос горњом руком, а Свети путир левом руком, чини са Светим жртвеним Даровима знак крста над антимином, онда их оставља опет онде».³⁵¹²

Током излагања видели смо како је развој чина уздизања ишао у правцу представљања изговараних речи покретима, затим да је то вршено, на неки начин и у старо доба, вероватно узимањем у руке дискаса и путира, као што се прописује у Литургији Светог апостола Јакова при рецитовању речи «Примите, јадите...» и као што се чинило са старозаветним жртвама, али за то немамо потврде у најстаријим рукописима, него то закључујемо на основу речи «показавши» у Литургији Светог Василија Великог. Доцније, у XIV в., према Диатаксису патријарха Филотеја, налазимо вести да се на «Твоја от Твојих» указивало руком. Од XVII в. подижу се дарови с крстообразно сложеним рукама. Тек од XIX в. при томе се понегде чинио крст над антимином при спуштању подигнутих Дарова.

Док чин уздизања Дарова има смисао да и покретом прикаже речи «Твоја от Твојих, Тебје приносјашче», чињење крста с Даровима свакако треба да представи речи «о всјех и за всја». Према проф. Мирковићу, речи «о всјех» значе да ми приносимо новозаветну жртву Тела и Крви Христове за све оно што се износи у молитви «Поминајушче убо...», тј. «крест, гроб, тридневное воскресение...», а «за всја», за све што поменута молитва изражава, а што у ствари није «ништа друго доли опроштење грехова, или искупљење наше».³⁵¹³ Како се у молитви «Поминајушче убо...», међу свим оним што је Господ учинио за нас, помиње најпре крст, Његово распеће и смрт ради опроштења грехова свију људи, на сва четири краја света, и за сва времена, сама собом намеће се мисао да чињење крста с Даровима у то време првенствено треба да нам представи «крстом дође радост свему свету».³⁵¹⁴ И Јероним Вогиаци слично објашњава да се с Даровима чини тада крст.

Не видим да би овом чину могао стајати насупрот какав озбиљнији приговор с догматске или литургичке стране. И проф. Трембелас износи против овог чина једино приговор са историјског становишта и вели: «Данас је владајући обичај да

мало подиже свете (Дарове), или чак крстообразно да их помера над Часном трапезом, поставивши руке унакрсно, обично ђакон, а по другима служећи свештеник, у време узглашавања «Твоја от Твојих...», нема потврде ни у једном рукопису. Наводи се једино у енглеском и француском преводу са словенског».³⁵¹⁵

Да завршимо: Чињење крста с подигнутим Даровима, с циљем да се прикажу речи «о всјех и за всја», тј. целу икономију спасења коју је Господ учинио за нас, особито крст Његов часни, и опроштење грехова свију људи на све четири стране света, не потиче из старине и не помиње се у старим рукописима. Но како догматски и литургички није неправилан, могли бисмо се сложити с наведеним одговором на слично питање у Веснику Српске цркве из 1897. год. и рећи: Док Црква не донесе о томе одлуку, може се допустити да се врши онде где је већ ушао у обичај.

Гласник, јун 1975.

Подизање само Агнеца на «Свјатаја Свјатим»

ПИТАЊЕ: *Зашто се на возглас: «Вонмем! Свјатаја Свјатим!» подиже само Агнец, а не и путир, кад је и једно и друго освећено и кад се већ говори у множини: «Светиње Светима»? Зар није логичније да се тада, и поред упутства црквенословенског Службеника, узима – рукама унакрст – и подиже и дискос и путир?*

ОДГОВОР: Упутство да се на речи: «Вонмем! Свјатаја Свјатим!» подиже Свети Агнец, не налази се само у црквенословенским штампаним Службеницима, него и у свим издањима савремених грчких Евхологиона и Литургикона које сам имао могућност да прегледам.

Исто упутство налази се и у старим рукописима које наводи проф. П. Трембелас.³⁵¹⁶ И проф. Ј. Фундулис такође тврди да «сви рукописи Свете Литургије, и све одредбе које се на то односе, говоре изрично: «Подиже хлеб...»».³⁵¹⁷

Наши стари рукописи казују исто: «Диакон: «Ванмем». Иереј же ваздвиг хлеб глагољет: «Светаја Светим!»».³⁵¹⁸

О уздизању само Светог Хлеба, при речима «Свјатаја Свјатим», говоре не само нама савремени лутургичари³⁵¹⁹ и старији,³⁵²⁰ него га потврђују Свети Симеон Солунски: «Подигнувши хлеб и рекавши: «Светиње Светима», он (јерарх) позива све оној божанственој, живој храни свештене трпезе»,³⁵²¹ и Никола Кавасила: «... и он (јереј) не зове све, него узевши Свети Хлеб и показавши, зове Причешћу достојне».³⁵²² Теодор Андидон, грчки писац XII в., помиње такође уздизање Светог Хлеба, износећи уједно и смисао тога уздизања: «А уздизање Часног Тела представља уздизање на крст, и на њему смрт и само васкрсење (Господа)».³⁵²³ Готово истим речима говори о уздизању хлеба Свети Герман.³⁵²⁴

Позивајући се на француског писца Ренодо-а, проф. Трембелас казује да најстарије сведочанство о уздизању Светог Хлеба, пред причешће даје један одломак који се приписује Јакову, епископу едеском (око 651. г.): «Онда подиже и показује Тајне целом народу на сведочанство».³⁵²⁵ Према речима молитве пред уздизање: «Вонми, Господи Исусе...», и овом

казивању Јакова Едеског, проф. Трембелас закључује да уздизањем хлеба и речима «Свјатаја Свјатим», свештеник хоће да укаже «да је овај хлеб Онај који са Оцем седи горе и долази да нас освешта, као што се вели у молитви, те стога и треба да га једу Свети... Другим речима, стари смисао уздизања, и узгласа који га прати, јесте призивање достојних, а одстрањивање недостојних».³⁵²⁶ За такав смисао, вели проф. Трембелас, говори и поступање свештеника у овом моменту како се вршило у доба Светог Јована Златоуста. У тумачењу посланице Јеврејима Свети Јован вели: «Уосталом, да ти не би могао изнети и тај разлог (да није писмен, те да не зна речи апостола Павла ко недостојно једе хлеб и пије из чаше – 1Кор.11:27), због тога свештеник као неки гласник, подигавши руку горе, ставши на узвишење и видљив свима, при страшној тишини, громким гласом произноси страшни позив којим једне позива, а друге одбија, чинећи то не руком него речју која је много делотворнија од руке. Тај позив, стигавши до нашег слуха, као руком једне одгурује и одбацује, а друге привлачи и ставља пред (Причешће)... Кад он каже: «Свјатаја Свјатим», то вели: «Ко није свет тај нека не приступа»».³⁵²⁷ Према Светом Герману, овим речима «јереј узвикује да сви чују: «Ја сам човек сличан вама и не знам дела сваког појединог између вас. Пазите сами и будите свети, јер је Христос, Којим ћете се ви причестити, Бог Свети и Који у Светима почива»».³⁵²⁸

Из наведеног казивања Светог Јована види се да у најстарије доба свештеник није подизао Агнец при изговарању речи «Свјатаја Свјатим», него, узглашавајући их, само подизао руку, не у смислу позивања верних да се Светим Даровима клањају, него опомињући их да испитају своју савест и недостојни да им не прилазе.³⁵²⁹ Одмах иза тога, у старини као и данас, свештеник је непосредно приступао причешћу себе и верних. Узимао је обема рукама Свети Хлеб и уздигавши ломео га на довољан број честица за причешће свију.

Наведено казивање Светог Јована Златоуста даје нам могућност да јасније сагледамо пут којим се дошло до свеопште праксе у Православној цркви – уздизања Светог Хлеба при речима «Свјатаја Свјатим». Првобитно, дакле, постоје два

посебна акта која непосредно претходе причешћивању свештеника и верних. Први је подизање руке свештеника у знак опомене верних да сами пазе на себе, како би Светињи прилазили достојни. Одмах иза њега следио је други: Свештеник је узимао Свети Хлеб и ломио га ради причешћа. У доба пак после Светог Јована Златоуста ова два посебна акта, временски толико блиска један другоме, стапају се и врше истовремено. Свештеник више не опомиње верне на светост посебним гестом руке, него то чини другим актом – уздизањем Светог Хлеба, уз речи «Свјатаја Свјатим», и не спуштајући Свети Хлеб на дискос, одмах га ломи. Кад је тачно ова пракса завладала, не зна се и тешко да ће се моћи утврдити. Свакако да је до ње дошло пре VII в., кад се посебно подизање руке на «Свјатаја Свјатим» не помиње, него само са Светим Хлебом.

Из овога нам уједно бива јасно зашто нема помена о уздизању путира у исто време. Није било потребе уздизати га ради посебног дељења Свете Крви. Он се узима и уздиже онда кад треба да се причесте свештеници, а затим, на позив ђаконa: «Са страхом Божјим и вером приступите», да се причесте и верни.

Гледиште да је до садашњег уздизања Светог хлеба дошло због потребе његовог ломљења, заступа и проф. Ј. Фундулис. У једном свом одговору, на слично питање, он каже: «Уздизање је први чин ломљења хлеба, и у томе треба тражити почетну фазу његовог постанка. Да бисмо нешто ломили, најпре треба да то држимо у рукама, да га подигнемо. Литургичко и симболичко украшавање, овог првобитно простог геста, довело је до измене праксе уздизања Светог Хлеба, како је предано и како се врши до данас. За Свети путир није постојао аналогни практични разлог који би изазвао његово подизање».³⁵³⁰

Кад се уздизање Агнеца утврдило у пракси Цркве, дато му је и одговарајуће симболичко значење. Као што смо у почетку напоменули, оно треба да означава уздизање Христа на крст, а путир, који се не подиже, него стоји на трапези, означава крв која је из Његовог Тела текла доле. Свети Симеон Солунски о томе каже: «А уздизање хлеба означава уздизање Исуса на крст. Стога и путир лежи ту, у коме је крв и вода истекла из Његовог

Светог бока».³⁵³¹ Путир, дакле, треба да стоји на трапези док се Свети Хлеб уздиже.

Сви ови разлози који говоре да се на речи «Свјатаја Свјатим» не подиже путир, још мање би могли оправдати подизање дискаса са Светим Агнецом, честицама за девет чинова и осталим. Ни практични разлози не говоре за то, јер се ове честице неће ломити, пошто се оне не могу употребити за Причешће. Ни симболички њихово подизање не би могло значити уздизање на крст. Зато при уздизању Агнеца оне остају на дискусу. «Кад се узвишава само Божанствени Хлеб» – вели Свети Герман – «тима се означава да је један Цар и Господ и да је Он глава, по Апостолу... Јер је Он један у коме нам се јавља божанствено и животворно страдање Онога који је жртвован за живот света. Стога се узноси само Божански Хлеб и као јагње приноси на жртву. А други освећени Дарови не пробадају се крстообразно копљем, него као чланови и делови тела издвајају се и жртвују».³⁵³²

Према учењу Православне цркве, честице извађене у част и спомен Свете Богородице и чинова Светих имају значаја за нас и наше спасење, како вели Свети Симеон Солунски. «Али се (ове) честице не претварају нити у Господње Тело, нити у тела Светих, него су само дарови и приноси и жртве у хлебу, по угледу на Господа и у име њихово Њему принете, и свештенодејством Тајни, и сједињењем и заједницом освећене, те онима за које су (извађене) шаљу освећење и преко ових светих нама».³⁵³³ Унијати пак, по одлуци папе Венедикта XIV (1740–1758. г.), сматрају да и ове честице постају тело Христово.³⁵³⁴ Зато би се код њих уздизање целог дискаса могло правдати, али не и код нас.

Остаје, дакле, вековна пракса Православне цркве да се, на речи «Свјатаја Свјатим», уздиже само Свети Агнец, не и Свети путир, нити цео дискос. Чинити супротно значило би дизати своје мишљење изнад мишљења Цркве и Светих Отаца, који су по предању Цркве вековима тако поступали. Значило би такође – како примећује проф. Фундулис – доказивати да су и Црква и њени свештенослужитељи «све до сада били у заблуди... не расуђујући и не поступајући правилно».³⁵³⁵ Хришћанин пак који

би прихватио мисао да може грешити Црква, «стуб и тврђава истине» (1Тим.3:15), која мисли својом главом, а глава јој је Христос (Еф.5:23; Кол.1:18), православним нити може бити, нити остати.

Гласник, мај 1986.

О клечању на Литургији по коначном освећењу Дарова

ПИТАЊЕ: Једне недеље, приликом саборног служења Свете Литургије – а служило је пет свештеника с ђаконом – после трећег благосиљања Светих Дарова уз речи: «Преложив Духом Твојим Свјатим», сви су клекли на колена пред Светим престолом, па и ја. По завршетку Литургије, у разговору који је настао, рекох братији да, колико знам, постоје канонски прописи који забрањују клечање недељом. Они рекоше да су тако научили, да тако чине и други свештеници, да у томе не може бити ништа рђаво, а сем тога да клечање у то време препоручују и поједини богословски писци.

Треба ли, дакле, клекнути на Литургији после освећења Дарова, или не треба?

ОДГОВОР: У црквенословенским Службеницима, званичној књизи наше Цркве, као и у грчким, нема помена о клечању после освећења Дарова. А тако ни у старим рукописним Служабницима. Ни код старих грчких и руских литургичких писаца: Светог Симеона Солунског, Николе Кавасиле, архиепископа Венијамина, Ивана Дмитревског, К. Никољског, не налазимо о томе ни речи. Исто тако ни у Литургици проф. др Лазара Мирковића.

Колико ми је познато, код Руса, о клечању после освећења Дарова, крајем прошлог века говори Сергије Булгаков. У својој «Настољној књизи» он каже: «Што се тиче земних поклона, једни тврде да су по установљеном обичају наше Цркве, на Литургији за свештенослужитеље одређена три земна поклона, а највише четири: један после освећења Светих Дарова, други по Оченашу, трећи по читању «Ослаби, остави» пред причешћем Св. Тајни и четврти при речима: «Се прихожду безсмртному царју...», при чему примећују да земни поклон свештенослужећег, изазван његовим високим религиозним настројењем и стањем умиљења, никад и нигде не може бити забрањен».³⁵³⁶ Булгаков ће се поново осврнути на ово питање у посебној глави: «О коленопреклоњенијах в дњи Пјатдесјатници...» Но и ту ће, поред

канонске и отачке наредбе против клечања у те дане (за коју ће наредбу рећи: «Ово старо правило остаје непромењиво и обавезно и за садашње време»), ипак закључити: «Но о коленопреклоњењима свештеника у важнијим моментима Литургије треба приметити да они не потпадају под дејство указаног правила. У правилу је реч о молитви обичној, и само се на њу може применити тумачење овог или другог положаја тела оног који се моли у наведеном смислу. А коленопреклоњење свештеника у моменту пресуштаствљења је клањање истинском Телу и Крви Христовој; оно се може вршити и у први дан Пасхе».³⁵³⁷

Овакво мишљење, усвојивши га од Булгакова, заступају и неки наши литургички писци. Тако хаџи Теофило Стевановић, у свом Обредословљу, по освећењу Св. Дарова, вели: «Зато свештеник пада ницице пред престо, на коме више не стоје хлеб и вино, него право Тело и Крв Христова, пред којима се он као пред Богом клања».³⁵³⁸ Слично становиште заступа и епископ тимочки Мелентије: «Преложив Духом Твојим Свјатим – Амин, Амин, Амин, и одмах клекне на колена указујући тиме дубоко богопоштовање Св. Тајни...».³⁵³⁹ Тако се, вели, поступа и кад служи свештеник са ђаконом и кад служе више свештеника саборно.³⁵⁴⁰ Протојереј Василије Николајевић, у одговору на питање како се слаже клечање на Духове са забраном Васељенског сабора, која наређује да се за време Свете Педесетнице не сме клањати – уз навођење, готово дословно, изнетог става Булгакова, према њему и закључује: «Но осим тога, не треба заборавити да Црква, установљујући то правило или друго, односно спољашњег богослужбеног поретка, никад није ишла против нравствене слободе верујућих, нити је њих стешњавала у изразу осећаја који састављају плод религиозно-нравственог њиховог личног одушевљења... Према томе, може сваки хришћанин слободно изражавати своје молитве клечањем у свако доба и при сваком богослужењу, ако га само побуђује његов унутарњи осећај, а да се не огреши о дух правила црквених».³⁵⁴¹

Насупрот појединачном мишљењу С. Булгакова, које се оснива ни на чему чвршћем него на «установљеном обичају» и

субјективном «религиозном настројењу и стању умиљења», стоје одређене наредбе највише власти у Православној цркви, двају Васељенских сабора, као и многих Отаца и учитеља Цркве, међу којима је Свети Јустин Мученик, Тертулијан, Свети Петар Александријски, Свети Василије Велики, Блажени Јероним, Свети Амвросије Милански, Епифаније Кипарски, Блажени Августин, Свети Никифор Исповедник и други.

Својим 20. канонем Први Васељенски сабор наређује: «Пошто има неких који преклањају кољена у дан Господњи и у дане Педесетнице, то да би у свакој области све једнако било, свети сабор установљује да се у те дане имају стојећи приносити молитве Богу».³⁵⁴² Ову наредбу, уз објашњење, понавља 90. канон Шестог Васељенског сабора: «Канонички смо од богоносних Отаца наших примили, да не треба клечати у недељне дане, одавајући тиме част васкрсењу Христову. Да, дакле, не останемо у незнању како се то има обдржавати, вијернима јасно исказујемо да од суботе послје вечерњега уласка свештеника у олтар, по утврђеноме обичају нико не смије клечати до слиједеће вечери у недјељу, и тада послје вечерњега уласка, почиње се опет клечати, те узносити молитве Господу; јер сматрајући ноћ послје суботе претечом васкрсења Спаситеља нашега, од тада духовно започињемо пјесме и пренашамо празник из мрака у свјетлост, те тако сву ноћ и дан славимо Васкрсење».³⁵⁴³

Уз ове каноне навешћемо и одлуке макар двојице Светих Отаца, свештенотученика Светог Петра, епископа александријског († 311 г.), и Светог Василија Великог. У свом 15. канону Свети Петар говори о потреби држања поста средом, због савета Јудеја о издаји Христа, и петком због његове смрти за нас, па даље вели: «Недељу пак проводимо као дан радости, јер је у тај дан (Христос) васкрсао, у који нам је предано да не клечимо (уде гони клинин)».³⁵⁴⁴ Свети Василије пак, у 91. канону, поред изношења забране клечања (гониклисиан) у недељу, што је свима познато, износи опширно тумачење, да би сви знали и разлог за то: «Ми стојимо кад читамо молитве у први дан суботе (недељу)... не само стога што смо ускрсли са Христом, и што морамо тежити ономе што је горе (на небу), ми стојимо у време

молитве на дан успомене васкрсења, да се сећамо дароване нам благодати, него што се овај дан приказује као слика века који ми очекујемо... Основано, дакле, Црква учи ученике своје да у онај дан имају уздизати молитве стојећи, како би, свагда се сећајући живота који никад неће свршити, ревносно настојали на путу к ономе прелазу... И ако нас црквене установе уче, да у оне дане изаберемо усправно стојање у време молитве, то тиме очито хоће да нас подсети да морамо као пренети мисао нашу од садашњег на будуће. Па и при сваком сагибању колена и опет устајању, ми самим чином показујемо да смо због грешности наше пали, а да по човекољубљу онога који нас је створио позвани смо опет на небо».³⁵⁴⁵

Наведени прописи недвосмислено казују да је забрањено клечање у недељу и у Педесетницу и износе јасне разлог за то. Стога је обичај клечања у то време очигледно «*consuetudo contra legem*» (обичај насупрот закону). Мада овај обичај потиче из побожности – као што вели Булгаков и други по њему – сматрам да је овде неумесан, поготово што се побожност може изразити на други начин, а не само клечањем. Несумњиво је и оне које помиње 20. канон Првог Васељенског сабора под речју «неки» (пошто постоје неки који у недељу сагибају колена...) побожност побуђивала на то, али Сабор, не саглашавајући се да се побожност у недељу изражава на тај начин, наређује да би сви, у свим парохијама чували да стојећи узашиљу молитве Богу».³⁵⁴⁶

Од значаја је што Свети Јован Златоуст помиње, у својих славних Шест књига о свештенству, о присуству мноштва Светих анђела у таквом положају на Литургији: «Тада и анђели стоје пред свештеником и сав збор Небеских Сила кличе, и све место око жртвеника пуно је њих у част Оног који лежи на њему». Па даље помиње визију једног свештеника, мужа славног, за кога је чуо да је за време Литургије видео «мноштво анђела одевених у светле одежде, како окружују жртвеник, сагнутих глава, слично војницима који стоје у присуству цара».³⁵⁴⁷

Стога, сматрам да се као знак наше побожности и указивање поштовања Светим Даровима после освећења, најбоље може изразити малим поклоном, сагибањем тела док се стигне руком до земље. Овај поклон може се вршити свагда, па и на Пасху,

недељама као и у Педесетници, те није у супротности са наведеним канонским наредбама, као што су велики поклони и клечање. О њему 10. канон Светог Никифора Исповедника казује: «Недељама, као и кроз сву Педесетницу, не могу се чинити обична метанија, него треба само савити колена при целивању икона».³⁵⁴⁸ Под изразом «обична метанија», Свети Никифор разуме велика метанија, или велике поклоне, а под изразом «само савити колена» – мале поклоне.³⁵⁴⁹

Можда ће се неко позвати, као на доказ и оправдање могућности клечања по освећењу Дарова на недељној Литургији, на пример клечања при читању молитава на вечерњи Педесетнице, јер за време ових молитава сви клечимо иако је и Педесетница и недеља. Употребљен у ову сврху доказ сасвим промаша, јер у ствари тада више није ни Педесетница, ни недеља. Видели смо да 90. канон Шестог Васељенског сабора објашњава да забрана клечања недељом траје од вечерње уочи недеље до вечерње уочи понедељка. Вечерња на први дан Духова односи се на понедељак, кад клечање није забрањено. Тако о томе казује Матија Властар у својој Синтагми: «Због тога и Велики Василије, који је молитве умилоствљене, за силазак Св. Духа, најбоље од свију богословствујући саставио, и у положају слугу, савијањем колена, народу саветовао кад се читају у цркви, и тиме власт сопственог божанства Духу сведочећи, није сматрао да треба да се оне читају у трећи час Господоименитог и педесетог дана од Пасхе, у који час и дан Свесвети Дух сиђе на апостоле..., него је увече тога дана одредио њихово читање, кад госпођа дана и Педесетница већ прилазе крају, а почетак понедељка настаје ...».³⁵⁵⁰ Слободу клечања на овој вечерњи истим разлозима објашњава и протојереј Василије Николајевић.³⁵⁵¹

Такође, велики поклони на крају јутрење Крстопоклоне недеље врше се изнимно од X века.

Расправа по овом питању бивало је и раније. Присутствовао сам дискусији свештених лица, од којих су једни заступали гледиште да треба држати наредбу Васељенских сабора и Отаца о неклечању у недељу, а други, у име побожности и указивања поштовања Телу и Крви Христовој, супротно, тј. да се у том

моменту и недељом може клекнути. На примедбу једног из ове групе: «Како можемо да не укажемо поштовање падањем пред Христом, сада већ видљиво присутним овде пред нама? Минимум поштовања и побожности то нам налажу!» – један из прве групе одговори: «А каквим поштовањем тумачите то што ћете одмах, пошто се дигнете од клечања, сви овде у олтару поседати пред Христом видљиво присутним у облику хлеба и вина? Што се тиче побожности која вама даје право да се не држите јасних наредаба највише црквене власти, шта ће бити ако неко још побожнији од вас рекне да је за дomet његове побожности мало и да клекне, него ће потпуно да се простре по земљи, итд. Где ћемо се зауставити ако у име хришћанске слободе ствари поставимо на овај начин?» Рђав би то био закључак за једног хришћанина да прописи о неклечању недељом, као и било који други канонски прописи, могу значити неслободу и стешњавање побожности, а клечање слободу и нестешњавање. Мислим да ствар стоји супротно. Просветљена и руковођена Духом Светим, Црква их је доносила имајући у виду баш достизање истинске слободе и побожности верних. Зато канониста Валсамон, у тумачењу наведеног 90. канона Шестог Васељенског сабора, опомиње: «Држи канонско где је и како је исказано, и да не говориш насупрот, јер у свима говори Свети Дух».³⁵⁵²

Унапред молим за извињење због нескромности овог што ћу на крају рећи. Што се тиче мене, не бих се усудио да од своје побожности тражим и очекујем да буде већа од побожности Светог Василија Великог, који написавши оне дивне молитве пре и после освећења Светих Дарова, нити је прописао да треба клечати, нити је сам клечао, него је чак јасно образложио да то недељом и у Педесетници не треба чинити. У дилеми, дакле, да ли се држати канонских прописа, или у име хришћанске слободе и побожности чинити супротно, како ће ко поступити нека сам одлучи. «Ја и дом мој служићемо Господу» (Нав.24:15) онако како су то наредили Свети Василије Велики као и Оци Првог и Шестог Васељенског сабора. Сматрам да нам толико слободе и побожности може бити довољно.

Гласник, фебруар 1983.

Клањање пред Светим Агнецом

ПИТАЊЕ: У одговору на **ПИТАЊЕ:** «Зашто се на речи «Вонмем! Свјатаја Свјатим» уздиже само Агнец, а не и путир, навели сте да, првобитно, свештеник није подизао Агнец, него само руку и да тај гест није значио позивање верних да се Светом Агнецу клањају, као што тврди један савремени тумач Литургије. И у једном разговору, чини ми се, да сте рекли да се у Православној цркви не клања Светим Даровима до пред само причешће.

Откуд онда неки писци говоре о клањању Агнецу, описујући поворку Светих епископа у апсиди олтара старих, живописаних цркава и манастира?

ОДГОВОР: Неће бити да сам ја говорио да се у Православној цркви не клања Светим Даровима, него тек непосредно пред причешће, кад и у савременом Служебнику стоји да се свештеник и ђакон «клањају побожно» пред «предложеним Часним Даровима», на крају проскомидије (како сам и сам чинио као јерођакон и јеромонах), и кад се и епископ клања пред примањем дискоса, а затим путира, на Великом входу – како и сам чиним на Литургији. Поготово, пак, кад Црква прописује да на Литургији Пређеосвећених Дарова, при преносу Светих Тајни, верни треба да «богоподобни поклон учине Христу Богу Који је у Тајнама, јер су савршено пре освећене».³⁵⁵³

Из казивања Светог Симеона Солунског видимо да је тако било и у старини. На Литургији Пређеосвећених Дарова, «на Св. входу треба да сви падну (земљи), јер су савршени Божански Дарови, те је заиста ту сам наш Спаситељ присутан».³⁵⁵⁴ А тако говоре и савремени литургички писци: проф. др Лазар Мирковић: «А цео народ с појцима пада целом земљи, јер се клањају освећеном Агнецу И(сусу) Христу»;³⁵⁵⁵ К. Никољски говори исто тако, наводећи пропис Типика;³⁵⁵⁶ архиепископ Венијамин: «Дужни смо тада с топлотом душе припасти земљи».³⁵⁵⁷

Него говорио сам да ово клањање нема посебан карактер, независно од Свете Евхаристије, него да бива у вези с њом и поступним припремањем за сједињење са Христом у Светом Причешћу. Говорио сам да код нас нема посебног клањања

Светом Хлебу, како то постоји у Римокатоличкој цркви, где се освећена хостија, у нарочитом сасуду (остензориј, монстранца, показница), излаже погледу верних да би јој се клањали. Код њих, у дужност неких монашких редова спада и та да даноноћно приносе молитве и клањање освећеној хостији. Код нас се, дакле, Агнец и путир освећују не ради клањања, него ради причешћа. Клањањем ми изражавамо своју веру да је Свето Причешће право Тело и Крв Христова и указујемо му поштовање да причешћујући се постајемо сателесници Христови.

У погледу уздизања Агнеца при речима «Свјатаја Свјатим», као и првобитно уздизање руке, да немају смисао позива верним да се Светом Хлебу клањају, поред наведеног казивања Светог Јована Златоуста, Светог Германа, Светог Симеона Солунског и Николе Кавасиле,³⁵⁵⁸ навешћемо још речи истог Светог Јована које претходе онде наведеним. Говорећи да су се у његово време неки причешћивали једанпут годишње, неки двапут, а неки више пута, и ставивши **ПИТАЊЕ**: «Коме одобрити, онима који се једанпут причешћују, или онима који често, или онима који ретко?» – Свети Јован одговара: «Ни једнима, а ни другима, ни трећима, него онима који се причешћују са чистом савешћу, чистим срцем, беспрекорним животом. Такви нека приступају увек, а који нису такви – никад. Зашто? Зато што они навлаче на себе суд, осуду, казну и мучење».³⁵⁵⁹

Из ових речи, као и из наведених у поменутом одговору, види се јасно да свештеник и гестом уздизања руке, и речима «Свјатаја Свјатим», казује једно исто: «Ко није свет нека не приступа»,³⁵⁶⁰ тј. и једно и друго значе позив достојним да се причесте, недостојним пак да се не причесте, док се не очисте и потруде да буду достојни. Никако позив и једнима и другима да се Светом Причешћу клањају.

Што се тиче појединих писаца, историчара уметности и др., стоји тврдња да они поворку Светих епископа, у доњој зони олтарске апсиде, молитвено погнутих глава према представи путира и Агнеца (детета-Христа), на дискосу у средини апсиде, називају «поклоњење Христу-јагњету»; «поклоњење јагњету»; «поклоњење Агнецу»;³⁵⁶¹ «клањање Христу-жртви»; «поклоњење жртви»;³⁵⁶² «поклоњење Агнецу»;³⁵⁶³ «служба Агнецу».³⁵⁶⁴

Уколико би се ови изрази употребљавали као стручни назив (терминус техникус) за ову сцену, могли бисмо их разумети. Али ако би се њима хтео да означи и смисао шта сцена представља, прихватити их не бисмо могли, из разлога што сцена означава служење евхаристијске жртве, Свете Литургије.

Да је то заиста тако, указаћемо на следеће чињенице: Путир и дискос, у средини те сцене, почивају на представи Часне трапезе. На дискосу (патена) лежи Агнец, тј. дете-Христос, изнад кога је некад звездица и прекривач-дарак,³⁵⁶⁵ некад прекривач без звездице, а некад нема ни прекривача-дарка. Свети епископи су у пуном литургијском одјејању, на челу са Светим Василијем на северној, а Светим Јованом Златоустим на јужној страни апсиде,³⁵⁶⁶ обично са десницама сложеним, за благослов, благосиљају према дискосу и путиру.

Но, од особите је важности, за разумевање њихове и функције осталих Светих епископа овде, чињеница што они држе у једној, или обе руке развијене свитке са текстом редовно из чина Литургије. У манастиру Сопоћани то је свега једна молитва: «Боже свети и ва светих почиваја...», која долази и сада пред читањем Апостола.³⁵⁶⁷ У Богородичиној цркви манастира Студенице, на свицима Светих јерараха налазе се почеци пет литургијских молитава: поред наведене пред Апостол, још молитва проскомидије: «Боже, Боже наш, небесни хлеб...», херувимске песме: «Никтоже достојин...», прва молитва канона евхаристије: «Сиј Владико Господи Боже...» (Василијеве Литургије) и заамвона молитва: «Благослови благословештеје те Господи...».³⁵⁶⁸ Четири овакве молитве, уз пет возгласа, налазе се и на свицима Светих епископа у олтару манастира Свете Тројице код Пљеваља: Молитва верних друга: «Паки и многашти...»; херувимске песме; по освећењу дарова: «Јакоже бити причештајуштим се...»; молитва заамвона. Возгласи су: по првој молитви верних: «Јако подобајет Тебје...»; по молитви оглашених: «Да и ти с нами славет...»; по сугубој јектенији: «је Јако милостив и човекољубац...»; по другој молитви верних: «Јако да под државоју...»; по освећењу дарова: «Изредноје о Пресветој...».³⁵⁶⁹

У Богородичиној цркви манастира Пећке патријаршије на свицима су почеци такође пет молитава Златоустове Литургије: Проскомидије, херувимске песме, молитва другог приношења: «Господи Боже Васедржитељу, једин свет...»; молитва из «Пијте от њеје вси»: «Поминајуште убо спаснују заповед...»; молитва по освећењу дарова: «Помени Господи град са ва њемже живем...». У цркви Светог апостола истог манастира, на одговарајућим свицима, почеци су осам литургијских молитава, од којих су четири као у цркви Свете Богородице (изузев молитве проскомидије), а друге четири: Друга молитва верних: «Паки и многашти ти припадајем...»; прва и друга молитва Канона Евхаристије: «Достојно и праведно те пети...»; «Са (с) ими и ми блаженим силама...»; молитва главоприклоњења по «Оче наш»: «Благодарим те Цару невидими...». У цркви Светог Димитрија истог манастира на свитку Светог Григорија Богослова пише: «Твоја от Твојих...». Остали ликови у овом низу, или њихови свици су уништени од влаге...

У манастиру Грачаница има девет почетака литургијских молитава на свицима Светих епископа. Поред трију (Херувимске и Трисвете песме, и по освећењу дарова «Изредно о Пресвете...»), претходно наведених, има шест других: Молитва трећег антифона: «Јеже обштије сије и сагласније...»; Малог входа: «Владико Господи Боже наш...»; другог приношења (по Великом входу): «Господи Боже Васедржитељу...»; молитва оглашених: «Господи Боже наш, иже на високих живи...»; верних прва: «Благодарим те Господи Боже сил...»; верних друга: «Паки и многашти...».

У манастиру Дечанима на одговарајућим свицима има десет молитава, од којих су седам од претходно поменутих,³⁵⁷⁰ а остале три су до сада непоменуте: Молитва другог антифона: «Господи Боже наш, спаси људе своје...»; молитва пред «Оче наш»: «Тебе предлагајем живот наш...»; молитва пред «Светаја Светим»: «Вамни Господи Исусе...».

У Краљевој цркви у манастиру Студеници, на свицима Светих епископа у олтарској апсиди, налазе се такође почеци десет литургијских молитава. Од њих су девет од већ познатих.³⁵⁷¹ Молитва по причешћу: «Благодарим те Владико

човекољубче...», не налази се међу до сада поменутим молитвама. Као обично, и овде се у центру олтарске апсиде, на представи Часне трапезе, налази путир и дискос са дететом-Христом, прекривеним дарком. Али је од значаја да испод рипида двају анђела, пригнутих Светим Даровима, стоји натпис из чина проскомидије, који се и данас говори при сечењу хлеба-Агнеца, по доњој, мекој страни: «Жрет се и закалајет се Агнец Божји за живот всего мира».³⁵⁷² Речи наведеног натписа јасно казују да је овде представљено вршење проскомидије, као почетка Свете Литургије, чији даљи ток до краја означавају молитве на свицима Светих епископа у том реду.

Још одређенија сцена проскомидије приказана је у ниши проскомидије манастира Матејче. На представи Часне трапезе налази се дискос на коме лежи наго дете-Христос. Један Свети јерарх, стојећи са јужне стране, благосиља, а други, са леве, придржавајући дете-Христа левом руком за ноге, десну са копљем пружа према Њему, очигледно представљајући тако чин проскомидије.

За обе ове фреске, са представом детета-Христа на дискосу и Светим епископима са једне и друге стране, тешко би се могло рећи да представљају «поклоњење Агнецу», поготову ону из Матејче, него вршење чина проскомидије. У апсиди главног олтара Богородице Љевишке у Призрену налазе се ликови четири Света архијереја: Јована Златоуста и Григорија Богослова са јужне, Светог Василија Великог и Светог Атанасија Великог са северне стране. У средини апсиде је представа Часне трапезе и на њој, северно дискос са Агнецом-Дететом Христом, на јужној путир, а између дискоса и путира расклопљена звездица. Свети Григорије и Свети Атанасије обема рукама држе по свитак са натписом: «Изредно о прес(ве)теј и чистеј и пребл(а)госл(о)вењеј...» = возглас по освећењу Дарова (Свитак Светог Григорија) и: «Сподоби нас Вл(а)дико са дрзно...» = возглас пред «Оче наш» (на свитку Светог Атанасија Великог).

Карактеристично је овде да Свети Јован и Свети Василије немају уопште у рукама свитка, него десном благосиљају, а левом показују, Свети Јован према путиру, а Свети Василије према Агнецу на дискосу. Најпре ће бити да оба ова геста,

указивања левом и благосиљања десном Агнеца на дискосу и путиру, илуструју моменат: «И сотвори убо хљеб сај частноје тело Христа Твојего; А јеже ва чаши си частнују крв Христа Твојего». Речи при томе нису наведене вероватно због тога што су оне унеколико друкчије у Василијевој од оних у Златоустовој Литургији.

Из свега што смо до сада изнели, може се одређено закључити да се на свицима Светих епископа, у доњој зони олтарa поменутих манастира, налазе редовно молитве Литургија Светог Јована Златоуста и Василија Великог, од проскомидије па редом: молитве антифона, Малог и Великог входа, трисвете песме, молитве оглашених и верних, молитве по Великом входу, Канона Евхаристије и по освећењу дарова, молитве пред «Вонмем! Свјатаја Свјатим!» и по причешћу и, најзад, заамвоне, дакле од почетка Литургије до њеног краја. Значи, цела ова сцена са представом Часне трапезе, дискоса са Агнецом на њој, и путира, као и Светих јерараха с једне и друге стране, потпуно литургијски обучених, приказује ништа друго него њихово служење Свете Литургије.

Свакако да се ова представа, служење Литургије Светих епископа, није случајно нашла у олтару на том месту. Она треба да је веза између представе причешћа апостола, која је изнад ње, и служења садашње, актуелне Литургије, на Часној трапези у центру олтарa, која је испред ње. У причешћу апостола, које врши сам Исус Христос, представљена је Његова првосвештеничка служба, у којој је Он првосвештеник и жртва за грехе свега света. По његовој заповести: «Ово чините за мој спомен» (Лк.22:29), Света Евхаристија је вршена одмах од почетка у време апостола. Примивши је од њих, служили су је кроз векове Свети Оци, а примивши је од ових, служимо је и ми сада, у ово време, не као неку нову жртву, него ону исту жртву Христову за све људе, не понављајући је (јер је она непоновљива), него настављајући, да би је предали поколењима после нас и тако да се служи до краја света, «док не дође (Господ)» (1Кор.11:26).

Што се тиче сликања Светог Хлеба, Агнеца, у облику детета-Христа, свакако да она треба да илуструје речи Господње: «Ово

је моје Тело..., ово је Крв моја» (Мф.26:26:27), тј. да очигледно прикаже да Агнец, иако извађен из хлеба, просфоре, и вино у путиру, по освећењу нису више обичан хлеб и вино, него Тело и Крв Христова. На овај начин да нам стално доводе на ум речи Светог Кирила Јерусалимског: «Не гледај, дакле, као на обичан хлеб и вино, јер су, по Господњој одлуци, Тело и Крв Његова. Ако и (чулни) осети оно казују, но вера те убеђује. Не суди ствар по укусу, него се обавести од вере несумњиве, да се удостојаваш Тела и Крви Христове».³⁵⁷³

Несумњиво, дакле, да је у овој сликарској представи реч о служењу Свете Евхаристије, мада се то на први поглед не уочава, јер су Свети епископи молитвено пригнутих глава у правцу дискаса и путира, што је онда повукло на израз «поклоњење Агнецу». На постанак овог израза свакако је дејствовало и постојање праксе клањања освећеном хлебу у Западној цркви, што је страно Православљу.

Да не буде забуне, израз «поклоњење Агнецу», «служење Агнецу» и слично, није саветно употребљавати за ознаку ове познате сцене, него боље «служење Свете Евхаристије», или «служење Свете Литургије».

Гласник, мај 1987.

Од кога се дела Агнеца спремају честице за причешће болних?

ПИТАЊЕ: Од ког се дела Агнеца спремају честице за причешће болних? Једни свештеници секу у ту сврху цео Агнец, други пак само делове НИ-КА, а честице од ХС, веле, треба осушити и оставити за причешће болних свештеника. Како овде у ствари треба поступати?

ОДГОВОР: На ово питање дат је укратко одговор у излагању: Да ли се може долити вина у путир кад остану у њему мрвице Агнеца, натопљених Светом Крвљу, да би се њима олакшало причешће верних који још нису причешћени?³⁵⁷⁴ Ту је речено: «Кад је потребно, свештеник може употребити за причешће верних и честицу ИС, као и део честице ХС (од које ће, у таквом случају, узети само део да се причести сам, остали свештеници и ђакони)», као што саветује еп. Мелентије у свом Правилнику. У редовним приликама, разуме се, остаће при установљеном реду, да се честицом ХС причешћује само свештенство. У даљем се излагању вели још одређеније: «Уосталом, тако бива и са Агнецом који се спрема за причешће болних. Он се цео натапа Часном Крвљу, сече у делиће и суши, па се онда причешћују болни, без обзира од ког је дела Агнеца честица. Тим се честицама причешћују и болни свештеници, а не суши се за њих само честица ХС». Према томе, правилно је да се за болне остављају честице од целог Агнеца, а не само од делова НИ-КА.

Исправност оваквог става потврђује и разматрање историјског развоја Чина причешћа од најстаријег доба до данас. У прво време, на престо је стављен цео хлеб ради освећења и ломљења пред причешће, како би сваки од присутних верних и свештеника примио један део. Нема података да се тада свештенство причешћивало од неког извесног одломка Светог Хлеба, а верни од другог. Битно је да су сви примили од једног истог хлеба и тако бивали једно са Христом и између себе: «Хлеб који ломимо није ли заједница Тела Христовог? Јер смо један хлеб, једно тело ми многи, јер сви

од једног Хлеба једемо» (1Кор.10:16:17). Овом ломљењу већ од VI в. придаје се симболичко значење крсне жртве Спаситељеве, на шта подсећају и речи које се при томе изговарају: «Раздробљајетсја и раздјељајетсја Агнец Божиј...». Доцније ће се честице Агнеца постављати крстообразно на дискосу, за шта имамо потврду већ у рукописима XII–XIII века.³⁵⁷⁵ Из VI в. имамо такође потврду за стављање једне честице Агнеца – после ломљења – у путир, на Истоку познато под називом «еносис», «сједињење» Тела и Крви у путиру, јер су се они, освећени појединачно, све дотле налазили на Часној трапези одвојено једно од другог. Сједињење бива уз изговарање речи «Исполњеније Духа Свјатаго», чиме се означава да Духом Светим бива како освећење Дарова, тако и њихово сједињење.³⁵⁷⁶

Задуго није било ни копља, ни исецања Агнеца из просфоре, нити вађења осталих честица.³⁵⁷⁷ Тек у IX в. Свети Теодор Студит помиње употребу копља на проскомидији. Још доцније помиње се цртање крста копљем на просфори и вађење Агнеца; од XIV в. вађење осталих честица, најзад употреба печата на просфорама и пропис да се Агнец дели на четири дела,³⁵⁷⁸ од којих се део ИС ставља у путир, делом ХС причешћује служеће свештенство, а делом НИ-КА причешћују верни. Но још у XVI–XVII в., како видимо из појединих грчких рукописа, у том погледу није устаљена пракса, те се при причешћу свештеника поступа различито. Пошто стави честицу ИС у путир, упућује се свештеник да за своје причешће: «узима једну од три честице»; или: «причешћује се од три честице»; или: «узима доњу».³⁵⁷⁹ И у савременом Архијерејском чиновнику налази се пропис, кад служећег свештенства буде много, те од честице ХС неће бити довољно за причешће свију («ашче же не довољно будет части онија»), да епископ говорећи: «Раздробљајетсја и раздјељајетсја Агнец Божиј», узима једну од честица НИ-КА и одваја од ње колико треба да се причесте сви клирици («раздробљајет и другују от дву»). У Литургији Светога Јакова одређује се пак да се честица ХС ставља у путир, а остале три деле на потребан број за причешће свештенства и верних.

Из казивања Учитељног извјестија, у одељку: «Како хранити Божественија Тајни бољних ради», са извесношћу може се закључити да цео Агнец, за то припремљен, освећен и напојен Животворном Крвљу, свештеник треба да раздоби св. копљем на мале честице. Ту је реч о целом Агнецу који се напаја Животворном Крвљу («Напајајет же свјатиј Агнец Животворјашчеју Кровију»), пред сушење свештеник га цео вади из кивота, полаже цео на дискос, и пошто се долично поклони, доби га цео с побожношћу. Нема ниједне речи о томе да честицу ИС или ХС треба издвојити. Потпуно исто налазимо у сличном одељку грчког превода Учитељног извјестија³⁵⁸⁰ које наводи ово упутство од речи до речи, помињући такође свагда цео Агнец. Исто је тако у преводу Учитељног извјестија на бугарски језик, штампаном на крају Службеника издатог у Софији 1928. год. У одељку «Приготовјане на запасни Свете Дарове» вели се: «И с копљем доби Свети Агнец на мале честице...».³⁵⁸¹ У старом руском Службенику, штампаном у Кијеву 1620. г., у којем још нема Учитељног извјестија, али има неколико других додатака, међу њима и «О Свјатом Агнцје в свјатиј Четверток закалајемом и о сохрањенији јего чрез все љето», упутство је сасвим слично, али је од значаја за нас што се ту изриком помиње дробљење целог Агнца: «И начинајет св. копијем раздробљати Св. Агнец... Раздробив же все...».³⁵⁸²

Из описа овог чина код проф. Мирковића такође се закључује да се цео Агнец копљем доби на мале честице за потребе болних.³⁵⁸³ Исто излази из казивања Њестеровског: «На Велики четвртак... свештеник вади други Агнец, као за Литургију Пређеосвећених Дарова, освећује и помоћу кашичице напаја Агнец Светом Крвљу над чашом. После Литургије доби га копљем на мале делове и суши на престолу».³⁵⁸⁴ Уопштено о подели целог хлеба копљем на мале делиће говори и проф. Фундулис према «Иера Антхологија» иероди-даскала Данила Георгопула, у ствари превода овог одељка из Учитељног извјестија.³⁵⁸⁵

Епископ Мелентије сасвим одређено и јасно вели да се дели цео Агнец: «Потом (свештеник) узима копље и њиме иситни сав Свети Агнец на ситне честице». У примедби под текстом

наставља овако: «не остављајући посебну честицу «ХР» како то понеки погрешно чине. Јер болно свештено лице може се причестити ма којом било честицом Света Тела Христова».³⁵⁸⁶ Потпуно исто наводи се у Диатаксису на крају Литургикона јерусалимског,³⁵⁸⁷ а такође и Николајевићевом Великом типикју.³⁵⁸⁸

Према излагању К. Никољског, који износи слично питање и даје на њега одговор, види се из самог питања да су у то време у Русији честице за болне остављане од целог Агнеца. Питање је гласило: «На Велики четвртак, припремају ли се «запасније (резервни) Дари» за причешће болних, при чему, у пракси, све четири честице Агнеца иду у «запасније Дари»? Треба ли тако поступати, држећи се строго Служебника, по којима се мирјани могу причестити само честицама НИ и КА?» У одговору који је дат у Церковном Вестнику 1893. г., а који Никољски наводи, заступа се мишљење да се не остављају честице за болне мирјане од целог Агнеца, него само од делова НИ и КА: «Агнец за «запасне Даре» треба делити на четири дела, при чему део ИС треба стављати у путир при сједињењу Дарова, део ХС треба дробити за случај болести свештенослужитеља, а делове НИ и КА раздробити за причешћивање болесних мирјана». К. Никољски се не слаже са овим мишљењем, и на основу излагања свих дејстава са Агнецом за болне у Служебнику и Учитељном известију закључује да је наведено мишљење сасвим неправилно. Навешћемо његове речи дословно: «Овде, у изнетом питању и одговору, разуме се други Агнец тј. онај за спремање Св. Дарова за болне. Учитељно известије у Служебнику не вели да би се овај Агнец делио на четири дела, и да би се од тог другог Агнеца спуштала честица у путир. Сједињење Агнеца са Светом Крвљу бива «полагањем Агнеца (а не његових делова) на антиминосну губу, натапајући га Животворном Крвљу над Светом чашом помало кашичицом (Изв. учит.). У Учитељном известију не говори се о посебном, одвојеном одељку за чување Светих Дарова као «запас» за болесне свештенослужитеље. Свештенослужитељи се могу причешћивати и од честица Агнеца на којима се налазе слова печата НИ и КА. Агнец Божји је раздробљајем, не раздјељајем

(В. у Чиновнику о причешћу). Један је хлеб, од једног се хлеба сви причешћујемо (1Кор.10:17)». Најзад Никољски закључује: «Дробљење сва четири дела другог Агнеца ради причешћа «запасним» Даровима није у противречности с посебно установљеним чином (поретком) причешћа на Литургији».³⁵⁸⁹ Из његовог излагања, дакле, излази да се за болне дроби и суши цео Агнец, а затим да се честицама од ког било његовог дела причешћују како болни мирјани, тако и свештеници.

С. Булгаков, пак, поред свију ових јасних доказа, сматра да се и овај, други Агнец, који ће се сушити и оставити за причешће болних, такође дели на четири дела, од којих се део ИС спушта у путир, део ХС дели на мање честице и суши за болне свештенике, а део НИ-КА за болне мирјане. На чему он то заснива? Сем позивања на одговоре дате у Церковном Веснику за 1887, 1893. и Руководству дља сељски паст. 1889, као једини доказ он износи опште наводе Учитељног извјестија да се «Свети Агнец за «запасне» Дарове припремао исто онако као и за Пређеосвећену Литургију».³⁵⁹⁰ Пошто се на овој Литургији «Свети Агнец разлама за причешће и свештенослужитеља и мирјана на четири дела... природно је» – вели он – «да на тај начин треба да буде раздробљен и Св. Агнец припремљен за причешће болних...».³⁵⁹¹ Да је погрешно извођење оваквог закључка из сасвим уопштеног казивања Учитељног известија да се Агнец за причешће болних спрема «по Чину како се у Велики пост чини за Пређеосвећену Литургију» – мислим да је сувишно и наводити.

Према томе, правилно је цео спремљени Агнец за причешће болних поделити на мале честице, осушити и употребљавати по потреби како за причешћивање болних мирјана, тако и болних свештеника.

Гласник, април 1976.

Да ли по освећењу на Литургији све честице на дискосу постају Тело Христово?

ПИТАЊЕ: Скоро сам присуствовао разговору теолога о Светом Причешћу. Једни су заступали мишљење да по освећењу, на Литургији, све честице на дискосу постају Тело Христово. Стога је беспредметно инсистирати да се причешћивање врши само Агнецом, а не честицом Св. Богородице и свима осталима.

Други су били супротног гледишта говорећи да се у Учитељном извјестију одређено наређује да се причешће свештеника и верних врши само од Агнеца, а не и од осталих честица на дискосу.

Какво је, дакле, стварно становиште Православне цркве?

ОДГОВОР: У Патријаршијском Гласнику још пре неколико година³⁵⁹² изнет је историјски пут како се, на Литургији, од освећења целих хлебова, за причешће свештенства и верних, дошло до садашњег начина вађења Агнеца и честица. У старо доба, наиме, сви верни су се трудили да живе свето и називани су светим (2Кор.1:1; Флп.4:21,22; Кол.1:2). Они су се причешћивали на свакој Литургији знајући реч Христову: «Који једе моје Тело и пије моју Крв има живот вечни; и ја ћу га васкрснути у последњи дан» (Иов.6:54). Из жеље, дакле, да Светим Причешћем остваре најприсније јединство са Господом, тиме живот вечни, и јединство између себе: «Јер један је хлеб, једно смо тело многи, пошто се сви од једног хлеба причешћујемо» (1Кор.10:17). Нисмо цело тело, него делови тела, потребни једни другима и зависни једни од других.

Но кад је добијањем слободе, под царем Константином, прилазило Цркви мноштво незнабожаца, једни искрено, други повучени њиховим примером, из опортунизма – јер је хришћанка мати царева, мноштво људи на власти – висина хришћанског живота је опала. Светом Причешћу једни су приступали по навици као и до тада, редовно, али не са пређашњим страхопоштовањем, држећи у свему светост живота. Други су пак, морално осетљиви, приступали причешћу после озбиљнијег

труда око своје духовне припреме: приљежније молитве, читања Светог Писма, исповести. У доба Светог Јована Златоуста та разлика је већ опште уочљива, те на постављено питање да ли се треба често, или ретко причешћивати, он одговара: «Ни често, ни ретко, него ако си достојан свагда, ако си недостојан никада».

Свакако да ни Свети нису себе сматрали достојним Причешћа, те највеће Тајне наше вере, већ увек даром милости Божје. Али су се трудили да буду што достојнији, имајући стално на уму како речи Господње о неопходности причешћивања, тако и опомену Светог апостола Павла: «Који једе овај Хлеб и пије чашу Господњу недостојно, биће крив Телу и Крви Господњој (1Кор.11:27).

У даљем току времена све мањи број верних настоји да приступа редовно Светом Причешћу. У доба Светог Теодора Студита (IX век) већ нема потребе да се за Свето Причешће употребљава цео хлеб, те он помиње употребу копља на проскомидији. У тумачењу пак Литургије, које се приписује патријарху цариградском Герману I, помиње се цртање копљем крста по просфори, а затим исецање и вађење Агнеца.³⁵⁹³ По патмоском рукопису из XIII века, одмах по постављању Агнеца на дискос, уливању вина и воде у путир (Светог сједињења), јереј узима звездицу и ставља изнад Агнеца, што посредно казује да се тада друге честице нису вадиле.³⁵⁹⁴

У тумачењу патријарха Германа I ништа се не вели шта се чини са хлебом из кога је та честица извађена. Али треба имати у виду да су по пропису VIII књиге Апостолских Устанаова, сви хлебови које су верни принели за Свето Причешће, по прочитаној молитви «Боже, Боже наш, који си послао небесни хлеб...», већ имали значај освештаних, те их нису могли јести ни катихумени, него само верни. Утолико је пре хлеб из којег је исечен Агнец, не само поменутом молитвом, него чињењем крста копљем и исецањем Агнеца био освештан, те је свакако у циљу освећења даван као «антидор» (уместо Причешћа) присутним верним који се нису причестили.

Још доцније, дошло се до тога да су верни приступали Светом Причешћу само у време четири годишња поста, те је на Литургији за причешће само свештеника вађен мањи Агнец.

Насупрот томе, антидора је требало све више, те су, поред просфоре из које је извађен Агнец, освештане и друге, уз призивање часног крста, Свете Богородице и чинова Светих.³⁵⁹⁵ Све до XIV века, дакле, нема помена да се, сем Агнеца, ваде друге честице и стављају на дискос.

Тек се у Диатаксису патријарха цариградског Филотеја помиње вађење честица Свете Богородице, других Светих, као и живих и упокојених верних. Но у време причешћа Диатаксис јасно упућује да се Свети Агнец подиже, разлама уз речи: «Ломи се и раздробљава јагње Божје...», на четири честице, које се на дискосу постављају крстообразно, па се једном од њих причешћује свештеник и ђакон и по причешћу прочитају молитву: «Благодаримо Ти човекољубиви Господе...». Онда ђакон ставља остале честице Светог Агнеца у путир и ако има причасника, причешћује их свештеник кашичицом.³⁵⁹⁶

У доцније време, како по грчким рукописима тако и по већини наших, које сам размотрио, молитва по причешћу се наводи после позива: «Са страхом Божјим и вером приступите», те у грчком рукопису XV века ова молитва има натпис: «Молитва по причешћу свих».³⁵⁹⁷

Кад је већ настало вађење честице за Свету Богородицу, чинове Светих, за верне живе и упокојене, свештеник је, по причешћу верних, благосиљао их, остављао путир на Часну трапезу, да би ђакон онда ставио и те честице у путир, а свештеник за то време са двери читао свима наведену молитву о причешћу.³⁵⁹⁸

Но поред свих ових навода из литургичких текстова, Свети Симеон Солунски (XV век) директно казује да се на Светој Литургији честице у част и спомен Свете Богородице и осталих Светих «не претварају ни у Тело Господње, ни у тела светих, него су само дарови и приноси и жртве».³⁵⁹⁹ Па даље вели овако: «А треба да се зна да приликом причешћивања страшним Тајнама свештеник треба да пази, те да не узима од честица него од Господњег Тела и да причешћује оне који прилазе. Јер, ако сједињењем са Пресветом Крвљу све то и јесте постојало једно, те причешћивање Крвљу Господњом бива и уколико се неко причести честицом. Ипак, будући да је потребно да се сваки

верни причести и од Тела и од Крви Христове заједно, нека оне ко прилази свештеник даје Причешће, узимајући кашичицом и Тело Господње, заједно са Крвљу.

Истина је, додуше, да су се све честице, унете у путир, припојиле Телу Христовом и Крви Његовој, тако да се причасник причешћује Телом и Крвљу узимајући уједно и припојене честице, али је ипак боље, по моме мишљењу, пазити и узимати кашичицом од Божанскога Тела».³⁶⁰⁰

На питање какву корист имају они за које су честице принесене, Свети Симеон одговара: «Постоји објашњење Отаца... да принесене честице дају велику корист, јер представљају лица за која се приносе, и жртве су за њих која се приноси Богу, као што јереј, кад их приноси, тако вели: «Прими Господе ову жртву». Честице пак, «које се приносе за Свете, у њихову су славу и част, уздизање у достојанству, примање божанског просветљења, божанске благодати. А оне (принесене) за верне упокојене – за опроштај греха и добијање божанске благодати. За живе, само ако са покајањем користе живот – за ослобођење од мука, опроштај греха, наду у живот вечни. Светима, дакле, бива узношење кроз божанско свештенодејство, а вернима, као што је речено, указује се божанска благодат».³⁶⁰¹

Још подробније објашњење да се на Светој Литургији освећује и постаје Тело Христово само Агнец и да њиме треба да се причешћују свештенство и верни, не од честица, постоји у једном рукопису дела Светог Симеона из XV века. Ту је поред наведеног последњег одељка (Истина је додуше...) Свети Симеон на маргини својом руком додао опширне допуне. Потреба ових допуна биће да је, како вели проф. Ј. Фундулис, или због тога да се појасни ово казивање, или да се речи «како ја мислим» не схвате као да је његово мишљење недовољно основано на предању Цркве, јер би се тиме могли охрабрити они који мисле да се честице (на дискосу) претварају у тело Христово. Са друге стране да свештеници, из немарности, не би причешћивали верне само честицама, а не Агнецом.

Ево зашто се честице, које се приносе у част Светих и за милосрђе према живим и упокојеним, не претварају у Тело Христово:

На проскомидији се приноси «у спомен Господа» само један хлеб. Из њега се вади (Агнец) и бива «сједињење путира» (уливања вина и воде). Затим се из других хлебова ваде и приносе честице (ово је прави поредак).

Кад се ради о вршењу Пређеосвећене, приносе се и други хлебови према броју Пређеосвећених, ваде се Агнеци, бива сједињење, а онда се приносе честице. Само се Агнеци приносе у спомен Господа.

Само се хлеб који се подиже и из кога се вади Агнец комада и дели као антидор. Друге просфоре, из којих се ваде честице Светих, не називају се антидором (ово је стари, правилни поредак. Свети Симеон наводи да се делио као антидор и хлеб из кога је извађена Богородичина честица, «у њену част»).

При свршавању (телиосин), тј. при освећењу, јереј говори: «И учини овај хлеб...», а не хлебова, пошто на дискосу постоје и честице. Када пак на дискосу има више Агнеца, због вршења Пређеосвећених, тада каже «хлебова ове» (према постојећој пракси, овај израз говори се свагда у једнини. Свети Симеон има у виду друго предање које се на то односи).

При подизању, свештеник подиже само Агнец, а не честице.

У случају да има више Агнеца (предвиђањем вршења више Пређеосвећених), подиже све Агнце, не честице.

Кад раздоби хлеб, ставља у путир његов горњи део, а не честице.

Причешћује себе и даје ђаконима делиће Агнеца, не од честица.

За вршење Пређеосвећене чува цео хлеб (Агнец), а не честице.

Слично на Велики Четвртак оставља се као залог (паракататхики) (причешће за болне) освећени хлеб – Агнец, а не честице.

На хиротонији презвитера, архијереј даје као залог, у руку новорукоположеног цео хлеб, а не честицу говорећи: «Прими овај залог...».

Најзад, из хлеба предложења, из кога се вади Агнец, вади га свагда јереј. Честице пак, вадиле су у неким местима и ђакони (Реч је о најстаријем обичају, што Свети Симеон забрањује).

Ово су основни докази Светог Симеона Солунског, наведени као допуне, његовом руком, у првобитном тексту Дијалога, вели проф. Фундулис.³⁶⁰²

На поновљено питање о освећењу честица, проф. Фундулис наводи званичну одлуку Светог Синода Васељенске патријаршије, коју цариградски патријарх Пајсије I (1651–1652 и 1654–1655 г.) упућује московском патријарху Никону, одговарајући му на 27 постављених питања. У одговору на прво од њих, «Поредок Свете Литургије који се по обичају држи на целом Истоку», каже се: «По Светом причешћу (мисли: свештенослужитеља), ђакон узима дискос, и говорећи васкрсне химне, тј. «Васкрсење Христово видевши...», «Блистај се, блистај се...», «О Пасха велика...», скупља остале (делове) тела (тј. Агнеца) и спушта их са дискоса у путир, заједно са свима честицама Светих, и људи живих и упокојених.

Због овога нас много коре Латини да мешамо људе се обоженим Телом Христовим. Но непорочна Православна црква наша нема кривице нити пада под такву осуду, јер никад није могуће да буде голи и мали човек Бог по природи, као што поста претворени (метавлитхис) хлеб Духом Светим. Јер иако се сједини са Исусом и спојише се (есмиксуси) ово обоје у једно, као што бива кад се човек причести Светом Тајном, али не прелази човек у Бога, него само прима божанску благодат од Христа, а човек остаје човек, иако прима божанску благодат.

Стога треба да пази јереј да не да коме хришћанину да се причести од честица, да не падне у идолатрију. А мисао наше Цркве, због које ставља честице људи у путир, јесте да грехе помињаних спере Часном Крвљу Господа. То је исто као да је Свети Јован, кад је стајао под крстом, довео некога грешника испод рана Исусових, где је капала крв, да га опере њоме. Пошто онај човек тада не би постао Христос по природи, него само очишћен и опран од греха Крвљу Христовом. Стога многи у нашој епархији, знајући ово мишљење, кад стављају честице у путир говоре, после васкрсних молитава, ове речи: «Спери, Господе, грехе овде споменутих, Крвљу Твојом часном, молитвама Твојих Светих». Ако, дакле, добро и сви то говоре, сматрајући да Крв Христова има ту моћ да чисти преступе и да

то врши Његовом моћи, говорили ми то, или не говорили, у томе стоји сва моћ свештенодејства». ³⁶⁰³

Овај став неоспорно је сасвим на гледишту Светог Симеона Солунског и јасно потврђује чврсто становиште Православне цркве да честице на дискосу не постају Тело Христово и да се њима не причешћују ни свештеници ни верни.

Супротно томе, гледиште да би вађење честица, помињање Светих и верних при томе, стављање њихово поред Агнеца на дискосу било сасвим несхватљиво, и позивање при томе на речи Светог апостола Павла (1Кор.10:17), неће бити да то доказују. Сматрам да се из њих види да у Светом Причешћу долазимо у најприснују заједницу са Господом Исусом, а тиме и до заједнице са осталим вернима, постајемо «једно тело многи, пошто се сви од једног хлеба причешћујемо». То казују и речи Господње: «Који једе моје Тело и пије моју Крв у мени пребива и ја у њему; и ја ћу га васкрснути у последњи дан» (Иов.6:56). Без те заједнице са Христом свакако не бисмо могли доћи ни у заједницу једни са другима. Несумњиво да то казују и речи Светог Јована Дамаскина: «Причешће се зове и јесте заиста што се преко њега ми сједињујемо са Христом..., преко Њега се сједињујемо и једни са другима, пошто бивамо сателесници (сисоми) са Христом». ³⁶⁰⁴

Та заједница верних преко Светог Причешћа остваривана је вековима пре него што су се почеле вадити честице. Она се остварује и сада на исти начин и оствариваће се и у Царству Небеском непосреднијим причешћем, гледањем лица Његовог, по речи Светог Јована Дамаскина. ³⁶⁰⁵

Тврђење да то што спира грехе помињаних (при вађењу честица) није додир (епафи) њихов са Агнецом (на крају Литургије), него утеловљење њихово с Њим (Христом, тј. постајање честица Телом Христовим током Литургије. прим. моја), сматрам да је теолошки покушај налажења дубљег смисла њиховог вађења, а не догматско-литургичка стварност. Јер кад би тако било, кад би дошло до «утеловљења», јединства са Христом верних који нису поменути на проскомидији, ни извађене честице за њих, ако не на крају Литургије при њиховом причешћу Телом и Крвљу Христовом?

Стога је, као што и пре рекосмо, становиште Светог Симеона Солунског, да се јединство са Христом, а онда и једних са другима, остварује потпуно приступањем Светом Причешћу на крају Литургије, теолошки и литургички схватљивије. А исто тако спирање греха помињаних при вађењу честица живих и упокојених да бива њиховим стављањем у путир.

Наглашавање пак крсне жртве Христове при сипању честица у путир, као и при њиховом вађењу на проскомидији, свакако да бива у смислу да је та страна Његовог искупитељског подвига била за ослобођење од прародитељског греха и за Свету Богородицу, све Свете и све људе до краја света. Такође за опроштење личних грехова свију људи, покајника уопште, те живих и упокојених поменутих при вађењу честица на проскомидији. На то је заиста потребно указивати сада у Цркви војинствујућој, кад су људи још у борби са злом и гресима. У Цркви пак торжествујућој, у есхатону, где ће бити само Свети у слави, наглашавати ту страну спасења крсном жртвом није више од такве потребе.

Према схватању Светог Симеона Солунског као и изнетом одговору цариградског Светог Синода руском патријарху Никону, у црквенословенским Службеницима одређено се вели да делове Светог Агнеца НИ и КА јереј дели на мале честице, колико ће бити довољно за причешће верних. А онда директно: «А од честице Пресвете Богородице, или девет чинов Светих, или других које су на св. дискосу, никако да кога причестиш...». ³⁶⁰⁶ И у Службенику званичног превода на говорни српски језик ³⁶⁰⁷ вели се да, по причешћу свештеника и ђакона, свештеник «ломи два остала дела Светог Агнеца (НИ и КА) на честице, како би свима причасницима било довољно, па их меће у Свету чашу...».

У грчком Иератикону, издања Светог Синода 1977.г., по причешћу јереја и ђакона, ђакон ставља у путир «делове Светог Тела [остатак (честице) ХС, НИ и КА], које дели на мале делове са којима треба да се причесте верни...». ³⁶⁰⁸ Даље се каже: «Ако нема верних спремних за причешће Светиња, (ђакон) ставља у Свети путир све [тј. честице Богородице, Светих и за душе (верних)] са страхом и сваком пажњом...». ³⁶⁰⁹ У многим другим

Иератиконима, синодског и приватног издања, говори се само о причешћу јереја и ђаконa, без примедбе о причешћивању верних.

Код литургичких писаца новијег времена, редовно се вели да се јереј и ђакон причешћују честицама Светог Агнеца, а уколико помињу причешће верних, да се од Агнеца причешћују и они. То се казује било директно уз напомену да честицама Свете Богородице, девет чинова Светих и осталим не може нико бити причешћен,³⁶¹⁰ било индиректно, излагањем да се тек по причешћу верних стављају у путир честице Свете Богородице и остале.³⁶¹¹

Између већине грчких савремених литургичких писаца, који не следе излагања Иератикона из 1977. г. и не помињу причешће верних, издваја се проф. др Јован Фундулис, који се директно позабавио питањем зашто се и свештенство и верни причешћују од Светог Агнеца, а не другим честицама на дискосу. При томе он опширно наводи разлагање Светог Симеона Солунског, а такође у тој ствари једнако становиште Теодора Кампанијског, Гаврила Филадельфијског и преподобног Никодима Агиорита.

Поред тога, од посебног значаја је што проф. Фундулис при томе указује на схватање појединих римокатоличких богослова и сабора, као и на одлуку папе Бенедикта XIV, из половине XVIII века, који о унијатској Литургији казује да се све честице на дискосу, а не само Агнец, претварају по освећењу, у Тело Христово.³⁶¹²

* * *

Као закључак могли бисмо рећи овако:

У прво доба, од приноса верних за Свето Причешће, ђакони су одвајали онолико хлебова колико је било потребно за причешће свих клирика и верних, преносили их на Часну трапезу, а такође потребну количину вина, што је онда на Литургији освећењем постојало Тело и Крв Христова.

Кад је дошло до вађења Агнеца из просфоре, само је он освећиван на Литургији за Свето Причешће, а не и остале просфоре које су биле «уздизане» и благосиљане за антидор.

Кад се поред Агнеца почела вадити и стављати на дискос честица за Свету Богородицу, девет чинова Светих, за живе и упокојене чланове Цркве, освећиван је током Литургије само

Агнец и вино у путиру. Свештенство и верни су се само Агнецом причешћивали као Телом Христовим и вином као Крвљу Његовом. Тако бива и данас. Мишљење да на дискосу, не само Агнец, него све честице током Литургије постају Тело Христово, не припада Православној цркви.

Гласник, јул 1996.

Отирање длана антимином губом. Време и узроци настанка илитона и антиминоса

ПИТАЊЕ: У преводу Учитељног извјестија протојереја Живка Бранковића, из 1901. год., по причешћу Светим Хлебом, вели се да свештеник отире длан антимином губом, а такође о илитон, да не би остала која мрвица Светог Хлеба (стр. 23). Исто тако стоји и у црквенословенском тексту.

Зар није природније да се длан брише о антимино него о илитон?

ОДГОВОР: Не само да је природније и лакше да се длан – ако га већ треба поред губе још о нешто брисати – брише о антимино који је озго, него о илитон који је испод њега, него и правилније и боље, и то стога што се на томе месту Учитељног извјестија, под речју илитон свакако подразумева антимино, без обзира што се у грчким, па и неким старим руским рукописима казује да свештеник и ђакон «причестивши се Светим Телом које је у рукама (ту ен херсин агиу соматос) отиру своје руке о илитон».³⁶¹³ Осим тога, у многим другим рукописима у којима нема упутства о брисању руке по причешћу, од XIV века налазимо примедбу о отирању звезде о илитон да се она скине са диска: «И отрвши је о илитон» (ке спонгисас автон – астерискон – епи ту илиту).³⁶¹⁴ Исто тако, не само у млађим, него и у старијим грчким рукописима где се у црквенословенском Службенику говори о развијању антиминоса, уместо «антимино» у њима стоји реч «илитон». Тако већ у рукопису еп. Порфирија, из IX в., по возгласу «Да и ти с нами славјат...»: «ђакон распростирући илитон (апон то илитон) говори «Јелици оглашени, изиђите»».³⁶¹⁵ У мноштву других грчких рукописа које наводе Гоар, Красноселцев, А. Дмитријевскиј, П. Трембелас, од XIV до XVIII века, помиње се само развијање и савијање илитона.³⁶¹⁶ Иста реч се налази и у савременим грчким Евхологионима и Иератиконима, како приватних тако и званичних издања у Грчкој.³⁶¹⁷

Поред свега тога, ипак велом да на указаном месту Учитељног извјестија о отирању руке, као и на местима о

отирању звездице, развијању и савијању илитона, за нас сада реч «илитон» може да значи само «антиминс». У прилог ове тврдње говоре не само наши стари рукописи у којима се на свим тим местима, барем у онима које сам имао прилике да прегледам, не налази нигде реч «илитон», него свуда «антиминс», или «андиминс», или «анидимис», а у четири рукописа, уместо ове стране употребљена је словенска реч «платац» и «платанце»,³⁶¹⁸ него и млађи грчки рукописи у којима се на месту где у другим стоји «илитон» помиње «антиминс». Тако се у рукописном Евхологиону Синајске библиотеке бр. 986, из XV в., вели да ђакон, на речи «Побједнују пјесањ...», узима звездицу и «брише је прстима, или о антиминс».³⁶¹⁹ Реч «антиминс» налази се и у рукопису Светогробске библиотеке бр. 425, XV в., али и на почетку Литургије Светог Јована Златоуста, по молитви «Царју Небесниј»: «И целива (јереј) Свето Еванђеље, Свети антиминс и Свету трапезу».³⁶²⁰

Да се и у наше доба код Грка речју «илитон» назива и антиминс, директно казује митрополит крфски Методије Контостанос, пишући о илитону: «Сматра се неопходним... правоугло платно на коме се слика, с унутрашње стране, скидање (с крста), или сахрањивање Исуса Христа... Ово платно (отхони) назива се илитон; развија се или савија и остаје на Светој трапези... Назива се и антиминс, сложеницом од грчке речи «анти» и латинске «менса» (трапеза). Тако антиминс значи «уместо трапезе»...»³⁶²¹ У званичном издању Служебника (Иератикон) Грчке цркве, из 1977. г., види се непосредно како се реч «илитон» замењује речју «антиминс». На крају Златоустове и Василијеве Литургије, док ђакон говори јектенију «Прости приимше...», «јереј ставља губу у антиминс, склапа га и ставља на средину жртвеника» (трапезе). А мало даље, да јереј с Еванђељем чини знак крста изнад већ склопљеног антиминса (стр. 137:192), иако исти Иератикон, у почетку обеју Литургија говори о распростирању «илитона» (илитон ектилиси).³⁶²²

Но тврдња да реч «илитон», на указаном месту Учитељног извјестија, може да значи само антиминс, поред свега изнетог, ипак остаје недоказана, и то стога што је сасвим могуће да се, не само у грчким Евхологионима и Иератиконима, и код

митрополита Методија, него и у српским и руским рукописима, или бар у неким од њих, под речју «антиминс», поготово под «платанце», У ствари мисли на илитон.³⁶²³

Како сад то да реч «илитон» може означавати антиминс, а реч «антиминс» – илитон, кад то нису исте ствари, него сасвим различите и по начину освећења, и по томе што антиминс има Свете мошти, а илитон их нема, и што се антиминс увија у илитон, а никад обратно? Да би то разумели потребно је изнети макар неколико речи о времену и узроцима постанка како илитона тако и антиминса.

Што се тиче илитона, одмах се може рећи да је постао врло рано. Сасвим је разумљива и прихватљива мисао да његово порекло треба видети у оном чистом платну којим је прекривен сто на коме се вршило «ломљење хлеба», Света Евхаристија, по приватним домовима одмах у почетку Цркве. Такав прекривач се употребљавао и у катакомбама колико ради поштовања Светих Дарова, толико ради потребе њиховог увијања у случају напада незнабожаца и неопходности бежања с Даровима на друго место.³⁶²⁴

Прва јасна вест о ланеном платну које се стављало преко Часне трапезе, «тако да се при свршавању Тајне могло дотицати прекривача, а не самог дрвета» (трапезе), потиче са Запада од Оптата Милевијског († 392. год.).³⁶²⁵ Но како је ово платно простирано не испод обичне хране, него испод Светог Причешћа, оно је врло рано добило симболичко значење оне плаштанице у коју је било увијено Тело Христово скинуто с крста, о чему казује Свети Исидор Пелусиот у V в.: «Чисти прекривач (синдон), прострт ради потребе Божанских Дарова, служба је Ариматејског Јосифа. Јер као што он обви Тело Господње плаштаницом и положи у гроб, што свему народу уроди васкрсењем, тако и ми, осветивши предложени хлеб на прекривачу, налазимо несумњиво Тело Христово, из кога нам извире она нетрулежност коју је Исус, сахрањен Јосифом, васкрснувши даровао».³⁶²⁶

Из овог казивања, као и из казивања Оптата Милевијског, види се јасно да је с почетка Часна трапеза прекривена само тим једним прекривачем, илитоном. Доцније она добија и друге прекриваче, али илитон, са истим симболичким значењем, остаје

и даље у употреби – простире се преко ове и на њега се непосредно постављају Часни Дарови и освећују. У тумачењу Литургије, које се приписује Светом Јовану Поснику († 595. г.), вели се: «Илитон, сматрам, распростире се на Божанственој трапези у знак плаштанице којом је било обвијено Господње Тело Јосифом и Никодимом».³⁶²⁷ У доцније време о илитону слично казује Свети Герман: «Илитон означава плаштаницу којом је Тело Христово, скинуто с крста, било обвијено и положено у гроб».³⁶²⁸

И Свети Симеон Солунски говори о илитону, али га доводи у везу не само са Христовом смрћу, него и са Његовим васкрсењем, велећи: «Јер по васкрсењу апостоли видеше га (илитон) са покровима, савијен на једном месту. Стога је он савијен и назива се илитон, и беше око главе Христове, и свештено Еванђеље се полаже на њега уместо Спаситеља».³⁶²⁹ У својој Литургици проф. Л. Мирковић казује: «На Светом престолу имамо даље илитон (од илео, увијам, лат. корпорале)».³⁶³⁰

Сасвим је могуће да се на илитону, због његовог симболичног значења, током времена почело сликање крста и оруђа Христовог страдања, а доцније Његовог полагања у гроб,³⁶³¹ што се сада редовно представља на антиминсу.

Што се тиче антиминса, време његовог постанка не може се са сигурношћу одредити. Судећи према називу «уместо трапезе»,³⁶³² биће да је постао ради потребе вршења Свете Литургије онде где није било храма и Часне трапезе, или где они нису били освећени: при војном походу, на лађама, мисионарењима у крајевима с незнабожачким становништвом, у пустињама, у малим привременим црквама где епископ није могао доћи и извршити освећење итд.

Прва вест о антиминсу такође је са Запада и налази се код Беде Венерабилиса, у његовој «Хисторија еклезиастика гентис Англорум». Помињући два Англа мисионара међу Саксонцима, 692. год., казује за њих да су поред потребних утвари собом донели «освећену плочу уместо олтара» (табулам алтарис вице дедикатам).³⁶³³ На Истоку пак помиње се да је на Васкрс 776. год. цар Лав Хазар, у присуству свега народа, прогласио царем

свога сина Константина на цариградском хиподрому, кад је патријарх, «пошто је донет антиминос», извршио молитву.³⁶³⁴

Вероватно је освећена «табула», коју помиње Беда Венерабилис, била од дрвене даске. У доба Светог Теодора Студита, у IX в., антиминоси су прављени како од танке даске, тако и од платна. Антиминсе од платна, у исто време, помиње Свети Никифор Исповедник († 818. г.) велећи да опрани из незнања не губе своје освећење.³⁶³⁵ Свети Симеон Солунски, почетком XV в., помиње само антиминос од платна и каже: «Ови антиминоси су од ланене материје и уместо свештене трапезе бивају»,³⁶³⁶ али поред свега тога, у Грчкој се налазе антиминоси од даске све до XVII века.³⁶³⁷

Тај разлог што антиминос собом замењује освећену Часну трапезу, испод које су или у коју су,³⁶³⁸ од давнина полагане мошти мученика,³⁶³⁹ антиминоси се освећују на исти начин на који и Часна трапеза, и при томе се у њих полажу Свете мошти. И о томе говори Свети Симеон Солунски, велећи: «Најзад се у њих, помазане миром частице Светих мошти стављају, с источне стране... те су испуњени славе Божје».³⁶⁴⁰ И Гоар узима стављање мошти у антиминос за главну разлику између њих и илитона.³⁶⁴¹

Употреба антиминоса особито је порасла у доба иконоборства, кад су православни, избегавајући да служе у храмовима које су држали иконоборци, радије вршили богослужење по приватним домовима, за шта су им били неопходни антиминоси. На постављено му **ПИТАЊЕ**: «Ако се буде у храму где служећи помиње јеретика, а православни има освећени жртвеник на платну или на дасци, може ли се он положити у том храму у одсуству оног који помиње (јеретика) и на њему православни да служи?» Свети Теодор Студит одговара: «Не треба, него је боље служити по нужди у обичном дому, избравши неко чистије место».³⁶⁴² Но и после победе над иконоборцима, потреба за антиминосима ни у освећеним храмовима није престала, јер су иконоборци били уклонили Свете мошти из многих храмова и трапеза, а за многе се није могло знати са извесношћу да ли их имају или немају, те су антиминоси употребљавани свуда, за сваку сигурност.

У свом тумачењу 31. Трулског канона, који забрањује свештеницима вршење богослужења у капелама које су по приватним домовима, без одобрења надлежног архијереја, Валсамон вели: «Стога су, изгледа, и установљени антиминоси и освећују их месни епископи у време обновљења (енкениазмом) храма, да се положи на Свете трапезе капела (евктирион). И довољни су не само уместо освећења трапеза... тј. освећења, отвержења и обновљења, него и да докажу да у капели бива свештенослужење по одобрењу епископа».³⁶⁴³ На тај начин антиминос је добио још једну ознаку која га разликује од илитона; он не само омогућава да се Света Литургија може служити и онде где храм и трапеза нису освећени,³⁶⁴⁴ него је и сведоџба да свештеник не ствара парасинагогу, посебну молитвену заједницу непризнавањем епархијског архијереја,³⁶⁴⁵ него је у канонском јединству са Црквом преко епископа, са чијим знањем и дозволом он врши ово богослужење, не за све верне, него само за неке од њих.

Током времена ова функција антиминоса добијала је све већи значај тако да у првој половини XIII в. већ настаје пропис да се антиминоси не могу правити од ког било платна, него само од оног којим је била обавијена и покривена Часна трапеза, «кад архијереј лично чинодејствује на обновљењу (енкениасмон) (храма), и од тог платна које се обавијало и постављало на трапезу, исеченог на мање делове, и пошто се на њих стави натпис, дају се јерејима и без њих ови не могу свештенослужити».³⁶⁴⁶ Тако оно што је половином XII века сматрано дозволом само за изнимне случајеве, већ у XIII веку постаје услов без кога свештеници уопште не могу служити.

Ако се казивање о овом платну којим је била «обавијена и покривана» Часна трапеза при њеном освећивању, и од кога су се после правили антиминоси, односи на остатак од кошуље (срачице) Часне трапезе, кад је трапеза већ била помазана Светим миром и освећена, и Свете мошти постављене – онда се свакако у те антиминосе нису стављале мошти, јер они и нису давани само свештеницима за служење у храмовима који нису били освећени, него и осталим, тако да ни ови нису могли без тога служити.

Таквих антиминса било је у старини и код нас Срба, као што их је било и код Руса. Најстарији сачувани руски антиминс потиче из XII в. (из 1149. год.). Он је без мошти. И поједини антиминси из доцнијег времена, XV и XVI в., такође су без мошти.³⁶⁴⁷

Код нас се нису сачували антиминси из дубоке старине.³⁶⁴⁸ Најстарији потичу из XVI века: један освећен 1532. године митрополитом херцеговачким Марком; други је нацртан 1564. године за цркву Светог Стефана у селу Добродољани код Ораховца. Овај антиминс помиње и С. Јастребов велећи да се налази у манастиру Светог Марка код Призрена и да га је нашао калуђер, отац Никанор у селу Грековце у близини истог манастира, «код једног Турчина, који је носио овај антиминс на прсима у савијеној кожи као хамајлију».³⁶⁴⁹ Јастребов је видео у призренској цркви Светог Ђорђа један стари антиминс који је осветио пећки патријарх Мојсије, а цртао «саписа... грешни Ион в љето ЗСКВ» 1716. год. (н. д. 87:88). Григорович наведену годину чита 7122, те му од Исуса Христа излази 1614. г. Међутим, јасно стоји 7222. г. од стварања, тј. 1716. г. од Христа. А и патријарх Мојсије Рајовић је у то време (1712–1726). Григорович помиње и један антиминс у селу Пећинци у Средској жупи, «изображен» 1725. год., који је патријарх Арсеније Јовановић-Шакабента дао у село Мушниково у истој жупи (Јастребов вели «Арсеније Чарнојевић», што према години издавања свакако није, него ће бити Арсеније IV). Како је он постао патријарх 1726. г., биће да година 1725. на антиминсу означава кад се антиминс «изобрази», а не кад је освећен. Један још ранији је освећен 1566. године Пахомијем митрополитом Студенице Хвостанске код Пећи.³⁶⁵⁰ Сачувани антиминс из цркве Светог Стефана села Добродољана код Призрена је без мошти, као и неки други.³⁶⁵¹ Али антиминс из 1708. г., освећен Мојсијем Петровићем, има мошти, као и антиминс арадског епископа Викентија Јовановића с почетка XVIII в. Дрворезни антиминс који је резао Георгије Николић 1740. г. нема мошти, али их имају антиминси патријарха Арсенија IV Шакебенте из 1743. г., митрополита Павла Ненадовића 1752. г., Стевана Стратимировића 1833. г., митрополита београдског Михаила из 1873. г., итд.

Збирка Музеја СПЦ у Београду има грчких антиминса 58. Већина је пореклом из Јерусалимске патријаршије, затим из Цариградске и Антиохијске. Они редовно немају мошти, од најстаријег сачуваног, митрополита битолског Павла 1616. г., па до цариградског патријарха Јоакима из 1905. г. Немају мошти ни грчки антиминси из збирке епископије у Призрену. Али антиминс антиохијског патријарха Јеротеја из 1856. г., збирке Музеја СПЦ, има мошти.

Ни бугарски антиминси, збирке Музеја СПЦ, из 1916. г. немају мошти, као ни они из збирке Епископије у Призрену из 1916. године.

Антиминси без мошти су били дакле, код нас већином у употреби после укидања Пећке патријаршије 1766. год., у време епископа фанариота, али их је у нашим јужним епархијама, с обзиром да нам је то време блиско, релативно мало сачувано.³⁶⁵² Тешко ће се моћи утврдити да ли је већи део њих пропао током балканских и првог светског рата, да ли су их повукли за време окупације бугарски епископи кад су издавали своје, или су сами Грци епископи, по доласку на епархију, повлачили старе и издавали нове?³⁶⁵³ Ово им је био један од извора прихода, јер се за антиминс морало платити,³⁶⁵⁴ а и начини да свештенике држе у послушности, јер су им антиминс могли и не дати, и дати повући, а с њима могућност и право богослужења.³⁶⁵⁵

Тако је дошло до настанка две врсте антиминса: оних који имају Свете мошти и оних који су без њих. Према ономе што је до сада овде изнето, као и према речима Валсамоновим, антиминси у правом смислу речи, са Светим моштима, неопходни су за служење Свете Литургије у местима где нема храма и Часне трапезе, или где они нису освећени, а не и за архијерејем освећене.³⁶⁵⁶

Како се у наведеним приликама антиминси распростиру и на њих се полажу Свети Дарови, то су они преузели улогу илитона, па су илитони постали практично непотребни. Да се илитон не би сасвим изгубио, Свети Симеон Солунски саветује да се зашије уз антиминс.³⁶⁵⁷ Код Руса и Срба, где илитон редовно постоји, но изгубивши своју првобитну улогу он служи за увијање антиминса

да се сачува од хабања и прљања: «У илитон се увек увија освећени антиминс», како вели архиеп. Венијамин, а тако и други наши и руски литургичари.³⁶⁵⁸

Антиминс без Светих мошти у ствари није антиминс, него илитон у првобитном смислу те речи, тј. распростире се на освећеној Часној трапези која има Свете мошти, да би на њега били положени Часни Дарови. Током времена, као што је изложено, означавали су и дозволу епископа свештенику да може свештенодејствовати. Тај значај током времена придаван је како антиминсима-илитонима, без Светих моштију, тако и онима у правом смислу речи, који су Свете мошти имали.

Према примедби у Чину освећења храма у Требнику патријарха Никона, да после освећења храма «свјашченодејствије и без антиминса бивајет на њем (престолу) зањеже бити јему освјашчену»,³⁶⁵⁹ и код Руса, а ваљда и код нас Срба, у старије време антиминси са Светим моштима постављани су само на архијерејем неосвећеним престолима.³⁶⁶⁰ Московски сабор при патријарху Јоакиму, 1675. г., наредио је да се антиминси полажу на све престоле, али на оне које је осветио архијереј «там полагати антиминсиј без мошчеј свјатих»,³⁶⁶¹ свакако не само зато да се одстрани сумња да је освећење извршио архијереј, него и да би се у својству илитона распростирали под Свете Дарове, за шта су, на неосвећеним трапезама видесмо, служили антиминси са Св. моштима.

Пошто је у Русији био велики број храмова који нису били освећени архијерејским освећењем, него јерејским, тј. полагањем у њима само антиминса освећених архијерејем с ушивеним моштима,³⁶⁶² па је при замени овешталих антиминса, или кад би они били уништени у ратним приликама, тешко било утврдити да ли је храм освећен архијерејем, те да му треба антиминс-илитон без моштију, или са моштима, утврдио се обичај да се у све антиминсе стављају Свете мошти.³⁶⁶³ Тако је и код нас, те се у свим храмовима, било да трапеза има мошти или нема, обавезно на њој налази антиминс са Св. моштима.³⁶⁶⁴ Наредбу о томе донео је још 1864. године Архијерејски сабор Краљевине Србије, у којој се за антиминс вели: «... Нужно је да има у себи у

једном крају ушивене Св. мошти».³⁶⁶⁵ Код Грка пак, код којих су епархије територијално мале те су епископи у могућности да свуда стигну и освете храмове, не постоји јерејско освећење храмова, нити потреба антиминса са моштима да се на неосвећеној трапези може служити. Стога код њих, као и код Бугара, антиминси, са графичком представом полагања Христа у гроб, редовно немају мошти. Иако се понегде називају антиминси, у ствари су илитони, и како је речено, већином се и називају илитони.

Наведене чињенице у целом досадашњем расуђивању довеле су нас, сматрам, до разумевања питања како то реч «илитон» може да означава антиминс, а реч «антиминс» – илитон, а тиме и до одговора на постављено питање. Тај одговор може се овако формулисати: Како је, с једне стране, у неосвећеним црквама освећени антиминс преузимао улогу илитона, те по навици и називан «илитон», а с друге, употреба антиминса без моштију, само у функцији илитона, доводила до истог назива, биће да су то главни разлози што се из старине па све до данас код Грка антиминс и назива «илитон». У Учитељном извјестију, код Булгакова и у неким рукописима, израз илитон преузет је механички од Грка, али не да значи антиминс без моштију, у ствари илитон какав је код њих, него антиминс са моштима какав је код нас Срба и Руса. Тако је дошло до пометње. Требало је на тим местима, одмах при преводу, ставити реч антиминс, па забуне не би било.³⁶⁶⁶ При оваквом пак стању ствари, иако онде стоји реч «илитон», ни на какав начин она не може да се односи нити да означава оно што реч «илитон» означава код Руса и Срба, него само оно што код њих означава реч «антиминс».

То би био одговор на постављено питање, онакав, дакле исти какав је стављен на почетку, недовољно образложен, а сада свакако и јасније изнет и образложен.

У вези с тим, треба се осврнути на питање зашто се у нашим рукописима налази само реч «антиминс»? Сматрам да је то стога што су не само с почетка примања хришћанства, него и задуго, у већини црква употребљавани антиминси у правом смислу речи, са Светим моштима, јер епископ који је све до освајања Стевана

Немање био само један за целу Рашку, са седиштем у Петровој цркви код Новог Пазара, није могао стићи да освешта све цркве по удаљеним планинским крајевима. За те цркве он је давао освећене антиминос са Светим моштима. Затечени антиминоси, кад би црква била освештана, можда су замењивани са онима који нису имали мошти, али су се по навици и ови називали антиминоси. Кажем можда, јер из тог старог немањићког доба антиминоси нису сачувани, стога о томе да ли су били са моштима, или без њих можемо само нагађати. Тек од XVI века у могућности смо да пратимо њихов развој и питања с тим у вези.

Кад је већ помињано скидање звездице с дискоса, на «Побједнују пјесањ», и њено отирање о илитон, управо о антиминос, треба рећи да нема разлога – сем изузетно – да се она отире било антиминоском губом, било прстима, како се вели у неким рукописима и код појединих писаца. Сасвим је довољно да се њени крајеви отиру о антиминос, да би се тако скинуле честице које би се могле за њу прихватити.

Пошто се звездица скине и отре, упутства где се она оставља нису увек сагласна. По једнима, ставља се «на» (епо) илитон, тј. антиминос;³⁶⁶⁷ «заједно са воздухом» (мета ту аерос);³⁶⁶⁸ «са дарцима» (мета тон калиматон);³⁶⁶⁹ или «на једно место Свете трапезе» (ен ени мери тис агиас трапезис).³⁶⁷⁰ У руским и српским рукописима «полагајет ју са аером»; у Служебнику Петра Могиле из 1635. г. «полаже на сложени воздух» (стр. 311); у црквенословенском сасвим неодређено: «и цјеловав ју полагајет»; по новијој пракси – у савијени воздух. Сматрам да је то најбоље и најпрактичније, јер на тај начин она не може лако да испадне, затим, зна се одмах где да се тражи, а поред тога она може да држи кашичицу и копље ако се они ставе испод ње у воздух, поготово ако јој краци буду у правцу превоја воздуха, «окренути истоку» (влепон та акра авту прос анатолас), како се вели у једном грчком рукопису.³⁶⁷¹

Треба напоменути и то да свуда у Грчкој, а понегде и код нас, при скидању звездице и чињењу крста над дискосом (уз речи: појушче, вопијушче, взивајушче и глагољушче), ђакон или свештеник удара њеним крајевима о дискос да се чује звук тога ударања у цркви. То свакако нема неке практичне сврхе, тј. да се

отресу уз њу прионуле честице, јер се она, као што је речено, отиरे о антиминс. Поред тога, у тако озбиљном тренутку, наједанпут се прекида свечаност речи Канона Евхаристије, који је већ почео, тупим ударцима звезде о дискос. Биће да је на недоличност овог поступка упућена примедба једног александријског рукописа из XVI в., која наређује: «Не ударамо по дискосу, као што пише онај блажењејши кир Јоасаф...»³⁶⁷² и овим хоће да исправи примедбе оних рукописа који ту ударање прописују.³⁶⁷³

Примедба о брисању руке по причешћу, као што је речено, налази се у малом броју рукописа. Већином се у њима казује: «Причешћује се оним у рукама за сваком сигурношћу».³⁶⁷⁴ На основу тога што се у старијим рукописима говори о отирању руке о илитон (одн. у нашим о антиминс), проф. Трембелас закључује да је првобитно у ту сврху употребљаван илитон, а да се губа са том функцијом јавља тек од XVIII века.³⁶⁷⁵ Новији пак литургички текстови и литургички писци помињу само губу за ово отирање: «Са сваком пажњом отиरे свој длан губом над дискосом».³⁶⁷⁶ Од литургичких писаца, архиеп. Венијамин вели: «Ову руку свештенослужитељи... пажљиво отиру освећеном губом над дискосом»,³⁶⁷⁷ а тако исто Никољскиј³⁶⁷⁸ и још пре њих Гоар,³⁶⁷⁹ такође проф. Керн и еп. Мелентије.³⁶⁸⁰ У Литургици проф. Мирковића нема примедбе о отирању руке, а С. Булгаков, позивајући се на Учитељно известије, вели да се рука тада отиरे «антиминсном губом, или илитонем над путиром».³⁶⁸¹ Није јасно како он замишља то отирање «илитонем над путиром», ако је илитон распрострањен испод антиминса? Па и кад би под речју «илитон» подразумевао антиминс, као што треба, тешко би се то могло извести без бојазни да се не преврне или путир, или дискос.³⁶⁸²

Гласник, децембар 1980.

Шта чинити са Светим путиром после речи «Со страхом Божијим...»?

ПИТАЊЕ: Када кажу: «Со страхом Божијим и вјероју приступите», неки свештеници остављају путир на трапезу и уз речи: «Спаси Боже људи твоја...» благосиљају десницом народ. Други рекавши: «Со страхом Божијим...» не остављају путир, него с њим у левој руци, а десницом придржавајући га, стоје на дверима, а по завршетку «Благословен грјадиј...», благосиљају народ десницом, па тек онда остављају путир на трапезу и каде.

Исто тако, кад има причесника, једни свештеници оставе путир на трапезу, па се окрећу и читају причесницима молитву: «Вјерују Господи и исповједују», док други говоре ту молитву на дверима држећи путир у руци.

Није ли овај други начин у оба случаја правилнији?

ОДГОВОР: Правилнији је и бољи из ових разлога:

Кад се, с путиром у левој руци, десном благосиљају верни, бива очигледно да ово благосиљање, тј. освећење,³⁶⁸³ свештеник врши у име Христа Који се сада налази видљиво у путиру у облику хлеба и вина и од Кога се моли спасење народа и благослов. Управо да благослов, који свештеник и у другим приликама упућује верним, није његов, нити од њега, него Божји, а свештеник га само, као слуга и помоћник Божји, предаје верним. У ствари, Бог благосиља народ свој употребљавајући руке и глас Свог свештенства. «... Бог их благосиља. Стварно не благосиља их човек...». ³⁶⁸⁴

А свештенство и народ у Богу су једно: «... и онај који освећује и они који се освећују сви су од једнога...» (Евр.2:11).

С друге стране, остављајући путир на трапезу и окрећући се народу ради благосиљања, исказује се недовољна пажња и поштовање Телу и Крви Господњој у прилици у којој се то може изразити боље, држањем путира у руци.

Ако свештеник оставља путир на трапезу и окреће се народу да би из Службеника прочитао молитву пред причешће: «Вјерују Господи и исповједују», зато што ову још није научио напамет, те

је мора читати из Служебника, или из Молитвеника на савременом језику, онда је такав његов поступак без изговора за осуду. И код Руса и код Грка у овој прилици свештеници држе путир у руци, и верни, понављајући речи молитве, гледају у путир с Животворним Причешћем, а не у свештеника иза чијих се леђа налази Свети путир.

И историјско разматрање овог дела Литургије показује нам да је у старини путир држао ђакон, или свештеник, у тој прилици. У најстарије доба причешћивање верних бивало је одмах по причешћивању клирика, вероватно без икаквог позива, као што се излаже у Литургији VIII књиге Апостолских Устанаова: «И после тога причешћивао се епископ, затим презвитери и ђакони, и ипођакони, и чтеци, и појци, и монаси, па од жена ђаконисе, и девојке, и удовице, онда деца, па затим сав народ по реду, са смерношћу и побожношћу, без буке».³⁶⁸⁵ Из истог извора види се да је епископ давао Свети Хлеб у руке причесницима, уз речи: «Тело Христово», на шта је верни одговарао: «Амин»; а ђакон је држао путир и причешћујући говорио: «Крв Христова, Чаша живота», а верни је такође одговарао: «Амин».³⁶⁸⁶ Ова стара пракса, како разложно примећује проф. Трембелас, објашњава нам зашто и данас, с путиром у руци ђакони позивају верне да приступе, иако ће из путира причешћивати кашичицом³⁶⁸⁷ епископ, или свештеник, а не више ђакон.³⁶⁸⁸

У доцније време, верни се не причешћују непосредно по причешћу свештенства, можда због тога што су ови после свог причешћа одмах читали благодарствену молитву: «Благодарим тја, Владико Человјекољубче...», како стоји у већини новијих грчких рукописа,³⁶⁸⁹ док се у другим ова молитва налази иза «Со страхом Божјим ...», те се у једном рукопису из XV в. назива «Молитва по причешћу свију».³⁶⁹⁰ И у већини наших рукописа ову молитву свештеник чита по причешћу народа и његовом благосиљању, док ђакон спушта честице Свете Богородице и остале с диска у путир. По мишљењу проф. Трембеласа, потреба позива верним да приђу Причешћу настала је због престанка давања Светог Причешћа верним, и мушким и женским, у олтару.³⁶⁹¹ С почетка је, вели он, овај позив био «вероватно... Приступите!».³⁶⁹² Извесност овог закључка

потврђују наши стари рукописи у којима налазимо прелазну праксу. По њима, ђакон, пошто узме путир «повељевшу јему јереју», говори узгласно: «Приступите!», пошто претходно јереј рекне: «Са страхом Божјим и вероју...». Свештеник је ове речи говорио тихо, у себи, што закључујемо из појединих рукописа посредно, на основу примедбе да је ђакон говорио «Приступите!» узгласно.³⁶⁹³ И кад је сам свештеник позивао народ на причешће, говорио је «тај(тајно): Са страхом Б(о)жи(ји)м и са вероју, вазгл(а)с: Приступите!». ³⁶⁹⁴ У грчким рукописима такође се налази ова примедба. Проф. Трембелас наводи Патмоски рукописни Евхологион из XII–XIII века у коме стоји: «говори тихо: Са страхом Божјим... и узглашава... Приступите!». ³⁶⁹⁵ Тек у дечанском рукописном Архијерејском Чиновнику бр. 135, с краја XVI в., говори све ове речи ђакон: «Са страх(ом) Б(о)жијим и са вероју приступите!». ³⁶⁹⁶

Остављање путира на трапезу наши рукописи предвиђају тек по благослову који јереј упућује народу, «диакону држешту с(ве)тују чашу». ³⁶⁹⁷ У пергаментном дечанском Служабнику бр. 120, XIV в., изложен је цео овај чин тако да га врши сам свештеник без ђакона, али он и у том случају оставља путир на трапезу тек по благосиљању народа. По причешћу свештеника и прочитању молитве, ³⁶⁹⁸ вели се ту: «И тако валагајет с(ве)тују лавиту ³⁶⁹⁹ ва с(ве)ти потир. И вазам јего обраштајет се ка људем г(лаго)ље тај: Са страхом Божи(ји)м и са вероју, вазгл(а)с: Приступите. Таже бл(аго)с(ло)вит људи ка себе гл(агољ)е: Сп(а)си Б(ож)е људ(и) своје и бл(аго)с(ло)ви дос(то)јаније твоје. ³⁷⁰⁰ И вазвраштаје се постављајте с(ве)ти потир на с(ве)тој трапези...». ³⁷⁰¹ Иза тога наводи се да чита садашњу молитву по причешћу: «Благодарим те Вл(ади)ко... Таже кадит с(ве)тије дари гл(агољ)е: Вазнеси се на н(е)б(е)са Б(о)же и по васе земљи слава Твоја. ³⁷⁰² Таж(е) вазам с(ве)таја и гл(агољ)е ка себ(е): Бл(аго)с(лове)н Б(ог) наш и вазгл(а)с: Васегда и н(и)ња, ³⁷⁰³ и ваносит с(ве)таја ва с(ве)ти олтар мали. Теж(е) врашт се гла(гољ)ет: Прости пријемше...». ³⁷⁰⁴

Пропис да се путир оставља на Часну трапезу после благослова свештениковог налазимо и у штампаном црквенословенском Архијерејском чиновнику: «Архијереј узевши

и целивавши Свети путир, предаје га протођакону. (Овај) примивши га обема рукама, целива руку архијерејеву, одлази на Царске двери и узносећи Свети путир говори: «Со страхом Божијим...». Архијереј изишавши из Царских врата благосиља народ... говорећи: «Спаси Боже људи Твоја...» и окренувши се Светој трапези благосиља саслужитеље... и примивши Свети путир из руку протођакона, поставља га на Свету трапезу».

Овакву исту праксу налазимо у савременим грчким Иератиконима,³⁷⁰⁵ Евхологијима и Литургиконима,³⁷⁰⁶ али по благослову свештеника, уз речи «Спаси Боже људи Твоја», окрећу се «и јереј и ђакон Светој трапези и ђакон – а не свештеник – поставља на њу Свети путир».

У савременим црквенословенским Служебницима предвиђено је служење свештеника са ђаконом и причешће народа одмах иза позива: «Со страхом Божјим...».³⁷⁰⁷ По причешћу народа свештеник оставља путир на Часну трапезу, ђакон у њега ставља честице с дискаса, а свештеник благословивши народ, окреће се трапези и кади. Нема примедбе како поступају свештеник и ђакон ако нема причесника, нити кад служи сам свештеник без ђакона. У Служебнику П. Могиле, штампаном 1639. г., такође се излаже служење свештеника и ђакона, али се у њему предвиђају оба случаја, и кад има причесника и кад их нема. Кад има причесника, по ђаконовом позиву: «Со страхом Божјим и вјероју приступите», «јереј земљет от њего (ђакона) чашу, и став сам посредје царских двериј, објема рукама благоговјејно божественују держа чашу», говори молитву: «Вјерују, Господи, и исповједују», коју за њим понављају сви који ће се причестити, па се онда редом причешћују. «По причашченији же всјех покривајет иереј покровцем свјатују чашу и шујцеју крјепко свјатују чашу держа, десницеју благословљајет. Ашче же не сут (причесници), диакону свјатују чашу објема рукама держашчу, иереј от деснија страни јего стоја, благословљајет људи глагоља: «Спаси Боже људи своја и благослови достојаније Твоје»...»³⁷⁰⁸

Да се путир оставља на Часну трапезу по благосиљању свештеника, од литургичких писаца говори проф. Трембелас, наводећи прописе новијих рукописа од XVII в.: «И пошто се

причесте сви који хоће, док ђакон држи Свети путир, јереј благосиља народ говорећи гласно: Спаси Боже људи Твоја...»,³⁷⁰⁹ затим проф. Мирковић.³⁷¹⁰ Према епископу Мелентију, кад свештеник служи са ђаконом, поступа се исто као што је описано у Архијерејском чиновнику,³⁷¹¹ а кад служи без ђакона, свештеник хвата стуб путира левом руком, а десном стопу и говори: «Со страхом Божјим...». Онда, благосиљајући народ десницом, узглашава: «Спаси Боже људи Твоја...», па оставља путир на трапезу и кади.³⁷¹² Р. Димитријевић такође наводи објашњење да свештеник држи путир «обема рукама, но тако да га десницом само придржава, којом ће при изговарању речи: «Спаси Боже људи Твоја...», благосиљати».³⁷¹³ У излагању проф. К. Керна, овај моменат углавном одговара црквенословенском Служебнику, с извесном неодређеношћу у питању које нас интересује.³⁷¹⁴ У преводу Литургије Светог Јована Златоуста од поч. бачког епископа Иринеја,³⁷¹⁵ пропис је као у савременим грчким, а у сличном преводу архим. др Јустина Поповића, као у црквенословенском Служебнику, са напоменом да, ако нема причесника стављање честица с диска у путир врши ђакон по причешћу свештеника.³⁷¹⁶

Према К. Никољском пак излази да свештеник, и кад нема причесника, узима путир од ђакона, пошто овај каже: «Со страхом Божијим...», ставља га на престо и «окренувши се народу, благосиља га узглашавајући: «Спаси Боже људи Твоја...»».³⁷¹⁷ Изгледа да такво мишљење заступа и Булгаков.³⁷¹⁸ И по бугарском Служебнику биће да свештеник по остављању путира на трапезу благосиља народ.³⁷¹⁹ Супротно, дакле, од праксе свих осталих наведених старијих и новијих црквених књига и писаца.

Закључујући поновићемо оно што смо рекли у почетку: Боље је да свештеник, пре речи: «Со страхом Божјим...» узме путир у леву руку, а десном да га само придржава, да би на речи «Спаси Боже људи Твоја...» могао десницом благословити народ, а онда, ако нема причесника, да га остави и окади.

Ако служи и ђакон, по отварању двери, свештеник њему предаје путир, и ђакон, стојећи на дверима, говори: «Со страхом Божјим...». Ако су двери довољно широке, ђакон ће с путиром

стајати на дверима, према икони Христовој, да би свештеник могао, њему с десне стране, благословити народ са двери, уз речи: «Спаси Боже људи Твоја...». Ако су двери уске, ђакон ће се повући мало да би свештеник могао са двери благословити. Потом свештеник, ако нема причесника, узима путир од ђакона, оставља га на трапезу и кади.

Ако ли има причесника, свештеник ће, држећи путир, говорити молитву пред причешће «Верујем, Господе, и исповедам...», коју треба да зна напамет, и то боље је на савременом језику, у званичном преводу из Молитвеника издања Светог Архијерејског Синода из 1971. и 1972. г., а никако да путир оставља и, окренувши му леђа, чита ову молитву.

Гласник, фебруар 1979.

Изговарају ли се речи «и љубовију» у «Со страхом Божијим...» на Светој Литургији?

ПИТАЊЕ: У Грчкој, позив верним на Литургији да приступе Светом Причешћу гласи: «Со страхом Божијим, вјероју и љубовију приступите!» Тако стоји и у најновијем преводу Литургије о. Јустина Поповића. Ако је тако правилније, зашто се и у нашој Цркви не говори «и љубовију»?

ОДГОВОР: У Гласнику бр. 2, 1979. год., у одговору на питање да ли свештеник треба да остави путир на Часну трапезу па онда да упути благослов народу уз речи: «Спаси Боже људи Твоја...», речено је да у најстарије време, вероватно, није упућиван посебан позив народу да приступи Причешћу, него је оно следило непосредно по причешћу свештенства, онако како је тај чин описан у VIII књизи Апостолских Устанаова. У доцније доба верни се не причешћују непосредно после причешћа свештенства, било што су свештеници почели читати благодарствену молитву одмах пошто се причесте, било што је за верне одређено да се не причешћују пред Часном трапезом, него ван олтара, како сматра проф. Трембелас.³⁷²⁰ Тако је настала потреба да се верним упути позив за приступање Причешћу. Првобитно је тај позив био прост, само «Приступите!», и упућивао га је узгласно ђакон, као што смо тамо изнели. Доцније, пред тај позив говорио је свештеник, најпре у себи, затим тихо, а најзад гласно: «Со страхом Божијим и вјероју...». Кад су ове речи почеле да се говоре гласно, преузео их је ђакон и сједињавао са «Приступите!». Колико нам је сада познато, код нас, цео овај позив почео је да говори ђакон гласно тек у XVI–XVII веку, како нам показује дечански рукописни Архијерејски чиновник бр. 135, из тог времена, да би онда остало тако до данас.

Речи «Са страхом Божијим и вероју приступите!» налазимо у свима нашим рукописним и старим штампаним Служабницима. Ни у једном од оних које сам имао прилику да размотрим нема ништа друго. Према примедби Ивана Дмитријевског, исто је тако и у руским старим рукописним и штампаним Служебницима.³⁷²¹

У словенске рукописе ушле су ове речи преводом из грчких, а о грчким рукописима вели проф. Трѣмбелас: «Скоро у свима рукописима... пише: «Са страхом Божијим и вером приступите»...»³⁷²² Само у три рукописа из XVII в. и четири из XVIII в., као и у једном атонском Евхологиону из XV–XVI в., од њих 84 које проф. Трѣмбелас наводи, налазимо савремену грчку праксу: «Мета фову Тхеу, пистеос ке агапис проселтхете»³⁷²³ (Са страхом Божијим, вером и љубављу приступите.).

Према 99. глави дела Светог Симеона Солунског о Светој Литургији: «И кад ђакон позове (верне) да приђу са страхом Божијим и вером (Проселтхин мета фову Тхеу ке пистеос), да не би неки прилазећи причешћу причестили се на осуду себи»,³⁷²⁴ видимо да се реч «и љубављу» није употребљавала ни у његово време (почетак XV века). Помињање вере и страха Божијег, без речи «и љубављу», налазимо и код канонисте Теодора Валсамона (XII век), који тумачећи 101. конон Трулског сабора вели: «Не чуди се и не питај за узрок због кога, у неким Црквама, даје се лаицима Свето Тело Христово, а не предаје им се у руке, према наређењу овог канона. Права вера, и страх Божији и побожност неподозривим ово предаде, а не недостојност лаика».³⁷²⁵ Поименце се ова два услова налазе и у «Тачном изложењу православне вере» Светог Јована Дамаскина: «Стога са сваким страхом, и чистом савешћу и непоколебивом вером прилазимо и биће нам сасвим како верујемо без двоумљења».³⁷²⁶

Као најстарији помен речи «и љубављу», неки писци наводе «Тумачење Литургије Пређеосвећених Дарова» Светог Теодора Студита, у коме стоји: «Онда се позивају браћа да се причесте: Са страхом Божијим... и вером и љубављу. Овде, дакле, реченица изражава божанску слику Божанске и Животворне Тројице: израз «страх» славу Божанске и Прве Светлости Оца; вера – Јединородног и Сабеспочетног Логоса, а љубав – Доброг и Свесветога Духа».³⁷²⁷ Но са правом се указује да употреба почетног възгласа «Благословено Царство...», уместо «Благословен Бог наш...», од којих први боље одговара пуној Литургији као израз победе, а други Пређеосвећеној у знак смирености због греха; затим да свештеник не скидајући воздух,

на «Преждеосвјашченаја...», подиже Свети Хлеб, што се све јавља у рукописима XII-XIII в.³⁷²⁸ указује на то да ово тумачење не припада Светом Теодору. Нисмо у могућности да проверимо рукописе овог дела да би се видело да ли ова реч постоји у најстаријим примерцима, или се јавља тек у доцнијим преписима. У сваком случају, неће бити да потиче из времена Светог Теодора Студита (IX век).

Проф. Л. Мирковић наводи дело патријарха Германа «Мистики тхеориа», у коме се ова реч наводи у позиву верним да приступе Причешћу: «Са страхом Божјим, вером и љубављу приступите Христу Богу и Цару нашем. Треба, дакле ми да имамо страх и љубав у време Тајни, и да са вером приступамо. Јер ако имамо мноштво праведности, али мрзимо, никаквог од оног спасења, вели, нећемо достићи. Стога, треба да имамо страх и љубав у време жртава. Јер ништа друго не говори о праведности колико љубав. Сам Јединородни Син и Реч Божја, извор је мира сваком који верује и часно Његово Тело и Крв је дао (онима) са страхом и вером».³⁷²⁹

Но, давно је исказана сумња да ово дело припада цариградском патријарху Герману I из VIII в., него пре Герману II (1222–1240.г.).

Никола Кавасила, с краја XVI в., у тумачењу Свете Литургије вели: «А јереј, причестивши се, окреће се народу и показавши свето, позива оне који хоће да се причесте, и позива их да приступе «Са страхом Божјим и вером...»».³⁷³⁰

Према изнетом, тврђење проф. К. Керна да је позив народу за причешће, у коме поред «страха Божјег» и «вере», стоји «и љубављу» (агапис) «старији и налази се у старијим рукописним формуларима литургије...»,³⁷³¹ не може се одржати без обзира што се он позива на неколико аутора, али не наводи ниједан од тих старијих рукописних «формулара Литургије», односно рукописе у којима се ова реч налази. Његова примедба да овај додатак није литургички погрешан и да «одговара смислу евхаристијских молитава» (нпр. у другој молитви верних: «Дажд им всегда со страхом и љубовију служашчим Тебје... причаститисја свјатих Твојих тајин...»; или у Литургији Пређеосвећених Дарова: «Вјероју и љубовију приступим да

причасници жини вјечнија будем...»), стоји, али се из тога не може закључити да се реч «и љубављу» налази од старине у позиву верних. Архиепископ Василије исправно примећује: «Ово је прекрасан додатак, али он собом не представља древну литургичку традицију, која тачно одговарајући сакраменталном духовном животу Златоустове Литургије, подвлачи осећање страха пред «Великом Тајном».³⁷³² Но неће бити тачно мишљење овог писца да се реч «и љубављу» почела употребљавати на Атону у XVIII в., и да су је увеле присталице честог причешћивања, представници покрета «кољивара», на челу са преп. Никодимом Агиоритом, да би онда била унета у Типик Цариградске цркве 1838. г.³⁷³³ Према наводима у грчким рукописима, видимо да је она као пракса почела улазити у рукописе већ од XVI века. Можемо примити као вероватно да су за њено ширење и утврђивање свуда у Грчкој имали «највећу заслугу преп. Никодим и покрет кољивара».³⁷³⁴ У Русији, као и код нас Срба, она није примљена до данас, док се налази у бугарском Служебнику из 1928. године.³⁷³⁵

Стари позив верним да приступе Светом Причешћу изражава два главна момента у односу на Свето Причешће: веру да је оно истинско Тело и Крв Христова, без кога не можемо имати живот вечни (Иов.6:53:54). И друго – да му се зато не може приступати како било, него «са страхом Божјим», очишћени и припремљени колико је то могуће, да нам Свето Причешће не би било на осуду.³⁷³⁶

Иако се речима «и љубовију», у позиву верним пред причешће, са литургичке и догматске стране не може ставити приговор (но такав се приговор, сматрам, исто тако не би могао ставити ни позиву верним да покажу тада и трећу еванђелску врлину – наду, тј. да позив гласи: «вјероју и љубовију и надеждеју приступим»), али историјски позив верним био је кроз векове: «Со страхом Божијим и вјероју приступите!» Стога, не спорећи се са Грцима и Бугарима што су у новије време у позив верним унели реч «и љубовију», сматрам да нема неког битног разлога да тим путем пођемо и ми, те да је сада и ми уводимо. Ако је негде већ ушла у употребу, мислим да од тога не треба правити проблем, иако историјски разлози, као што видесмо, као

и потреба једнообразности говоре да је боље остати при
досадашњој, вековној пракси.

Гласник, август 1979.

Како поступити када има причесника много, а Светог Причешћа мало?

ПИТАЊЕ: *Кад остане мало Светог Причешћа, а причесника још има, сме ли се долити обичног вина, да би се тако, с остатком Светог Причешћа, и они могли причестити?*

ОДГОВОР: Како је питање формулисано, изгледа да се код неких свештеника дешава да Светог Тела има (макар у мрвицама), али понестане Свете Крви, па се зато, ваљда, јавља потреба доливања обичног вина. Такву ситуацију као да предвиђа и црквенословенски Служебник кад у упутству «О раздробљенији Светог Агнеца», иза «Свјатаја Свјатим», саветује свештенику да улије топлоте «јелико бити довољно всјем хотјашчим причаститисја», а такође при уливању вина и воде на проскомидији: «Тогда да вливајеши толико јелико бити довољно всјем», с опоменом: «Посљеди же никакоже что да вливајеши».³⁷³⁷

У ствари, обазрив свештеник, са могућностима које му стоје на располагању не би требало да дође у такав положај. Поготово ако је дуже на парохији, зна своје парохијане, њихове обичаје и навике. Ако ли је скоро дошао на парохију, или као гост треба да служи у некој цркви или манастиру, нема друго него да се обавести претходно хоће ли бити причесника и колико.

Као најцелисходније средство којим се свештеник може послужити да избегне помањкање Светог Причешћа јесте употреба два (или више) путира за Литургију. Кад улије у први путир вино и воду на проскомидији, треба одмах да улије и у други, а на завршетку да покрије дарцима, а затим воздухом оба путира, као што упућује Свети Симеон Солунски: «Затим покрива један или више путира покровцем, говорећи оно што представља ваплоћење Господа: «Покри небеса добродетељ Твоја Христe...». Ове речи псалма односе се на све чаше, ако их има више, јер једно се приноси и једна је чаша иако се њих више види, зато што је Крв и Тело Једнога».³⁷³⁸ На Великом входу пренеће свечано један путир и дискос, па кад их стави на Часну

трапезу, одмах ће пренети из проскомидије, не излазећи из олтара, други путир и ставити на престо поред првог. На Канону Евхаристије, при благосиљању Часних Дарова, ђакон ће поступити онако како прописује рукописни Евхологион из XIV в. манастира Светог Саве Освећеног и рећи: «Благослови, Владико, Свету чашу». Ако их има више, говори у множини,³⁷³⁹ а свештеник ће благословити оба путира говорећи: «А јеже в чашах сих честнују Кров Христа Твојего». По раздробљењу Агнеца, вели се у истом рукопису, честицу ИС поделиће на онолико делова колико има путира и у сваки крстообразно спустити по један део. Такође ће улили у сваки теплоту.³⁷⁴⁰

Иако се у постављеном питању не помиње помањкање Светог Агнеца, неће бити сувишно да се подвуче како и њега не може да недостаје ако се у потреби извади већи него обично. Најбоље је, сматрам, да се извади Агнец из целе једне просфоре, обрезавши доњу кору и крајеве, не обзирајући се на печат и слова на њему.³⁷⁴¹ У ствари, није ни било печата, ни вађења Агнеца, него је цео хлеб приношен и освећиван, а затим ломљен пред причешће.³⁷⁴² Стога, у таквој потреби свештеник може спремити више просфора (требаће иначе за антидор), па из целе једне извадити велики Агнец, из друге честице за Свету Богородицу и девет чинов, из треће за живе и мртве итд.³⁷⁴³

Кад је потреба, свештеник може употребити за причешће верних и честицу ИС, као и део честице ХС (од које ће у таквом случају, узети само део да се причести сам, остали свештеници и ђакони), као што саветује еп. Мелентије у свом Правилнику.³⁷⁴⁴ У редовним приликама, разуме се, остаће при установљеном реду, да се честицом ХС причешћује само свештенство. Но као што у случају потребе, кад служи много свештеника, архијереј може употребити део од честица НИ и КА да се они причесте,³⁷⁴⁵ тако се исто у потреби могу причестити верни овом честицом.³⁷⁴⁶ Уосталом, тако бива и са Агнецом који се спрема за причешће болних. Он се цео натапа Часном Крвљу, сече у делиће и суши, па се онда причешћују болни без обзира од кога је дела Агнеца честица. Тим се честицама причешћују и болни свештеници, а не суши се за њих посебно само честица ХС.

Свакако да се у таквим приликама може давати по мање Светог Причешћа знајући да «у свакој честици и делу пресуштаственог хлеба и вина није део Тела и Крви Господње... него цео целцат Господ Христос по суштини, тј. са душом и Божанством, односно савршени Бог и савршени човек».³⁷⁴⁷ «Стога» – како вели архиеп. Венијамин – «ако се ко причести од тог хлеба, он се причешћује свим Телом Христовим и свом Крвљу Христовом».³⁷⁴⁸

Ова наведена средства биће довољна да онемогуће недостајање Светог Причешћа, ма колико да буде причесника, ако свештеник буде водио рачуна о томе. Но ако он буде немаран и у вршењу највеће и најсветије Тајне Светог Причешћа, па онда дође у ситуацију да мора прибегавати вештинама, свакако ће смртно сагрешити, као што вели Учитељно извјестије, не због неприлике у коју је нежељено дошао, него због немарности да је предвиди и избегне.

Ако би, поред све обазривости, свештеник дошао ипак у ситуацију да му нестане Светог Причешћа, а непредвиђено пристигне већи број причесника (нпр. из друге парохије чији се свештеник изненада разболео и замолио да овај верне причести и сл.), Учитељно извјестије саветује да се у таквом случају употреби причешће за болне, или одслужи сутрадан Литургију да би се они причестили, али забрањује додавати како неосвећени хлеб, тако и неосвећено вино, сматрајући то смртним грехом рашчињења.³⁷⁴⁹

У Православној цркви се поставља питање да се честице извађене у част Свете Богородице, девет чинова, или делова просфора употребе за причешће, јер се зна да се оне «не претварају нити у Тело Господње, нити у тела Светих, него су само дарови и приноси у њихову славу и част».³⁷⁵⁰ На тој основи, свакако, рукописни српскословенски Архијерејски Чиновник манастира Дечана, с краја XVI или почетком XVII в. (бр. 135), прописује да свештеник раздроби честице НИ и КА тако да достане свима причесницима: «А од честице Свете Богородице, или девет чинова Светих, или других који су на светом дискоу, никако да кога причестиш». А тако се исто вели и у

црквенословенском Служебнику у наведеном упутству «О раздробљенији Светог Агнеца» пред причешћем.

Но у погледу додавања вина, изгледа да ствар није иста, него умногоме другачија. Јер док би се додавањем неосвећеног хлеба ишло за тим да се њиме замени Тело Христово, додавањем неосвећеног вина не намерава се заменити божанствена Крв. Жели се само олакшати причешћивање честицама Светог Хлеба натопљених њоме, са убеђењем да она не може ослабити, нити нестати у доливленом вину, слично томе како не губи ништа додавањем топлоте, или при причешћивању болних квашењем спремљених честица неосвећеним вином, или водом, да би их болесник могао лакше примити. Још карактеристичнији пример за то пружа нам Литургија Пређеосвећених Дарова. У путир с неосвећеним вином раствореним водом и топлотом, спуштају се честице пређеосвећеног Агнеца (разуме се, натопљене пречасном крвљу), па се онда тако причешћују верни ако се јаве за причешће. Најзад и у случају да се прибегне употреби честица за болне, као што саветује Учитељно известије за случај нужде, зар се неће опет улили у путир обично вино, да би се тим честицама верни могли причестити?

На све ове наведене примере, из свакодневне праксе Цркве, указује проф. Фундулис па, потврђујући исправност забране додавања ма којих честица уместо освећеног Агнеца, за додавање вина вели да не види разлог да се цени тако строго и да се сматра смртним грехом, те онда закључује: «Може, дакле, свештеник, по овој аналогiji, да учини исто кад дође у прилику да се исцрпи Часна Крв, додајући благовремено вина, без страха да ће погрешити».³⁷⁵¹ Проф. П. Трембелас пак сматра да је забрана доливања вина или воде, по освећењу Дарова, из новијег доба и вероватно настала под утицајем римокатолика, који се држе гледишта Томе Аквинског да «ни на какав начин не треба додавати воду већ освећеном вину, јер на неки начин настаје кварење Тајне».³⁷⁵²

Да закључимо: Обазрив свештеник, уз могућности Црквом благословене, неће доћи у неприлику да му нестане Светог Причешћа. Ако се то ипак деси, због околности које се не могу

предвидети, онда може причестити верне честицама за болне, или ако су причесници у могућности да дођу – оставити их за сутрадан да се причесте на Литургији коју ће због тога одслужити. У крајњем случају, ако је остало у путиру честица Светог Хлеба натопљених Светом Крвљу, да би лакше извршио причешће њима, могао би долити вина. То само у изузетним приликама, али не и оним које се могу предвидети и, на изнети начин, литургијски правилно решити, без довођења у сумњу верних и оптерећивања своје савести. Честице Свете Богородице, девет чинова, или које друге, сем освећеног Агнеца, у Православној цркви се не могу употребити за причешће.

Гласник, јун 1973.

Да ли треба брисати кашичицу после причешћа сваког верника?

ПИТАЊЕ: Приликом причешћивања, поједини свештеници бришу кашичицу после причешћа сваког верног, док већина то не чини. Први сматрају да су практични и предострожни, док други осуђују овакав поступак сматрајући да се њиме уноси забуна међу верне, да је знак маловерности, не одговара догматски, итд.

С обзиром да је у питању највећа Тајна наше вере, какав став треба заузети у овом питању, не само ради једнообразности?

ОДГОВОР: Ово питање, колико ми је познато, први је код нас изнео и о њему опширно писао, између два рата, архимандрит др Петроније Трбојевић.³⁷⁵³ Али је становиште о потреби увођења више кашичица за причешћивање, или брисање једне после причешћа сваког појединца усвојио још раније, тако да је септембра 1911. год. поднео Светом Синоду у Сремским Карловцима представку којом је тражио да се званично уведе овакав поступак у целој Карловачкој митрополији. У тој представи, поред хигијенског разлога («да заједничка кашика, особито без темељног брисања, може да пренесе разне болести»), и естетског («многог причесника тако рекући језа ухвати, кад помисли у колико је уста била та кашичица без икаквог чишћења и брисања»), наводи он и један догматски разлог у коме расуђује овако: сем топлоте, Светом Причешћу се не сме ништа додавати. Међутим, како се на кашичицу, при причешћивању, ухвати мало пљувачке, која се, кад се кашичица поново умочи у Свету чашу, делимично опере и помеша са Светим Причешћем: «Ако се кашика сто пута у уста причесника метне и поново у путир спусти, може се замислити случај да ће се вино (Крв) у осетној мери променити. Онда постаје овај догматски разлог важнији од првих двају разлога».³⁷⁵⁴

Крајем исте године, Свети Синод је на ову представку донео следеће решење: «Молба се ова не уважава са разлога што се

Света црква постарала и има довољно средстава да се верни очувају од заразних болести, а наведени квази догматски разлог нема никаква основа».³⁷⁵⁵

Незадовољан оваквом одлуком Светог Синода, архим. Петроније достави исту представку Јовану Ж. Бути, уреднику «Православља», богословског листа који је излазио у Сремској Митровици, да се онде објави. Но овај одбије њено штампање у листу с образложењем: «Ни хигијенски ни естетски разлог не може да ме увери о потреби промене у начину причешћивања. Догматски разлог нисте никаквим аргументима потврдили. Шта више, догматско учење по овом предмету убија и она два разлога, на први мах основана и оправдана. Зашто? Ако је учење наше Цркве истинито... онда је Свето Причешће огањ који сажиге сваку нечистоћу не само душе, него и тела. Благодат Божја колико утиче на душу толико и на тело; свештеник се моли да Причешће Свето буде во исцјељеније души и тјела. А тело болује не само од похоти плоти – него и од разних болести». На крају Бута вели: «Ја се не бојим инфекције у Причешћу, а нисам још чуо да је и један свештеник био заражен тим путем».³⁷⁵⁶ После I светског рата, јула 1921. год., поднео је архимандрит Петроније овакву представку Светом Синоду Српске цркве, али и тада без позитивног резултата.³⁷⁵⁷

Према речи Господњој, у Цркви се кроз векове веровало да је Свето Причешће «хлеб који је сишао с неба, а не као што су оци јели и помрли. Ко једе овај хлеб живеће вечно» (Иов. 6:58). Причешћујући се, ми постајемо једно тело с Христом Животодавцем. Који се достојно «причешћује Телом и Крвљу Христовом бива истог тела и крви с Њим», вели Свети Кирило Јерусалимски.³⁷⁵⁸ Врло лепо објашњење како то бива даје нам Свети Григорије Ниски: «Мало квасца све тесто према себи уподоби. Тако обесмрћено Богом Тело Господње, будући у нама, све претвара и мења према Себи».³⁷⁵⁹ Још детаљније излаже о томе Никола Кавасила велећи да је Свето Причешће права храна за Цркву Његову. «И (Црква) причешћујући се њима, не претвара њих у људско тело, као што бива са којом било другом храном, него се она (Црква) претвара у њих, пошто јаче надвлађује. Као што гвожђе стављено у огањ само постаје огањ,

не претвара огањ у гвожђе. И као што усијано гвожђе не видимо као гвожђе, него просто као огањ, пошто се особине гвожђа потпуно губе због огња, тако и Христова Црква, кад би је ко могао видети онда кад се сједини с Њим и причести се Његовим Телом, не би видео ништа друго него само Господње Тело».³⁷⁶⁰ Стога Црква верује да верни поставши причешћем једно тело са Христом, и дошавши тако у додир са Његовим божанским енергијама, не само да не могу да се заразе преко Светог Причешћа, него да је оно извор живота и здравља. Свети Јован Кронштатски помиње више случајева исцељења од разних болести после Светог Причешћа: «Колико сам пута» – вели он – «имао прилике да видим болеснике истопљене као восак од болести, потпуно малаксале, умируће, а који су после причешћа Божанским Тајнама, по својој срдечној жељи, или по мојој препоруци, на чудесан начин брзо се опорављали», па износи случај једног старца, једног ученика ниже гимназије, синчића трговца, старице, једне девојчице, одраслог човека итд.³⁷⁶¹

Кад би онако бивало како вели архим. Петроније Трбојевић, и кад би се преко Причешћа ширила зараза, то би већина свештеника, особито физички слабијих, боловала од најразличнијих заразних болести и многи од њих већ давно помрли. Међутим, стварност показује сасвим друго. Велики број њих доживљава дубоку старост и умире од болести које нису заразне. У просеку свештеници су дуговечни људи. А тако је било и у старије доба кад су, пре увођења кашичице, сви верни причешћујући се, пили из истог путира.

Питање које поставља архимандрит Петроније Ј. Ж. Бути, на изјаву овога да се не боји инфекције у Причешћу: «Би ли он употребио Причешће у које би усули цијанкалија?» сасвим промаша циљ, јер не може бити да и сам архимандрит није примећивао да је друго «могућност» заразе, а друго «извесност» цијанкалија. То пак што се забрањује употреба путира од олова, или бакра, доказује само како старање Цркве о указивању поштовања Светим Тајнама, тако и искључење могућности штете која би могла наставити за здравље верних кад би у таквом путиру стајало вино, које не постаје одмах, чим се улије у њега, Крв Христова. Било би прекомерно уздање у милост Божју, у

најмању руку лакомисленост за сваку осуду, недостојна нас као сарадника, помоћника Божјих (1Кор.3:9), кад би свештеник знајући да је вино било у неодговарајућем суду, или заражено каквим вирусима, или отровано, да га употреби за Причешће. Јер треба схватити да ми верни не мислимо да је Свето Причешће хемијско средство за неутрализацију отрова, те да се може у том циљу употребљавати, или с њим тако експериментисати, него пре свега и изнад свега божанско средство за духовно уздизање, ослобођење од греха, задобијање Живота Вечног и Васкрсења у последњи дан (Ин.6:54). У хришћанству је свагда било главно, и «једино од потребе»: задобити «уместо земаљског – небеско; уместо привременог – вечно; уместо трулежног – нетрулежно».³⁷⁶² Све привремено, телесно долази у други план. Зато се у молитвама све три Литургије свагда налазе прозбе о вечном,³⁷⁶³ а о телесним потребама, здрављу и другом ретко.³⁷⁶⁴

Може звучати парадоксално ако сада, после свега онога што смо изнели, кажемо да се у Цркви свагда знало да Свето Причешће заиста може бити узрок слабости и болести, па чак и смрти. Говорећи о приступању Телу и Крви Христовој, Свети апостол Павле вели: «Зато су међу вама многи болесни и доста их је умрло...» (1Кор.11:30). Но ту он не говори о зарази од бацила, бактерија и вируса, добијених преко Причешћа, него о опасности за онога који «недостојно једе Хлеб и пије Чашу Господњу». Ова мисао налази се и у молитви Литургије Светог Василија Великог «Боже наш, Боже спасати... ниже немошчна душеју и тјелом от јеже недостојње сих причачатисја». Тумачећи ово место Прве посланице Коринћанима, Свети Јован Златоуст вели: «Многи у недоумици питају један другог: Откуд настају превремени смртни случајеви, откуд дуготрајне болести? Узрок многих, говори он (Павле), од ових изненадних невоља налази се у гресима».³⁷⁶⁵ Зато све своје старање хришћанин и данас треба да упуту у правцу избегавања греха. Здравље душе дејствоваће онда на здравље тела.

Вековно искуство, дакле, и пракса Православне цркве не даје за право схватању архимандрита Петронија Трбојевића и

оних свештеника који, из бојазни од заразе, траже увођење више кашичица, или брисање једне после причешћа сваког верног.

На крају указаћу на један случај за који сматрам да има места да се изнимно поступи друкчије. Мислим, наиме, да треба узети у обзир постојање света преосетљивог, у већој мери гадљивог,³⁷⁶⁶ код кога долази лако до повраћања и коме би пастир-духовник требало на неки начин да снисходи и олакша приступање Светом Причешћу. Но и то би се могло извести без прибегавања неким ванредним мерама. Док такав верник не ојача и не савлада у себи ову слабост, мислим да би му се, изузетно, могло допустити да се причести на почетку, пре свих, или сасвим на крају, после дељење антидора, кад је путир већ пренесен на проскомидију и кашичица по причешћу отрвена. На тај би се начин њему изашло у сусрет, колико је могуће, без непотребног изазивања питања и уношења недоумице код осталих верних.

Гласник, март 1982.

О помињању Светих на отпусту

ПИТАЊЕ: *Иако се у Службеницима подробно излаже како се говоре отпусти на вечерњи, јутрењи и Литургији, и који се Свети при томе помињу, многи свештеници тај број знатно проширују. Понеки од њих, чини ми се, прочита готово пола календара Светих. Изгледа да неки сматрају да се побожност мери дужином тих додатака на отпусту, или да се ради о утакмици ко ће га опширније и са више имена Светих одржати. То особито важи за поједине свештенмонахе. Нису ли дужни и ови свештеници да се придржавају Службеника као и други?*

ОДГОВОР: «Отпусти су молитве којима се завршавају црквене службе» – вели проф. др Л. Мирковић – «засебан благослов који свештеник изговара на свршетку појединих служби».³⁷⁶⁷ Свештеник почиње сваки молитвени чин, он га и завршава. Почиње свагда узгласом којим прославља, благосиља Бога, завршава пак отпустом којим благосиља присутне верне. Тако у Цркви бива од старине до данас.

Већ на крају Литургије VIII књиге Апостолских Устанаова, епископ је читао завршну молитву и благосиљао верне, који су при томе приклањали главе. Ђакон је иза тога узглашавао: «Отпуштате се у миру!»³⁷⁶⁸ У свом путопису Етерија такође вели да, на крају јутрење и вечерње, епископ «благосиља верне и бива отуст».³⁷⁶⁹ У VII веку, шпански абат Беот казује да «по свршетку службе не треба излазити из цркве пре него што се каже: У име Господа нашег Исуса Христа пођимо у миру».³⁷⁷⁰ Исти принцип, много детаљније, излаже на Истоку Свети Симеон Солунски: «И на крају: Слава Оцу и Сину и Светоме Духу, као последње славословље Свете Тројице, које изговарају присутни, а свештеник говори молитву која се назива «отпуст». Јер није ником дозвољено да оде, напуштајући Свете песме, него само дозволом јереја. Стога, као што је он отпочео песме, то и завршетак он чини, печатећи молитве».³⁷⁷¹

Врло рано је завршни део појединих служби³⁷⁷² био исти, и тако утврђен да је на једном сабору у Галији, 585. год., оптужен Колумбан, абат једног манастира, зато што је завео разне

колекте за разне службе.³⁷⁷³ И на Истоку, у рукописима налазимо одређене отпuste. У пергаментном Евхологиону Народне библиотеке у Атини, бр. 713, из XII в., на месту отпуста налази се кратка молитва «Молитвама Пречисте...» (Диа пресвион...), која се у том смислу употребљава све до XVIII века. То се види из пет млађих рукописа исте библиотеке,³⁷⁷⁴ који имају отпуст: «Христос истиниј Бог наш...», али иза њега наводе примедбу: «А други говоре: Бог молитвама Пречисте своје Матере и свију Светих, да нас помилује». Наводећи ово, проф. Трeмбелас сматра да је овај кратки отпуст и најстарији.

У нашим рукописним Служабницима обично се вели кратко: «И отпуст», без текстуалног навођења самог отпуста.³⁷⁷⁵ У рукописном Служабнику Музеја СПЦ у Београду бр. 224, XVII в., на крају проскомидије наводи се и отпуст: «Таже отпуст(т): Х(ристо)с истини Б(ог) на(ш), м(о)литвама пр(е)ч(ис)тија јего Матере, силоју ч(а)снаго и животворештаго крста, иже ва с(ве)тих отца нашего архиепископа Константина града Иоана Златоустаго, и всех с(ве)тих сп(а)сет и помилујет јако благ и чл(ове)кољубац (л.7а)». Исти отпуст налази се на крају Литургије Светог Василија Великог, уз замену имена Светог Јована Василијевим. Сличан отпуст свакако је био и на крају Литургије Златоустове, али тај лист недостаје.

У Служабнику Божицара Вуковића из 1519 г., на крају проскомидије и Литургије Златоустове вели се кратко «И отпуст». Али иза тога, наводе се отпусти на празнике по месецима, онда у 40-ници, на Пасху, Нед. Томину, Вазнесење, «Сашаствије Светаго Духа», затим: Отпусти катадневни. ва недељу вечер сице г(лаго)љи отпуст: Х(ристо)с истинни Б(ог) наш, м(о)л(и)тв(а)ми пречистије јего М(а)тере, заступљенијем ч(а)стних н(е)бесних сил бесплтних; и аште јес(т) храм идеже јеси ти ва име с(вети)т(е)ља, или м(у)ч(е)ника рци јему; таже и васех с(ве)тих пом(и)лујет и сп(а)сет јако бл(а)г. (л. 77а). У уторак... ч(ас)тнаго и славнаго пророка, предитече и Крст(ит)еља Иоанна, и васех с(ве)тих.. У среду и петак: силоју ч(ас)тнаго и животворештаго крста и васех с(ве)тих... У четвртак помињу се Свети апостоли (али нема помена Светог Николаја). У суботу: с(ве)тих славних и всехвалних ап(о)с(то)л, пр(е)подобних и

богоносних от(а)ц наших, и васех помиљујет и сп(а)сет нас јако бл(а)г и чл(ове)кољубац (л. 78а). У недељу «ва троичну», на полуноћници и IX часу, у отпусту се спомињу наши Свети – Симеон и Сава: Вакрси(ј) из мртвих, Х(ристо)с истиниј Бог) наш, м(о)л(и)твама пречистије јего М(а)тере, частнаго и животворештаго крста, преподобних и богоносних от(а)ц наших Симеона и с(вети)т(е)ља Сави, и васех с(ве)тих пом(и)љујет и сп(а)сет нас... Још да је наведен Свети дана из Минеја, било би сасвим као што је у садашњим Служебницима.³⁷⁷⁶

У руским штампаним Служебницима XVII в., такође нема помена о минејским Светим.³⁷⁷⁷ Али у Служебнику Петра Могила из 1639. год. налази се упутство о помену Светог из Минеја. У недељу на јутрењи: Воскресиј из мертвих Христос истинниј Бог наш, молитвами пречистија својеја Матери, силоју честнаго и животворјашчаго крста, свјатих славних и всехвалних апостол; ашче јест свјатиј нарочит, помјани и сего имјарек, и всјех свјатих помиљујет и спасет нас... (стр. 150:151). На стр. 252, у «увјешчанију» казује се: Зри о иереју да сохраниши на којемждо отпустје и свјатаго јегоже јест ден, да помјанеши сице: По преподобних и богоносних отец наших, и свјатаго имјарек јегоже днес памјат почитајем, и всјех свјатих и прочаја. Ашче же имат славословије рци сице: И свјатаго имјарек јегоже днес торжественнују памјат почитајем, и всјех свјатих. Но то није најранији помен, код Руса, Светих из Минеја. У рукописном Јерусалимском Уставу из XIV в. помиње се и Свети дана: Христос истинниј Бог наш, молитвами пречистија јего Матери и св. небесних сил, честнаго и славнаго пророка и предтечи и крститеља Иоанна, и св. славних и прехвалних апостол, и свјатаго им(јаре)к јегоже памјат, и всјех свјатих помиљујет и спасет души нашја, јако благ и человјекољубец Бог. Амин.³⁷⁷⁸

У четири грчка рукописа Народне библиотеке у Атини, од XVI до XVIII в.,³⁷⁷⁹ на крају Златоустове Литургије наводи се савремени отпуст «Христос истинниј Бог наш...», и Свети дана, ако је велики, али нема светог храма. У Типику Велике цркве Георгија Виолакиса, штампаном прошлог века, отпуст је много проширен. У глави 16. «О отпусту уопште», отпуст у суботу на вечерњи гласи овако: Воскресиј из мертвих Христос истинниј Бог

наш, молитвами пречистија јего Матери, силоју честнаго и животворјашчаго креста, предстатељстви чесних небесних сил бесплотних, честнаго славнаго пророка, Предтечи и Креститеља Ионна, свјатих славних и всехвалних апостолов, свјатих славних и добропобједних мучеников, преподобних и богоносних Отец наших, свјатих и праведних богоотец Иоакима и Ани (онда Светог храма и Светог дана, ако има славник) и всјех свјатих помилујет и спасет нас јако благ и човекољубец. У примедби под текстом пак казује: «Исти отпуст бива и у остале дане седмице изоставивши само у почетку израз: Воскресиј из мертвих».³⁷⁸⁰ Потпуно исти отпуст врши се данас свуда у Грчкој и штампа у Иератиконима како у Грчкој тако и у Јерусалиму.³⁷⁸¹ Мора бити да су наши свештенмонаси и свештеници, одлазећи у Свету Гору, Грчку и Јерусалим, онде чули овакве отпuste и сами почели додавати мноштво имена Светих.

У нашим савременим Служебницима излаже се подробно које Свете треба поменути на отпусту. Поред отпуста на велике Господње празнике, казује се то и о свакодневним отпустима.³⁷⁸² У Николајевићевом Типику, осим тога, вели се још да у отпустима у нашој Цркви треба поменути и свете Србе Светитеље и просветитеље.³⁷⁸³

О савременим отпустима проф. Трeмбелас каже да су уведени доста касно: «Данас у употреби, и од оног (тј. Молитвама Пречисте своје Матере...) много опширнији отпуст: «Христос истиниј...», изгледа да је најпре уведен крајем XVIII века...».³⁷⁸⁴ Међутим, како сам проф. Трeмбелас наводи да се отпуст: «Христос истиниј Бог наш, молитвами (тес пресвиес) пречистија својеја Матере...» јавља у Евхологијима још од XII–XIII века,³⁷⁸⁵ затим из чињенице да се на овај отпуст односи тумачење Светог Симеона Солунског у XV в.,³⁷⁸⁶ затим да се тај отпуст јавља у руским рукописима XIV в. и штампаним у XVII в., као и у нашим из XVI в., изгледа вероватније да је он био у сталној употреби још од раније, а да је крајем XVIII века коначно надвладао, тако да је данас само он у употреби.

Напоменућемо и то да се возглас «Молитвами свјатих отец наших...», који неки свештеници говоре иза отпуста на Литургији, «не налази нигде у рукописима», како вели проф. Трeмбелас.

Истина, налази се у једном Евхологиону XII-XIII века (као и у Патмоском из 1260. г.), али га узглашава ђакон, као молбу Господу за милост и спасење, због молитава Њему присутних монаха. Постоји и у Филотејевом Диатаксису Свете Литургије, али не и у доцнијим рукописима написаним према њему. Проф. Трембелас из свега тог закључује «да је «Молитвама...» најпре уведено у манастирима, али није успело да завлада и у градовима».³⁷⁸⁷

Већ од XII века, дакле, у отпустима се призивају поједини ликови Светих, од XIV в. и Свети појединачно, да нам својим молитвама код Спаситеља помогну у задобијању спасења. У савременим Службеницима изнето је јасно које Свете треба на отпусту поменути, и тога се треба држати. Без жеље да у Цркви постане све стереотипно и окамењено, треба се чувати и друге крајности, самовоље, којој је поље широко, али јој није место у Цркви. А да је у отпусту «додавање разних Светих новији производ самовоље свештеника», казује и угледни грчки литургичар, протојереј К. Калиникос.³⁷⁸⁸ И проф. Ј. Фундулис вели да се не може препустити сваком свештенику да помиње које год хоће Свете. Заступајући правилно гледиште да у отпусту треба поменути и Светог дана (из Минеја) ма био и мали, насупрот Г. Виолакису који вели да се не помињу Свети који немају «славник», Фундулис каже: «Но у помињању њихових имена треба да постоји граница, да не бисмо пали у другу крајност... Помињање треба да се ограничи на главне Свете, тј. оне који имају службу у Минеју, или месне Свете ма и немали службу у Минеју... (нпр. новомученике итд.)».³⁷⁸⁹ На истом становишту стоји Иератикон званичног издања Грчке цркве, који у издању 1962. год, на крају наводи «Календар целе године, за руководство свештеницима којих Светих имена треба да помињу на Светој проскомидији и отпустима».³⁷⁹⁰

Поред општих, као што рекосмо, у нашој Цркви помињу се и Свети из нашег рода. Треба поменути и месног Светог, односно ктитора, ако је међу Светима, или Светог чије мошти леже у храму. Према Никољском, у градовима у којима леже мошти Светог угодника који се поштује као покровитељ града, помиње се и он.³⁷⁹¹

Свете пак, чије смо храмове походили, или моштима поклонили, или у чијим смо храмовима негде службовали, као и Светог свог Крсног имена, можемо поменути у својим домаћим молитвама; такође на Литургији тајно кад се помињу и други Свети истог лика.

Најбоље је, дакле, да се сви свештеници придржавају прописа Служебника, јер га Црква зато и издаје. А своју побожност да исказујемо на начин који Господ тражи од свију: «Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца вашег који је на небесима» (Мф.5:16).

Гласник, октобар 1982.

Како се на Пређеосвећеној Литургији пева «Да исправитсја молитва моја»?

ПИТАЊЕ: У III издању Николајевићевог Типика, иза паримија на Пређеосвећеној Литургији, кад чтац отпева «Да исправитсја молитва моја...», стоји да то исто отпева десна и лева певница. У новом, пак, IV издању, стоји да то отпева само десна, па чатац одмах стих «Господи возвах...», после кога тек лева устаје и пева «Да исправитсја...». Откуд ова разлика, и који је пропис правилан?

ОДГОВОР: Не бих се могао домислити откуд је Николајевић дошао до тога, у сва три издања свог Типика, да после чатца треба обе певнице да отпевају «Да исправитсја...», па тек онда чатац стих «Господи возвах...». Може бити да је због значења броја три сматрао да овај псаламски стих треба одмах у почетку отпевати трипут, а онда припев уз остале стихове. Барем у оним изворима који су мени доступни није то нашао. Шта више, поступак који он наводи у супротности је с њима. Тако црквенословенски Типик у правилу за Пређеосвећену Литургију на Чисту среду, прописује овако: «Чтец: «Да исправитсја молитва моја». За то време десни и леви лик, и сав присутни народ у цркви с обе стране, клече молећи се. И кад чтец отпева, десни лик пева исто: «Да исправитсја...». А чтец и друга страна лика, и присутни народ, клече док се отпева. Онда чтец пева први стих: «Господи возвах...» и после отпеваног стиха пева други лик: «Да исправитсја...».» Исто овако стоји у Триоду на Чисту среду, а такође у објашњењу испред Пређеосвећене Литургије у Служебнику, Архијерејском чиновнику и Ирмологији (у одељку «Господи возвах појемј на вечерњах и литургијах преждеосвјашчених»).

Од особитог значаја за ово питање има чињеница што је овако било и у старини. По грчком криптофератском рукопису, који наводи Гоар: «Кад се заврши паримија, говори појац стих први, глас 6: «Да исправитсја...». Појац стих други: «Господи возвах...». Хор: «Да исправитсја...»³⁷⁹² Према старим рукописима из XII–XV в., које наводи Трѣмбелас, чтец је певао

«Да исправитсја...», а од XVI в., прво «Да исправитсја...» и половину последњег, као и стихове, пева свештеник,³⁷⁹³ а народ одговара са «Да исправитсја...», и завршава последње са: «Воздјејаније руку мојеју...». Тако према једном рукопису из XVI в. и једном из XVII: «Онда «Да исправитсја...». Народ то исто. Онда свештеник стихове: «Господи возвах...». И народ опет: «Да исправитсја...»».³⁷⁹⁴

Из наших старих рукописа види се да је прво «Да исправитсја...» и стихове узимао «вање (напољу, ван олтара) певац». Такође се види да су свештеник и ђакон за то време стојали пред трапезом, а сви остали клечали и устајали: «Јегде појет певац, ми кољење преклањајем молеште се. Јегда же ми вастанем, преклањајет он кољење». Али како се узима «Да исправитсја...» уз стихове – не види се јасно.³⁷⁹⁵

И према Булгакову, после чтеца пева само десна певница «Да исправитсја...» па чтец стих други, «Господи возвах...»,³⁷⁹⁶ а исто је тако и према Литургици проф. Мирковића.³⁷⁹⁷ Изгледа да тако сматра и Никољски.³⁷⁹⁸

Према томе: Правилно је онако како је изложено у новом, IV издању Николајевићевог типика, па тако треба и поступати.

Треба да напоменем и ово: У случају да ову Литургију служи саборно више свештеника, они треба да стоје за читаво време певања песме «Да исправитсја...» и да клекну само онда кад и началствујући, тј. при певању последњег «Да исправитсја...», зато што су и они литурзи, те се не могу изједначити са неслужећим свештеницима и верним, ни клечати кад ови треба да клече.³⁷⁹⁹

Гласник, април 1976.

«Изиђите» или «приступите» на Пређеосвећеној Литургији

ПИТАЊЕ: У ранијим издањима Служебника, позив «Иже ко просвјешченију...» на Пређеосвећеној Литургији, био је «изидите», а у новом издању из 1974. г. – «приступите». Разлика велика. Ако је требало, како да она није исправљена раније, него тек сада у овом издању?

ОДГОВОР: Међу првим богослужбеним књигама преведеним са грчког на словенски језик одмах у почетку свакако је био и Служебник. Познато је да је словенски превод по правилу вршен дословно, реч по реч са оригинала, тако да је на много места потпуно неразумљив без узимања у помоћ грчког текста. Друкчије није ни могло бити кад се узме у обзир да су први преводиоци били родом Грци, кад се морало радити брзо, уз многе тешкоће, и пазити да удаљавањем од текста и «једна неопрезно употребљена реч» не да повода моћним противницима да у њој виде доказ «прилажењу једном од многих тадашњих јеретичких учења» и стекне «јеретичко име».³⁸⁰⁰

На одговарајућем месту Литургије Пређеосвећених Дарова, превод је такође дослован са грчког, у коме долази исти облик, истог глагола и у позиву упућеном оглашеним и оном упућеном «Иже ко просвјешченију...»: проселтхете, тј. 2. л. мн. императива, аориста активног, глагола проерхоме, чије је главно значење: идем напред, путујем, напредујем. Но у низу осталих значења овај глагол има и значење: излазим, одлазим.³⁸⁰¹

У црквенословенском тексту употребљен је такође исти глагол на оба места, у истом начину, као што је и у грчком, али он у словенском нема двојно значење: ићи напред, приступати и ићи у супротном правцу: излазити, одлазити, него само ово последње. У позиву, пак, упућеном «иже ко просвјешченију», на том месту, као што ће се видети из даљег излагања, он треба да изрази баш смисао прилажења. У идућој јектенији ђакон ће позвати да и «Иже ко просвјешченију...» изађу, као што су то учинили и остали катихумени, истом речју: «И прос то фотисма проелтхете...». «Иже ко просвјешченију изидите...», а тако ће на

крају Литургије позвати и верне да се разиђу: «С миром изидем» (Ен ирини проелтхомен).

Под изразом «јелици ко просвјешченију» (Оси прос то фотисма) подразумевао се у старини онај део оглашених који су већ стигли до примања Свете Тајне Крштења. Крштење је тада вршено особито на Васкрс, затим на Богојављење, Духове, Лазареву и Велику суботу, у дане у које се и данас пева на Литургији «Јелици во Христа крестистесја...», као остатак из тог старог времена.

Чим се неки Јудејин, или незнабожац пријавио да жели постати хришћанин и био убележен у списак оглашених – катихумена, обавезно је поучаван у хришћанској науци. То поучавање звало се катихисис, а поучавани катихумени. Према 2. канону Првог Васељенског сабора, ово поучавање трајало је дуже време, у зависности од ревности сваког појединца. Из 5. канона Неокесаријског сабора можемо закључити да су се катихумени делили на два степена: У први, нижи спадали су почетници, који су се звали «они који слушају»² (акуоомени), тј. они који су, стојећи у пронаосу, могли присуствовати почетку Литургије, читању Светог Писма и његовом тумачењу, после чега су били дужни да изађу.

Други, виши степен сачињавали су они који су прешли нижи степен и примали вишу науку. Они су наставили да се моле са вернима и после проповеди, те су се стога звали «они који се моле» (евхомени), или «они који клече» (гониклинонтес).³⁸⁰² И они су стојали у пронаосу, ближе красним вратима. Пошто су први изашли, ђакон је позивао ове да се помоле Господу. Позивао је такође верне да се помоле за њих. Ове прозбе налазимо у Апостолским Установама, а такође код Светог Јована Златоуста који их опширно тумачи. Прозбе у јектенији за оглашене у садашње три Литургије садржином су исте, али их је бројно мало ту остало.³⁸⁰³ Разумљиво да је престанком масовног крштавања одраслих, како примећује проф. Трембелас, број ових прозби током времена смањен.³⁸⁰⁴ На крају јектеније ђакон их је позивао да пригну главе на молитву коју им је читао свештеник, или епископ, уз благослов полагањем руку, што се у 19. канону Лаодикијског сабора назива «долажењем под руку» (ке тутон

проселтхонтон ипо хеира).³⁸⁰⁵ После тога су и они, на ђаконов позив: «Оглашени, изидите!» излазили из храма, да би осталом делу Свете Литургије присуствовали само верни. Надзор над њиховим излажењем, по Светом Симеону Солунском, имао је ипођакон (О хиротонијама). Катихумене помиње, на више места у свом путопису, и Етерија и вели да су приклањали главе при молитви и благослову епископа, и на вечерњи и на јутрењи.³⁸⁰⁶

Док су ова два степена морали прећи сви катихумени пре крштења, степен «Иже ко просвјешченију...», како уочава проф. Трембелас, није био сталан. Тим називом означавани су само они катихумени који су током Великог поста припремани за крштење на Васкрс. За приправника крштења пред остале празнике тај назив не налазимо у црквеним књигама.³⁸⁰⁷

Они, дакле, катихумени другог степена, који су и тај део катехумената успешно прешли и желели да се васкрсне ноћи крсте, морали су се пријавити епископу пред Свету Четрдесетницу, или на њеном почетку.³⁸⁰⁸ Испитавши њихово знање вере и живота по вери, епископ им је давао хришћанско име и уписивао у каталог «Иже ко просвјешченију...». Током Четрдесетнице, поред поста, молитве, заклињања од злих духова и исповести, њима је, у свакодневной поуци, тумачено Свето Писмо и подробно Символ вере, као што видимо из 18. чувених катихеза које је фотизоменим (просвећенима) држао у току Велике Четрдесетнице Свети Кирило Јерусалимски (348–436. г.).³⁸⁰⁹ И Етерија говори о пријављивању катихумена на крштење на Васкрс, о њиховом поучавању у току Четрдесетнице по три часа дневно, чему су присуствовали и многи верни.³⁸¹⁰ Од четвртка IV седмице поста они су, пред епископом или одређеним свештеником, излагали своје знање о тој науци, а од среде те седмице, по одласку осталих катихумена, позивани су како они, тако и верни да се помоле за њих, што бива и данас на Литургији Пређеосвећених Дарова. Молио се за њих и епископ посебном молитвом («Јави Владико лице Твоје...»), при којој су они приклањали главе, и после благослова, на ђаконов позив: «Иже ко просвјешченију изидите!», излазили из храма.

Јасно је, дакле, да, по позиву осталих оглашених да изиђу, позив «Иже ко просвјешченију...» био је да они приђу ближе, да

би се помолили, епископ им могао прочитати молитву и полагањем руку благословити их. Као што рекосмо, и позив оглашеним да изиђу, и «Иже ко просвјешченију...» да приђу исказиван је истим грчким изразом.³⁸¹¹ Но свакако да је тешко било разумети један исти облик, у истој прозби и у смислу «изиђите», у смислу «приступите», поготово што су фотизомени, како вели проф. Трембелас, «чувши позив: «Катихумени, изиђите!» повучени дотадашњом навиком, излазили са катихуменима»,³⁸¹² те у појединим грчким рукописима позив упућен њима налази се у облику «проселтхете», са јасним значењем приступања, за који проф. Трембелас налази да је правилнији од «проелтхете».³⁸¹³ Старију праксу он сматра да излажу два грчка рукописа из XVI в. у којима стоји: «Катихумени, изиђите! Помолите се иже ко просвјешченију!» У једном пак рукопису код Дмитријевског, из XII в., нема ни: «Катихумени, изиђите!», него само: «Помолите се иже ко просвјешченију!».³⁸¹⁴

У нашим старим рукописима, готово редовно, на том месту, налази се израз «приступите». Тако у рукописном Служабнику Музеја Српске православне цркве у Београду, бр. 227, из XIV в., вели се: «От среди же средопостније и се (ове) прилагајем дијаконики (прозбе) и молитву, до великије среди: Јелици ка просвештенију приступите. Помолите се иже ка просвештенију Господеви...». После главоприклоњења и молитве, позив је: «Јелици ка просвјештенију изидите...». Позив «приступите» налази се у овом рукопису не само на Литургији Пређеосвећених Дарова, него и на Василијевој.³⁸¹⁵ Исто је тако и у многим другим рукописима.³⁸¹⁶

Ретко се у нашим рукописима на овом месту налази «изидите», као што је нпр. у два дечанска рукописна Служабника на пергаменту из XIV в., бр. 120 и 121 («Јелици ка просвештенију изидите! Помолите се иже ка просвештенију!»).

У неким се пак рукописима на Литургији Св. Василија налази «приступите», а на Пређеосвећених Дарова «изидите», као нпр. Музеја СПЦ бр. 214, XIV в.; дечанском бр. 123, из 1395. г. (на Василијевој «изидете», на Пређеосвећеној «приступите»); манастир Св. Тројице пљеваљске бр. 110, поч. XV в. и бр. 60, прва пол. XV в. (на Василијевој «изидете»).

И у Служебнику Петра Могиле из 1639. г. стоји «приступите» у јектенији за «Иже ко просвјешченију...», како на Литургији Пређеосвећених Дарова, тако и Светог Василија Великог. Тако је исто и у Служебнику кијевопечерском из 1692. г. (у Василијевој «приступите», на Пређеосвећеној «приступите»).

Исправљен текст: «Иже ко просвјешченију приступите», уместо «изидите», налазимо и у неким новијим издањима црквенословенског Служебника, али је исправка наведена под текстом. У новом издању она је само стављена на своје место да не би било забуне.

Гласник, март 1977.

Додирује ли свештеник Агнец клечећи при «Свјатаја Свјатим» на Пређеосвећеној Литургији?

ПИТАЊЕ: Неки свештеници клечећи додирују Свети Агнец на Пређеосвећеној Литургији при изговарању речи: «Вонмем! Свјатаја Свјатим!», док други при томе стоје. Шта је боље и правилније?

ОДГОВОР: Пост уопште, а особито Велики или Часни пост, има карактер скрушености, покајања и жалости због наших греха, и страдања и смрти Господа Исуса Христа због њих.³⁸¹⁷ По речима Светог Јована Златоуста, дани поста су особито време «молитава, слушања речи Божје, црквених скупова, исповедања...».³⁸¹⁸ У старој Цркви тада је вршена и строга дисциплина покајања, примани су покајници у Цркву, или превођени с нижег степена у виши. Према Скабалановичу, «под утицајем тог древног укључивања покајне дисциплине у Четрдесетницу, најзад су сви верни почели да се стављају, у том посту, у положај покајника».³⁸¹⁹

Тако је у Православној цркви остало до данас. На исправку, чишћење савести и срца од греха, на духовно снажење, утврђивање у души добрих навика, побуђује нас како садржина црквених песама и молитава, тако и дужина богослужења, велика и мала метанија (поклони), клечење, посна храна и тако даље.

У свему томе, заједно са вернима, учествују и свештеници. Они се не одвајају од народа Божјег, који је «царско свештенство, народ свети» (1Пет.2:9). Само кад они као литурзи, као свештеници у вишем смислу те речи, врше своју дужност служења у Цркви, свештенодејствују, онда се разликују од осталих верних. Тако нпр. док су – по Светом Симеону Солунском – за време Великог входа сви верни падали ничице, свештеници то нису чинили, него су вршили опход са Светим Даровима преносећи их на Часну трапезу;³⁸²⁰ на Пређеосвећеној Литургији, после читања прве паримије, док сви падају ничице, свештеник стојећи, са свећом и кадионицом у руци, узглашава: «Свјет Христов просвјешчајет всјех»; после друге паримије,

обилазећи са ђаконом Часну трапезу кади је, док једна или друга страна у цркви клечи итд.

Тако и у време узглашавања «Свјатаја Свјатим», кад верни, према проф. Мирковићу и Николајевићевом Типику, «сви падну на колена и остају тако док се почне појати «Једин свјат...»,»³⁸²¹ ђакон и свештеник, вршећи своју дужност свештенослужења, узглашавају: «Вонмем! Преждеосвјашченија Свјатаја Свјатим!», при чему свештеник с побожношћу додирује Свети Агнец.

У примедбама црквенословенског Служебника и Архијерејског чиновника нема ни најмањег наговештаја да свештеник, или епископ, при речима «Свјатаја Свјатим» клече. За ђакона је јасно да изговарајући «Вонмем!» не клечи, а ни после тога, док свештеник говори «Свјатаја Свјатим», те се и не поставља питање његовог клечења у то време. Још мање има разлога да тада клечи свештеник, који у то време врши свештенорадњу додиривања Светог Агнеца прстима десне руке (чему на пуној Литургији одговара чин узношења Агнеца). У црквенословенском Служебнику вели се само толико да по молитви «Вонми Господи Исусе Христе...» свештеник и ђакон се трипут клањају уз речи: «Боже очисти ме грешнога», а онда «свештеник при покривеним Божанственим Даровима, пруживши руку, додирује животни Хлеб с побожношћу и страхом многим, и кад ђакон каже «Вонмем!»,»³⁸²² свештеник узглашава: «Преждеосвјашченаја Свјатаја Свјатим!».

Дословце исто стоји и у грчком Иератикону издања Апостолики диаконие,³⁸²³ а слично вели и бугарски Служебник: «Затим, пошто су Божанствени Дарови покривени, свештеник левом руком мало подиже један крај покровца – воздуха, а десном, пун страха и побожности, додирује Свети и Животворни Хлеб и узглашава «Вонмем! Преждеосвјашченаја Свјатаја Свјатим!»».³⁸²⁴

Исто тако, нема ни речи о клечењу свештеника код Никољског, Булгакова, Мирковића, Трембеласа, Фундулиса и других литургијских писаца.

Исти став налазимо и у старини, као што се види из грчких рукописа XV и XVI в. које наводе Трембелас³⁸²⁵ и Д. Мораитис,³⁸²⁶ у којима стоји готово дословно онако као што је у

црквенословенском Служебнику. И у нашим старим рукописима налазимо исто. Ни у једном од оних које сам имао у рукама из Дечана, Пећке патријаршије, Музеја Српске цркве у Београду и манастира Свете Тројице код Пљеваља нисам нашао ниједну реч о томе да би свештеник требало тада да клечи. У њима се углавном вели ово: «И јереј молитву тај(но): Ванми Г(оспод)и Ис(усе) Х(ри)с(т)е, Б(о)же наш, от с(ве)таго жилишта твојего... Јегда видит јего (тј. ђакон) м(о)л(и)тву кончавша и начинајушта поклањати се, клањајет се и та (тј. и он) на њемже м(е)сте стоит. Јегда видит јего диакон валоживша руку под ајер и прикоснувши се с(ве)тому хлебу, вазглаш(ајет): Ванмем. Иереј: Прежде с(ве)штена с(ве)таја с(ве)тим. Диакон ваходит ва с(ве)ти олтар и творет по обичају с(ве)тоје причештеније».³⁸²⁷ У пергаментном рукописном Служабнику дечанске библиотеке бр. 120, из XIV в., примедбе су још једноставније и краће, јер потичу из дубље старине: Ијереј м(о)л(и)тву тај: Ванми Г(оспод)и Ису Х(ри)с(т)е... Диакон: Ванмем. Поп: Прежде с(ве)штенаја с(ве)таја с(ве)тим. И причестет се по обичају.³⁸²⁸

Сви наведени текстови стоје, дакле, на становишту да свештеник као литург врши ову радњу стојећи. То је и разумљиво ако узмемо у обзир речи Светог Јована Златоуста: «Стајање је ознака литургисања» (То естане ту литургин ести симион, Беседа 18. на Посланицу Јеврејима).³⁸²⁹

Примедба о клечењу народа док свештеник додирујући Свети Агнец узглашава речи: «Преждеосвјашченија Свјатаја Свјатим!» не потиче из старине; налази се тек код В. Николајевића и проф. Мирковића. Биће да потиче с краја прошлог века. Кад се ова пракса утврдила, највероватније да су онда неки свештеници, повучени примером верних, почели и сами да клече у то време, не узимајући у обзир да они овде врше свештенодејство и да ту нема места клечању с њихове стране. Ђакон је остао да не клечи, као што и треба. Али ако би ко од њих двојице требало да клечи, пре би то одговарало ђакону него свештенику који у то време поред изговарања речи «Свјатаја Свјатим» још и додирује Свети Агнец.

Према томе, правилно поступају они свештеници који узглашавајући: «Преждеосвјашченаја Свјатаја Свјатим!» и

додирујући десном руком Свети Агнец, чине то с побожношћу, приклонивши главу, али не клечећи, него стојећи, како је било свагда и код других православних народа.

Гласник, септембар 1975.

Шта треба да зна кандидат за чтеца

I Опште напомене

Из поуке коју епископ упућује новопроизведеном чтецу: «Чадѡ, првиј степен свјашченства чтеца јест...», види се да чтеци припадају црквеном клиру – свештенству. Исто казује и мноштво канонских прописа који се односе на чтеце, и који их издвајају из броја осталих верних и убрајају у клир.

Свештенство је у Цркви једно, али се разликује по степенима. У најширем смислу, сви верни су «царско свештенство» (1Пет.2:9). Но, у ужем постоје свештени чинови: нижи – или јерархија хиротесије (рукопроизвођења), и виши – јерархија хиротоније (рукоположења); или друкчије: црквенослужитељи и свештенослужитељи.³⁸³⁰ У свештенство хиротесије сада спадају: појци, чтеци и ипођакони; а у старини још: аколутѡ, ексорцисти, депотати (свећеносци), вастагари (хоругвоносци), вратари, као и ђаконисе и презвитиде. У свештенство хиротоније спадају: ђакони, свештеници и епископи.

Чтеци, дакле, спадају у први, најнижи чин црквенослужитеља, али виши од појаца.³⁸³¹ Иако се, наѡме, из старине врши исти молитвени чин за произвођење и појца и чтеца, али је при томе, за разлику од чтеца коме је давана књига Апостол да из ње чита, појцу даван Псалтир, из којег он пева прокимен. Сем тога, епископ је, дајући му Псалтир, упућивао друкчију поуку него чтецу: «Прими ову књигу псалама, појања и песама духовних. Од сада пази на себе, јер имаш власт да са сваком пажњом и страхом Божјим читаш и певаш ово у цркви. У име Оца, и Сина, и Светога Духа. Амин».³⁸³² Битна разлика је и у томе што појац није био постригаван, него се то обавезно чинило при произвођењу за чтеца.

Општи канонски пропис, изражен 9. канѡном Првог Васељенског сабора, захтева да се пре прѡмања у клир обавезно испита подобност кандидата за црквену службу.³⁸³³ Тај пропис важи и данас, те се морају истражити њихове физичке, као и њихове интелектуалне способности: њихѡва вера, знање Светог Писма и литургичких чѡнова и прописа; а такође у моралном погледу: слобѡда од тешких грехѡва, да нису пијанице, убојице, ѡпадаци, као што вели Свети апостол Павле

(1Тим.3:3–11), поготово да нису убице, блудници, крадљивци.³⁸³⁴ Физичке особине се виде, те их је лакше сазнати. Моралне треба да испита духовник на исповести, а интелектуалне епископ, или одређени клирик, пре производства.

Кад се све то сврши, тек онда се може приступити рукопроизводству. Два-три дана пред производство за чтеца, треба да се кандидат спреми постом и молитвом, и да се, као што рекосмо, исповеди, опере душу од греха, како би на дан производства приступио Светој Тајни Причешћа.³⁸³⁵ У телесном погледу, да опере главу и тело, јер глава треба да буде пострижена, а тело да се обуче у одежду «нескверну и непорочну». О томе шта се током времена подразумевало под изразом «нескверне и непорочне» одежде, односно која одежа припада чтецу, опширно је расправљао професор А. Дмитријевскиј, па ћемо према њему то питање укратко изложити.³⁸³⁶

Из Чина производства депотата-свећеносца³⁸³⁷ види се, наводи Дмитријевскиј, да је његова богослужбена одежа, као и осталих нижих клирика – чтеца и појаца, био камисиј (камисион) и кратки фелон.³⁸³⁸ Камисиј је био дуга, бела хаљина, слична ђаконском стихару, широких рукава, начињен од лана или свиле. Описујући крунисање цара Мануила II, 1381. године у Светој Софији у Цариграду, чему је у пратњи руског митрополита Пимена присуствовао, ђакон Игњатије Смољанинов пише: «А појци стајаху украшени дивно, ризе имаху као стихаре широке и дуге, сви опојасани. А рукави њихове одеће широки и дуги... Старешина им беше красан, као снег бео».³⁸³⁹

Кратки, пак, фелон постао је од горње одеће старих народа, која је била од грубе, дебеле тканине, или коже, а требало је да штити тело и одело човека од кише и снега. То је била врста округлог плашта неразрезаног, који се преко главе навлачио на рамена. Свакако да је фелон Апостола Павла био та одећа (2Тим.4:13). Правила Владимирског сабора у Русији (1274. године) помињу као црквену одећу нижих клирика «белују ризицу и малују ризицу», тј. камисиј. Но у XIV веку бела ризица излази из употребе, и одећа појца и чтеца остаје само «фелонец мал, до појаса, багрјан».³⁸⁴⁰ У XVI, пак, веку, у време установе

Патријаршије у Русији, риза чтеца и појца постаје стихар, свакако утицајем из Грчке, где се већ у рукописном Типику Велике цркве из XI века говори о старешини чтеца: «Треба да се зна да у прву недељу, и средњу и велику, domestik чтеца стоји на солеји у стихару и фелону, са чтецима».³⁸⁴¹ Од XV века стихар, камисиј и кратки фелон изједначавају се, те Свети Симеон Солунски вели: «Чтец има особиту одећу, одговарајућу његовом чину, која се назива камисиј, и има изглед малог фелона, или стихара, од лана».³⁸⁴²

По дечанском рукописном Служабнику, из 1453. године, чтец облачи «љњену одежду, љњеницу», која се у чину постављања ипођакона изједначује са кратким фелоном. «И приводит се хотеј постављен бити (за ипођакона), носељњеницу. И повељевајет првосвештеник, савлешти јего са фенолија, јеже љњена (тј. и скинути с њега фелон, који је љњеница), и облешти јего, ва стихар и препојасати».³⁸⁴³ У другом рукопису исте Библиотеке помиње се одејаније чтеца, али се поближе не казује које је, док се за ипођакона одређено вели: «Одевајет јего светитељ ва стихар и препојасујет јего орарем».³⁸⁴⁴ По рукописном Архијерејском чиновнику Никанора Мелентијевића, епископа печујског († 1734), чтец се облачи «у кратки фелон».³⁸⁴⁵

Биће да је уместо камисија, «беле ризице», наше «љњенице», у XIV веку уведен кратки фелон због тога што се он чтецу «облачи на врат, у знак да долази као под јарам свештенства, и бива под заштитом Божјом и посвећен на служење Богу», како вели Свети Симеон Солунски.³⁸⁴⁶ Па како је дуги фелон одежда свештенства (свештеника и епископа), то се вероватно сматра да и почетни степен свештенства треба да има кратку ту одежду.³⁸⁴⁷

Међутим, као што напоменусмо, у Русији је од XVI века поково постао камисиј-стихар одежда чтеца, што је остало до данас; а тако је и у нашој, Српској цркви. Та одећа, својом белином, симболички треба да стално подсећа и њега и верне на непорочност и духовну чистоту, коју су обавезни сви да имају, а особито клирици, да би били достојни имена хришћанског и служења Пречистом и Преславном Господу. Без сумње да је тај символизам стихар-камисиј имао и за чтеце кад је пре XIV века

био одређен да га носе, те сматрам да га – у истом смислу – као први степен клира могу носити и сада. Ово тим пре што се у наше време више не стриже коса на темену главе (гуменце) у знак припадања клиру, како се чинило из старине до прошлог века. На тај начин, ношење стихара, као опште одежде, бива видљив знак посебног позива клира у Цркви, од чтеца до епископа. Чтец облачи стихар; ипођакон стихар са укрштеним орарем; ђакон, стихар, орар и наруквице; свештеник и епископ, стихар уз остале одежде свога чина.

На дан рукопроизвођења, пред почетак Литургије – како по савременом Архијерејском чиновнику, тако и по Чиновнику епископа Никанора Мелентијевића – епископ обучен седи на свом столу у средини цркве. Ђакон доводи кандидата за чтеца пред Царске двери, и он се клања према олтару, тј. чини два мала и трећи велики поклон.³⁸⁴⁸ Потом се окреће архијереју и, по малом поклону, сагиње главу, при чему га архијереј благосиља. Сада, кад се почну певати тропари Светом Јовану Златоусту, Светом Василију Великом и Светом Григорију Богослову, сматрам да је најприкладније да уз благослов епископа чтец обуче бели стихар, а онда да га епископ унакрст постриже. После тога, у старини, чтец је одвођен у паперту, где су му други клирици стригли косу на темену (гуменце), оставивши само венац косе око главе. Гуменце, као знак припадања клиру, повременим стрижењем чтец стално треба да одржава, а тако, од дана пострижења за чтеца, и сви остали клирици од чтеца до епископа. Зато, дакле, што се тим пострижењем већ ушло у ред клирика, пострижење се при производству за ипођакона, и рукоположењу у свештене чинове, више не врши. О смислу овог пострижења Свети Симеон Солунски казује: «Власи, као цвет свега тела... приноси Богу у виду првина», у истом, дакле, смислу у којем бива пострижење на крштењу... Још додаје: «На глави, на којој је учињен почетак пострижења... у знак да је врх и глава свију Христос, да је Он печат и знак Њему посвећених, Он на њима почива и Глава им је».³⁸⁴⁹

После тога, архијереј благосиља кратки фелон који чтец целива, као и руку архијереја, и обуче, па на ђаконов узглас: «Премудрост!» чита натпис оног зачала које се само отвори кад

архијереј расклопи књигу Апостол над његовом главом. Кад ђакон узгласи: «Вонмем!», чита мало са почетка и краја зачала, па примивши мир од архијереја, скида се с њега кратки фелон. После поуке: «Синко, први степен свештенства степен је чтеца...», одлази и стаје међу чтеце, подневши претходно архијереју лахан и рукоумивало да опере руке.³⁸⁵⁰

У погледу читања Светог Писма Новог Завета на молитвеним скуповима верних, напоменућемо да је – по угледу на старозаветну Цркву у којој је било одређено да се сав Закон и Пророци обавезно прочитају у синагогама у току године – и у новозаветној Цркви одређено да се годишње прочитају све књиге Новог Завета (сем Откривења Светог Јована Богослова, која није у богослужбеној употреби). Према 52 суботе, колико их има у току године, подељен је био Закон на 52 одељка, а тако исто на 52 одељка подељене су све остале старозаветне књиге (Пророци). Слично томе, подељене су рано – како Еванђеља, тако и Апостол – на дуже или краће одељке (перикопе, зачала), одређене да се прочитају у поједине дане током године. Свако Еванђеље има свој број зачала (Матејево 116, Марково 71, Лукино 114, Јованово 67), и свако почиње својим првим зачалом. Дела апостолска, саборне, и посланице Светог апостола Павла, имају заједничку нумерацију зачала (свега 335). Прво зачало почиње првим стиховима Дела апостолских, а последње, 335, завршава крајем Посланице Јеврејима.

Треба уочити и то да се читање у цркви, и књига Еванђеља и Апостола, у погледу редоследа зачала, јавља у два вида. У првом, зачала се нижу по свом броју, правилно једно за другим (in continuo). Са оваквим поретком зачала књига Еванђеља зове се «Четвороеванђеље», а Апостол «Праксапостол». Према другом начину, зачала се ређају не по свом редном броју, од првог до последњег, него по реду како се читају на недељном и празничном богослужењу током године. Поредак недељних зачала почиње Васкрсом, па иде даље недељама по Васкрсу до Велике суботе идуће године. Зачала одређена за поједине непокретне празнике иду од 1. септембра (тј. од црквене нове године) све до краја августа идуће године. Еванђеље оваквог састава назива се «Изборно Еванђеље», или «Еванђеље

апракос». Апостол са таквим поретком зачала има исти назив: «Изборни апостол» или «Апостол апракос».

Током времена, и Еванђеље и Апостол апракос – према обиму, тј. према томе колико су од целокупног броја зачала садржавали – јављали су се такође у два типа: краћи, садржавајући само зачала за суботе и недеље преко године, и за веће празнике; и потпуни, у којем су била сва зачала, не само за суботе и недеље него и за друге седмичне и празничне дане.

Реч «апракос» потиче од грчке сложенице «а+практос–не+дељник»; дакле, «књига за богослужбено читање у недељне и празничне дане».³⁸⁵¹ Професор др Димитрије Богдановић вели, у погледу појаве ових врста Апостола (и Еванђеља): «Редослед настанка појединих типова био би следећи: најпре, кратки Изборни апостол, потом Апостол пуног састава, и на крају потпуни Изборни апостол».³⁸⁵²

Професор др Лазар Мирковић је за Изборно Еванђеље употребљавао назив «Еванђелистар», а за Изборни апостол, израз «Лекционар».³⁸⁵³

Толико о овим општим примедбама.

Сада ћемо изнети, у облику питања и одговора, оно основно знање које чтеци за своју службу треба да имају. Сем овога, потребно је свакако да знају и основне молитве: «Царе Небески», «Трисвето», «Оче наш», «Богородице Дјево» и «Символ вере» – с тумачењем догматских истина изнетих у њему и у Оченаш-у, Молитви Господњој.

Како се за чтеце производе и млађи и старији, и богослови из старијих разреда, и кандидати без богословског образовања, међу изложеним питањима има таквих која се могу изоставити при испиту кандидата млађег узраста и мање богословски упућених. Која су таква питања оцениће сами испитивачи, а ми ћемо она која нам таква изгледају означити звездицом.

1. Ко су чтеци и појци, и како су ти чинови настали у Цркви? – Назив «чтец» означава личност која на хришћанским молитвеним скуповима чита одређене одељке из Светог Писма Старог Завета, а од новозаветних: Дела апостолска и посланице Светих апостола. Првобитно су чтеци читали на богослужењу цело Свето Писмо Старог и Новог Завета. Пошто се у цркви нису могле употребљавати световне мелодије, нити читати Свето Писмо и молитве на начин световних текстова, била је потреба да певају и читају у цркви само они који су то научили. Доцније, читање Еванђеља, као особито свештене књиге, постаје дужност ђакона, свештеника и епископа. Појци су лица која на црквеним скуповима певају црквене песме, по мелодији и начину како је то Црква прописала.

Шести Васељенски сабор наређује: «Не може нико читати божанствене речи са амвона, на начин оних који припадају клиру, ако није удостојен свештеног пострижења и није добио по правилима благослов од свога пастира (епископа)».³⁸⁵⁴ У 14. канону Седмог Васељенског сабора наређује се слично.³⁸⁵⁵ За појце, такву наредбу износи још 14. канон Лаодикијског сабора (343. године).³⁸⁵⁶

2. Који су услови да неко може постати чтец? – За чтеца, као и за друге свештене чинове, може се поставити одраслије православно мушко лице ових својстава: 1. телесних, тј. да су му

руке, ноге, језик способни за вршење ове службе; 2. моралних, тј. да је доброг духовног живота, без тежих грехова: убиства, крађе, пијанства, блуда; 3. интелектуалних, тј. да поседује знање за читање Светог Писма у цркви и литургичке прописе, да би могао помагати ђаконима, свештеницима и епископима у цркви.³⁸⁵⁷

3. Ко врши, када и где, рукопроизвођење чтеца, појца и ипођакона? – Рукопроизвођење врши епископ, обично пред Литургију, на средини храма. У манастиру, по дозволи епископа, производство за појца и чтеца може извршити настојатељ манастира.³⁸⁵⁸

4. Каква је разлика између рукопроизвођења (хиротесије) и рукоположења (хиротоније)? За које се чинове рукополаже, ко рукополаже, и где се оно врши? – Чин рукопроизвођења није исто што и чин рукоположења. Док се рукопроизвођење врши ван олтара, може се вршити ван Литургије, може га изузетно вршити и лице у чину јереја, рукоположење ђакона, свештеника и епископа врши се само на пуној Литургији, у олтару храма, и то само од епископа.³⁸⁵⁹

5. Од кога потичу свештени чинови у новозаветној Цркви? – Свети Симеон Солунски казује да су сви свештени чинови постали по угледу на Исуса Христа, Који их је Сам вршио и Својим примером осветио. Службу чтеца вршио је кад је у назаретској синагоги узео књигу пророка Исаије и из ње читао (Лк.4:17). Ипођаконску и ђаконску службу је вршио изгонећи трговце из храма и бранећи да се какав суд пронесе кроз храм (Мк.11:15–16), што је дужност ипођакона; и предложивши трапезу, и ноге ученицима перући, и називајући Себе слугом («диаконон») (Ин.13:5; Лк.22:27). «Апрезвитераиучитеља, одмахпокрштењуупривившиодозгоДухаи од ОцапосведочензаСинавазљубљеног... ипостовей молитвевршећи... ипоштоизабра, примиученикеипроповедапокајањеињемупозва, иучинившимногезнаке, иуправљајућидушама, игрешникеповратившидоведеСеби, штоједелосвештенства.³⁸⁶⁰ Као велики и једини Архијереј... јерархе прве и јерархе друге постави и пред Својим лицем посла да проповедају... и

савршеније још рукоположи ученике. Узневши се, огњене језике од Духа раздели им и они стадоше изнад сваког од њих».³⁸⁶¹

6. Зашто се чтец постригава? Шта је то «гуменце», или «папалитра», и чиме се покривало? – Свети Симеон Солунски вели да су власи као цвет свега тела. Пострижењем се оне приносе Богу као први плод, у знак да је чин чтеца почетак посвећења себе на службу Богу.³⁸⁶² Чином чтеца, дакле, улази се у клир – свештенство.

По унакрсном пострижењу, које врши епископ, у старини су му други клирици стригли цело теме, оставивши само венац косе око главе. Острижено теме звало се «гуменце» или «папалитра». Покривало се капицом која се звала «ћелепуш». Ожењеним клирицима, током живота, гуменце су стригле њихове супруге.³⁸⁶³

7. Која су свештена лица имала на глави гуменце, и зашто? – Као знак припадања клиру, гуменце су имали сви клирици – од чтеца до епископа, те већ више није било потребе, при рукопроизвођењу за ипођакона и рукоположењу за ђакона и више чинове, да их епископ опет постригава. И данас свештено пострижење бива само при произвођењу за чтеца.

8. Која је одежда чтеца и ипођакона? – У старини, одежда чтеца био је камисиј – дуга, бела хаљина широких рукава, слична стихару. У XIV веку постаје то кратки фелон. Но, у XVI веку, у Русији, под утицајем из Грчке, постаје стихар одежда и чтеца, и то остаје до данас; а тако је и у нашој, Српској цркви. Само на дан производства, чтец облачи и кратки фелон, и више га не облачи. Стихар, препојасан са укрштеним ораром, одежда је ипођакона.

9. Какве боје треба да је стихар, и шта та боја симболизује? – Стихар је у старини редовно био беле боје, симболички означавајући душевну чистоту коју клирици, посвећени на службу пречистом Богу, треба да имају. Са тим симболизмом, стихар је одежда и осталих клирика: ипођакона, ђакона, свештеника и епископа. У садашње време, стихари се праве и од других боја.

10. Које дужности имају чтеци сада у цркви? – У поуци, коју епископ упућује новопроизведеном чтецу, напомиње му ове

дужности: читање Светог Писма, Апостола и паримија. Свети Симеон Солунски набраја још и ове дужности чтеца: као служитељ олтара, пали свеће, доноси свештенику просфоре, воду, топлоту, жар; носећи свећу, иде испред Светиња (на Входу) и канонарши. «Уопште је служитељ, и да служи Богу и онима који се приближавају Њему, да са Светима служи, улазећи онамо (у олтар) где бивају анђели».³⁸⁶⁴

11. Како је подељен Псалтир за читање у цркви? – Свих 150 псалама Псалтира подељени су на 20 катизама, а свака катизма на три «Славе». На почетку, пред читање катизме, говори се као увод: «Господи, помилуј» (трипут), «Слава... и ниње...». На крају сваке «Славе» говори се: «Слава... и ниње...»; «Алилуја! Алилуја! Алилуја! Слава Тебје, Боже» (трипут); «Господе, помилуј» (трипут); «Слава...и ниње...»; па идуће «Слава». На крају треће «Славе», ако ће бити мала јектенија, узима се само «Слава... и ниње...» и «Алилуја! Алилуја! Алилуја! Слава Тебје, Боже» (трипут). Ако не бива мала јектенија (на јутрењи кад је Мало славословље, а није ни субота, ни предпразништво, ни попразништво), узима се, после «Слава... и ниње...», «Алилуја! Алилуја! Алилуја! Слава Тебје, Боже» (трипут); «Господи, помилуј» (трипут); «Слава... и ниње...» ; а затим, сједалан (и псалам, на јутрењи кад нема Еванђеља, узима се са уводом: «Господи, помилуј» (три пута), «Слава... и ниње...»).

12. Шта је Праксапостол, а шта Апракос? – Изразом «Праксапостол» назива се свештена књига која садржи цео текст, редом (in continuo): Дела апостолских, саборних и посланица Светог апостола Павла, подељених, поред глава и стихова, и на дуже или краће одељке (зачала), одређене за читање на богослужењу преко године.

Назив, пак, «Апостол апракос», или «Изборни апостол», односи се на црквену књигу која такође садржи Дела апостолска и посланице Светих апостола, али у њој зачала не следују једно за другим по свом редном броју, него по поретку како се које од њих чита на недељним и празничним богослужењима у току године. Држање недељних зачала почиње од Васкрса, а празничних од 1. септембра – од црквене нове године.

13. Шта су зачала, и како се налазе за седмичне, недељне и празничне дане у Праксапостолу? – Зачала су одељци Еванђеља и Апостола, одређени за читање у поједине дане преко године. Број зачала у Апостолу почиње Делима апостолским, наставља се у Саборним посланицама, прелази на посланице Светог апостола Павла, завршавајући се његовом Посланицом Јеврејима. Има свега 335 зачала Апостола.

На крају Праксапостола налази се «Сказаније», у којем су наведена зачала за недељне и седмичне дане, од Васкрса за целу Педесетницу, онда за 33 седмице преко године, за четири припремне седмице пред Велики пост и седам седмица Поста, а затим за празнике календарским редом, почевши од месеца септембра. Иза тога, наведена су зачала заједничка за поједине ликове Светих: анђеле, пророке, апостоле, мученике, итд. Најзад, за поједине Тајне и молитвословља.

Треба, дакле, наћи у «Сказанију» Праксапостола седмицу по Васкрсу, или по Духовима, и седмични дан који се жели, и ту прочитати број зачала које се онда у тексту нађе. Испод текста, наведено је црвеним словима како треба почети то зачало. Тај уводни део завршава се црвеном звездом и треба га наставити у тексту од исте такве црвене звезде тамо назначене.³⁸⁶⁵ У Апракосу, број зачала налази се лако у Садржају на почетку или на крају књиге.

14. Колико највише зачала може да се чита на Литургији? Како се називају последња два зачала? Како се узима почетак другог, а како трећег зачала? – На Литургији се могу читати највише три зачала Апостола и Еванђеља. Друго и треће зачало називају се «подзачала». Друго зачало надовезује се на прво без нарочитог застоја. Треће се, пак, почиње тако да се друго заврши потпуним завршетком, а онда, уз «Вонмем!» ђакона или свештеника, почиње треће зачало.³⁸⁶⁶

15. Шта значи ђаконов узглас: «Вонмем!», свештеников: «Мир всјем!», па ђаконов: «Премудрост! Вонмем!», и шта на њих чтец одговара? Шта одговара на крају читања Апостола, на свештениково: «Мир ти!» и ђаконово: «Вонмем!»? – Црквенословенска реч «Вонмем» значи: Пазимо. Њу ђакон упућује вернима да са пажњом приме свештеников или

епископов благослов: «Мир всјем!» који за тим следи. Чтец у име свију на тај благослов треба да одговори: «И духови твојему». Потом, ђакон: «Премудрост!», чиме обраћа пажњу верних на поуку која се садржи у прокимену, који чтец треба да каже, а појци отпоју; чтец онда каже одређени стих, а појци отпоју прокимен други пут; најзад чтец говори прву половину прокимена, а појци отпоју његову другу половину. Онда ђакон: «Премудрост!», на што чтец прочита натпис Апостола, па ђакон: «Вонмем!», чиме позива на пажљиво слушање одељка Апостола који чтец затим чита.

Кад чтец заврши одређено зачало, свештеник или епископ му упућује благослов речима: «Мир ти!», на што чтец одговара: «И духови твојему», па ђакон: «Вонмем!», а чтец одговара трипут: «Алилуја» и стих – алилујар. «Алилуја» отпевају појци трипут, а чтец одлази на своје место.

«Алилуја» је јеврејска реч, и значи: «Хвалите Господа»; а алилујар псаламски стих уз «Алилуја».

16. Шта означавају слова на маргинама (рубовима) Праксапостола? – Црвено штампана слова-бројеви на спољњим рубовима црквенословенског Праксапостола означавају зачала. А црна слова-бројеви означавају стару поделу те књиге за читање у храму, која потиче од ђакона Евталија из V или VI века. О чему се у којем од тих Евталијевих одељака говори може се видети у табlici испред Дела апостолских и испред сваке посланице. Слова-бројеви на унутрашњим рубовима текста означавају стихове Дела апостолских и посланица.³⁸⁶⁷

17. Како се пева «Трисвето» на архијерејској Литургији? – Пред читање Апостола на архијерејској Литургији, «Трисвето» певају и појци за певницама и свештеници у олтару. Најпре отпевају појци двапут, па свештеници једанпут (при чему епископ чини знак крста дикиријом, с упаљеним свећама, над Еванђељем); онда опет појци једанпут, па свештеници једанпут (при томе епископ чини знак Андрејевог крста трикиријом над Еванђељем). По томе, певнице «Слава... и ниње...», «Свјатиј Безсмртниј...», па свештеници «Свјатиј Боже...» у три дела (при чему архијереј благосиља верне дикиријом и трикиријом, уз

псаламски стих: «Призри с небесе Боже, и вижд...» (Пс.79:14–15). Најзад, отпевају појци цело «Свјатиј Боже...».

За ово наизменично певање Трисвете песме од појаца и свештеника Свети Симеон Солунски каже: «Стога и изнутра од свештеника и споља од клира и народа пева се, јер Христом постаде једна Црква анђела и људи».³⁸⁶⁸ Олтар означава небо, свештенство у њему небеску, торжествујућу Цркву (анђеле и Свете), а верници у храму означавају земаљску, војинствујућу Цркву.

18. Како је настала Трисвета песма? – О настанку Трисвете песме, Свети Јован Дамаскин казује: «Писци црквене историје кажу, дакле, кад је народ у Цариграду чинио литију, због Богом досуђене недаће, у време Прокла архиепископа (434–446. године), једно дете из народа било је уздигнуто и поучено анђелском науком Трисветој песни: «Свети Боже, Свети Крепки, Свети Безсмртни, помилуј нас!» Кад је дете враћено, и оно чему је научено објавило, да сав народ пева (ову) химну, тако преста невоља. И на светом и великом Четвртом Васељенском сабору, у Халкидону, каже се, певана је овако ова Трисвета песма».³⁸⁶⁹

19. Шта се пева уместо Трисветога на Литургији, и у које дане? – Уместо Трисвете песме, пред читање Апостола на Литургији пева се: «Кресту Твојему...» и «Јелици во Христа крестистесја...» . «Кресту Твојему...» пева се на Крстовдан (14. септембра) и у Трећу недељу Великог поста, Крстопоклону. «Јелици во Христа крестистесја...» пева се: у две суботе (Лазареву и Велику), у две недеље (Васкрс и целе Светле седмице, и Духове, први дан), и на два минејска празника: Божић и Богојављење.

20. Шта су прокимени и где се налазе? – Грчком речју «Прокименон» (=што стоји испред) означава се стих, обично из неког псалма, који се пева испред читања одељка Апостола или Еванђеља, или паримија, имајући извесну везу са тим одељком испред којег стоји, или значајем дана или празника у који се узима.

Прокимени са својим стиховима и алилујарима, за Васкрс, Свету Педесетницу и остале недељне и празничне дане Педесетнице све до недеље Свих Светих, налазе се у

«Сказанију» на крају Праксапостола. Иза њих налазе се прокимени за 32 недељна дана од недеље Свих Светих до недеље о Митару и фарисеју, а у наставку, за ту и остале три припремне недеље пред Велики пост. Иза тога, налази се месецослов са наводом зачала и прокименима за минејске празнике и дане великих Светих. Иза месецослова су прокимени свих осам гласова, онда прокимени, зачала Апостола и алилујари за дане Светих према лику, као и за покојне, а најзад, за разне потребе, свете Тајне и молитвословља.

* * *Апсолутна већина прокимена потиче из Псалтира, а само њих неколико из других књига Светог Писма: «Благословен јеси, Господи, Боже отац наших...» (1Пар.29:10); из Еванђеља «Величит душа моја Господа...» (Лк.1:46:47); «Јависја благодат Божија спаситељнаја всјем челољеком...» (Тит.2:11). Посебног је састава прокимен: «Блажен пут воњже идеши днес душе...».

На месту садашњег прокимена, првобитно је певан цео псалм. Но, од IV века, из псалама се издваја један изразити стих, који је народ певао као припев при читању или певању осталих стихова тога псалма. Свети Јован Златоусти вели: «Оци су установили да народ припева из псалма стих силни, који у себи садржи узвишено учење».

21. Како се казује наслов Дела апостолских и посланица Светих апостола при читању у цркви, на црквенословенском и српском говорном језику? – На црквенословенском казује се: «Дјејаниј Свјатих апостол чтеније; Соборнаго посланија Јаковља (Петрова, Јоанова, Јудина) чтеније; К Римљаном посланија Свјатаго апостола Павла чтеније». На српском језику: «Читање Дела Светих апостола; Читање саборне Посланице Светог апостола Јакова (Петра, Јована, Јуде); Читање Посланице Ефесцима Светог апостола Павла», итд.

22. Зашто се свештени текстови не читају на начин световних? Како се читају псалми и паримије, а како Апостол и Еванђеље? – Зато што је Божја реч, текст Светог Писма не чита се у цркви на начин обичних световних текстова. Из дубоке старине он се чита рецитативом. Блажени Августин сведочи да од Светог Атанасија Великог потиче упутство чтецу «да пева псалме тако да он не толико пева колико чита».³⁸⁷⁰

Тако се, дакле, читају псалми и паримије, а слично и псалми избрани на јутрењи и антифони на Литургији. Апостол и Еванђеље читају се на још свечанији начин.

При читању Апостола, свештенство и верни могу седети, а Еванђеље се обавезно слуша стојећи, мало погнувши главе (као кад се нешто пажљиво слуша), како је наредио Свети Анастасије I, епископ римски (398–402. године).³⁸⁷¹

23. Шта је антифонско, а шта респонзорно, или ипофонско појање? – Антифонско појање било је познато и старозаветној Цркви, те се врло рано јавља и у Новозаветној. Стари црквени историчар, Сократ Схоластик, казује да је Свети Игњатије Богоносац имао виђење анђела како у два хора, наизменично певајући, прослављају Свету Тројицу, па је онда наредио да се тако прославља Бог и у Цркви на земљи.³⁸⁷² Антифонско појање, дакле, означава наизменично појање двају хора.

Респонзорно, или ипофонско, појање разликује се од антифонског у томе што је један појац певао извештан псалам, или химну, а народ отпевао крај стиха или цео стих, као рефрен.³⁸⁷³

24. Шта се пева при доласку архијереја у храм, а шта при његовом одласку? – При доласку архијереја у храм пева се «Достојно...» или ирмос IX песме канона великих Господњих и Богородичиних празника. При одласку пева се «Ис полла ети...».³⁸⁷⁴

25. Шта означава облачење архијереја? Кога представљају ипођакони и чтеци који га облаче? – Облачење архијереја означава оваплоћење Спаситеља. Зато се при томе и пева Догматик 8. гласа: «Цар Небесниј...», који излаже тајну доласка на земљу Господа Исуса из човекољубља. Ћакони, ипођакони и чтеци, који помажу архијереју при облачењу, означавају анђеле који су Тајну оваплоћења објављивали свету. Свети Симеон Солунски о томе казује: «И тако обучен, стоји архијереј и благосиља оне који су помагали. А ови су ђакони, и представљају анђеле који су оваплоћењу служили... Са њима, који по двојица – према реду на небу, који се опонаша на земљи – иду напред, ћутке, према Западу, иде архијереј иза њих,

показујући тиме како се смирено и просто Спаситељ владао у првом Свом доласку. И пред Својим лицем посла апостоле по двојицу, а њима беху присутни садејствујући им анђели. Архијереј, дакле, стоји према западним вратима са ђаконима, означавајући Христов спасоносни силазак до земље и самог Ада, којим је живе и умрле ослободио».³⁸⁷⁵

26. Колико има одежди ђакон, колико свештеник, колико епископ, и које су? – Ђакон има три одежде: стихар, орар и наруквице. Свештеник има пет: стихар, епитрахил, појас, наруквице и фелон. Епископ има пуноћу свештенства, те и пуноћу броја одежди, седам: стихар, епитрахил, појас, наруквице, фелон-полиставрију, тј. фелон са много извезених крстова (сада, уместо фелона-полиставрије, сакос), набедреник и омофор. Митра је из новијег доба. Све ове одежде облаче се, уз одређене молитве, у поретку како су овде наведене.

У садашње време, набедреником се одликују протојереји, игумани и архимандрити. У Руској цркви, поједини протојереји и архимандрити одликују се и митром, но без крста.

27. Које три службе Господа Исуса Христа представља потпуно обучени архијереј? – У Старом Завету, по Божјем наређењу, пророци, првосвештеници и цареви били су помазивани при постављању на своју службу, и зато се звали «помазаници Господњи». Господ Исус Христос имао је у потпуности све три ове службе, те је Он у пуном смислу речи «Помазаник Господњи», што означава и Његов назив «Месија» (јеврејски) = «Христос» (грчки) = «Помазаник» (српски). Служба пророка састојала се у објављивању народу воље Божје. Исус Христос је у пуној мери објавио вољу Божју у Својој науци. Свештеници и првосвештеници су приносили жртве Богу да би преко њих изгладили грехе народа и измирили га са Богом. Исус Христос је у потпуности изгладио грехе свију људи, приневши Себе на жртву. Тако је Он уједно и Првосвештеник и Жртва. Цареви су управљали народом и бранили га од непријатеља. Исус Христос је дао савршени морални закон, по којем људи треба да се управљају, и победио три главна наша непријатеља: ђавола, грех и смрт, и свагда нас брани од њих. А на крају

времена Он ће доћи као Цар, сести на престо славе Своје и свима као Цар судити (ср. Мф.25:34–40).

28. Како су представљене на фрескама, у старим црквама и манастирима, три службе Исуса Христа, и на којем се месту у храму налазе? – На фрескама, у старим црквама и манастирима, три службе Господа Исуса Христа представљене су на три најистакнутија места, да би их сви верни могли уочити и запамтити. Улазећи из паперте у храм, одмах изнад красних врата, представљен је Исус Христос обично како држи Еванђеље, у којем је објавио вољу Божју тако да се потпуније и савршеније не може очекивати. То представља Његову пророчку службу. Чим уђемо у храм, уочићемо Га одмах у олтарској апсиди, изнад иконостаса (који је у старини био низак), где стоји иза Часне трапезе, и Апостоле, који му прилазе, причешћује с једне стране Светим Хлебом, а са друге стране, из путира. То представља Његову првосвештеничку службу. Кад уђемо усред храма и дигнемо поглед навише, у калоти кубета, видећемо Његов лик како нас одозго гледа, што треба да нам напомене да Он види све што чинимо и да ће као Цар доћи са неба да нам суди за сва дела, речи и мисли.

29. Шта означава прање руку архијереја и свештеника по облачењу, и на Херувимској песми? – Прање руку архијереја и свештеника, на почетку Литургије, означава чистоту тела, а особито душе, коју треба сви хришћани да имају, поготово свештеници, да би могли приступити служењу пречистом Богу и најсветијој Тајни наше вере, Светој Евхаристији.

То исто означава и прање руку архијереја на Херувимској песми, при чему се он опраним рукама дотиче очију, ушију, ноздрва и уста, што означава потребу чистоте од греха свију чула.

* * *

Свети Кирило Јерусалимски о прању руку свештених лица казује ово: *«Гледасте ђакона како даје јереју да опере (руке) и презвитерима који окружују жртвеник. Свакако им није давао због телесне нечистоће. Не због тога! Јер имајући телесну нечистоћу, не би нипошто улазили у цркву. Него је прање символ да сви ми треба да смо чисти од греха и безакоња.*

*Пошто су руке символ делања, њих перемо, показујући, наиме, да смо чистих и непорочних дела. Зар ниси чуо блаженог Давида који је то исто тајнодејствовао и говорио: «Умићу у невиности руке моје и обићи ћу жртвеник Твој, Господе» (Пс.25:6). Дакле, прање руку показује да смо беспрекорни од греха».*³⁸⁷⁶

30. Шта означавају орлеци на које архијереј стаје, а шта патерица? – Орлеци означавају духовно старање о вернима, у граду и епархији, архијереја који као орао лебди и гледа на опасности верних да их брани, као и њихове потребе и недостатке да их поучава и исправља. Зидови и куле, извезени на орлецу, означавају град-седиште епархије и целу епархију. Патерица означава пастирски штап архијереја и његову дужност чувања и поучавања верних мудрошћу змије и смиреношћу крста.³⁸⁷⁷

31. Шта означавају дикирије и трикирије? – Дикирија је свећњак са две свеће, које означавају две природе, божанску и човечанску, Господа Исуса Христа. Свеће су спојене (обично повезане траком) означавајући тако Једно Лице, једну ипостас Господа Исуса Христа. Трикирија је свећњак са три свеће, које означавају Три Лица Свете Тројице. Свеће су сједињене и повезане траком, означавајући једну суштину Божју. Бог је један по бићу, по суштини, а тројичан по лицима Оца, Сина и Светога Духа. Речи дикирије и трикирије су грчке, и значе: двосвећњак и тросвећњак.

32. Зашто архијереј у почетку Литургије није у олтару, него ћутке седи у цркви према западу? Којим чином он почиње учешће у Литургији? – То што архијереј не почиње Литургију, него ћутке седи према западу у цркви, означава да је Исус Христос до своје године живео међу народом непознат, као прости дрводеља.

Као што је напоменуто (одговор на 25. питање), «силажење према западу архијереја, обученог у архијерејске одежде, означава долазак оваплоћеног Господа на земљу и силазак до најнижег дела земље, Ада, са светим анђелима, и владара мрака обарање и онде заробљених од века душа ослобођење».³⁸⁷⁸

Тек на Малом входу архијереј улази у олтар, што означава Христов долазак на Јордан и почетак јавног рада. Еванђеље које носи ђакон при томе означава Спаситеља, а свећа која се носи пред Еванђељем означава Претечу Јована.

Своје учешће на Литургији архијереј почиње позивом да се сви поклонимо Сину Божјем, рођеном од Дјеве, Васкрслем из мртвих, Дивном у Светима, уз молитвени призив Спаситељу да спасе све оне који га прослављају као Бога певањем песме: «Алилуја».

33. Шта значи то што архијереј чини знак крста дикиријом изнад Еванђеља по првом, а трикиријом по другом «Свјатиј Боже...»? – Чињење крста дикиријом, са запаљеним свећама, означава да нас Еванђељска наука просветљује знањем о две природе у Господу Исусу Христу. Свети Симеон Солунски вели: «Дикиријом прекршта јерарх Еванђеље означавајући просветљење које је очовечењем Исус учинио на небу и на земљи. Јер Његовим оваплоћењем није само људе него и анђеле просветио». Даље, Свети Симеон објашњава: «Архијереј опет трикиријом прекршта Еванђеље објављујући у Еванђељу проповед о Светој Тројици».³⁸⁷⁹

Овим чином епископ напомиње, дакле, две главне еванђелске догме: 1. да је Бог један по суштини, а тројичан по лицима; и 2. да је Исус Христос Бог и човек – Богочовек. Без њих, Еванђеље не би било Еванђеље, ни Христова црква – Црква.

34. Кад архијереј облачи велики омофор, и кад га скида? – Кад служи свету Литургију, архијереј ставља велики омофор у почетку, пошто обуче остале одежде, а скида га по давању мира вернима пред читање Апостола, и до краја Литургије више га не облачи.³⁸⁸⁰

35. Кад архијереј меће и скида мали омофор? Какав смисао има то скидање и метање малог омофора? – Мали омофор даје се епископу за читање Еванђеља (ако нема ђакона и није наложио свештенику да га чита), скида га по прочитању; затим даје му се на дверима кад опере руке на Херувимској песни, а скида га кад преда дискос ђакону и путир свештенику за Велики вход. Даје му се пред: «Примите, јадите...», а скида га по

освећењу Дарова. Поново га меће пред подизање Агнеца на «Вонмем! Свјатаја Свјатим!» и већ га до краја Литургије не скида.³⁸⁸¹

* * *

Епископ на Литургији носи омофор кад дејствује у име Христа, а без њега је кад означава служитеља Христовог. Свети Симеон Солунски тако вели: «Онда опет облачи омофор показујући да је пре био као слуга према Светињи, и стидео се и бојао (да обуче) ону свештену одежду. Но, пошто се заврши дело и иде да уздигне и раздели хлеб на делове и да се причести и подели (вернима), потребно је да и њега узме и с њиме да се причести Светиња».³⁸⁸²

36. Кад се додају на Литургији архијереју дикирије и трикирије? – Дикирије и трикирије дају ђакони епископу на почетку Литургије, пошто узгласе: «Тако да просвјетитсја свјет Твој...». Кад благослови верне, предаје их чтецима и ови их односе у олтар. На Малом входу носе их чтеци и додају епископу који их, по благосиљању верних, носи у олтар и предаје ђаконима. Епископу се додаје дикирија на прво «Свјатиј Боже...» које певају свештеници, а на другом, трикирија. Пред трочлано «Свјатиј Боже...» додају му се обе, и по повратку у олтар предаје их чтецима. Дају му се да њима благослови верне после читања Еванђеља и после Великог входа. Најзад му се дају после читања Символа вере, за благосиљања на «Благодат Господа нашег Исуса Христа...». По благосиљању, предаје их чтецима и већ их више не узима до краја Литургије (Но, ако би било рукоположење за ђакона, онда благосиља њима верне по рукоположењу. Ако ли буде рукоположење за свештеника, епископ не благосиља њима по Херувици, него тек по рукоположењу свештеника.). По црквенословенском Архијерејском чиновнику, по Малом входу архијереј кади држећи у левој руци дикирију.

37. Кад се додаје архијереју кадионица на Литургији? – На Малом входу, кад архијереј уђе у олтар, целива Еванђеље и трапезу, додаје му се кадионица и штака. По завршетку кађења, чтец их прима и оставља на своје место. На Херувимској песми додаје му је ђакон у проскомидији, кад заврши вађење честица,

пошто је претходно подржи да архијереј накади звездицу и дарке. По кађењу Дарова, предаје је ђакону. Онда му се додаје на Царским дверима да окади дискос, а затим путир; и кад обоје покрије воздухом, додаје му се да их окади. Додаје му се по освећењу Дарова на «Изрјадно о Пресвјатјеј...»; и најзад да окади Дарове на «Видјехом свјет истиниј...».

38. Кад архијереј ставља митру, а кад је скида? – Митру архијереј ставља кад обуче све одежде, а скида је пред прање руку на Херувимској песми. Меће је по кађењу Дарова на крају Великог входа и скида пред целивање дискоса и путира на «Возљубим друг друга...»; по целивању је ставља и скида пред «Примите, јадите...». Затим је ставља пред «Изрјадно...» и скида пред «Вонмем! Свјатаја Свјатим!». Ставивши је пошто се сам причести, не скида је до краја Литургије.

39. Кад се приноси архијереју, или свештенику, анафора уз тражење благослова, и шта тај благослов значи? – Просфору из које је извађен Агнец (и остале, ако их има, из којих су извађене друге честице) треба принети архијереју, или свештенику, и замолити благослов, кад се пева «Достојно...». Преподобни Никодим Агиорит казује, наиме, да просфора из које је извађен Агнец представља Свету Богородицу, «јер као што се из ње роди са телом Агнец Божји, тако из просфоре из које бива антидор вади се (део) који ће тајинствено бити освећен као Агнец».³⁸⁸³ У неким се крајевима, по обичају, ова анафора приноси за благослов кад се чита Молитва Господња, «Оче наш».

Но, треба имати у виду да се тај благослов не тражи за освећење анафоре, јер је она већ освећена прекрштањем копљем и пророчким речима које су при томе изговорене; него благослов чтецу, или црквењаку, да је могу почети сећи, како би се поделила вернима на крају Литургије.³⁸⁸⁴

40. Кад се ставља налоњ за читање Еванђеља на празничној и недељној Јутрењи и Литургији? – На празничној јутрењи чита Еванђеље свештеник, или епископ, на Царским дверима, те се налоњ ту поставља. На недељној јутрењи, Еванђеље чита свештеник са јужне стране Часне трапезе, па налоњ не треба постављати, јер се Еванђеље при читању

ставља на Часну трапезу (Но, у местима где се ово Еванђеље чита са Царских двери, налоњ ту треба поставити.).³⁸⁸⁵

На Литургији, Еванђеље чита ђакон са амвона, те се налоњ поставља на амвон. Ако нема ђакона, Еванђеље чита свештеник или епископ на Царским дверима, па налоњ ту и треба поставити.

41. Кад се додаје топлота пред причешће на Литургији? – Топлоту треба припремити пред узглас: «Свјатаја Свјатим!» и чим ђакон уђе у олтар, додати му је у суду за то одређеном. Ако не служи ђакон, у исто време додати топлоту свештенику. Топла вода (теплота) спрема се и лети, јер има литургичко-символички смисао, да је на крсту из животворног Спаситељевог прободеног ребра потекла крв и вода. О томе Свети Симеон Солунски вели: «Онда и топлу воду излива у путир. А то чини сведочећи да Господње Тело, поставши мртво, пошто се божанствена Његова душа одвојила, остало је надаље животворно, јер је Божанство остало неразлучиво од Њега и све силе Духа неодвојиве».³⁸⁸⁶

42. Где се причешћују чтеци, ипођакони и верни, а где ђакони, свештеници и епископи? – Сви црквенослужитељи и верни причешћују се кашичицом ван олтара, на Царским дверима, по реду: «...ипођакони, и чтеци, и појци и монаси, а од жена ђаконисе и (црквене) девојке и удовице, онда деца, а затим сав народ по реду, са страхом и побожношћу, без буке».³⁸⁸⁷ «У олтару», како напомиње Свети Симеон Солунски, «не причешћује се нико сем епископа, презвитера и ђакона, јер се само они рукополажу у олтару».³⁸⁸⁸

43. Колико има врста метанија (поклона) у Цркви? – У Православној цркви постоје три врсте метанија. 1. Велика метанија: она се врше по правилу уз Велики пост, а монаси их чине, у келијама, и у друге постове. Врше се тако да се најпре прекрсти, онда рукама и коленима падне на земљу, па челом поклони до земље. Свети Василије Велики каже да при томе падању и дизању «ми самим чином показујемо да смо због греха пали на земљу, а дизањем смо човекољубљем Онога Који нас је створио позвани опет на небо».³⁸⁸⁹ 2. Мала метанија: њих чинимо тако да се најпре прекрсти, па онда сагиба док се руком не дође отприлике до земље, при чему се колена унеколико

савијају. 3. Трећа врста поклона врши се малим наклоном главе, што чини онај који кади, као и онај кога каде³⁸⁹⁰ – тако се клањамо кад нас свештена лица благосиљају, уз речи: «Мир всјем!», «Мир ти!», а такође кад молимо опроштај једни од других, пред приступање Светом Причешћу, и кад поздрављамо једни друге.

44. Зашто се антидор (анафора) узима наштину, пре другог јела? – Грчка реч «антидор» («антидорон») значи «уместо Дарова», тј. уместо Светог Причешћа, јер се делови овог хлеба (освећеног на проскомидији прекрштањем копљем, уз изговарање пророчких речи о страдању Спаситељевом – Ис.53:7:8), дају за освећење вернима који нису спремни за Свето Причешће. Пошто се Свето Причешће узима наташте, тако пре другог јела треба да узмемо антидор (анафору), кад га добијемо у недељне и празничне дане.

Поред тога, смисао је овог узимања антидора пре друге хране да храњење отпочнемо освећеном храном, а потом да приступимо обичној.

* * *

Свети Симеон Солунски помиње оба ова мотива. Поменувши да су се на Светој Литургији причестили епископ и свештеници, он даље вели: *«Потребно је да и народ прими освећење... и то бива преко антидора. То је хлеб освећен у предложењу, из којег је средњи део извађен и принет на освећење (Агнец). Он, будући копљем прекрштен и примивши божанствене речи, доцније се дели уместо Дарова, тј. страшних Тајни (Причешћа) онима који (Причешће) нису примили».*³⁸⁹¹ На другом месту вели: *«Онда Буди имја Господње благословено, пошто идемо због потребе тела, тј. храњења, али ово не бива без освећења, јер најпре узимамо освећену храну, кад се говори Благословљу Господа... и бива раздавање антидора».*³⁸⁹²

У манастирима, у којима се не служи сваког дана Света Литургија, остатак анафоре, после Литургије у недељне и празничне дане, чува се у току целе седмице да би, после јутарњег богослужења, узели од ње макар мало, и тако приступање обичној храни отпочели освећеном.

Ако анафоре остане много, да би се потрошила, свештеници и верни, узевши је пре јела, изнимно би је могли узети и уз јело, јер би било и неразумно и грешно да пропадне. Ако би ипак остала па се покварила и поплеснивила, треба је спалити и пепео просути у реку.

45. Како се приступа целивању Светог Еванђеља, крста, моштију и икона? – При целивању Светог Еванђеља, крста, моштију и икона, треба се најпре прекрстити, уз мали поклон. То чинити и други пут, па онда целивати, а по целивању опет се прекрстити и начинити мали поклон трећи пут.

Кад стоје једно поред другог, Свето Еванђеље и крст, или Еванђеље и икона, најпре се целива, уз наведене мале поклоне, Свето Еванђеље, онда крст, па икона. Наводећи речи Светог Јована Златоуста: «Оно што су рекли Свети, слике су њихових душа». Преподобни Никодим Агиорит закључује: «И речи Светог Еванђеља су слике (иконес) душе и срца Господа. Стога и претходи (клањање) Еванђељу, онда крсту, онда икони Христовој, икони Богородичиној, и следе иконе Светих.³⁸⁹³

На икони Христовој целивамо руку или ногу; на икони Богородице и Светих, руку, не лице. На икони нерукотвореног Образа Христовог, или одсечене главе Светог Јована Крститеља, целивају се власи.³⁸⁹⁴

46. Како треба тражити благослов од свештених лица? – При тражењу благослова од свештених лица, треба учинити мали поклон, не крстећи се, онда ставити десни длан преко левога и целивати руку, спуштену на наше руке, која нас је благословила. Благослов којим свештеник благосиља, благослов је Божји који свештеник, као помоћник Божји, само преноси.³⁸⁹⁵ На десни длан тако сложених руку примамо и друга освећења од свештеника: анафору, освећено грожђе, итд.

47. Шта треба чинити на позив ђаконов: «Глави вашја Господеви приклоните», и «Глави нашја Господеви приклоним»? – Свагда на позив ђакона, или свештеника, да приклонимо главе, треба тако и поступити и приклањањем главе показати своје поштовање величанству Божјем.

У молитви коју свештеник при томе чита тајно, моли он Господа да погледа на оне који су пред Њим сагнули своје главе,

и дарује им земаљска и небеска добра (молитва по «Оче наш» на Литургији Светог Јована Златоуста); да благослови, укрепи, освети, утврди, избави од сваког зла дела, а приведе сваком добром делу (иста молитва на Литургији Светог Василија Великог). «Теби приклонисмо вратове, срца и тела, и молимо Ти се: пружи руку Твоју невидљиву од светог станишта Твога и благослови нас...» (молитва на крају јутрење).

На Литургији не приклањамо главе на позив ђакона: «Оглашени, глави вашја Господеви приклоните!» јер нисмо некрштени оглашени, него верни.

48. Који су најглавнији моменти на Литургији кад треба да смо особито мирни и сабрани? – На богослужењу уопште треба стајати мирно и сабрано, са осећањем да стојимо пред Свесветим Богом Који је свуда, а особито у храму Њему посвећеном, по речи Спаситељевој: «Где сте два или три сабрани у име Моје, ту сам и Ја међу вама» (Мф.18:20).

Ипак, на Литургији има момената кад своју пажњу треба удвостручити. Такви су моменти: Мали вход, кад се износи Свето Еванђеље које означава долазак Господа Исуса на проповед; читање Апостола и Еванђеља, као Христове проповеди и поуке народу; Велики вход, пренос Светих Дарова из проскомидије на Часну трапезу, што означава вођење Спаситеља на Голготу, Његово страдање и смрт, рецитовање «Символа вере» и речи Господњих «Примите, јадите...», «Пијте от њеја вси...», као и остали део Канона Евхаристије, особито при певању: «... и молимтисја, Боже наш», читање Молитве Господње «Оче наш», као и приступање Светом Причешћу. У тим приликама, ако улазимо у цркву, треба мирно стати где се затекнемо, не ићи по цркви, не палити свеће, итд.³⁸⁹⁶

49. Како треба стајати у цркви на молитви? – На молитви у цркви треба стајати мирно, не окретати се, него окренути се олтару, пажљиво везивати мисао за оно што се чита и пева, тихо одговарајући на јектеније. Не треба се наслањати на зидове, или стубове. За време читања катизама, паримија, као и Апостола, може се седети. При читању Еванђеља треба обавезно стајати, не излазити из цркве, не палити свеће, уздржати се од кашљања, итд.

50. Какву штету чини онај који на молитви разговара са другима? – Према казивању Светих, онај који на молитви разговара чини три штете. Прву наноси ономе са којим разговара, јер га одвлачи од молитве и духовне сабраности. Другу штету наноси осталим присутнима, којима својим разговором такође смета. А трећу, највећу штету, наноси себи самом, јер уместо награде од Бога за молитву, сабраност и чување реда у цркви, примиће од Њега осуду.

Гласник, јул, август, новембар, 1987.

Поредак служења чтеца на архијерејској Литургији

Пред долазак архијереја у храм

Један од већ обучених у стихар чтеца са жезлом и двојица са архијерејском мандијом, са осталим клирицима дођу до улаза у црквену порту, или до западних врата храма. Кад архијереј приђе, стављају му мандију и предају жезал, па док архијереј улази у храм, све до олтара, придржавају му скутове мандије.

При читању входних молитава, чтеци приносе архијереју икону Христову, па Богородичину, да их целива, а кад он благослови народ са амвона и ђакони узгласе: «Свјашченици, изидите!», примају жезал од архијереја, скидају мандију и помажу при облачењу одјејања. На крају приносе лахан и убрус, један држи лахан, други ибрик, из кога, трипут по мало, излива воду на руке архијереја; онда пруже убрус да их отаре, па целивавши му руку, улазе у олтар и остављају прибор за умивање на одређено место.

Почетак литургије

Кад ђакони узгласе: «Тако да просвјетитсја свјет твој...» и архијереј благослови народ, чтеци примају дикирије и трикирије, односе у олтар, узимају Архијерејски чиновник, па кад принесу столицу на амвон и архијереј седне, они стају иза амвона.

На великој јектенији, иза прозбе за архијереја, приносе му Архијерејски чиновник за молитву, а такође на две мале јектеније. Кад архијереј прочита трећу молитву, целивавши му руку, чтеци стају иза ђакона на доле и по возгласу окрећу се, заједно са ђаконима, архијереју и поклоне, па иза ђакона улазе у олтар на северне и јужне двери (Кад архијереј устане на «Слава» трећег антифона, или Блажена, чтец треба да унесе столицу са амвона у олтар.).

Мали вход

На малом входу, један чтец носи свећу, други жезал, два најстарија дикирије и трикирије, идући испред ђакона. Дошавши до иконостаса, чтеци са свећом и жезлом улазе у олтар, а они са дикиријама и трикиријама, пред ђаконов узглас: «Премудрост, прости!» предају архијереју дикирије и трикирије, па и они улазе у олтар. Кад архијереј уђе у олтар, целива Свето Еванђеље и Часну трапезу, чтеци му додају жезал и кадионицу, па кад заврши кађење примају обоје.

Чтец са жезлом излази пред икону Богородичину и стоји до Херувимске песме, па улази у олтар, оставља жезал, прима лахан и убрус, излази пред Царске двери, са друга два чтеца, да би архијереј опрао руке.

Пред читање апостола и еванђеља

На «Свјатиј Боже...», чтеци додају архијереју дикирије, а затим трикирије, и кад он благослови народ на «Господи, Господи призри с небесе...», примају их од њега. Пред читање Апостола, кад епископ благослови: «Мир всјем!» чтеци скидају с њега омофор и сложивши га остављају. Онда додају ђакону кадионицу, па један с тамјаницом, и ђакон са кадионицом, прилазе епископу да он стави тамјан у кадионицу и благослови.

У време кад ђакон изађе да чита Еванђеље, излазе двојица чтеца са дикиријама и трикиријама, на северне и јужне двери, стају на амвон десно и лево од ђакона. По завршетку Еванђеља, долазе са ђаконом до Царских двери, додају архијереју дикирије и трикирије и кад он благослови народ, примају их и односе у олтар, на северне и јужне двери. Један чтец, чим ђакон почне читати Еванђеље, приноси архијереју Чиновник да прочита молитву Еванђеља.

Велики вход

Чтеци за жезлом, дикиријама и трикиријама иду као на Малом входу, а кад дођу пред иконостас, чтец са жезлом стаје пред икону Христову, а чтеци са дикиријама и трикиријама с обе стране Царских двери. Један чтец у олтару додаје епископу кадионицу за кађење дискоса, а затим путира. Кад епископ постави Свете Дарове на Часну трапезу и окади их, па дође на двери, чтеци му предају дикирије и трикирије, и по благосиљању примивши их, односе у олтар.

ПО СИМВОЛУ ВЕРЕ чтеци предају дикирије и трикирије епископу у олтару, па кад он благослови народ, примају их, гасе и остављају на своје место.

НА «ИЗРЈАДНО О ПРЕСВЈАТЈЕЈ...» додају архијереју кадионицу и приносе анафору за благослов.

ПРЕД ПРИЧЕШЋЕ чтец додаје ђакону теплоту, а по причешћу приноси лахан и убрус да архијереј опере руке у олтару, па онда остављају прибор на своје место.

На «Спаси Боже људи Твоја...», чтец приноси архијереју кадионицу и по кађењу Дарова прима је и оставља.

ПО ЗАВРШЕТКУ ЛИТУРГИЈЕ чтеци помажу архијереју при свлачењу одежди и са другим клирицима прате га до изласка из храма, или уласка у епископију.

ОРЛЕЦЕ чтеци стављају пред Царске двери у почетку, пред долазак архијереја, који ту стаје за време входних молитава. Орлец се ставља на амвон и ту стоји до уласка архијереја у олтар на Малом входу, кад се односи и ставља у олтар пред Часну трапезу.

При певању Трисветог, један се орлец ставља на Царске двери и по благосиљању архијереја на «Господи, Господи, призри с небесе и вижд...», односи. На Царске двери се ставља и на Великом входу, а пошто архијереј прими путир и благослови дикиријама и трикиријама, односи.

Пред Часном трапезом стоји орлец за време целе Литургије, само се на «Возљубим друг друга...», ставља се десне стране Часне трапезе, где ће архијереј стојати при целивању са свештенством.

Орлец се ставља на амвон ако ће епископ проповедати и
иза амвона при дељењу анафоре.

Порекло неколико речи за хришћанске и друге појмове у нашем језику

Рад на просвећивању словенских народа, коме су Света браћа Кирило и Методије ударила широк и снажан темељ, веома успешно су наставили њихови ученици, најпре у Моравској и Панонији, а кад су те земље морали напустити онда овде, у нашим јужним и западним крајевима. Дошавши до свога писма, своје књиге, Словени добише књига-писмо «дар већи и драгоценији од свег злата и сребра и драгог камења и пролазног богатства», како се вели у житију Светог Кирила. На тај начин они дођоше у могућност да писмом уместо примитивног рабоша – «црта и реза» како то назива Црноризац Храбар – боље изразе своје мисли, своју душу, да уђу у број хришћанских народа, а тиме уједно у заједницу светске културе и књижевности, и да у ту општу ризницу унесу и они свој удео.

Но као што је детету да би одрасло и дошло до своје снаге неопходна помоћ старијих, тако смо и ми, Словени, у свом духовном детињству неопходно били упућени на помоћ осталих народа који су под срећнијим околностима успели да раније дођу до писмености и тако пређу из преисторијског у историјски период свога битисања. Трагови те помоћи, књижевне позајмице из старих времена за потребне нове појмове и изразе, које млади, још неразвијени словенски језик није имао, могу се пратити до у садашње доба.

Без неких претензија, ми ћемо овде само да подсетимо и укажемо на неколико таквих израза из којих се може видети да су Света браћа и њихови ученици, дошавши у Моравску и Панонију, затекли онде већ примљене и одомаћене извесне називе створене према латинском и немачком језику. Ове изразе они нису ни хтели, а вероватно ни могли потиснути, него су их преузели и даље пренели. Околности под којима су се нашли у Моравској, на терену римског патријархата, примили су реално, с готовошћу да прихвате и тадашње већ утврђене термине. С друге стране, антагонизам између Грка и Латина, мада је већ

постојао, још није био тако велики да би се и око тога правило питање.

Почећемо са речју која изражава основни символ хришћанства, тј. са речју КРСТ. Она није изворно словенска, него је створена према латинској речи «cruz» врло рано, а налазимо је у употреби код свих православних Словена и данас. Код Словена римокатолика у употреби је из давнине реч «криж», настала свакако од истог латинског израза.

Ни реч ЦРКВА, која означава други основни хришћански појам, није словенског порекла него је изграђена према старонемачкој речи «chirihha», данас «Kirche». Том праизвору стоји још ближе облик ЦИРКВА, који се употребљава у нашим северозападним крајевима (нпр. назив места Цирквеница у Приморју, Цирквена у северној Хрватској). Но ни реч «Kirche» није изворно немачка, него је створена трансформацијом од грчке речи «кириаки». Тако, ето, у нашем изразу «црква» имамо у основи, грчку реч, али примљену не директно из блиских нам грчких области, него заобилазним путем. Преко Рима и римских проповедника доспева ова реч најпре Немцима, од ових на исти начин Моравцима, а од њих, преко ученика Свете браће, долази нама, преваливши тако цео круг – са југа на запад, оданде на север, а одатле опет на југ.

Са Запада је примљена и реч ОЛТАР. Настала је од латинских речи «alta ara», што значи: висок, узвишен жртвеник. Свакако, првобитно је тако називана само Часна трапеза, а затим цео одељак храма где се она налази. Назив лепо одговара узвишености бескрвне жртве Тела и Крви Христове која се приноси у олтару, на «узвишеном жртвенику» – Часној трапези. Не само из практичних разлога, да би верни могли видети радње које се на њој врше, него више ради симболичког представљања узвишености те жртве, Часна трапеза је на више места прављена доста високом, као што је код нас нпр. у манастиру Дечанима.

И реч РАКА, која данас значи гроб ископан у земљи где се мртви полаже, постала је метатезом од латинске речи «агса», што значи ковчег, сандук, мртвачки сандук.

Свакако је истог порекла и реч ПАПЕРТА = притвор цркве, припрата, настала од латинских речи «pars aperta» = откривен, отворен део, пре него од грчке речи «перипатос», од које би могла бити изведена реч истог значења ПРИПРАТА.

И данас у живој употреби реч КУМ, КУМА (у Грка, код простог народа «кумпарос», «кумпара») вероватно је настала од латинског «compater», «commater», духовни отац, духовна мајка.

Исто је тако настао израз старије књижевности МНИХ – калуђер, инок, од грчке речи «монахос» = усамљеник, али опет заобилазно, преко старонемачког «Munich» (отуд потиче и назив немачког града München). Тек је доцније, утицајем Свете Горе и живих веза са Грцима, та реч добила облик МОНАХ, непосредније према наведеној грчкој речи.

Од латинске речи «pagus», што значи село, и придева изведеног од ње «paganus» = сеоски, прост, невоспитан, настала је реч ПАГАН, ПОГАНИН, који налазимо већ код Црнорисца Храбра, у његовом Сказанију о словенским писменима, у смислу: незнабожац, идолопоклоник. Одмах у почетку читамо онде: «Прежде убо Словене не имехон книг-слова н' чртами и резами чтехон и гатаахон, погани сонште».

И реч ЦАР је са Запада, примљена из романске језичке области. Првобитно је гласила «цѣсарь», потпуно према познолатинској речи «caesar». Но због нагласка на последњем слогу, већ у средњем веку сажета је у «цѣсарь», да би најзад дошло до данашњег облика цар. Од те речи настао је и наш назив Цариград, у старини Цѣсарградъ, наместо грчког Константинополис.

Могли бисмо напоменути да смо име наших једноверних суседа Грка, у старини Грькъ, Грьчинь, примили не од њих – јер они себе називају Јелинима, Хеллинес, а у византијско доба назвали су се Ромеи, Ромајои (под овим су их именом знали и источни народи: Персијанци, Арапи, Турци) – него од западних народа. Ови су пак то име преузели од Римљана. Према Грекос, првобитном називу становника око Додоне, старог пророчишта Зевсовог југоисточно од Јањине, Римљани су од старине тако почели називати све Јелине. У неким се нашим рукописима налазе оба назива, и Јелини и Грци, тако нпр. код Црнорисца

Храбра. Но Јелинима он назива старе, незнабожачке Грке (Јелини погани), а Грцима савремене.

Од речи које се данас више не налазе у књижевној употреби, али су се употребљавале у старини, а дошле су са Запада, да наведемо реч КЛЕВРЋТЬ, изведену од латинског «colibertus» = слуга, ослобођени роб, дословно: роб који је ослобођен истовремено са другим робом. И данас слушамо у Еванђељу 11. недеље о милостивом господару и немилостивом слуги (Мф.18:28): «Изшедъ же рабъ той ѿбрѣте единого клевертъ своихъ».

Ту спада и реч КОМКАТИ СЕ, КОМКАЊЕ, што значи причестити се, причешће. Она се још понегде употребљава (код простог народа на Овчем Пољу и Брегалници, нпр.), а налази се и у рукописним и старим штампаним књигама (имамо је нпр. у Требнику Божидача Вуковића из 1538. год., где се налази «Молитва комкати са хотеште»). Та реч је изведена од латинских речи «communicare» и «communio» = заједница, учешће, а доцније је замењена словенским преводом истог значења: причестити се, причешће, која је потпуно завладала.

Још само да наведемо назив МИСА, који се данас употребљава код римокатолика за ознаку Свете Литургије, а спочетка је употребљаван понекад и код нас, те се као «меша», «мьса» и «миса» налази у старим рукописима, док није надвладала грчка реч «Литургија», или њен превод – «служба».

Реч «миса» је познији латински облик за «missio», одн. «dimissio» = отпуштање, слање. Већ од VI и VII в., готово свуда на Западу том речју назива се Света Тајна Евхаристије. Изгледа да је назив настао од ђаконовог позива на Литургији: «Ite, missa est!» = Идите, отпуштате се! Овим речима, пред почетак Литургије верних, ђакон је позивао оглашене да изађу из цркве. Они, наиме, као и на Истоку, нису могли присуствовати том делу богослужења. Блажени Августин јасно износи да после беседе бива отпуштање катихумена и остајање само верних (Ecce, post sermonem fit missa catechumenis manebunt fideles. Serm. 49). Исто тако, по савршетку новозаветне жртве, ђакон је истим речима објављивао крај богослужења обавештавајући и верне да се могу разићи. О томе напомиње већ Тертулијан (dimissio plebis

post transacta solemnia – De anima с. 9). У путопису Етерије реч «миса» налази се такође у значењу отпуштање (facta oblatione fit missa), али се употребљава и у значењу Литургије (missa autem... anti solem fit: hoc est oblatio).

Сасвим вероватно, дакле, до назива «миса» (или плуралом «missae») за Литургију дошло се синекдохом (initium et finis pro toto).

Има и других речи које су настале на овај начин и наведеним путем дошле до нас из Западне цркве. Што тај број није тако велики, у сравњењу с оним речима које су позајмљене од Грка, разумећемо кад се подсетимо да је прави замах наша књижевност добила тек од

Светог Саве и његових ученика, који су као васпитаници Свете Горе преузели многе изразе непосредно из грчког језика. Тако је утицај латинског језика и Западне цркве, првобитно врло интензиван, умногоме смањен и ослабљен, особито доцније кад је подела на Источну и Западну цркву била већ коначно изведена. Како је наша Црква одлучно стала на страну Православља, разумљиво је да се, чувајући се од утицаја Латина, чувала и од књижевне позјамице од њих, што раније, кад је Црква била једна, није био случај.

Но као што смо видели, неке речи примљене отуд у старини, дуготрајном употребом толико су се утврдиле и одомаћиле да их више није било могуће истиснути. Штавише, оне данас изгледају као потпуно наше, и само детаљније разматрање открива њихово западно порекло, начин на који су нам дошле и биле примљене.

Литература

При изради овог чланка коришћен је: Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae 1862–1865; др Радослав Грујић, Скопска митрополија, у Споменици храма Свете Богородице у Скопљу, Скопље 1935, стр. 20; Конст. Јиречек, *Историја Срба*, Београд 1952, I, стр. 45, 98; Сима Ћирковић, *Историја Босне*, Београд 1964, стр. 36; др Лазар Мирковић, *Православна Литургија*, Београд 1965, I, стр. 78, 101, 109; *Хеортологија*, стр. 288; Стојан Новаковић, *Примери књижевности и језика старог и српско-словенског*, Београд 1904; Ђ. Трифуновић, *Ћирило и Методије*, СКЗ, Београд 1964, стр. 103; Thalhofer – Eisenhofer, *Handbuch der catholischen Liturgik*, Freiburg in Breisgau, 1912, str. 3; др Ivan Bujanović, *Sveti sakramenti po nauku katoličke crkve*, Zagreb 1895, I, str. 462.

Гласник, јануар 1968.

Акrostих у Канонима Београдског Србљака

Примивши хришћанство од Грка, Срби су, као и остали словенски народи, тиме уједно примили писменост и књижевност, монументално грађевинарство, сликарство и уметност. Први делатељи у свим тим областима били су странци, углавном Грци и Латини, али се око њих сабрао знатан број ученика Срба који су започето дело у свим областима наставили самостално. Особито је био успешан рад на књижевности, најпре преводачкој, јер је за преводом богослужбених текстова била највећа потреба, а затим оригиналној. Како је у то време богослужење Цркве на Истоку већ добило завршни облик свог развоја³⁸⁹⁷, ти наши стари писци, превodeћи са грчког, примили су већ готове обрасце не само појединих црквених песама, него и склопа целог богослужења. Ни у Грчкој није више било могуће писање неке нове врсте црквених песама, још мање састављање нових врста богослужења, или коренита измена постојећег. Осим тога, доказ јединства у вери нових хришћана значило је не само јединство у догматима, него и једнакост у богослужењу. Стога је јасно да су и самостална књижевна дела, кад су се појавила код нас, морала бити у границама грчких византијских образаца.

Међутим, најранијим самосталним саставима код нас долазе описи живота-биографије првих Светитеља из нашег племена и песме за богослужење посвећено њиховој успомени: тропари, кондаци, стихире, канони. Доцније настају и друга дела: летописи, повеље, родослови итд.

При састављању службе својим Светитељима, рекосмо, морали су се наши писци држати и већ утврђених правила Типика, те су се, поред других облика црквеног песничког састава, могли користити могућношћу коју за то пружа канон, дужи песнички састав чина јутрења. У свакодневном и годишњем кругу богослужења упознали су се са његовим особинама, тј. саставом од 9 делова или песама, ирмосима, тропарима и Богородичнима, а затим и свим оним што је с њим у вези: кондаком, синаксаром, а такође акростихом или крајегранесијем.³⁸⁹⁸ Канони с акростихом састављени су тако да почетна слова обично тропара и Богородична дају реченицу која

изражава или похвалу светитељу, одн. празнику, молитвени призив њему, име писца, или ред слова по азбуци у правом или обрнутом реду итд. Одмах у натпису изнад канона обично се наводи акростих и каже: Канѡнъ ѿгѡже краегранесїе сице. Све се ово односи на каноне у грчком оригиналу. При преводу пак пазило се само на верно преношење садржаја и смисла, а на акростих се није обраћала пажња, те он није очуван. Управо, ни при највећој вештини преводиоца не би се ни могао одржати – и да садржај буде верно преведен, и да се реченица акростиха притом задржи. Иако се реченица акростиха редовно наводила, из текста канона она се не може извести. Будући да акростих не долази ни у какву употребу на богослужењу, јер нити се чита нити пева, то се његова неочуваност не примећује непосредно, нити од тога богослужење трпи какву штету.³⁸⁹⁹

Пишући оригиналне службе својим Светим, наши стари писци били су у могућности да се огледају и у тој књижевној вештини. Да ли су се том могућношћу и користили?

Ако погледамо каноне светих Срба у београдском Србљаку из 1861. године, видећемо да у њих неколико акростих нити је наведен у заглављу канона, нити се може из текста извести. Затим, да има неколико служби у којима је акростих у заглављу канона наведен, али се из текста не може сложити. Свакако на основу тога створен је закључак: «Код канона у Србљаку налазимо и крајегранесија исписана на челу канона, мада их не можемо успоставити из почетних слова ирмоса и тропара...».³⁹⁰⁰ Но ако се ствар размотри темељније, наћи ће се у Србљаку један број служби у чијим је канонима не само наведен акростих у заглављу, него се он може и извести из његових тропара и Богородичана. Штавише, изненадићемо се кад видимо да тај број није ни мали, нити је, упоређен с бројем оних који акростих немају, незнатан. Више од трећине свију служби у Србљаку имају каноне с акростихом. Од све 23 службе које се онде налазе, осам њих имају акростих;³⁹⁰¹ у три службе акростих је наведен у заглављу, али се из текста не може извести, а 12 служби немају акростих уопште (Управо 11, ако изоставимо службу Светог Данила II, која је из новијег времена – састав митрополита Михаила³⁹⁰² и, разуме се, каноне Светој Богородици из Октоиха,

наведене у две службе – Светог Стевана Првовенчаног и Светог Стевана Деспота – с акростиховима у заглављу, но који нису сачувани у тексту још при преводу за Октоих)³⁹⁰³. Заиста и било би чудно да ниједан канон светих Срба није писан с акростихом кад постоје неколике песме ван црквене употребе, и световни састави старих српских писаца с том особином, и кад је Пахомије Србин написао низ служби руским Светитељима с акростихом у канону.³⁹⁰⁴

Акростих имају службе ових Светих у београдском Србљаку (ред служби наведен је по поретку црквене године):

1. Свети Стефан Првовенчани (24. септембра). У првом његовом канону, иако у заглављу није наведен, изводи се из тропара, без Богородична, овај акростих: Пауси недстони пвте чю смѡн. Према акростиху, дакле, канон је дело патријарха Пајсија Јањевца.³⁹⁰⁵ Други део акростиха, у скраћеном облику, вероватно треба да гласи: п(е)в(аю) те чю(дотворче) с(ї)мон(е), јер и у служби цару Урошу, такође делу Пајсијевом као што ћемо видети, налази се акростих исте садржине.

2. Свети краљ Милутин (30. октобра). Акростих је наведен у заглављу канона: Славы тебѣ плетѣ Вѣнцы вѣнечниче хртовѣ, и изводи се из првих слова тропара и Богородичана. Текст је овде, у заглављу канона, наведен, разуме се, црквенословенски, а из тропара се изводи како је састављен у српскословенском, уз извесна скраћења: Слави теб (недостаје ђ) плетоу вчнїче хств. Слово у в нце, у српскословенском је свакако првобитно било ђ у речи ко (трећи тропар V песме канона), иако у рукопису с краја XV, или почетка XVI века, према коме је службу Светом краљу Милутину штампао В. Ћоровић на крају свог рада «Силуан и Данило II»,³⁹⁰⁶ стоји исто тако – ко.

Из IX песме тог канона код Ћоровића изводи се ДАНИЛ, док се у сва три Србљака (римничком, московском и београдском) то не може извести, јер су у њима наведени други тропари, с друкчијим почетком од оних код Ћоровића. Према наведеном имену писца и особинама канона, Ћоровић је закључио да је то Данило Млађи, одн. Данило III, патријарх српски (око 1390–1396).

Речи «вѣнечниче» и «вѣнцы» игра су речи у вези с другим именом краља Милутина – Стефан, које у преводу с грчког значи «венац».

3. Свети Стеван Дечански (11. новембар). Акростих је наведен у заглављу канона: Новомѣ мчникѣ новѣ приношѣ дара пѣснѣ. Из почетних слова тропара, без Богородичана, изводи се: Новомоу моученикоу новоу прїношоу дара пюсн. Овако се исто изводи и у служби Светог Стевана у римничком и московском Србљаку. У рукописној пак служби овог Светог, са Житијем, од Григорија Цамблака, која се налази у манастиру Дечанима (бр. 99), у трећем тропару IX песме стоји ђже, уместо юже, како стоји у Србљаку, те се тако последња реч акростиха изводи правилно пѣсн. Сем тога, у овој рукописној служби, у наслову канона, још се вели да почетна слова Богородичана дају акростих Григорије.³⁹⁰⁷ Овај се акростих изводи из Богородичана и у Србљаку, иако нема те примедбе. Тако је овај акростих двојни, тј. тропари дају један акростих реченици, а Богородични други – име писца.

4. Свети цар Урош (2. децембра). Његова служба има акростих: Паїсїй недостойный пою та блжене оуроше, наведен у зачељу канона. Акростих се изводи из првих слова тропара без Богородичана: Паисеи недѣстѣтнѣ пою те блажне оуршоу. Како је реченица акростиха прилично дуга, а песме канона, као већина служби у Србљаку, имају само по три тропара, писац је протегав акростих и на светилан и хвалитне стихире, тако да последњи слог у речи «блжне» и цела реч «оуршоу» изводи се из светилна с Богородичним и четири хвалитне стихире. У сва три штампана Србљака реч «недостојни» изводи се с извесним неправилностима. Што слово ѿ долази на два места за глас «о», то бива чешће и не може се узети као неправилност. Неправилност је у томе што на месту слова «и», у оба случаја друге речи акростиха, долази «т», јер прве речи другог тропара VI песме и првог VII песме почињу тим словом (твоимѣ твою). Погрешка је настала тако што је на оба места изостављен везник «и», којим ти тропари треба да почињу, као што нам показује рукописна служба Светом Цару Урошу манастира Јазка (са записом из год.), сада у Патријаршијској библиотеци.

Околност што акростих прелази обим канона и протеже се на светилан и хвалитне стихире сведочи да је и те делове, управо целу службу написао патријарх Пајсије. Међу нашим акростиховима, барем у Србљаку, то је једини случај да акростих пређе с канона и на друге делове службе.

5. Свети Сава, први архиепископ српски (14. јануара), чији први канон има у натпису наведен овај акростих: СаввѢ похвалити разѢма Бже мой дарѢ ми. Акростих се добро изводи из тропара и Богородичана овог канона, ако узмемо у обзир разлике између црквенословенског и српскословенског језика: Савоу (једно в, уместо два у црквенословенском тексту), похвалити разоума Бѡже мѡв (У рукописном минеју за јануар, из XVI или XVII в., у ризници ман. Дечана, бр. 45б, први тропар VIII песме почиње иже вѣ с(ве)тъхъ..., а тако је исто и у Саборнику Божидача Вуковића из год. У штампаним Србљацима реч «иже» изостављена је (те зато долази «мов» уместо «мои») дарѢ ми. Ништа се ту не вели о писцу. На основу анализе и упоређивања текста појединих испитивача, сматра се да је то Теодосије, други биограф Светог Саве.³⁹⁰⁸

6. Свети Максим Архиепископ, бивши деспот српски (18. јануара). У његовој служби, изнад канона, наведен је следећи акростих: Восхвалимъ сва титела хорѣгвѣ церкви, који се из тропара канона, без Богородичана, изводи овако: Ввсхвалимъ стла хѡргвоу ѿкви. У поменутом рукописном минеју ман. Дечана, под јануаром, заједно са службом Светог Атанасија и Кирила, налази се и служба Светог Максима. Над посебним каноном Светом Максиму наведен је овај исти акростих који се сасвим правилно изводи из тропара, без Богородичана, јер други тропар I песме почиње Азь же те вѣспою, те се прва реч акростиха изводи правилно «васхвалим», уместо «ввсхвалим», како се она изводи у београдском Србљаку, где су испуштене речи Азь же те. У VIII песми, уместо два тропара у београдском Србљаку, у овој рукописној служби имамо сва три, те се из њих правилно изводи почетак последње речи акростиха, јер други тропар (који је у београдском Србљаку испуштен) почиње: Ц(а)рскы цвѣтъ цѣтиъ црѣквы..., а трећи: Раздрѣшу сѣузь

мирскіе... Стога последња реч акростиха, уместо погрешног првог слога у Србљаку (ѿн) изводи се правилно, «цркви».

Овом дечанском рукопису потпуно одговара служба у римничком и московском Србљаку, те се и ту из канона правилно изводи наведени акростих, без неправилности које се налазе у београдском Србљаку. То нам показује јасно да редактор београдског Србљака није имао разумевања за акростих, нити се обазирао на то да га у тексту сачува, док је већ пренету у црквенословенски језик службу Светог Максима у римничком и московском Србљаку, са потпуно сачуваним акростихом, преудешавао тако да се акростих поремети, било мењањем почетне речи појединих тропара, било изостављањем неког од њих. Свакако је овакав поступак припомогао да се створи уверење да су службе у Србљаку, иако у заглављу наводе реченицу акростиха, У ствари писане без њега, јер се он не може успоставити из канона.

7. Свети Симеон Мироточиви, Стеван Немања (13. фебруара). Његова служба има два канона, оба без наведеног акростиха у заглављу, али се из првих слова тропара и Богородичана првог канона изводи ова реченица: Θεωδωσιε недѡстоини пою те оче Симеѡне. Канон је, дакле, као и целу службу, написао Теодосије, писац биографије и службе Светог Саве. Акростих је добро сачуван и по преносу из српскословенског у црквенословенски језик у Србљаку. Ова Теодосијева служба постепено је истиснула из употребе, и најзад сасвим заменила првобитну службу Светог Симеона, коју је, по благослову светогорског сабора, написао свом оцу Свети Сава. У тој служби што ју је написао Свети Сава, а издао В. Ћоровић,³⁹⁰⁹ канон Светом Симеону нема акростиха.³⁹¹⁰

8. Свети Кнез Лазар (15. јуна). И ова служба има два канона од којих први има у зачељу наведен акростих: Лазара похвалити Бже мой разѡмь дарѡи ми. Акростих се добро изводи из првих слова тропара и Богородичана првог канона, готово потпуно онако како се он изводи из рукописа српскословенске службе, XV-XVI века, додане рукописном минеју за јун манастира Дечана (бр. 39) где над првим каноном стоји овако: Канон с(ве)т(о)мѡ ими гранесѡ сичево съ б(о)городи(ч)нами: Лазара похвалити

Б(о)же м(о)и разџм дарџи ми. Непознати писац ове службе потпуно је преузео акростих из првог Теодосијевог канона службе Светог Саве, заменивши само име. Но тропари се садржином, разуме се, разликују од оних у канону Светог Саве.

Службе, дакле, ових осам наведених светих Срба, као што видесмо, писане су са том нарочитом књижевном особином – акростихом. Акростих се изводи, уз незнатне разлике, и у црквенословенским службама у сва три Србљака.

Службе следеће тројице светих Срба, мада имају у заглављу канона наведену реченицу као акростих, У ствари су без акростиха, јер се он не може извести из канона. Да ли је то стога што писац већ при писању тропара канона није ни пазио да се из њих може извести акростих, или је неко доцније изоставио првобитне тропаре и у службу унео друге, задржавши у заглављу стих акростиха првобитног канона – остаје отворено. Те три службе су ове:

1. Светог Евстатија, архиепископа српског (4. јануара). У заглављу канона има наведена као акростих ова реченица: Благостоянїю тезоименитаго ЕвстаѦїа пѣснми почтѦ, али из почетних слова тропара и Богородичана не може се извести. Да ли је тако и у српкословенском тексту, не могу рећи, јер ми он није дошао до руку,³⁹¹¹ но у црквенословенском препису Правила с(вѧ)тѣхъ сербскѣй архїеписк(о)пѡвъ еустаѦїа и Никодима (сада у Српској академији наука, бр. 86), који је извршен у Дечанима год., за време игумана хаџи Данила, а трошком пећког архимандрита Никодима, види се да је исти акростих и исти тропари канона, без могућности да се акростих изведе. Служба Светог Евстатија дело је, изгледа, архиепископа Данила II.³⁹¹²

2. Светог Никодима, архиепископа српског (11. маја). Служба му има један канон у чијем је заглављу као акростих наведена реченица: Неповиннымъ крове предивномъ тезоименитаго Никодима пѣсненемъ чествѡю. Даље се наставља: Творнїе Марка еп(ис)к(оп)а.

Наведена реченица не може се извести из првих слова тропара и Богородичана канона, а тешко да би се тако дуга реченица и могла извести из тог канона, јер би требало да свака

песма има по 6 тропара и Богородичан, док оне У ствари имају по 4 тропара и Богородичан.

У неким српскословенским рукописима са службом Светог Никодима стоји друкчији акростих од оног што је у београдском Србљаку, тј. овај: Съ дръзновениємъ пою великаго светител Никодима,³⁹¹³ али се ни он не изводи из почетних слова тропара који су исти као у београдском Србљаку. Биће да је служба у Србљаку штампана према поменутом црквенословенском препису службе Светог Евстатија и Светог Никодима од 1805. год.³⁹¹⁴ Као акростих наведена је ту иста реченица која је и у београдском Србљаку, са истим тропарима и осталим деловима службе.

Марко, који се помиње као писац овог канона јесте пећки епископ с краја XIV и почетка XV века. Познат је, иначе, као писац, јер је сем ове службе написао службу и житије патријарха Јефрема, свога учитеља, као и житије својих родитеља који су се такође били замонашили, Герасима и Евфимије. Умро је после 1411. год.³⁹¹⁵

3. Светог Кнеза Владимира (22. маја). Од два канона његове службе, први има у натпису као акростих наведену реченицу: Праведнаго пою Іѡанна владикѡ, но из текста се не изводи. Можда је овом нашем Светитељу, чији се живот описује већ у Летопису попа Дукљанина,³⁹¹⁶ било рано написана и служба с акростихом, па је доцније неки писац заменио тај канон својим, а реченицу акростиха оставио у заглављу.

Службе остале дванаесторице Светих у београдском Србљаку немају акростих уопште, нити је он наведен у заглављу, нити се изводи из текста канона. То су службе ових светих: 1) Светог Јоаникија првог патријарха српског (3. септ.) 2) Светог Стевана Штиљановића (4. октобра);³⁹¹⁷ 3) Светог Стефана Новог, деспота српског (Слепог) (9. октобра); 4) Светог Арсенија, архиепископа првог наследника Светог Саве (28. октобра), чију је службу написао Данило II;³⁹¹⁸ 5) Светог Јоаникија Девичког (2. децембра); 6) Светог Јована Деспота (10. децембра); 7) Светог Данила II, архиепископа српског (20. децембра); 8) Светог Саве II, архиепископа српског (8. фебруара); 9) Светог Василија Острошког (29. априла); 10) Светог Јефрема Патријарха (15.

јуна);³⁹¹⁹ 11) Свете Мајке Ангелине (30. јула); 12) Сабора српских просветитеља (30. августа).

У нашој старој књижевности постоји много више канона појединим светим Србима писаних с акростихом, али они нису ушли у београдски Србљак, а само њега ми имамо овде у виду. Тако је монах Јефрем 1409. год. написао Молбени канон за Деспота Стевана Лазаревића с акростихом, у коме је навео и своје име;³⁹²⁰ од Теодосија је сачувано седам канона Светом Симеону и Светом Сави с акростихом, итд. Такође и други састави нецрквене световне садржине из старог доба су писани с тим књижевним украсом.³⁹²¹ Најпознатији је од њих «Слово љубве» деспота Стевана Лазаревића.

Ако се размотре наведених осам акростиха београдског Србљаха с погледом на садржину, видеће се да свих осам изражавају, на извесан начин, похвалу Светоме за чију је службу канон написан. Азбучни није ниједан. Четири од њих дају име писца. То су акростиси канона: Светог Стевана Првовенчаног и цара Уроша од патријарха Пајсија; Светог Симеона Мироточивог од Теодосија и Светог Стевана Дечанског од Григорија Цамблака. При томе је овај последњи двојни, тј. почетна слова тропара дају један акростих: Новом⁸ м⁸ченик⁸ нов⁸ принош⁸ дара п⁸снь, а почетна слова Богородичана други: Григорие. Да су у канону Светог краља Милутина, у деветој песми, сачувани првобитни тропари, имали бисмо у Србљаку и канон с именом писца – Данила.

На **ПИТАЊЕ**: Које лику припадају Свети чије службе имају акростих? може се рећи да су шесторица од њих били владари (Свети Симеон – Стеван Немања; Свети Симон – Стеван Првовенчани; Свети Краљ Милутин; Свети Стеван Дечански; Свети Цар Урош и Свети Кнез Лазар), а двојица архиепископи (Свети Сава и Свети Максим. Но и њих су двојица из владарске лозе и најпре били на власти – Свети Сава у Хуму,³⁹²² а Свети Максим – Ђорђе деспот српски).

Од писаца ових канона с акростихом, колико данас знамо, први је и најстарији хиландарски монах, доцније јеромонах Теодосије, познати писац биографије Светог Саве, «најбољи стилиста... романијер српски XIII века»,³⁹²³ од писаца

«неоспорно један од најдаровитијих у целој старој књижевности».³⁹²⁴ Са таквим књижевним способностима, није ни чудо што се он први дао на ову тежу и сложенију књижевну врсту и што је у томе показао велики успех. Он је, наиме, поред наведена два канона с акростихом – у служби Светом Симеону и Светом Сави – написао још канона у њихову част, на свих осам црквених гласова. Њих седам – од 2. до 8. гласа – писани су сваки с акростихом-реченицом и то тако да оне, стављене једна из друге, дају једну целину, читаву строфу. Само је канон првог гласа без акростиха, али је писан тако да тропари сваке поједине песме почињу словом (I песме П, треће С итд.).³⁹²⁵ Исто тако написао је један заједнички канон Светом Симеону и Светом Сави, четвртог гласа, који као и поменути првог гласа нема крајегранесија, али и ту сви тропари појединих песама почињу истим словом, штавише, речју истог корена.³⁹²⁶ Написао је и заједнички канон Господу Исусу, Светом Симеону и Светом Сави гласа шестог. И овај је без акростиха, као и канон у служби Светог Петра Коришког, коју је такође Теодосије написао.

Све у свему, Теодосије је написао 13 канона, од њих 9 с акростихом, а 4 без акростиха.

Према садашњем схватању, Теодосије је живео у другој половини XIII и почетком XIV века.³⁹²⁷ Служба Светог Симеона би настала између 1307. и 1310. год., а Светог Саве 1309. године.

Други писац канона с акростихом у Србљаку, Данило, биће да је патријарх Данило III (1392–1396), који је, вероватно, још као монах манастира Бањске (1380. год.) написао службу Светом Краљу Милутину с акростихом, у коме, као што је наведено, казује своје име. По Ђ. Радојичићу, он би био иста личност са монахом Данилом, који је са оцем, у монаштву Доротејем, подигао манастир Дренчу код Крушевца. Он је такође написао и «једну лепу и веома књижевну Похвалу кнезу Лазару (с краја 1392. или с почетка 1393. г.)»³⁹²⁸ с неколико значајних података о кнезу Лазару. На престолу српских патријараха био је кратко време и умро између 1396. и 1399. године.³⁹²⁹

Један монах – странац, који је код нас провео неколико година и написао нашем Светитељу службу с акростихом, био би

трећи писац те књижевне врсте у Србљаку. То је Григорије Цамблук. Потиче из угледне породице у Бугарској, где је добио добро књижевно образовање у школи патријарха Јевтимија у Трнову. Кад су 1393. године Турци освојили Трново, а ускоро и целу Бугарску, он се отиснуо по свету, био је у Цариграду, Светој Гори, па у Србији, где је седам година (од 1402. до 1409. год.) био игуман манастира Дечана. Ту је написао (1403–1404. год.) биографију и службу Светом Стевану Дечанском, а поред тога и опис Преноса мошти Свете Петке из Бугарске у Београд (1405. год.). Из Србије је отишао у Русију, постао митрополит кијевски и као такав узео учешћа при крају сабора у Констанцу 1418. год. Свакако због тога, као и због начина на који је изабран, искључен је из Цркве, повукао се у манастир, где је умро у зиму 1419/1420. године.³⁹³⁰

О писцима служби с акростихом Светог Кнеза Лазара и Светог Максима архиепископа не зна се ништа одређеније. Претпоставља се да је први био монах манастира Раванице с краја XIV в., а други манастира Крушедола с почетка XVI в. Називају их Раваничанин I и Крушедолац.³⁹³¹ Служба Светог Кнеза Лазара настала је, вероватно, не дуго по преносу Кнежевих моштију из цркве Вазнесења у Приштини у Раваницу, 1390. год. О времену постанка службе Светог Максима исто тако нема сигурних података. Мисли се да је написана «двадесетих година XVI века»,³⁹³² «а поуздано пре краја XVI века», јер је већ налазимо у рукописима тога века». ³⁹³³

О последњем, познатом по имену писцу службе с акростихом у Србљаку, патријарху Пајсију Јањевцу (1614–1647), имамо више података. Родио се у Јањеву од оца Димитрија, свештеника. По доласку у пећки манастир био је ученик патријарха Јована, који га, две године пре свог заточења, изабра за митрополита новобрдског или грачаничког. После патријархове насилне смрти (1614. г.) Пајсије буде изабран, на сабору у Грачаници, за патријарха, и на том положају проведе тридесет и три године – најдуже од свих српских патријараха.³⁹³⁴

Још као монах, Пајсије се добро упознао са старом српском књижевношћу, па је и као патријарх волео књиге и ценио их, свуда пазио да не пропадну, сам их преписивао, крпио и

превезивао. Огледао се и као писац написавши службу Светом Стевану Првовенчаном, или «можда само део њен»,³⁹³⁵ тј. канон с акростихом, а такође житије и службу Светом Цару Урошу. На крају овог житија он сам излаже како је служба настала. После једног виђења у сну Уроша, написао му је «тропарак» и кондак. Кад му се поново јави и прекори: «Зашто ме заборависте?» – мада «невежда» и не знајући откуда да почне – патријарх предузе и, заједно с придворним монасима, састави целу службу.³⁹³⁶ Околности око састављања службе, или канона, Светом Стевану Првовенчаном нису познате.

* * *

Као закључак из свега изнетог могло би се рећи ово:

На основу истраживања низа научника, пронађен је велики број канона с акростихом нашим Светитељима. Све три службе светих Срба у Саборнику Божидача Вуковића из 1538. год. имају акростих. У римничком Србљаку (1761. год.) и московском (1765. год.), који садрже тринаест служби, њих осам имају акростих. Од 23 службе у београдском Србљаку (1865. год.), истих осам служби имају акростихе који се не само налазе у наслову канона, него се и изводе из почетних слова тропара, или тропара и Богородичана.

Стога се мора извршити исправка мишљења, које је раније владало, да службе у Србљаку нису писане са акростихом, те иако су реченице акростиха исписиване на челу канона, оне се из њега не могу извести. Више него трећина служби у београдском Србљаку имају акростих, који се изводи, истина не из почетних слова ирмоса, него тропара, или тропара и Богородичана, а у једном случају и других песама које следе канону.

Гласник, јун 1971.

Служба Светог Јанићија Девичког, једина рукописна књига манастира Девича

Као и други наши манастири и цркве, и манастир Девич је имао, током времена, збирку старих рукописних књига. У њему је крајем XVI века, у време патријарха Јована, при игуману Висариону преписано једно Четвороеванђеље;³⁹³⁷ године 1743. враћен је његов молитвеник из Патријаршије;³⁹³⁸ у збирци рукописа проф. Грујића, сада у Патријаршијској библиотеци у Београду, налази се рукописни зборник параклиса из времена деспота Стевана Лазаревића, који је, према запису на њему, још 1849. год. био у Девичу. Такође је још 1840. г. ту био рукопис са службом Светог Јанићија писан 1757. г., који се сада налази у библиотеци САНУ.³⁹³⁹ Кад је А. Гиљфердинг 1858. г. посетио Девич показали су му три-четири рукописна минеја,³⁹⁴⁰ а Милош С. Милојевић, који је у Девичу био 1871. године, вели да је ту видео десетине рукописних књига од XIV до XVI века, па и старије, од којих је одабрао 12 и дао на њих реверс да би му их послали на преглед и проучавање.³⁹⁴¹

Служба светог јанићија – једина рукописна књига девица

Ни једне од тих књига нема данас у манастиру. Уместо њих постоји само рукописна црквенословенска служба Светог Јанићија Девичког, добијена од покојног протојереја Јордана Грковића, из Вучитрна. Даровао ју је одмах после II светског рата, кад је манастир, срушен до темеља за време рата, почео да се обнавља.

Рукопис има 16 нумерисаних листова, увезаних у кожу. Листови су величине 29x19 цм., са по 24–29 редова на страници. Писан је уставним словима, прилично лепо и уједначено, црним мастилом, а наслови и почетна слова црвеним. Са спољне и доње стране текст је уоквирен по једном црном линијом, а са унутрашње и горње двема. С горње стране, између линија, на левом листу стоји: Параклисъ пр(е)п(одо)бнагѡ, а на десном: о(т)ца Їѡанникїа. У заглављу велике вечерње, на листу 2а, у кругу стилизованих гранчица с лишћем нацртан је лик Светог Јанићија у монашкој ризи, гологлавог, с крстом у левој руци, а десном сложеном на благослов. Изнад главе му је натпис: С(ѡ)ты Їѡаннїкїе. С лева су представљене две зграде с крстовима на слемени, што ваљда треба да представља манастир Девич.

Рукопис садржи целокупну службу Светог Јанићија, уз невелике разлике једнаку оној у београдском Србљаку, а настао је само годину дана раније, 1860 године.

Ко је преписивач рукописа?

На крају службе, по дну последњег листа, истом руком забележена је година постанка, као и име учитеља Јосифа «издатеља», што мора бити да значи преписивача оучит(елъ) Їωсифъ издательъ αωξ. Нажалост, не каже се где је препис извршен и за кога, но како је нешто доцније на књизи забележено: «Принадлежи Ј. Н. П. Фуртунићу 1867 маја 8ми, Вучитрн», биће да је преписан за потребе неког свештеника у Вучитрну, где је Свети Јанићије свагда био у великом поштовању. Ко је учитељ Јосиф и где је учитељовао можемо само да се домишљамо посредним путем, на основу неколико оскудних података. Један учитељ под тим именом (Јосиф Студић) помиње се у Вучитрну, али готово 30 година доцније (1889. год.),³⁹⁴² те је мало изгледа да би он то био.³⁹⁴³ Са много више вероватноће могао би то бити Јосиф Дамјановић, који је 1875. год., у Косовској Митровици, увезао једно црквенословенско Еванђеље цркве у Дубоком Потоку код Косовске Митровице. Он је о томе оставио запис у Еванђељу, писан лепим, уставним словима, сасвим сличним оним у нашем рукопису.³⁹⁴⁴ Сем тога, дописао је једну молитву на 4а и 46 додатом листу с почетка Еванђеља, а такође два листа, нумерисана истим бројем «в», која су недостојала Матејевом Еванђељу (од 18. ст. I гл. до 13. ст. II гл.), као и део листа 169. Оно што највише убеђује да би он могао бити иста личност са учитељем Јосифом, преписивачем девичког рукописа, јесте што се и овде слово «й» иза самогласника пише са слитном, што је карактеристично и за наш рукопис.³⁹⁴⁵ Што у овом запису Јосиф себе не назива учитељем, то ствари не смета, јер су се учитељи тога времена бавили и другим пословима: преписивањем и увезивањем књига, зографским или којим другим занатом.³⁹⁴⁶

Са ког је рукописа учињен препис?



Лик Светог Јанићија на почетку Велике вечерње

Како је служба Светог Јанићија у београдском Србљаку свакако штампана према рукопису из 1757. год., који је, по С. М. Милојевићу,³⁹⁴⁷ у ту сврху тражио и добио из манастира Девича митрополит Михаило,³⁹⁴⁸ вероватно је и наш рукопис преписан са тог рукописа, јер се слаже не само са београдским Србљаком, него још потпуније са овим из 1757. год. (сем неких ситних преписивачких грешака, на које ће бити указано доцније). У III песни канона београдског Србљака нпр. недостаје Богородичан (свакако испуштен грешком слагача) док је наш рукопис у том погледу пунији, јер тај Богородичан има, као што га има и рукопис из 1757. г. Сем тога, у Србљаку ова песма наизглед има 4 тропара, док их у ствари има 5, јер је, непажњом слагача, заједно са трећим сложен и четврти. Овај почиње од речи: Крѣпкѹ съ высоты помощь..., као што правилно стоји у нашем рукопису и оном из 1757. г. Насупрот томе, Србљак је на многим местима бољи и јаснији, јер су у њему исправљена нејасна места рукописа из 1757. г., као и нашег, и неразумљиве реченице изостављене. Тако нпр. из челоуѣкѣ гонѣиши (тропар), у Србљаку је исправљено: челоуѣкѣ гонѣиши; место кѣта мысленнаго у Србљаку стоји: пѣти мѣсленнаго (VI п. кан. 1 троп.); место преподобныхъ и правдѣ (у рукопису из 1757. предобіи), у Србљаку је преподобіи и правдѣ (Слава на стиховње); Соблазнъ готовлаеть при стезы твоеѧ препатїѧ дѣши твоеѧ теченїе дїаволѣ тѣшасѧ, и разбойныки посла..., у Србљаку: Соблазнъ готовлаеть тебѣ дїаволѣ полагаѧ претыканїѧ дѣши твоей и посла разбойники... (1. троп. V п. кан.). У реченици: чѣвственныѧ страсти тѣлеснїѧ (4. стихира на «Господи возвах»), у Србљаку је изостављен атрибут тѣлеснїѧ, јер је он сувишан уз чувственныѧ. Такође је у Србљаку изостављена цела

нејасна реченица нашег рукописа (и оног из 1757. г.): кѡ мати младенца старостію оцею (Стихира по Еванђељу); изостављена је исто таква реченица: сланѣтки преподобне прозѡбаю (4. троп. V п. канона), коју и рукопис из 1757. г. садржи, итд.

Главна разлика – синаксари

Но најглавнија разлика између овог рукописа и београдског Србљака је у њиховим синаксарима. Пре свега, у нашем рукопису испред синаксара долазе стихови, којих у Србљаку нема: Ц(а)ремъ самодавцемъ бесѣдѣши Іѡаннікїе, ихже и милостивыа къ бесѣдѣши Іѡаннікїе, ихже и милостивыа къ вопрошенію ѡбрѣтаещїи, во вторый покривъ гробъ Іѡаннікїа. А затим се разликују и сами синаксари, како по дужини тако и по садржини. Синаксар нашег рукописа и оног из 1757. г. једнаки су (и овај из 1757. има стихове који исто овако гласе, само су слова између Д и Ц у самодавцемъ нечитљива), а такође и синаксар Светог Јанићија који је додат на крају римничког Србљака из 1761. г. и московског из 1765. И ови последњи имају стихове, но боље наведене – уместо бесмисленог самодавцемъ стоји тачно самодержцемъ – али немају последњег стиха: который (свакако то треба да стоји уместо во вторый) покри гробъ Іѡаннікїа. Сем тога, ови синаксари су нешто краћи од оног у београдском Србљаку.

У погледу садржине, и синаксар нашег рукописа, као и београдског Србљака, време живота Светог Јанићија ставља у доба деспота Ђурђа Бранковића. О исцељењу пак деспотове кћери он не помиње ништа, као и синаксар рукописа из 1757 г., римничког и московског Србљака. О томе не помињу ни поједини писци: Е. Голубински,³⁹⁴⁹ Нићифор Дучић,³⁹⁵⁰ Радослав Грујић³⁹⁵¹ и др. То исцељење, не спомињући од које болести, наводи београдски Србљак, а поред њега митрополит Филарет,³⁹⁵² митрополит Михаило,³⁹⁵³ др Рајко Веселиновић,³⁹⁵⁴ народна песма «Зидање Девича»,³⁹⁵⁵ ³⁹⁵⁶ по епископу Николају Охридском – душевна,³⁹⁵⁷ по Гиљфердингу, како је чуо од једног монаха у Девичу – слепило,³⁹⁵⁸ по проф. Владимиру Петковићу, такође по предању – болест очију.³⁹⁵⁹ Најзад, по предању које је забележио крајем прошлог века учитељ Јеротије Елезовић – губа.³⁹⁶⁰ Свакако по таквом предању, Гедеон Јуришић помиње, у свом Дечанском Првенцу (1852), исцељење једне девојке од исте болести, али не вели да је она кћи деспотова.³⁹⁶¹

Синаксар нашег рукописа износи само да је деспот, чувши за ванредан живот Преподобног, пожелео да прими од њега благослов и молитве, у чему и успе, те Преподобног узме за духовног оца, што ваљда значи да се код њега исповедао³⁹⁶² и од њега примио духовне поуке. У римничком и московском Србљаку наводи се још да је том приликом Свети Јанићије прорекао деспоту нешто што се и збило (и нѣкаа емѢ изрекѣ сбывшаася); но у нашем, и рукопису из 1757, о томе не налазимо ништа.



Запис са именом учитеља Јосифа «издатеља» и година 1860

Ко је подигао цркву у девичу?

Исто тако, за разлику од београдског Србљака, наведене народне песме и оних писаца који помињу исцељење деспотове кћери, и који такође веле да је деспот Ђурађ подигао цркву манастира Девича у знак благодарности за то исцељење,³⁹⁶³ синаксар нашег рукописа (такође оног из 1757. г. и римничког Србљака) зна да је поред деспота Ђурђа и Свети Јанићије учествовао у том послу – црковъ обои сотворше. У чему би био удео Светог Јанићија у тој ствари синаксар не каже ништа, но да га сматра знатним, очигледно је, чим га ставља упоређо са деспотом.

Јер већи значај за подизање цркве манастира Девича приписује Светом Јанићију натпис око његовог лика сачуваног на најстаријем слоју живописа у капелици над његовим гробом. Ту постоје три слоја живописа. Најмлађи је из 1863., како вели натпис испод источног прозора у северном призиданом делу цркве; средњи је, према натпису под јужним прозорчићем у капели гроба Светог, из 1578. г., а најстарији, недатиран, налази се према гробу Светог, на спољној страни североисточног зида цркве који уједно служи као западни зид капелице. Од њега постоје свега два лика, Свети Јанићије и Свети Акакије из Лествице, «чедо послушљиво», и нешто орнамената на спољашњој страни олтарске апсиде, до лика Светог Јанићија. Ове фреске показују јасно да је капелица над гробом Светог Јанићија подигнута доцније, пошто је тај живопис већ стављен, јер је јужни зид капелице, својим делом којим се везује за цркву, заклонио крај фреске Светог Јанићија (с једним делом натписа) и орнаменте по апсиди. То је откривено тек 1966, кад је, при конзерваторским радовима Завода за заштиту споменика културе из Приштине, скидан трећи слој живописа. На тој фресци је Светитељ представљен у одећи великосхимника,³⁹⁶⁴ у левој руци држи свитак, а десном благосиља. С једне и друге стране главе му је натпис: с(ве)ты Іѡанікіе прѣви хтиторѣ с(ве)т(а)го места сего. Према овоме, дакле, излази да је Свети Јанићије оснивач – први ктитор ове цркве. Да се ту мисли баш на цркву, а не уопште на манастир, казује нам текст исписан на свитку који

он држи у левој руци: Братие, въ д(а)нь бл(а)гочѣстїа създахъ сїю цр(ь)квѣ вавѣ(де)нїе с(ве)таа въ с(ве)тїихъ, на радость б(огороди)це, инокомъ (на – истрвено) просвѣщенїе, недѣлнимъ на исцѣлѣнїе. Из свега овога је јасно да се у време настанка овог живописа, значи пре 1578. год., у манастиру знало да је Свети Јанићије сазидао девичку цркву, јер су свакако фреске и натписи на њима рађени под руководством и по жељи братства манастира. Истина, израз «први хтитор» као да напомиње постојање и другог ктитора, али кад би израз извесно то значио, и тај други ктитор био тако знатан као што је деспот, не верујем да би монаси пропустили да то истакну, како из осећања захвалности ктитору, тако и ради истицања важности свог манастира као «царске лавре». Што се подвлачи да је подизање цркве било «у дан благочастија», тј. у доба државне самосталности и благочастивих владара српских, упућује, мислим, на закључак да је овај живопис из доцнијег доба, кад су «нечастиви Турци» већ заузели српске земље и утврдили се у њима, те је остало мало наде да ће их скоро напустити, тј. с краја XV или с почетка XVI века. И тај, дакле, податак посредно говори да је Свети Јанићије живео при крају државне самосталности српске, у време деспота Ђурђа Бранковића, што одговара другим сведочанствима о времену његовог живота.

Поред овога, и чињеница да се гроб Свечев налази ван цркве, са северне стране олтара, утврђује нас у мисли да је црква подигнута још за живота Светог Јанићија, јер да је подизана доцније, после његове смрти и појаве као Светитеља, свакако би собом обухватила и гроб његов.

Па и врло скромне димензије (свега 6 м. дужине и 3,5 м. ширине изнутра) првобитне девичке цркве, временом прошириване са западне и северне стране, говоре да ако би и било каквог удела у томе са стране деспота он би био врло скроман. Нема чак изгледа ни да је деспот подигао капелицу над гробом Светог Јанићија, на шта вероватно циља стих синаксара нашег рукописа о «самодршцу који покри гроб Јоаникија». Капелица је, као што је напред изнесено, призидана уз цркву доцније, можда непосредно пред живописање 1578, у оно значајно доба обнове Пећке патријаршије, под патријархом

Макаријем Соколовићем, кад се свуда у народу осетио живљи рад око обнављања живописања цркава, преписивања књига, набављања утвари и др.

Све би нам ово можда могло да објасни пут којим се дошло до настанка традиције о деспоту Ђурђу као ктитору цркве манастира Девича. Најстарији подаци знају само за Светог Јанићија као ктитора. Истицање да је он «први» ктитор вероватно је доцније навело на мисао о «другом» ктитору, што је у синаксару рукописа из 1757. г., римичког Србљака и нашег рукописа израсло у тврдњу да су обојица, и Свети Јанићије и деспот, подигли цркву у Девичу.³⁹⁶⁵ Народна песма о зидању Девича и београдски Србљак отишли су до краја. Они знају само за деспота Ђурђа као ктитора. Знају и мотиве за то – подигао ју је у знак захвалности за исцељење болесне кћери.

Синаксар нашег рукописа, као и рукописа из 1757. г. и римничког Србљака, не помиње такође ништа ни о томе да се тело Светог Јанићија налази три лакта дубоко у земљи, што наводи београдски Србљак и М. С. Милојевић, који их ставља много дубље.³⁹⁶⁶

У њему се вели само толико да Свети «дошавши у дубоку старост, отиде ка Господу. Чини му се сабор у манастиру који је подигао, где му и часно тело лежи и где Бог чини велика чудеса због њега».³⁹⁶⁷

Година смрти светог јанићија

Годину смрти, или бар приближно време према коме би се то могло одредити, не наводи ни наш рукопис, као ни онај из 1757. г., ни синаксар римничког и београдског Србљака. Тај тако важни податак не налазимо ни код писаца који помињу Светог Јанићија Девичког. Тек проф. Ђорђе Радојичић то питање поставља и успешно решава. На основу једног записа он закључује да је Свети Јанићије умро 1430. године. Тај запис је сачуван у познијем препису, са стране под 2. децембром, у рускословенском штампаном Прологу манастира Црне Реке.³⁹⁶⁸ У њему се каже да се Свети преставио у време деспота Ђурђа «године 7939, децембра месеца 2 (дан), при цару Мурату II агаренском». Али је трећа цифра нечитка, може бити Л, М, или Н, тј. 1430, 1440. или 1450. године. Проф. Радојичић сматра да је од те три године прва највероватнија.³⁹⁶⁹

Ког је дана спомен светог јанићија?

Но ако нема дата за годину смрти, наш рукопис може бити од помоћи за решење другог питања. То је питање дана смрти, односно празновања Светог Јанићија. На самом почетку рукописа, у наслову над малом вечерњом, вели се да је спомен Светог Јанићија 2. децембра. Исто се вели и у рукопису из 1757. г., римничком и београдском Србљаку, а такође у наведеном запису са годином смрти Светог Јанићија. Исти дан наводе Е. Голубински,³⁹⁷⁰ митрополит Михаило,³⁹⁷¹ Н. Дучић,³⁹⁷² проф. Ђ. Радојичић.³⁹⁷³ Тог се дана наводи спомен Светог Јанићија и у календару Српске манастирске штампарије за 1895 год.³⁹⁷⁴ Архиепископ Филарет пак,³⁹⁷⁵ Никанор Ружић,³⁹⁷⁶ проф. Радослав Грујић,³⁹⁷⁷ еп. Николај³⁹⁷⁸ наводе 26. април као дан смрти Светога. Под оба је датума (2. децембром и 26. априлом) навођен спомен Светог Јанићија у патријаршијским календарима «Црква» од 1934. до 1941. године. При томе се у календарима за 1935. и 1941. год. под 2. децембром наводи да је тог дана спомен преноса његових мошти.³⁹⁷⁹ И сада, после овог рата, у календарима Патријаршије спомен Светог Јанићија наводи се под оба датума. У манастиру Девичу, и пре рата и сада, спомен се Светом Јанићију врши 2. децембра.

Забуну је овде унео архиепископ Филарет рђаво схвативши један навод код В. И. Григоровича.³⁹⁸⁰ Григорович, наиме, износи како се у синаксару пергаментног Еванђеља атонског манастира Светог Павла, писаног у Пећи, а завршеног 1329. год. у манастиру Светог Николе у Дабру (сада манастир Бања код Прибоја на Лиму), поред општих помињу и поједини Срби Светитељи, међу којима, 26. априла, Св. Јоаникије.³⁹⁸¹ Архиепископ Филарет је схватио да се ту помиње Свети Јоаникије Девички, док је, међутим, реч о Светом Јоаникију архиепископу српском (1272–1279), чији је помен, по Животу краљева и архиепископа српских, 28 маја,³⁹⁸² а по Никодимовом и Данилчевом типику, 27. априла.³⁹⁸³ Узевши тај датум као дан смрти Светог Јанићија Девичког, архиепископ Филарет сматра навођење празновања Светог Јанићија под 2. децембром у београдском Србљаку даном открића његових мошти. На основу

таквог закључивања, архиепископ Филарет чини и другу грешку – помера за читавих 100 година време живота Светог Јанићија, те вели да је Гиљфердинга и београдски Србљак навело на мишљење да је Свети Јанићије живео у време деспота Ђурђа, казивање о исцељењу деспотове кћери. Но то исцељење, вели, дело је загробног дејства Светог.³⁹⁸⁴

Јасно је да цела ова конструкција нема основа, јер сви познати извори: запис са годином смрти Светог Јанићија, синаксар рукописа из 1757. г. и римничког Србљака, као и нашег рукописа, слажу се у томе да је време живота Светог Јанићија доба деспота Ђурђа. Извесност овога доказује проф. Радојичић још и записом на једном старом звону који гласи: «Ово звоно даде старцу Јоаникију благочастиви господин Гргур», те вели да је старац Јоаникије несумњиво Јанићије Девички, а господин Гргур да је не стриц, него најстарији брат деспота Ђурђа Бранковића, који је управљао баш облашћу у којој се налази манастир Девич и умро као монах Герасим 13. марта 1408. год.³⁹⁸⁵

Остаје, дакле, као тачно оно што тврди наш рукопис – да је помен Светог Јанићија Девичког 2. децембра, а време у коме је живео у доба деспота Ђурђа.

Одакле је родом свети јанићије?

Но од особитог су значаја, мислим, подаци које синаксар нашег рукописа пружа за одговор на питање одакле је био родом Свети Јанићије. До сада се узимало да је он из приморја Црне Горе, као што наводи београдски Србљак (рождень въ Діоклитіи, въ предѣлѣ фостинскомъ въ поморіи адріатическомъ), а по њему Голубински,³⁹⁸⁶ архиепископ Филарет,³⁹⁸⁷ епископ Николај,³⁹⁸⁸ проф. Р. Грујић³⁹⁸⁹ и др. Синаксар нашег рукописа, оног из 1757. г. и римничког Србљака помињу само Диоклитију Фостинску као «отечество» Светог Јанићија, без додатка въ поморіи адріатическомъ. Ове последње речи тешко да је где нашао, но их је, биће, додао сам састављач синаксара београдског Србљака, повучен ваљда на то речју Диоклитија. Познато је да се према имену негдашњег римског града Doclea, на ставама Мораче и Зете, називала Диоклитијом, или Дукљом, средњевековна област око Скадарског језера, а такође да се код Срба негда Јадранско море звало «Море диоклитско», а Скадарско језеро «Диоклитско езеро».³⁹⁹⁰ Но овај се назив временом проширио и нешто даље од своје источне границе, која је по Јиречеку била «у шумовитом оквиру лимског краја»,³⁹⁹¹ па се овде, да би било јасније о коме се крају Диоклитије ради, поближе означава појмом Фостинска (у римничком и московском Србљаку Фостанска), што свакако долази од назива средњевековне жупе Хвосно, код Пећи.³⁹⁹² И за Светог Петра Коришког се вели у његовом житију да је био из краја въ Диоклитіи Хвостъньскые, из села Уњемира (сада Добра Вода, на прузи Пећ-Косово Поље).³⁹⁹³ М. Бојчевић каже да се именом Хвостанске Диоклитије у средњем веку називала област која се простирала «од северне Зете, долином Лима, Пећке Бистрице, Белог Дрима, Истока, Дечанске Бистрице, па све до правца Призрен-Сува Река-Приштина»,³⁹⁹⁴ тј. под тим именом «треба разумети данашњу Метохију, која је била црквени посед немањићких задужбина».³⁹⁹⁵

Без обзира шта назив «фостански» значи и од чега долази, но да писац овог синаксара мисли управо на тај крај према Хвосну као на постојбину Светог Јанићија сасвим јасно излази из

његовог даљег излагања. У синаксару рукописа, наиме, износи се како је Свети од младости заволео Бога, тј. одлучио да се замонаши. Таквом својом жељом изазвао је само подсмехе код рођака и познаника. То се, додуше, овде не вели директно, али се указивање на извесне сметње назире при његовом одлучивању да се врати у родни крај и настани у девичкој пустињи: «Шта ће нам сметати постојбина у духовном делу, сем ако попустимо?» У служби се наводи отворено да је због такве жеље био презрен у своме месту, «непотребенъ и безчестенъ во отечествїи своемъ вмѣнѣнъ», те оде из свог краја – своегѡ отечества – на Ибар, у пустињу Црне Реке. Ту се строго подвизивао, сабрао братство и подигао цркву. Кад га људи почеше славити, он реши да се врати натраг у свој крај. Учинивши то (преселникъ бывъ во свое отечество), насели се у пустињу девичку (вселивжеса въ пѣстиню дѣвичкѣ). Према томе, пустиња девичка је у области његовог родног краја, док је, да би се у њу населио, морао да се врати у свој крај. Ни Црна Река није од Хвосне далеко, налази се северно, преко Мокре Горе, док је девичка пустиња североисточно, у Дреници.

Оваквим излагањем нашег рукописа постаје питање постојбине Светог Јанићија много једноставнијим и разумљивијим. Свети Јанићије је млад човек из Метохије, краја у коме је тада био веома снажан религиозни живот, што сведоче остаци мноштва цркава и манастира.³⁹⁹⁶ Кад се у њему јави жеља за монашким подвигом, одлази у прикладна места за то близу свог краја, јер је о њиховој подобности за монашки живот могао чути од људи који су ближу околину добро познавали. Ово је много природније и схватљивије, него да је био родом чак из Приморја, па предузео толики пут у непознат крај, за који није могао сигурно знати да ће одговарати његовим монашким потребама.

На овај начин, дакле, порекло Светог Јанићија треба тражити у сасвим другом крају од оног на који указује београдски Србљак. Светитељ потиче не из западног, приморског краја Диоклитије, него из источног, према Хвосну, у чијој су непосредној близини места у којима се подвизавао – Црна Река и Девич.

Девич или девически?

Од значаја је такође што се у овом рукопису, према називу места Дѣвичъ, доследно употребљава придев дѣвичкѣй, а никад дѣвическѣй, као што је у Србљаку београдском, римничком и московском. Тако се нпр. вели: памать Іѡанникіа дѣвычкаго, вертепы дѣвѣчкѣа, пѣстиню дѣвичкѣю итд. А тако се наводи и у рукопису из 1757. г; и у многим старијим и млађим записима: 8 дѣвичю, запис из 1594. год.;³⁹⁹⁷ девички, запис јеромонаха Исаије из 1753. г.;³⁹⁹⁸ исто тако у запису архимандрита Герасима из 1760;³⁹⁹⁹ затим у запису јеромонаха Митрофана из 1779;⁴⁰⁰⁰ у запису Малише Шакабетића из 1782;⁴⁰⁰¹ итд. Пошто се «ѣ» у српскословенском језику читало као «е», то су ове речи изговаране: Девич, девичкиј, девичкаго итд. (а не Дјевич, ни дјевички).⁴⁰⁰² А овако се у народу овог краја и данас говори (Девич, девички). Стога би боље и правилније било и данас тако изговарати ове речи при помену Светог Јанићија (нпр. у отпусту: сватагѡ Іѡанникіа дѣвичкагѡ – девичкаго, а не дјевичкаго – још мање: дјевическаго, како је уобичајено).

Зашто се ова служба назива параклис?

Због чега је ова служба названа параклисом, тј. молебном, кад се у литургици тим именом назива нешто друго,⁴⁰⁰³ и кад тако није названа ни у рукопису из 1757. г., тешко је рећи. Може се претпоставити да ју је тако назвао сам преписивач, учитељ Јосиф, можда по угледу на параклис Светог Стевана Дечанског, који је 1850. г. издао у Београду Серафим Христић, јеромонах дечански.⁴⁰⁰⁴ Но овај параклис је у ствари параклис, тј. молебан, посебан састав, различан од пуне службе која се употребљава на вечерњи, јутрењи и Литургији, а коју је Христић такође издао исте године под називом «Молебное правило». Учитељ Јосиф свакако није знао разлику између параклиса и службе, па је тако свој препис и написао.

Нешто о језику рукописа

Иначе на језику рукописа не уочава се да је пренет из српскословенског језика у рускословенски. Истина, има више речи у којима се «ѣ» замењује са «е» (бесовскїа, свѣтлейше, хлебовъ, нетленїа, себе уместо себѣ, итд.) и обратно (лежитъ, тѣбѣ, восплѣщимъ), али то не мора да значи да је ова замена извршена још у српскословенском тексту, па одатле преузета при преносу у црквенословенски, него пре да је то учинио сам преписивач нехотице, према свом говорном језику. То ће бити утолико пре што у рукопису из 1757. г. ниједна од наведених замена није учињена. Исти ће случај бити и са српскословенским обликом тсе, који се у рукопису из 1757. г. наводи правилно тса, а можда и са генитивом дїѡклїтїе фостїнскїе, мада се ове речи налазе у истом облику и у рукопису из 1757. г., док у римничком Србљаку гласе правилно дїѡклїтїи фостанскїа. Предлог кодъ је из савременог говорног језика, али се налази и у рукопису из 1757. године

Неколике грешке

Разумљиво да један тако позни препис има доста правописних грешака. Пре свега, кад год дође самогласник «и» иза ког другог самогласника, он је готово увек писан са слитном й: твойхъ, войстиннѸ, преиспещренѸ итд. Затим су честе грешке у употреби разних слова за глас и: Іѡанникій, уз правилно Іѡаннікій; поработѣвъ, пѸстиню уместо пѸстыню; дѣвычкаго, дѣвѣчкіа; мѣра место мѣра итд. Затим âнгелное уз âггелное; прѣемъ уместо прѣемъ; аллилѸѡа уместо аллилѸѡа; памать место памать итд.

Неколико записа

Да поменемо само, поред већ наведеног, још неколико, истина безначајних записа који се налазе у рукопису: «Сија книга за Јевђенија П. Фуртунића 1867 године», а затим овај: «1875 писа Живко Поповић Икономовић у Вучитрн у недељу кад оћаше да». Најзад: «Книга Сватителя лоникаа п8стиножителя девичког», а затим брзописом: «Прописао Јевђеније П. Фуртунић 1888 годин».

Ако нам подаци позног преписа службе Светог Јанићија Девичког, данас једине рукописне књиге манастира Девича, онако како су овде изнети, буду могли помоћи при решавању макар неког од изнетих питања, али бар да се они боље сагледају и поставе, уложени труд неће бити узалудан. Ништа друго се овим чланком и не жели.

Гласник, мај 1970.

Девич – манастир Светог Јоаникија Девичког

Ако са асфалтног пута Србица-Клина (Метохија), из села Лауше, скренемо лево, преко моста на реци Клини, стићи ћемо до манастира Девича. Од Србице је манастир удаљен 6 километара. Поред цркве и звоника, манастирски комплекс сачињавају зграде двају конака, велике трпезарије, као и других потребних економских зграда. Све је ограђено каменим зидом са улазним капијама на западној и јужној страни.

Манастир Девич је везан за личност пустиножитеља Светог Јоаникија Девичког, који се ту подвизивао, ту се упокојио и ту сахрањен, са североисточне стране цркве, до самог олтара. Убрзо му је над гробом подигнута капелица која постоји и данас.

Кад је настао манастир девич?

На старим црквама и манастирима, обично на горњем прагу западних врата, уклесаван је натпис кад је храм подигнут и ко га је подигао. Вероватно да је такав натпис постојао и на цркви овог манастира, али се до данас није сачувао. Зато се морамо обратити другим сачуваним подацима који би нас до тога довели.

Вести о манастиру Девичу имамо несравњиво раније од XIX века. Из катастиха, књиге за уписивање приложника, који је почет да се води 1762. г., а са последњим уписом 1789. г., види се да манастир постоји и да је у великом поштовању код народа, не само у Метохији и Косову. Долазили су му и прилагали верни из Гњилана, Скопља, Ниша и других места.

Још раније, у време патријарха Јована, 1594. г., при игуману Висариону, платио је неки Давид, из оближњег села Марине, да се препише једно Четвороеванђеље у Девичу. Године 1578, у време игумана Пахомија и јеромонаха Лонгина, живописана је капелица изнад гроба Светог Јоаникија и цела црква. Око сто година раније настала је фреска са ликом Светог Јоаникија и Светог Акакија на западном зиду ове капелице (у ствари, североисточном зиду цркве). Још раније помиње се место Ловуша (сада Лауша), црква Девица и калуђери при тој цркви, у катастарском турском попису, насталом по заузећу области Ђурђа Бранковића, из 1455. г. То би за сада био најраније датирани помен манастира Девича.

На поменутој фресци, у капели чело његовог гроба, насликан је Свети Јоаникије у одећи великосхимника, десном руком благосиља, а у левој држи развијени свитак на коме, старим српским језиком, пише: «Браћо, у дан благочастија сазидах ову цркву, Ваведење Свете у светињу, Богородици на радост, иноцима на просвећење, болеснима на исцељење». Поред главе Светога, с једне и друге стране је старосрпски натпис: «Свети Јоаникије, први ктитор светог места овога». Из оба ова натписа излази да је цркву и манастир Девич основао Свети Јоаникије. Треба, дакле, да утврдимо доба у коме је живео Свети Јоаникије, па ће се тиме решити и време настанка манастира.

Кад је живео свети јоаникије?

У рукописним и штампаним службама празновања Светог, сем дана (2. децембар) не налазимо ни годину његовог рођења, ни смрти, нити коју другу у вези са његовим животом. Поменули смо да место Ловушу и цркву Девичу, тј. садашње село Лаушу и манастир Девич, помињу као постојеће турски катастарски попис из 1455., а такође из 1482. г., што подизање цркве и живот Светог Јоаникија помера у доба пре доласка Турака. Биће да на то указују и речи свитка на фресци Светога у капели његовог гроба: «Браћо, у дан благочастија сазидах ову цркву...». Како фреска потиче из друге половине XV в., времена ропства, кад су владали «злочестиви» Турци, истицање речи «у дан благочастија» свакако значи да је подизање цркве било у доба државне самосталности и «благочастивих» владара српских.

У манастиру Дечанима чува се једно мање старо звоно са српскословенским натписом, који на савременом језику гласи: «Ово звоно даде старцу Јоаникију благочастиви господин Гргур». Проф. Ђорђе Радојичић разложно сматра да је «старац Јоаникије» Свети Јоаникије Девички, а «господин Гргур» најстарији брат деспота Ђурђа Бранковића, који је управљао основним властелинством породице Бранковића, Дреницом, у којој се налази и манастир Девич. У селу Трстенику, недалеко од Девича, налазе се рушевине града Борча, где је био двораци Бранковића. Ово би био најранији помен Светог Јоаникија. Звоно и натпис на њему настали су 15. октобра 1406. г., кад се Гргур замонашио и свакако пре 13. марта 1408. г., кад је умро као монах Давид.⁴⁰⁰⁵

Један штампани рускословенски Пролог, манастира Црне Реке, на маргини стране која помиње Свете 2. децембра, сачувао је запис да се Свети Јоаникије Девички упокојио у време деспота Ђурђа Бранковића «године 6939. (1431.), децембра месеца 2. дан, при Мурату II агаренском». Али је трећа цифра нечитка. Помињање султана Мурата II, који је владао од 1421. до 1451. г., упућује да се то десило у периоду тих 30 година. Проф. Ђ. Радојичић узима као највероватнију 1431. годину.

По казивању синаксара рукописне службе из 1757. г., Свети Јоаникије «испунивши доста година и достигавши дубоку старост, ка Господу отиде». Старим човеком, седе браде, представљен је он на фресци у капели чело његовог гроба, а тако га описује и рукописни Мијачки додатак Ерминији, приручнику за сликаре-зографе, из 1867. г. Било да се упокојио 1431, 1441. или 1451. године, може се закључити да је рођен у другој половини XIV века, да је живео у доба кнеза Лазара и деспота Стевана Лазаревића, а умро у доба деспота Ђурђа Бранковића, како наводи и већина писаца који га помињу у својим делима.

Одакле је родом свети јоаникије?

Нити из синаксара, описа живота Светог, нити из сачуваних служби за дан његовог прослављања, не можемо дознати име места у коме је он рођен. Дознајемо само толико да је његов родни крај («отечество») Диоклитија Фостанска. Назив Диоклитија долази од имена негдашњег римског града Доклеа, чије се рушевине налазе на ставама Мораче и Зете у Црној Гори. У средњем веку, именом Диоклитија, или Дукља, називала се област око Скадарског језера, које се тада код Срба звало «Диоклитско језеро», а исто тако Јадранско море «Море диоклитско».

Током времена назив Диоклитија проширио се даље од својих источних граница које су, према Јиречеку, биле «у шумовитом оквиру лимског краја». Тада се ови предели означавају називом Диоклитија Фостанска, или Фостинска, што свакако долази од имена средњовековне жупе Хвосно код Пећи. У житију Светог Петра Коришког вели се да је родом из села Уњемира (данас Добра Вода, на прузи Пећ-Косово Поље), предела «ва Диоклитији Хвостанскије». У средњем веку тим се именом називала област у долини Белог Дрима, Истока, Пећке и Дечанске Бистрице, све до правца Призрен-Сува Река-Приштина, тј. садашња Метохија, која је тада била посед немањићких манастира.

Без обзира шта назив «хвостански» значи и од чега потиче, но да писац синаксара у чину службе Светог Јоаникија из 1861. г. (сада једине рукописне књиге манастира Девича) гледа на девички крај као на постојбину Светога, јасно излази из његовог казивања. Свети је, вели, одлучивши да напусти Црну Реку, где се најпре подвизавао, решио на повратак у свој крај и тако поступио: «Пресели се у родни крај (Преселник бист во своје отечество), и насели се у пустињу девичку (вселивжесја в пустињу девичку)». Несумњиво је, дакле, место рођења Светог Јоаникија било негде у Метохији, у крају око Девича, а не како се до сада узимало да је оно далеко на запад, чак у приморју Црне Горе, како наводи београдски Србљак митрополита Михаила, и по њему већи број савремених писаца.

Живот и подвизи светог јоаникија девичког

Родивши се у другој половини XIV в., у неком месту Метохије, краја који је у средњем веку био густо насељен и добро обрађиван посед немањићких манастира, Свети Јоаникије је рано видео монахе, упознао се с њима и од њих слушао о богоугодном животу и подвизима светих пустињака. Поред побожности, којом је тада живео народ, о чему и сада сведочи мноштво цркава и црквишта у целој Метохији, ова казивања разгореше у младићу жељу за монаштвом, те он одлучи да цео свој живот посвети Богу. Поједини познаници и рођаци почеше га од тога одвраћати. Кад он остаде одлучно при своме и замонаши се, они најупорнији не оставише га на миру, него наставише да му се подсмевају и досађују.

Видећи да га њихов поступак може ометати у строгом монашком подвигу, он напусти свој крај и оде на Ибар, у пустињу Црне Реке, код садашњег места Рибарића, о којој је свакако слушао да је погодна за усамљенички живот. Ту он проведе неколико година у молитви, посту, богомислију, вежбајући се дању и ноћу у испуњавању заповести Божјих. Утврдивши се у томе и ослободивши се од страсти, постао је заиста «дом Свете Тројице, земаљски анђео и небески човек».

Дознавши за њега и такав његов живот, млади «неки монаси дођоше к њему ради усавршавања у добродетељи, узевши Преподобног за оца и учитеља», како се вели у синаксару службе из 1757. г. Због духовних потреба тако увећаног братства, као и потреба побожног народа, који му је ради савета и молитвене помоћи долазио, Свети подиже ту цркву.

Али кад народ поче долазити у све већем броју и обасипати га похвалама, увиди он да ће му ово, потхрањујући гордост, бити већа сметња у духовном уздизању него подсмевање у родном месту. Одавде се мора отићи. Куда? Поћи у потпуно непознат крај и тражити погодно место за усамљенички живот било би губљење времена. Познајући одраније девичку пустињу, реши се да оде онамо. Иако је она близу његовог родног места, али су прошле године, он духовно ојачао, закључи да му неприлике, због којих је у почетку морао отићи оданде, сада неће сметати:

«Шта ће нам сметати постојбина у духовном делу, сем ако попустимо?» расуђиваше он у себи, према поменутом синаксару. Помоливши се Богу и поучивши братију, он тако и поступи. Тајно се повуче у девичку пустињу и насели најпре у једну шупљу букву, у потоку испод садашњег манастира, изнад извора који и сада постоји, и ту настави свој подвиг. Доцније сагради малу келију и живљахе у њој.

Није ни ту било тез тешкоћа. У канону се вели како му је ђаво, из зависти, упутио разбојнике да га нападну и он једва избеже. Но кад они оду, не нашавши ништа од вредности, он се опет врати, захваљујући Богу што је био гоњен за Христа.⁴⁰⁰⁶ Видећи да је могао погинути од разбојника, да га Бог није сачувао, он свој живот у Христу настави са још већом усрдношћу. Мисао о смрти није га више остављала, те је у новој светлости видео цео свој живот и живот свију људи. Схватио је сада много дубље и јасније речи Господње о превасходној вредности душе: «Шта вреди човеку да сав свет задобије а душу своју изгуби» (Мф.16:26). Јер човек није само тело, те не сме све време и сву снагу трошити на старање за телесну храну, одећу и потребе, него је он и душа, којој такође треба храна, тј. реч, наука Божја, и одећа, тј. добра дела, да се у дан Страшног суда не нађе у срамоти голотиње (Мф.4:4; Откр.16:15). Стога је још више обратио пажњу на душу, а телу давао стварно онолико колико је нужно. Носио је једну хаљину од овчије коже (Одежда твоја риза кожна – 2. тропар, IV песме канона). Имајући поверење у заповест Господњу да се не бринемо шта ћемо јести, јер Господ храни и птице небеске, и «ненасејана земља хранила га је, дајући телу његовом мало утешеније» (1. троп., IX песме канона).

Испуњавајући тако заповести Божје и светлећи тиме као звезда на небу, и овде у пустињи девичкој, иако удаљен од насеља, није остао непримећен од људи, по речима еванђелским: «Не може се град сакрити кад на врху горе стоји, нити се пали свећа и меће под суд, него на свећњак да светли свима који су у кући» (Мф.5:14–15). И овде се око њега сабраше млади људи, жељни да као монаси послуже Богу. Иста молитвена потреба учини да Свети и овде подигне цркву,

посветивши је Ваведењу у храм Свете Богородице. О томе одређено казују натписи на поменутој фресци у капелици његовог гроба.

Рукописни пак и штампани синаксари веле да је и деспот Ђурађ учествовао у подизању девичке цркве («Церков обои сотворше»). По народној пак песми «Зидање Девича», и неким писцима, подизање цркве и трошак око тога поднео је сам Деспот, из захвалности што му је Свети Јоаникије исцелио болесну кћер од слепила, душевне болести, или од губе, како по предању помињу поједини писци.⁴⁰⁰⁷

Није невероватно да је поред брата Гргура, који је даровао старцу Јоаникију звоно, и деспот Ђурађ чинио манастиру Девичу прилоге, било у одеждама, књигама, или у новцу. Али неће бити да је црква девичка његова задужбина, нити да је за њено подизање дао неки већи прилог, јер би то свакако било наглашено у натпису на фресци Светога. С правом казује Василије Марковић: «Извори не наводе да је деспот Ђурађ подигао и један манастир». Па и врло скромне димензије... (свега 6 м. дужине и 3,5 м. ширине) првобитне девичке цркве, прошириване временом са западне и северне стране, говоре да је она дело малих могућности једног старца-монаха са братством. Традиција о деспоту Ђурђу као ктитору манастира Девича биће да је настала доцније, вероватно тако што је њему, као најпознатијем, приписано и оно што су прилагали други из породице Бранковића.

Уздигавши се духовно до светости у Христу, Свети Јоаникије још за живота је чудодејствовао, дарујући здравље болесницима од разних болести, који су са вером долазили и од њега помоћ молили. Можемо схватити шта је значила његова помоћ и у другим невољама које су сналазиле народ у та тешка времена сталних борби са Турцима, у којима је област Бранковића била прва на удару. Та благодатна помоћ није престајала ни после његове смрти, и дејствује и данас.⁴⁰⁰⁸

Сабравши бројно братство, које је под његовим руководством стремило Царству Небеском и достигавши дубоку старост («старост Соломонову»), Свети отиде са овога света. Тело му братија сахранише ту где се и подвизавао, поред цркве

у Девичу. Душа му, пак, «крилима врлина, одлете на небо, приближивши се Тросунчаној Светлости (Богу), да јој са анђелима (вечно) узноси Трисвету песму», не заборављајући у заступништву пред Богом род свој и помажући свима људима добре воље.

Манастир девич после смрти светог јоаникија

У тешко, «многометежно» доба сталних турских напада, у време деспота Ђурђа Бранковића, страдао је цео народ, па с њиме свештенство, манастири и монаштво. У сталном бежању, склањало се голог живота по гудурама. Турци су пљачкали и палили куће и манастире. «Ва лето 6942 (1434. г.) би нужда велика благочастију християнскому», вели се у једном запису, да би од 1437. године, па за шест година, Турци држали у својој власти целу Србију. Убрзо пошто су је вратили деспоту Ђурђу, јужни крајеви, где је и манастир Девич, падају 1455. г. коначно под њихову власт.

О животу у манастиру Девичу, у периоду од 15. до 19. века, сачувало се мало вести. У том времену од преко 500 година налазимо само неколико вести о приликама у њему, уз имена појединих његових старешина и сабраће. Поред раније поменутог игумана Пахомија и јеромонаха Лонгина (1578. г.) и игумана Висариона (1594. г.), помиње се у Девичу 1741. г. јеромонах Герасим. Од 1750. г. он је игуман, а 1769. архимандрит. Године 1753. његов сабрат, јеромонах Исаија, долази у Хочу по вино; терзија Велчо, из Ниша, 1754. г. приложио је Девичу Еванђеље; 1777. г. игуман Петроније је окувао ово Еванђеље; 1858. г. игуман Пајсије погинуо је од Албанаца. Године 1872. старешина је прота Сима, који је раније послао рукописну службу Светога, из 1757. г., митрополиту Михаилу да се штампа у Србљаку.

Да су којом срећом сачуване старе књиге, које су се у њему налазиле још током XIX в., у њима би се свакако нашло више вести. Али су и оне што су остале уништене у току Другог светског рата. Априла 1941., при бомбардовању Београда од Немаца, седам девичких рукописа, који су били доспели у Народну библиотеку у Београду, изгорело је: Пергаментно Еванђеље са апостолом, XIII–XIV век; Триод из 1408. г.; Пролог, XVI в.; Минеј за јул, XVI в.; Минеј за фебруар, ? в.; Празнични минеј, XVI в.; Требник, ? в. При рушењу манастира исте године, нестали су и рукописи који су у њему још постојали између два рата. Један од њих, рукописни Зборник молебна, с почетка XIV

в., сачуван је у збирци проф. Радослава Грујића у Патријаршији у Београду. По запису у њему, види се да га је купио, у Сиринићкој жупи код Призрена, и пренео у Девич јеромонах Самуило. Молебан за деспота Стевана Лазаревића, писан 1402–1405.г., састав је Јефрема, тадашњег писца из Београда.

Као што смо раније поменули, одмах по паду области Бранковића под Турке, 1455. г. манастир се помиње као црква Девнца и монаси при њему. У њему су монаси и по другом попису из 1482. г. Но 60 година доцније, у попису из 1544. г., нема помена о монасима у Девичу, него је у поседу једног муслимана. Можда је баш у то време, или приликом неког другог запустјенија, звоно Гргура Бранковића доспело у Дечане, било куповином, било да га је неко скинуо и допремио до Дечана да би га сачувао и спасао од уништења. У турском попису за време султана Сулејмана II (1566–1574. г.), опет се у манастиру помињу калуђери.

У току своје даље историје, манастир је више пута долазио до запустјенија. Биће да је у једној таквој прилици, дозвола да се запустели манастир обнови добијена у доба везира из породице Ћуприлића (1656–1691.г.), па је онда та обнова, у њихово време, у народу приписана Ћуприлић везиру, из народне песме.

Једна обнова запустелог манастира Девича, везана за једног побожног Херцеговца, остала је у свести народа са више појединости, али без одређене ознаке времена. Један побожан човек, из неког места у Херцеговини, скупивши потребна новчана средства, намисли да пође у Јерусалим на хаџилук. Пред сам полазак на хаџилук, њему се, наиме, јави у сну Свети Јоаникије, па му каже: «Боље ће бити, Милоше (тако се човек звао), да одеш у Девич, очистиш и уредиш цркву и мој гроб, него да идеш у Јерусалим». Кад се Милош пробуди из сна, још му речи Светога звучаху у ушима, те узме спремљени новац дође у манастир, поправи што је било обурвано и уреди остало, па се закалуђери и до смрти остане ту, служећи Богу, Светом Јоаникију и своме народу.

У рукописној књизи беседа Светог Јефрема Сирина Пећке Патријаршије, коју је читао 1741. г., и у њој оставио запис, јеромонах Генадије вели за себе да је родом од Никшића у

Херцеговини и пострижник манастира Жупе код тог града, и да је по својој вољи одатле прешао у Девич. Даље наводи, «са великим ваздиханијем», да је ту поднео многе муке и напасти «од проклетог ишчадија харбанашког, дан и ношт». Моли се Богу и нада да ће се вратити у свој постриг, манастир Жупу и онде дочекати крај живота. Од 1750. г. помиње се он као игуман, а 1760. г. као архимандрит девички.

Није немогуће да би овај Генадије могао бити Милош Херцеговац, обновитељ манастира Девича, народног предања. Он је у манастиру пробавио дуги низ година (28 г.) и тако могао остати у сећању народа. Из сачуваних записа тога времена види се да је манастир на висини и у духовном и у материјалном погледу. Генадије је човек писмен, књижевно образован и волео књигу. У његово време преписана је у Девичу служба Светог Јоаникија (1757. г.), почета да се води књига приложника (Катастих) 1762. г.; у Великој Хочи, код Призрена, биће да је тада купљен виноград. У манастиру се помиње више сабраће, са једним од њих, духовником Петронијем, посетио је Рилски манастир 1660. г., итд. Због свега тога могао је да падне народу у очи и остане у трајној успомени. Чудно је само што би га народ запамтио по његовом ранијем имену, а не по монашком. Додуше, у народу често бива да монаха зову по његовом световном имену, на које су навикли док је неколико година био искушеник. Поготово што су поједина монашка имена тешка за изговор.

Али Генадије није дошао у Девич као искушеник, него већ као јеромонах, те је тешко претпоставити да се представљао по свом ранијем, а не монашком имену. Зато може бити да се он, пред крај живота, вратио у манастир Девич, па је тако, ваљда, за њега чуо и тај Милош, који је онда дошао у њега и обновио га. Могуће да је то запустјеније било почетком прошлог века, у време Првог и Другог устанка у Србији, кад се терор над рајом по Косову и Метохији удвостручавао. Калуђери су или побијени, или растерани, манастир опљачкан, на цркви врата разваљена да су у њој овде и козе пландовале, какво је стање Милош затекао кад је дошао.

Нешто доцније, живела је у манастиру Девичу, дуги низ година, једна друга побожна душа, монахиња Евфимија, а

народу боље позната под мирским именом Стојна, о којој ће касније бити више речи.

У тешко време, од половине 19. века до пред крај турског ропства, има више вести о манастиру Девичу од појединих знатнијих путника, који су га посетили и писали о стању у њему. Руски писац Александар Гиљфердинг, који је у Девичу био 1858.г., вели да је у њему видео неколико рукописних минеја. Жали се да га је игуман дочекао врло хладно и нељубазно, али на крају каже: «Несретни игуман Пајсије, просто му било. Послије три недеље, тек што сам се вратио у Сарајево, написали су ми да су игумана стрељали Албанци оближњег села... Убице су остале некажњене...».

Године 1889. почела је да ради у Девичу основна школа, која је постојала све до почетка Првог светског рата 1914. г. Простора је ту било довољно, јер су, поред мањих конака за братство, била и три на спрат, за народ кад о великим празницима дође манастиру: призренски, пећки и приштински.

Манастир девич после првог и другог светског рата

У Првом светском рату Аустријанци су опљачкали манастир, отерали мноштво стоке, сав намештај, посуђе од бакра и др. Неке су зграде порушили и материјал употребили за подизање својих барака у Гор. Клини. На срећу, рукописне књиге, сребрни путири, крстови и друге драгоцености из музеја и цркава, које су понете при повлачењу српске војске све до Девича, закопани су на сигурном месту и тако сачувани до ослобођења. Тражећи те ствари, аустријски официр, Маџар, разбио је плочу на гробу Светог Јоаникија, али се истог дана тешко разболео и по одласку из манастира умро.

У Другом светском рату, 1941. г., манастир је, од шовинистички настројених Албанаца из околине, разорен до темеља. Игуман Дамаскин Бошковић је убијен, остали се монаси разбежали. Пошто су опљачкали све што је било у манастиру, нанели су топовску муницију бивше југословенске војске, запалили је и тако насталом експлозијом разорили цркву и конаке, а материјал разнели. Срушена је и капелица над извором Светог Јоаникија.

За читаво време окупације манастир је остао у рушевинама, као и по свршетку рата, све до 1947. г. Тада је у разрушени манастир дошла монахиња Параскева Симеуновић, родом из Драгачева, са искушеницом Стојом Ћурчин, из Бачке. С њима је дошао као духовник јеромонах Макарије Поповић, који је пре рата ту био сабрат, па 1941. избегао у Банат, одакле је био родом. Он је убрзо отишао за настојатеља манастира Свете Тројице, код Пљеваља, па манастира Беочина и најзад манастир Дечана, где је умро 1980. г. По одласку о. Макарија, за духовника у Девич дошао је Рус Димитрије Бодров. Послуживши предано манастиру и вернима, умро је ту и сахрањен 1967. г.

Одмах по доласку почели су са рашчишћавањем рушевина цркве, како би се могло прићи капели гроба Светог Јоаникија, која једина није била разорена, и у њој вршити богослужење. За то време, прихватили су их у својим домовина верни из суседног села Лудовића, у коме данас нема ни једне српске куће. Чим су рашчистили капелу, почели су одмах са рашчишћавањем

подрума конака испред цркве, од кога су остали само зидови, и над подрумом мало наткрили, па се онда у њега уселише. Била им је то и кухиња, и остава и спаваћа соба. Околни народ прискочио је у помоћ, колико је могао, у то тешко време обнове својих попаљених домова, нареза и оскудице сваке врсте, те је до зиме те, 1947. године, над подрумом подигнуто приземље и зграда покривена црепом. Било је појединих људи који су по неколико дана радили бесплатно, у припреми материјала и помагању мајсторима, особито при обнови цркве.

У манастир су пристигле као искушенице Стефанија Станојев, затим Евфимија Милинков, обе из Бачког Петровог Села, и Марта Јокановић, из Косовске Митровице. Све три су сада већ покојне и сахрањене у манастирском гробљу. Убрзо је дошло и шест других искушеница, које су током времена и замонашене у манастиру.

Са увећаним бројем сестринства приступило се одмах припремању камена, грађе и другог материјала да се обнови и подигне црква. За две године она је сазидана и покривена. Уређена је изнутра, постављен иконостас, добијен од старе цркве у Урошевцу, набављене одежде и друге богослужбене ствари, те се црква могла освештати. Освештао ју је епископ рашко-призренски Владимир са мноштвом свештенства 1954. године. Није било краја радости народа, кога је било не само са Косова и Метохије, него и из других крајева, кад је видео да су црква и манастир поново као што су били.

Године 1950. подигнута је зграда са собама на спрату и стајом за стоку у приземљу, која је 1974. г. замењена комплексом зграда, посебно за стоку, посебно гаражу за трактор и друге пољопривредне машине. Онда је 1963. г. саграђен конак на југозападној страни манастира, са трпезаријом за сестринство, кухињом и просторијама за оставу. На спрату је капела за зимско богослужење и собе за посетиоце. Цео манастир је ограђен зидом од камена. Убрзо је, 1970. г., подигнута звонара од камена и бетона, за звоно добијено од цркве Самодреже. Најзад су скупљена средства и материјал за велику народну трпезарију југозападно изнад цркве. Године 1968. подигнута је од камена и

бетона нова капелица над извором Светог Јоаникија, у потоку испод манастира.

На имању, у долини реке Клине, недалеко од манастира, биле су две зградице од слабог материјала, већ дотрајале, и још раздрмане земљотресом. Уместо њих, подигнута је, 1987. г., зграда са собама за сестре, кад су овде лети на раду, и једна магаза за пољопривредни алат.

Без свесрдне помоћи народа из ближе и даље околине, као и других крајева и иностранства, ови обимни радови око обнове манастира Девича не би се могли успешно извршити у току послератних година. Свакако да је само чврста вера у Бога и велико поштовање према Светом Јоаникију покретала народ на све ово, као и притицање у помоћ кад се, у две непријатељске паљевине сена, нашао у безизлазном положају са стоком.

Не мала заслуга за обнову манастира припада игуманији Параскеви и сестринству, како у руковођењу и настојању око изградње цркве, конака и осталих зграда, тако и у свакодневним пословима око дочека посетилаца, одржању реда и чистоће у цркви, порти, коначима, редовном пословању око стоке, обраде земље итд. Сестринство је при томе подносило велики труд самопрегорно. Поред тога, колико је пута било нападано и речима, и камењем и штаповима од непријатељски настројених Албанаца. Свакако да су све то оне подносиле из исте вере због које су и одлучиле да цео свој живот и снагу посвете на службу Богу, светињи дома Божјега и Светом Јоаникију, као и подршци вере ближњих који у ову светињу долазе. Такође из свести да је за нас срамно да подносимо муке због кривице, злих дела, а не због добрих у име Христово (1Пет.2:20, 4:14). И да се тако достиже спасење своје душе.

Данас 1989. сестринство сачињавају, поред игуманије Параскеве, још девет сестара од којих су три од Ваљева, једна од Шапца, једна од Крушевца, три из Босне и једна од Косовске Митровице.

Живопис у цркви и у капели гроба светог јоаникија

У цркви манастира Девича постоје остаци живописа из три периода. Најстарији је из друге половине XV века, средњи из 1578.г., и најмлађи из 1863. г. Најстарији живопис, као што напоменусмо, налази се на западном зиду у капели гроба Светог Јоаникија. Њему припадају свега два лика: Светог Јоаникија, «првог ктитора» манастира, и Светог Акакија из Лествице, обележеног као «син послушности» (послушљиво чедо), као и нешто орнамената уз лик Светог Акакија и по северној страни спољашњег зида олтарске апсиде, до лика Светог Јоаникија.

У осталом делу капеле, као и у цркви, био је живопис из времена познатог полета у животу Српске цркве, за време патријарха Макарија Соколовића, из 1578. г. У капели, југозападно изнад гроба Светог Јоаникија је сцена његовог погребља, са телом обученим у монашке ризе на одру, а око њега епископ са шест свештених лица како врше опело. На југоисточном делу зида, до прозорчића, лик је Светог монаха који се не може препознати. До њега, по источном зиду, су преподобни монаси, сваки са свитком у руци, од којих се само на првом може прочитати: «Видех сети (мреже) дијаволје прострте по земљи и кто ту бе (беше)». На северном зиду, у истом реду су представе, Светог монаха, а изнад њих «Брак у Кани Галилејској». На западном зиду, изнад ликова Светог Јоаникија и Акакија и изнад врата, разазнаје се сцена «Изгоњење трговаца из храма». Остали живопис у капели је нејасан.

У цркви је живопис из 1578. г. уништен кад је она порушена 1941. г. Остало је само мало у олтару. У апсиди, у доњој зони су ликови Светог архијереја у сцени служења Свете Евхаристије: Светог Јована Златоуста и Светог Атанасија са јужне, а Светог Василија и Светог Григорија са северне стране. На свитцима, које држе у рукама, налазе се почетци молитава Свете Литургије, који се редовно наводе, на истом месту, и у другим старим црквама. На свитку Златоустовом: «Боже, Боже наш...», са краја проскомидије; Светог Атанасија: «Достојно и праведно Тебе пети...», Канона Евхаристије; Светог Василија: «Никтоже достојин...», херувимске песме; Светог Григорија: «Господи Боже

Васедржитељу...», молитве по Великом входу. Изнад ове сцене је лице Свете Богородице «Ширшаја небес», са по једним анђелом с десна и лева.

У нишама проскомидије и ђаконикона су ликови Светих ђакона. Изнад њих сцена Благовести, са јужне стране Света Богородица, са северне Свети арханђео Гаврило. Изнад те сцене и Богородице «Ширшаја небес» нејасна је представа, изгледа Вазнесења Христовог.

На северном зиду олтара, у доњој зони су два Света архијереја, сваки са Еванђељем у рукама. Изнад њих су, у четири медаљона, такође Свети архијереји, а изнад њих сцена која се није могла идентификовати.

Живопис из 1863. г. био је изведен у капели Светог Јоаникија, рађен по слоју малтера нанетом по оном из 1578. г. и са истим представама и ликовима. Приликом конзерваторских радова Завода за заштиту споменика културе из Приштине 1966. г., он је скинут и постављен по слободним површинама зидова у цркви.

У дозиданом делу цркве, према гробу Светог Јоаникија, од живописа из 1863. г., по јужном зиду види се Свети Сава Сербскиј, до њега Свети Стефан Штиљановић; на западном зиду један преподобни, до њега Свети Јован Рилски, па Света Ангелина деспотица; на северном цар Урош; у луку пролаза према капели: Свети Георгије и Свети Димитрије.

О називу манастира девича

У сачуваним српскословенским текстовима, манастир се редовно помиње као Девич и Свети Јоаникије као Јоаникије Девички. Тек у новије доба, према рускословенском изговору тих речи, назива се Дјевич, а Свети Јоаникије Дјевичкиј, или Дјевическиј.

Неки писци нагађају да је ово име манастир добио «по својој чистој природи, удаљеној од људи и гријеха, дакле по свом дјевичанству и чистоти» (Андрија Јовановић). Други пак да је то отуд што је цркву подигао деспот Ђурађ «у спомен оздрављења своје кћери – девице, по чему је манастир добио име» (Милан Ивановић). Неки у том називу виде казивање «да је био у старинско доба најпре женски манастир, у којем су становале калуђерице (девице), па кад је њих нестало, настанили су се доцније калуђери, а то је могло бити пре Светог Јоаникија Девичкога» (Милоје Веселиновић). Да то није тако и да манастира ту није било пре Светог Јоаникија, видели смо из претходног излагања.

Свакако да је назив «Девич» у вези са речју девица, дева, девојка, али се она односи не на монахиње – девице, или кћер Деспотову, него на Свету Богородицу, чијем је увођењу у храм јерусалимски, црква овог манастира првобитно била посвећена. У песмама и беседама на тај празник много се пута понављало да је тога дана «Девица Марија» уведена у храм да се посвети Господу, па је отуд народ називао ову цркву од почетка «Девица». Сведочанство за то пружа нам податак из 1455.г., турског пописа ових области, у коме се помиње овај манастир под именом «Црква Девица». Њени монаси уписани су у списку села Ловуше (сада Лауша). Како се пре тога називао овај крај жупе Дренице, у коме се налази манастир, за сада не знамо.

Од именице «девица» постао је присвојни придев «девич» = девичин (као од отец – отеч; од ученик – ученич), те се тај назив утврди како за манастир, тако и за његову околину. Отуда назив «Девич» значи «Девичин», манастир «Свете Девице Марије». Њој је од почетка био посвећен (празнику Ваведења), а тако је и данас (празнику њеног Успенија, Велика Госпођа, Госпођиндан,

15/28. августа). Тако онда треба и говорити и писати: Девич и девички, а не Дјевич, нити дјевичкиј, или дјевическиј.

Блажена стојна девичка

Као што напоменусмо, у прошлом веку, живела је у манастиру Девичу, око 60 година, монахиња Евфимија, позната у народу као Блажена Стојна. Родом је била од Сјенице (село Лопиже, заселак Репиште), из свештеничке породице Зарића. Родила се 1815. г. Кад је одрасла, са вршњакињама чувала је овце по пространим пашњацима тога планинског краја. Као већ одрасла девојка разболи се озбиљно и како болест отеже, на муци, она мољаше браћу да је одведу Светом Јоаникију у Девич, убеђујући их да ће онде наћи лека. О Светом Јоаникију и његовом чудотворству чуло се у томе крају од монаха који је ту долазио у писанију за манастир. На свакодневне молбе, браћа пристану и њих двојица са Стојном пођу у Девич. Колико је требало путовати од Лопижа до Девича, у то време, око 1835. г., можемо замислити. Кад су најзад стигли у манастир, Стојна се у сузама молила Богу, док јој је калуђер вршио молебан на гробу Светог Јоаникија. Одмах по молебну осети она олакшање и кроз неколико дана здравље јој се видно поправи. У радости због исцељења и захвалности Богу и Светом Јоаникију, Стојна одлучи да остане неко време и послужи манастиру, па замоли браћу да се врате кући и после неколико месеци дођу по њу. Кад се приближи одређено време да се врати дома, Стојна поручи својима да не долазе по њу, јер она остаје у манастиру да се замонаши и цео свој живот посвети Богу.

Како у време ропства под Турцима није било, нити могло бити женских манастира, удовице без деце, особито умрлих свештеника, и понека девојка, које су желеле да свој живот посвете Богу, монашиле су се у мушким манастирима, и ту, поред молитве, помагале у унутрашњим потребама манастира: одржању реда у конацима, особито реда и чистоће у цркви, паљењу кандила, печењу просфора итд.

Оставши у манастиру, Стојна се строго подвизавала. Прва у цркви да припреми и упали кандила, донесе жар за кадионицу и упали свеће. Последња по завршетку богослужења да све у цркви доведе у ред и да се насамо Богу помоли. Увече, после вечере, кад се све утиша, она је одлазила гробу Светог

Јоаникија, дуго се молила, редовно уз то клањајући се и чинећи метанија. По примеру Светог Јоаникија и других Светих, Стојна се за тело: храну, одећу, одмор, старала не више него колико је стварно потребно, трудећи се да бесмртну душу храни науком Божјом и одене је у дела правде и светиње. Налазила је времена и снаге и за друге потребе и послове у манастиру: прала и чистила, доносила дрва, обилазила стоку. И пре него што је постала монахиња, налазила је поучну и утешну реч за посетиоце, особито женске које су долазиле манастиру.

Видећи њену искрену побожност и усрдан труд око добра манастира, настојатељ је убрзо замонаши, давши јој име Евфимија. Поставши монахиња, она се предаде још строжијем подвигу. Иако неписмена, научила је Часослов напамет, такође многе црквене молитве и молебан Светој Богородици, који је сваког дана читала. По завршетку вечерње и јутрење, остављала је свеће да горе и даље, па кад би јој калуђери говорили да треба да их одмах гаси, она би одговарала: «Овако треба, јер анђели довршавају нашу слабу људску молитву и службу Богу».

Стари свештеник у Митровици, после првог светског рата, који је као ђак боравио у манастиру и познавао монахињу Евфимију, причао је да је једном, кроз одшкринута врата њене келије видео, уместо постеље, две мало пошире даске, стављене у виду крста, једна право, друга попреко. Кад ју је о томе запитао, она одговори да јој је тако лакше спавати. Свакако да она то није чинила ради мучења тела, него да се оно не би разленило и разнежило, па тиме сметало души у њеном уздизању Царству Небеском. Поред тога, овако положене даске подсећале су је на крст Господњи, на коме је Он пострадао за нас, и бивале јој оружје за одгоњење ђавољих напада и ноћу и дању. Такође и опомињање на речи Господње да идући за Њим морамо бити спремни на ношење свога крста (Мф.16:24). Често је ради манастирских потреба и купљења прилога путовала по народу, при чему је увек носила подужи штап са крстом на врху. У разговору са вернима увек би их опомињала да се прекрсте руком (а међу неверницима, очима и мислима) и кад лежу у постељу и кад устају, пре узимања јела и пића, у почетку сваког посла и путовања, а поготово у свакој невољи и опасности.

Милостива је била према свима, па и према животињама и птицама, којима је зими остављала мрве и зрневље које би лети нашла просуто, па сакупила и сачувала до зиме.

Као што су, пред крај турског ропства, манастир Дечане и Пећку патријаршију чували војводе из појединих породица муслимана Албанаца, за шта им је манастир редовно плаћао, тако су и у Девичу били војводе из оближњег села Војводића. У то доба, био је онде војвода Фехо, који је видео строги живот и побожност монахиње Евфимије. Он је о њој причао како у Војводићима тако и Албанцима који су манастиру долазили у болести, те је Стојна била у поштовању и међу Албанцима. У првом реду због тога, с друге стране што је Албанцу било зазор да се спори са женом, нису јој узимали за зло кад би им говорила да су и они негда били хришћани, те да опет треба то да буду и покрсте се. Или да је боље да пушку, коју је сваки од њих стално носио, прекују у мотику. Кад би јој понеки због тога уперио пушку у груди, она би мирно рекла: «Ти можеш убити само ово смраднo тело, мртве Стојне, али не и њену живу душу».

Једном неки Албанац уђе у девичку цркву са запаљеним чибуком. Стојна је била у цркви на молитви, па га не примети одмах. Но кад спази запаљени чибук, притрча човеку, зграби чибук, сломи га и ћутке избаци из цркве. Албанац изађе из цркве, наиђе на војводу Феха, па љутито изнесе шта му се десило. Побојавши се какве невоље за Стојну, Фехо одговори: «Зар ти не знаш да је она луда?» Па ће онда: «А са каквом опет ти памећу у цркву са чибуком?»

На путовању по народу, Стојна је често ишла на коњу, не силазећи с њега ни кроз муслиманска села, што иначе раја није смела чинити, него је, чим наиђе муслиман, морала сићи с коња.

Бившем министру предратне Србије, Љуби Ковачевићу, који је у то време посетио манастир Девич, блажена Стојна је говорила пророчки: «Ви у Србији псујете Бога, не држите постове, не идете у цркву. Пропашћете!» Једном свештенику, који ју је, по одласку Љубе Ковачевића, запитао: «Хоћемо ли се кад ослободити турског ропства?» – Стојна је одговорила: «Због ових наших патњи и суза, Србија ће нас ослободити. Али ће

после три године (1912–1915.г.) пропасти и ниједно село Србија неће имати, ниједно село, синко. Но после ће се повратити и биће царство веће од Душановог. Али синко мој, синко, ако не буде покајанија, и ако се Срби не врате Богу, не престану псовати и хулити светиње, пропашће, и то тако ће пропасти да се више занавек не дигну».

Стојна је провидела и своју смрт, која ју је снашла у кући једног побожног човека у Дежеви, где је почетком Часног поста 1895. г. дошла у писанију за манастир. Из Дежеве је мртву довезу у Нови Пазар и сахране у гробљу код Петрове цркве. На гробу јој стоји камени крст са натписом кад је рођена и упокојила се, као и одакле је била родом.

Што се наш народ одржао као народ Божји до данас, треба да захвалимо Богу што смо имали свете људе за учитеље, Светог Кирила и Методија и њихове свете ученике. И још што су наши преци, као добри ученици добрих учитеља, спремно прихватили еванђелску науку дубином своје душе и готовошћу срца да њоме живе. Утемељена на тим основама, православна Христова наука је расла, цветала и доносила свете Божје људе и жене, из нашег рода и колена, као мирисне цветове и плодове, и у доба слободе (Светог мученика кнеза Владимира, Светог Симеона Мироточивог, Светог Саву, Светог Петра Коришког), и непосредно пред ропство (Светог кнеза Лазара, Светог Јоаникија Девичког), и у доба ропства (Светог Ђорђа Кратовца, Светог Василија Острошког, Светог мученика ђакон Авакума, Светог Петра Цетињског). «Таквим се светилима светлила тада српска земља». У тој светлости су наши преци јасно сагледали и прихватили еванђелски смисао и циљ људског живота: У пролазном Царству земаљском достизање непролазног Царства Небеског. И још пут којим се тај циљ може достићи, пут светости и правде, и њиме ишли.

Томе циљу, само тим истим путем можемо стићи и ми данас. То је наука и порука и Светог Јоаникија Девичког и свију Светих из рода нашега.

Библиографија

Рукописна служба за дан Светог Јоаникија, са синаксаром, из 1757. г., у библиотеци Српске академије наука у Београду.

Рукописна служба за дан Светог Јоаникија, са синаксаром, из 1861. г., у библиотеци манастира Девича.

Василије Марковић, Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији, Сремски Карловци, 1920.

А. Гиљфердинг, Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији, Сарајево 1972.

Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, Београд 1902–1926.

К. Жиречек, Историја Срба, Београд 1952.

Милојко Веселиновић, Српске калуђерице, Глас САН LXXX, 1909.

Еп. Николај, Блажена Стојна Девичка, Скопље 1926.

Др Јован Х. Васиљевић, Просветне и политичке прилике у јужним српским областима у XIX в., Београд 1928, Мијачки додатак Ерминији.

М. Бојчевић, Св. Петар Коришки и његов манастир, Скопље 1940.

Андрија Јовановић, Манастир Девич, Зетски Гласник, Цетиње 1940.

Др Ђорђе Радојичић, Јанићије Девички, Гласник САН, књ. I, Београд 1949.

Др Влад. Петковић, Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа, Београд 1950.

Еп. Павле, Једина рукописна књига манастира Девича, Гласник СПЦ 1970.

Др М. Пурковић, Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд 1978.

Милан Ивановић, Црквени споменици XIII-XX века, Задужбине Косова, Београд 1987.

Годишта «Гласника» службеног листа Српске православне цркве у којима је објављивана рубрика «Питања и одговори»

ГОДИНА 1968.

Јануар: Порекло неколико речи за хришћанске појмове.

ГОДИНА 1970.

Мај: Служба Светог Јанићија Девичког, једина рукописна књига манастира Девича.

ГОДИНА 1971.

Јун: Акrostих у канонима Београдског Србљака.

ГОДИНА 1972.

Март: Када се на јутрењи узима а кад не узима «Достојно...».

Септембар: Како се пева тропар «Христос воскрес» од Томине недеље до оданија Пасхе; Венчање уз пост.

Октобар: Зашто се на Богородичине празнике чита Еванђеље по Луки.

Децембар: Свештенодејство епископа у парохији своје епархије без знања надлежног пароха.

ГОДИНА 1973.

Април: Како треба певати IX песму канона на Васкрс; Ко су братучеди.

Мај: Треба ли освећивати нафору.

Јун: Како поступати када причасника има много, а Светог Причешћа мало.

Септембар: Како се на јутрењи оданија великих празника пева тропар.

Октобар: Клањање пред светим иконама.

Новембар: Када се узима «Амин» на Великом входу и на Литији велике вечерње.

Децембар: Кога гласа треба певати «Величит душа моја».

ГОДИНА 1974.

Јануар: О начину читања молитве «Христе, свјете истиниј».

Фебруар: Читање Еванђеља пред Часном трапезом.

Март: Неки свештеници на Литургији после «Свјати Боже», окрећу се северу уз речи: «Благословен грјадј ...», затим југу уз речи: «Благословен јеси ...» Да ли је то правилно?

Април: Када се на Пређеосвећеној Литургији пева «Да исправитсја молитва моја».

Мај: Треба ли говорити мале јектеније после сваке песме канона на јутрењи Светле седмице.

Јун: Када треба пред 50. псалом на јутрењи читати «Господи, помилуј» и «Слава и ниње».

Јул: Приклањање главе на богослужењу.

Август: Треба ли на проскомидији вадити честице за Свете анђеле.

Септембар: О певању «Јелици».

Октобар: Поредак облачења одежди на богослужењу.

Децембар: Како се треба клањати непосредно пре причешћивања.

ГОДИНА 1975.

Јануар: Крајњи рок узимања хране пред Свето Причешће.

Фебруар: Значење речи «Твоја от Твојих».

Мај: Опело самоубице – смисао самоубиства због насилника.

Јун: Чињење знака крста са путиром и дискосом над антимином уз речи «Твоја от Твојих».

Јул: Зашто је вечера мрсна уочи посног дана и посна уочи мрсног дана.

Август: Дан празновања Светога Саве.

Септембар: Додирује ли свештеник клечећи Агнец при «Свјатаја Свјатим» на Пређеосвећеној Литургији.

Октобар: После колико дана се печене просфоре могу употребити за Свету Литургију и од чега се меси просфора.

Новембар: Шта означавају у црквенословенским штампаним Еванђелима слова-бројеви испод зачала.

Децембар: Блажена из Октоиха и Минеја за сваки дан.

ГОДИНА 1976.

Јануар: Како треба постити пред причешће.

Фебруар: Како вадити девет честица на проскомидији.

Март: Како се слика Свети Христофор.

Април: Од кога се дела Агнеца ваде честице за причешће болних.

Јун: Треба ли свештеник на Светој Литургији да руком указује на Свете Дарове на «Примите и јадите».

Јул: Узима ли се «Слава и ниње» испред «Тебје слава подобајет» после хвалитних псалама на свакидашњој јутрењи.

Септембар: Где стоји служашчи ђакон за време читања Еванђеља на јутрењи.

Октобар: Треба ли одрастао син да у своме домаћинству слави крсну славу.

Децембар: Да ли се чита Трисвето на крају Првога часа ако се одмах наставља служење Трећега часа.

ГОДИНА 1977.

Август: О читању молитава стоци.

Септембар: О читању молитве «Боже духов...»

Октобар: Исповедање свештеника свештеником.

Новембар: Како правилно наставити служење Првога часа у продужетку Чина јутрење.

ГОДИНА 1978.

Јануар: Спремање славског кољива за Светог Илију и Аранђеловдан.

Фебруар: О честом причешћивању верних.

Април: Која се храна употребљава уз пост.

Мај: О начину певања свјетилна VI гласа у Великом посту.

Јун: Који се дух јавља спиритистима.

Јул: О хули на Духа Светога.

Август: Још о исповедању свештеника свештеником.

Септембар: Кад више свештеника служи Свету Литургију ко врши проскомидију, а ко чита заамвону молитву.

Октобар: Библијске песме и тропари канона.

Новембар: Исповеда ли свештеник своју супругу и родбину; Може ли се причестити болесник по узимању лека.

ГОДИНА 1979.

Јануар: Рукоположење монаха без сагласности духовника.

Фебруар: Шта чинити са Светим путиром после речи «Со страхом Божјим...».

Март: Приношење кадионице епископу на благослов.

Мај: Услови за причешћивање верника.

Јун: Да ли рукоположење за епископа потире све пређашње грехе рукоположеног.

Јул: Може ли се извршити парастос онеме који се одрекао хришћанства и над којим није извршено опело.

Август: Изговарају ли се речи «и љубовију» у «Со страхом Божјим» на Св. Литургији.

Октобар: Како служити Литургију без појца.

Новембар: Треба ли болесник да седи или стоји док му се чита молитва.

Децембар: Отварају ли се Царске двери на почетку Литургије.

ГОДИНА 1980.

Јануар: Вршење опела над некрштеним.

Фебруар: По коме гласу треба певати Велико славословље.

Април: Постоје ли у црквеном појању подобни и који их гласови имају.

Мај: Може ли се обавити свештенодејство без мантије и епитрахилја.

Јун: Када треба скидати камилавку у току богослужења.

Јул: О кађењу цркве и крсти ли се верник у току кађења.

Август: Да ли је женидба расофорног монаха без канонских последица.

Септембар: Особито поштовање дванаест петака у нашем народу.

Октобар: Када се Царске двери отварају за Мали и Велики вход.

Новембар: Да ли рукоположење за епископа ослобађа монашких завета.

Децембар: Отирање длана антимином губом – Време и узроци настанка илитона и антиминоса.

ГОДИНА 1981.

Јануар: Како узимати Блажене на Литургији.

Фебруар: Смисао Чина Великог водоосвећења уочи Богојављења и на Богојављење; Кропи ли се дом освећеном водом за крштење.

Март: Разлика мелодије свјетилна појединих великих празника од свјетилна мелодије другог гласа – О посебном певању Великог славословља VI гласа.

Април: Опело протестаната.

Мај: Чита ли се «Христос Воскресе» на почетку Литургије од Васкрса до Спасовдана.

Јул: Читање кондака на изобразитељни уз Часни пост и ван њега.

Август: Кад и како треба савијати и развијати антиминос на Светој Литургији.

Септембар: Представа фигуре са круном на глави у црвеној хаљини на иконама Силаска Светога Духа на апостоле.

Октобар: Који се чин опела врши над јеромонахом, игуманом и мирским ђаконом.

ГОДИНА 1982.

Јануар: О помињању живих и упокојених на Литургији.

Март: Да ли треба брисати кашичицу после причешћа сваког верника.

Април: Зашто су потребни кумови за крштавање одраслих лица.

Мај: Читају ли се мале јектеније на недељној и празничној јутрењи после тропара по Непорочних или Полијелеја.

Јун: Шта ће бити са душама оних који нису упознали хришћанство и умру ван крила Цркве.

Јул: Како треба узимати прокимен на великопосној вечерњи пред првом паримијом и после ње.

Октобар: О помињању Светих на отпусту.

Новембар: Став Српске православне цркве о старом и новом календару.

Децембар: Треба ли жене да покривају главу у храму за време богослужења – Жена у хришћанству.

ГОДИНА 1983.

Јануар: Може ли Свети путир бити употребљен као општа чаша у Чину венчања.

Фебруар: О клечању на Литургији по коначном освећењу Дарова.

Март: Који је смисао икоса «Сам једин јеси безсмртниј».

Април: Како се правилно служи Чин изобразитељне уместо Свете Литургије.

Мај: Зашто се врши парастос изгинулим у борбама за слободу – од Косова до данас – када су они свети.

Јун: Како се врши проскомидија на архијерејској Литургији.

Јул: Чита ли се молитва четрдесети дан по рођењу детета неправославним мајкама.

Август: Крштење детета некрштених родитеља.

Септембар: Став Српске православне цркве према кремирању њених верника.

Октобар: Став Православне цркве према слободи воље и предестинације (предодређењу).

Новембар: Може ли жена за време менструалног периода причешћивати се и посећивати храм.

Децембар: На основу чега се даје канонски отпуст свештенику.

ГОДИНА 1984.

Јануар: Верни називају свештеника «оцем» а не он сам себе.

Фебруар: Да ли је свештеник обавезан да вернима врши све обреде.

Март: Ко су синови Божји.

Април: Зашто се једна седмица пред Велики пост зове «трапава», а једна уз пост «глувна».

Мај: Како узимати тропаре на полуноћници у попразништву Господњих и Богородичних празника.

Јун: Шта су то криптографи.

Јул: Где се врши Чин обручења.

Септембар: Ко је била жена Каинова – Божја воља као једино мерило добра и зла.

Октобар: Пост у Православној цркви.

Децембар: Редослед прозби у јектенијама за епископа, владара и народ.

ГОДИНА 1985.

Јануар: Може ли верник јести мрсну храну у дан када се причешћује.

Фебруар: Може ли се свештеник по други пут женити.

Март: Првенство служашчих свештеника на Светој Литургији.

Април: Ко чита молитве Канона Евхаристије кад служе више свештеника.

Мај: Где се налазе рај и пакао.

Јун: Може ли свештеник, који је прешао у другу веру па се покајао, бити поново свештеник.

Јул: Како се пева «Јелици» на крштењу.

Август: О правилној употреби речи «Вјенчајетсја ...» на венчању.

Септембар: Да ли је који дан посвећен Светој Богородици.

Октобар: Промена имена приликом крштења одрасле особе.

Новембар: Шта значе речи «истјеје Тебе причашчатисја» из девете песме канона на Васкрс и који је то «невечерњи дан».

Децембар: Када се читају молитве жени четрдесети дан по рођењу детета.

ГОДИНА 1986.

Фебруар: Може ли свештеник да се причести кад не служи Свету Литургију.

Март: Која су битна обележја православнога храма.

Април: Од каквог се материјала праве црквене одежде.

Мај: Подизање само Агнеца на «Свјатаја Свјатим».

Јун: Крштење лица које је хируршком интервенцијом променило пол.

Август: Могу ли муж и жена да кумују деци истих родитеља.

Септембар: Коришћење магнетофона на Литургији уместо појања појца.

Октобар: Каква венчила користити за венчање.

Новембар: Ко може бити кум на венчању и крштењу.

ГОДИНА 1987.

Јануар: Ко може да буде монах, односно јеромонах.

Април: Ко може да буде свештеник; Употреба венаца на сахрани.

Мај: Клањање пред Светим Агнецом.

Јул, Август и Новембар: Питања и одговори чтеца пред производство; Поредак служења чтеца на архијерејској Литургији.

ГОДИНА 1989.

Фебруар: Шта значе речи на крају јутрење у службама Светима «И дајетсја јелеј братији от кандила».

Август: О скидању венаца младенцима.

Октобар: Како читати Еванђеље у цркви на српском језику.

Март: Шта је акривија, а шта икономија.

Април: Када не треба постити средом и петком од Васкрса до Спасовдана.

Јун: Непромењивост канона и живот савременог човека у Цркви.

Август: Ко је писац службе Светог Јована Владимира коју је штампао Јован Папа 1690. године.

ГОДИНА 1991.

Јул: О прозбама на малој јектенији пред «Иже Херувими» .

Август: Како се читају молитве верних у току изговарања јектенија.

ГОДИНА 1993.

Мај: Какав смисао имају речи «Повели – повелите» при рукоположењу.

Септембар: Зашто се у Српској православној цркви не изостављају јектеније за оглашене пред Херувимском песмом.

ГОДИНА 1995.

Мај: Да ли је свештеник деградиран одласком у пензију или преласком у чиновнике.

ГОДИНА 1996.

Април: Правилно читање возгласа у молитвама.

Јул: Да ли по освећењу на Литургији све честице на дискосу постају Тело Христово.

Август: О наглашавању појединих речи кроз појање на богослужењу.

ГОДИНА 1997.

Јул: Шишање косе и бријање браде код свештених лица.

Октобар: Бесмртност душе и смисао вере у загробни живот.

Новембар: Сликање лика Христовог и Светих.

Литература

Булгаковъ, В. Сергій: Настольная книга для священноцерковно-служителей, Кіевъ 1913.

Веніаминъ (Краснопѣвковъ), архиепископ нижегородскій: Новая Скрижаль или объясненіе о церкви, о литургіи и о всѣхъ службахъ и утваряхъ церковныхъ, С. Петербургъ 1859.

Дебольскій, С. Григорій: Дни богослуженія православной кафолической восточной Церкви, I-II, С. Петербургъ 1887, друго издање 1894; Попеченіе православной Церкви о спасеніи мира, выраженое въ ея богослуженіи, С. Петербургъ 1891.

Димитријевић, Радован: Питања и одговори, Београд 1929.

Дмитревскій, Иванъ: Историческое, догматическое и таинственное и изъясненіе Божественной литургіи, С. Петербургъ 1884.

Дмитріевскій, Алексій: Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ бібліотекахъ православнаго востока, том I: Типіка, Кіевъ 1895; Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ бібліотекахъ православнаго востока, том II: Еухолоуіа, Кіевъ 1901.

Епископ Мелентије: Правилник, помоћна богослужбена књига I, Београд 1904; Правилник, књига II, Зајечар 1907.

Киприанъ, Кернъ: Евхаристія, Парижъ 1947.

Красносельцевъ, Николай: Свѣденія о нѣкоторыхъ литургическихъ рукописяхъ ватиканской бібліотеки, Казань 1885; Къ исторіи православнаго богослуженія, Казань 1889; Матеріалы длѣ исторіи чинопослѣдованія литургіи свят. Иоанна Златоустаго, Казань 1889.

Мансветовъ, Григорій: Краткое изъясненіе на литургію, С. Петербургъ 1858.

Мансветовъ, И.: Церковный уставъ (Типикъ), его образованіе и судьба въ греческой и русской Церкви, Москва 1885.

Maltzew, Alexios: Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlands, Berlin 1894; Liturgikon, Berlin 1902.

Милаш, Никодим: Правила светих апостола, васионских и помјесних сабора и светих отаца, књига I, Нови Сад 1895; књига II, Нови Сад 1896; Православно црквено право, Задар 1890,

Мостар 1902, Београд 1926; Достојанства у Православној цркви, Панчево 1879; Црквено казнено право, Мостар 1911.

Мирковић, Лазар: Православна литургика или Наука о богослужењу Православне источне цркве, први, опћи део, Сремски Карловци 1918; Православна литургика или Наука о богослужењу Православне источне цркве, други, посебни део (Свете тајне и молитвословља), Сремски Карловци 1920; Православна литургика или Наука о богослужењу Православне источне цркве, други, посебни део (Дневна богослужења, Свете Литургије и седмична богослужења), Београд 1926; Хеортологија или историјски развитак и богослужење Православне источне цркве, Београд 1961.

Николајевић, Василије: Дополнителни требник (црквенословенски), Нови Сад 1887; Велики типик, Нови Сад 1892; Практични свештеник, Земун 1907.

Никольскій, Константинъ: Пособіе къ изученію устава богослуженія Православной церкви, С. Петербургъ 1894.

Поповић, Атанасије: Ручна књига о браку, Београд 1926.

Поповић, Јевсевије: Опћа црквена историја са црквеностатистичким додатком, књига I и II, Сремски Карловци 1912.

Поповић, др Јустин: Догматика Православне цркве, књига прва, Београд 1932; Догматика Православне цркве, књига друга (Христологија и сотериологија), Београд 1935; Догматика Православне цркве, књига трећа (Еклесиологија), Београд 1978.

Ружицић, Никола (Никанор): Номоканон о браку, Београд 1880; Таблице разноврсних примера сродства, Београд 1886.

Скабалановичъ, Михайль: Христианскіе праздники, фототипско издање, Београд 1973; Толковый Типиконъ, объяснительное изложение Типикона съ историческим введениемъ, I–II, Кіевъ, 1910.

Стевановић, хаџи Теофило: Познавање Цркве или Обредословље, Београд 1895.

Ἀνδρούτσου, Χρ.: Δογματική, Ἀθήναι 1956.

—: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων (ΒΕΠΕΣ), Ἀθήναι 1955.

Ζηζιούλας, Ἰω.: Ἡ ἐνότης της Ἐκκλησίας, Ἀθήναι 1965.

Πηδάλιον, Ἀθῆναι 1970.

Στεφανιδου, Β.: Ἐκκλησιαστική ἱστορία, Ἀθῆναι 1970.

—: Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Ἀθῆναι τ. I — τ. VI 1852.

Τρεμπέλας, Παναγιώτης: Δογματική I—III, Ἀθῆναι 1959—1961.

—: Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ματθεον εὐαγγέλιον. Ἀθῆναι 1951.

—: Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Μαρκον εὐαγγέλιον. Ἀθῆναι 1951.

—: Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Λουκάν εὐαγγέλιον. Ἀθῆναι 1952.

—: Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, Ἀθῆναι 1954.

—: Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς καινῆς διαθήκης, Ἀθῆναι 1956.

—: Μικρὸν εὐχολόγιον, Ἀθῆναι τ.: I 1950; τ. II 1955.

—: Αἱ τρεῖς λειτουργίαι Ἀθῆναι 1935.

Φουντούλη, Ἰω.: Ἀπάντησεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας, Ἀθῆναι Α΄ 1967; Β΄ 1970; Θεσσαλονίκη Γ΄ 1976; Δ΄ 1982.

—: Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα (σφρ. ΘΝΕ), 1—12, Ἀθῆναι 1962—1968.

Примечания

¹ - Вивлионтхики Еллинон патерон, ВЕПС, Атина 1955, Т. III, 202.

² - Посланица за хришћане, гл. XXIV, изд. ВЕПС, Атина 1955, Т. IV, 301.

³ - «Они анђели који напустише горње (небеско) наслеђе, и склизнувши у насладу, казаше женама што се није смело рећи, што им је дошло до сазнања» (Стромата, гл. 5, ВЕПС, Атина 1956, Т. VIII, 414). На другом месту поново говори о тој ствари: «Анђели оставише лепоту Божју, због лепоте која вене, и тако са небеса падоше на земљу» (Педагогос, III, гл. 2, ВЕПС, Т. VII, 196).

⁴ - «Бегунци од Бога, љубитељи жена, од пријатељства према људима падоше с неба. За њих кажемо да су од Бога и са неба истерани због похоте према женама» (Уп. П. Трембелас, Догматики, Атина 1959, Т. I, 448.).

⁵ - «Стога задржавајући оне (анђеле) са људима, лукави господар земље, истим обичајем постепено привуче пороцима и управља односом са женама. Тада, непримљени на небо, због грехова у које се загњурише, одоше на земљу. Тако их ђаво од Божјих анђела учини својим пратиоцима и помоћницима» (Divinarum institutionum, Мињ. П. Л. Т. VI, к. 330:331).

⁶ - Josefus Flavius, Jüdische Altertümer, Uebersetzung von Dr. Fr. Kaulen, Köln am Rhein 1892, књ. I, гл. 3, 1, стр. 8.

⁷ - Уп. Die apokryphe Bibel am Rande des Alten Testamentes, herausgegeben von Henry Daniel-Roops, Zürich 1959, 31.

⁸ - Исто, 32. Да би се макар донекле упознали са овом апокрифном књигом, измењемо укратко цело ово казивање. VI глава¹. Кад се деца људска размножише, родише им се у те дане љупке и лепе кћери. 2. Но анђели, синови неба, угледавши их, пожелеше их, и рекоше једни другима: Хајде да изаберемо жене између деце људске и потомство добијемо. 3. (Семјаса се побоја да они своју намеру неће моћи извести и да ће он сам постати крив за један велики грех). Но сви му одговорише: Сви ћемо ми положити заклетву и један другом заверити се да ћемо

у својој намери издржати. 5. (Заклетва и заверавање). 6. Но они (анђели) беху две стотине на броју који у време Јареда сиђоше са врха горе Јермона, јер су онде своју заклетву извршили и један другоме заверу утврдили. 7. (Следе имена њихових вођа.) VII глава^1. Ови, дакле, и с њима сви други, узеше себи жене, сваки изабра себи по једну. Тада почеше да им долазе, и смешаше се с њима, и учаху их о гатању и врачању, да секу корење и (знање) о дрвећу. 2 (Жене родише дивове, који све поједоше и најзад хтедоше и људе пождерати). 5. Тада подиже земља кукњаву против чудовишта (стр. 32). VIII глава^1. Азazel учаше људе да начине ножеве и мачеве, штитове и грудне оклопе, и показа им метале и ковачку вештину, гривне и накит, и уметност, да шминкају ивице очију и капке украшавају. Он им показа лепо и драгоцено камење, и сва средства за бојење, и ток света. 2. Тада владаше велика безбожност свуда, они блудничише и лутаху и сви њихови путеви беху покварени... 4. Кад људи дођоше до пропасти, повикаше и њихова вика стиже на небо (стр. 33). X глава^11. Тада господ рече Михаилу: Иди свежи Семјасову и његове другове који су се смешали са женама, те се кроз то упрљаше сваком нечистотом. И њихови ће синови једни друге убијати, а они ће сами пад своје љубави гледати. Стога их, за време 70 генерација, метни у ланце под брдима земље, до дана њиховог суда и њиховог краја... Уништи, дакле, све безбожне душе и синове стражара, јер су тлачили људе (стр. 34). XVI глава^Од дана кад су побијени, уништени и смрти предани дивови, духови (анђели) су изгубили своје материјално тело; проузроковаше кварење, а не снађе их осуда. Тако ће они стварати кварење до дана вршења Великог суда, јер ће велики круг времена доћи до свога краја (стр. 38). XVIII глава^Описује Енохово виђење једне провалије где не беше ни воде, ни птица, него беше пуста и страховна. «Ту сам видео седам пламених звезда које светљаху великим огњем и кад је запитах о томе, рече ми анђеол: Ова места леже на крају неба и земље» (стр. 40). XIX глава^"Онда ми рече Уриел: Овде ће остати анђели који су се смешали са женама. На разне начине су њихове душе упрљале људе и они су их завели на странпутицу да жртвују демонима као боговима, до дана Великог суда, кад ће

по пресуди бити уништени. А њихове жене, које су анђеле завеле, биће претворене у Сирене» (стр. 40).

⁹ - Уп. II. Трембелас, н. д. 449.

¹⁰ - Тум. Јован. Еванђ., део VI, гл. 42, ВЕПС, Атина 1957, Т. XII, 40, 590.

¹¹ - Исто, 50.

¹² - Беседа на Постање, Творенија... в русском перев., С. Петербург 1898, Т. IV, 203.

¹³ - Исто, 204.

¹⁴ - О девствености, 5, ВЕПС, Атина 1963, Т. 33, 61.

¹⁵ - О девствености, 5, ВЕПС, Атина 1963, Т. 33, 61.

¹⁶ - Исто, 123. Но што се тиче демона, изгледа да је Августин сматрао могућим њихово мешање са женама, јер каже: «Ја се не решавам да дам какав било одређени закључак у односу на то да ли могу какви било духови, који имају тела из ваздушног елемента... имати такву врсту похоте да ступе на тај или други начин у везу са женама, осетљиво за ове последње» (Исто). Веровање у могућност овакве везе било је код свију старих народа. У нашем народу, до најновијег времена, веровало се да вукодлак, или вампир, долази својој жени и спава с њоме, «и кажу да то дијете нема костију које се роди с вукодлаком» (Вук Ст. Караџић, Рјечник, Београд 1973:42).

¹⁷ - Н. д. 126.

¹⁸ - Н. д. 43.

¹⁹ - Исто.

²⁰ - Мих. Херасков, Руководство к посљедоватељному чтенију Пјатокњижија Мојсејева, Владимир 1888, 66.

²¹ - Н. д. 123, 124.

²² - Др Јустин Поповић, Догматика, Београд 1932, Т. I, 227.

²³ - У казивању Јосифа Флавија, побожност потомака Ситових током седам колена изненада се прекида, те они на необјашњив начин падоше у такву поквареност да и анђеле Божје наведоше на грех и покварише. Тумачење Отаца и учитеља, видећемо, излаже јасно узрок пада ових људи и узрастања у злу до тога степена да је морало доћи до интервенције Божје потопом.

²⁴ - Н. д. 204.

²⁵ - Н. д. 123, 124.

²⁶ - Н. д. 43, 44. Архим. Јоил Јанакопулос сматра вероватним да је прва између кћери човечјих преко којих се сјединише, брачно повезаше две гране, Сита и Кајина, и од којих произиђоше телесно дивови, а духовно кварење људи, била Ноема, сестра Товелова (Пост. 4:22) – Н. д. 78. Ноема јевр. значи лепа, лепотица.

²⁷ - Творенија... в русском перев., 1896. г., Т. VI, 336.

²⁸ - Лекције..., Београд 1908, 79; Андруцос, Догматики, Атина 1956, стр. 124, прим. 1.

²⁹ - Н. д. 205.

³⁰ - Н. д. 120.

³¹ - Н. д. 206.

³² - Евангеличка црква у Немачкој, у тумачењу наведеног места 6. гл. Постања, не прихвата тумачење Отаца Цркве, да је ту реч о брачној вези између побожних синова Сита и безбожних кћери Кајинових. У духу Деникенових излагања о повременој посети ванземаљских бића земљи, сматра се да је основ овог библијског казивања «провала једног тајанственог, надземаљског света у земаљску стварност. Људи који су покушали да се самовољно одрже насупрот Богу, били су средство страшне надсветске силе која је продрла у њихов живот и у њихов свет. Духовна, морална поквареност у коју су они тиме пали... И никакво тако моћно развиће снаге... није у стању зауставити ову поквареност» (Stuttgarter Jubiläumsbibel mit erklärenden Anmerkungen, Stuttgart, 1937, стр. 10). Сматрам да изнето отачко тумачење јасно објашњава узроке пада препотопних људи и да нема потребе посезати за рђавим утицајем ванземаљских бића на људе.

³³ - Проф. В. Чајкановић, Мит и религија у Срба, Београд 1973, 243.

³⁴ - Библија и друштво, Н. Сад 1979, стр. 76; 110, прим. 31.

³⁵ - Исто, 76.

³⁶ - Творенија, 206.

³⁷ - Исто.

³⁸ - Исто 128.

³⁹ - Исто 45.

⁴⁰ - Исто 207.

⁴¹ - Јанакопулос, н. д. 80.

⁴² - Н. д. 45.

⁴³ - Загреб 1968, Уводи и напомене, стр. 244.

⁴⁴ - Писци и књиге, Просвета, Београд 1964, II, 121.

⁴⁵ - Исто, 113. Овај човек, заслепљен политички непријатељски говори и пише, не само против Немаца и Маџара, него и против Хрвата који не мисле као он. У свом фанатизму најгоре поступа са Србима. По њему, они уопште не постоје. Поставивши као темељ опстанка хрватског народа потребу јединственог отпора притиску Немаца и Маџара, он у националној подели Срба и Хрвата види главну сметњу томе опстанку, те у својој расправи «Пасмина славосербска по Хорватској» иступа са тврдњом да Срба као народа нема и да то име није етнички, него географски појам. Србе као народ створиле су од Хрвата, због својих циљева, Аустрија и Русија. Све вредности приписиване Србима створили су Хрвати, којима и припадају. Са том фикс идејом, о уједињењу снага Срба и Хрвата под именом хрватским, он ће писати о «прејасној херватској династији Немањићах, која кроз вијекове и као краљи владаху източно-сјеверних покрајинах Херватске». Св. Сава је «източну цркву херватску одцијепо од патријарке цариградскога». У Косовској битци 1389. г. против Турака било је, по њему, «Херватах», и «Булгарах», и «Румуњах», и «Шкипетарах», само о Србима нема ни речи. Ту се «Милош Кобилић показа Херватом». Кнез Лазар је «похерваћеник, ну по својој прилици нечисте керви». Арсеније III Црнојевић био је «патријарха у Турској Херватској», а потиче из «виђене обитељи херватске» (Скерлић, н. д. 116). Народ пак који се сада назива Србима, у ствари су похрваћени отпатци разних народа: Влаха, Арбанаса и Цигана, «нечисти пук», «нечиста пасмина», за коју није штета да се набија на ражањ и пече (Исто). Тако о Србима пише човек у коме је текла и српска крв, јер му је мајка била православна Српкиња, Милица Богданова. Његовом

заслепљеношћу и мржњом били су задојени усташе у Хрватској прошлог рата, који су Старчевића прогласили оцем домовине.

⁴⁶ - Славко Мићановић, Напомена редактора, у: Васо Пелагић, Изабрана дјела, Сарајево 1971, I, 385.

⁴⁷ - Исто. Пелагићеву необуздану природу и неуравнотежен карактер уочили су рано и његови савременици. Влада у Србији 1865. г. пристане да помогне отварање богословије у Бањалуци, те Гарашанин пошаље Пелагића Атанасију Николићу да му даде упутства. Овај му укаже да све што тамо буде чинио треба да буде у сагласности са Српском владом, но Пелагић то одбије изјавивши да ће радити независно, само по својој вољи. Николић извести Гарашанина «да се са овим ветропиром и изопаченим човеком не може радити. И тако Пелагић буде одбијен». (Ристо Бесаровић, О првом деловању Васе Пелагића у Босни. Годишњак Историјског друштва Босне и Херцеговине, год. II, Сарајево 1950, 190, 191.

⁴⁸ - Глигорије Ерњаковић, Српски социјалистички писци о религији, у књижици "О религији", Коларчев народни универзитет, 1953:115).

⁴⁹ - Исто 118.

⁵⁰ - Н. д. 121.

⁵¹ - Изабрана дјела, н. д. I, 30.

⁵² - Исто, 73.

⁵³ - Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1898, Т. IV, 178.

⁵⁴ - Творенија Блаж. Августина... в русском переводје, Кијев 1906, Ч. III, О држави Божјој, књ. 15, гл. 16, стр. 103.

⁵⁵ - Творенија, в русском переводје, Тројице Серг. лавра 1905, 44, стр. 40.

⁵⁶ - Исто, 40, 41.

⁵⁷ - Богослов. енциклопедија Лопухина, С. Петербург 1898, Т. IV, к. 178.

⁵⁸ - И Генесис, Атина 1960, 71. И поједини неправославни библисти, у овој ствари заступају исто становиште – Адалберт Ребић: «Ако Кајин припада првој генерацији људи – а библијски писац то очито претпоставља – онда је жена Кајинова била

његова властита сестра. То библијског писца није ни најмање смућивало: бракови мушкараца и жене који су у блиском крвном сродству владали су у Израелу још доста дуго (Пост. 20, 12; 2Сам. 13:13)» (Библијска праповијест, Загреб 1970:201). Др Ото Прокш говори такође о браку Кајиновом са сестром претпостављајући да је узрок убиства Авељева било то што су оба брата заволели ту сестру, или што је «она, Божјом одлуком била обећана Авељу, те Кајин, у наступу зависти, уби» (Die Genesis, Лајпциг 1924:50). Др Паул Хајниш такође вели: «Кајинова жена природно беше његова сестра. Брак између браће и сестара беше тада једна нужда». Он сматра да је до овог брака дошло још пре убиства Авељева: «... он (Кајин) је још раније био ожењен и Енох је рођен још пре братоубиства» (Das Buch Genesis, Бон 1930:147).

⁵⁹ - Н. д. 105.

⁶⁰ - Де пенитенциа, Мињ. П. Л. Т. I, гл. 4, к. 1234.

⁶¹ - Творенија, С. Петербург 1903, Т. IX, XX омилија на Посл. Римљанима, 752.

⁶² - Н. д. 1, 670, 671.

⁶³ - Морални закон, Београд 1938, 504.

⁶⁴ - Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1898, Беседа 47. на Књ. постања, Т. IV, 520.

⁶⁵ - Исто, 519.

⁶⁶ - Н. д., књ. 16, гл. 32, стр. 197.

⁶⁷ - Указаћемо на Зенона Косидовског, који у свом делу «Библијске легенде» коментарише историју о Јосифу, кога су браћа продала у ропство, а он постао први до фараона у Египту. Кад су му браћа дошла по храну и он их препознао, тражењем да доведу најмлађег брата Венијамина, као и подметањем сребрне чаше у његову врећу, Јосиф је у ствари ово вршио у циљу проверавања да ли су се браћа морално поправила. Такав смисао речима Јосифовим, при показивању браћи даје Јосиф Флавије: «Вашу нежну љубав према нашем брату ценим веома и налазим да сте далеко боље поступили него што сам могао очекивати према оном што сте негда према мени учинили. Јер све ово што се сада с вама десило, ја сам учинио у циљу да

вашу братску љубав ставим па испит» (Jüdische Alterthümer, Köln am Rhein 1892:53). Овај смисао поступка Јосифовог наводи и Косидовски: «И не сањајући да египатски достојанственик разуме њихов језик, Јаковљеви синови стадоше се вајкати да их је снашла заслужена казна за подли поступак према брату. Тако Јосиф дознаде да се кривци кају за свој преступ и да нису рђави људи. И од тога му се толико ражалило да се окрену од њих и заплака се» (н. д. Београд 1965:103). Но поред тога, он поступак Јосифов, на другом месту, карактерише пакошћу и осветом према браћи: «Није се могао одрећи задовољства да им зада страха!» (исто, 101). За поштеду амаличког цара Агага, што је Саул учинио насупрот заповести Божјој, датој преко пророка и првосвештеника Самуила (1Цар. 15, 9, 32:33), Косидовски има само похвалу, велећи да се ту «одразила дивна црта његовог (Сауловог) карактера; витештво и великодушност», па даље корећи Самуила што је испунио заповест Божју: «Колико је он у том случају симпатичнији од првосвештеника (Самуила) који је својом руком на комаде сасекао Агага» (н. д. 360). Разуме се да Косидовски сва библијска чуда своди на природна дејства и легенду. Исто тако Олег Мандић говори о библијском «миту» о Адаму постављеном у рај «да га обрађује и гоји», уз забрану да једе плодове с дрвета познања добра и зла, па после греха, и кажњавања змије, Бог кажњава Адама и Еву. «Адамова се казна састоји – вели Мандић – у проклетству да ће себе и своје с муком прехрањивати обрађујући земљу: У зноју ћеш лица свога јести хлеб...», па даље наставља: «Бог је, дакле казнио Адама и Еву смртношћу и радом, тј. обавезом да се труде како би себи осигурали опстанак, а Еву још посебно рађањем деце и стављајући је под власт мужа. Биолошке појаве рађања и смрти као и друштвена појава рада приказане су као казна којој су подвргнути сви људи због преступа својих наводних прародитеља» (Лексикон јудаизма и кршћанства, Матица хрватска Загреб 1969, стр. 30). Мандић тако вели, иако се из текста Библије јасно види да је обавеза рада постављена човеку одмах по његовом постанку (1 Мојс. 2:15), као што наводи и Мандић (да га ради и да чува – гоји), пре пада у грех, а после пада тек долази проклетство земље да рађа трње и коров, мука

обраде земље и храњења од ње у зноју лица свога (гл. 3:17–19). Но ако је рад створио од животиње човека, како би се могло дозволити да и Библија уздиже рад тако да га везује са човеком од његовог постанка. Библија може и мора да у раду види проклетство. То што је Син Божји, Исус Христос, до своје 30. године био радник, дрводеља, и што је ап. Павле правио шаторе и прокламовао начело: Ко не ради да и не једе (2Сол. 3:10), то мора да спада у мит и фабулу. Само као покушај дисквалификације Библије може се примити и тврдња да је Еви као проклетство и казна после греха Бог одредио рађање деце, јер по Библији она није постала женско после греха, него у самом стварању, и одмах по том чула благослов: Рађајте се и множите се (1 Мојс. 1, 27:28). После греха је дошло не «Рађаћеш», него: «У мукама ћеш децу рађати» (1 Мојс. 3:16), а то је ипак нешто друго.

⁶⁸ - Творенија, в русском перев., С. Петербург 1911, Т. II, 155.

⁶⁹ - Св. Григорије Богослов: «Но Онај који је створио човека, створио га је слободним, ограничивши га једино законом заповести» (Сочињенија... С. Петербург 1912, Т. I, 221.) Св. Јован Златоуст: «Видиш ли како је Господ створио нашу природу слободном? Откуд су, реци ми, они (савременици Ноја) стремили безбожности и навлачили на себе казну, а он (Ноје) изабравши врлину и уклонивши се од дружења с њима, није претрпео казну? Није ли очевидно да свако по својој вољи изабира злоћу, или врлину. Кад не би било тако, кад наша природа не би имала моћи, не би следовало ни да они трпе казну, ни ови награду за врлину. Но пошто све, после Свевишње благодати, зависи од наше воље, због тога су и грешницима спремљене казне, а онима који живе у врлини дарови и награде» (Творенија, С. Петербург 1898, Т. IV, 202). Св. Јован Дамаскин: «А (Бог) створи га (човека) по природи безгрешним, а по вољи слободним. А безгрешним, велим, не тако да је био непријемчив за грех – јер је само Божанство непријемчиво за грех – него тако да је могућност греха била не у његовој природи, него у његовој слободној вољи» (Екдосис акривис ортодоксу пистеос, у редакцији Бонифациус Котер, Берлин-Њујорк 1973, Т. II, 26, 37–40, стр. 77).

⁷⁰ - П. Трембелас, Догматики, Атина 1959, Т. I, 196.

⁷¹ - И сокровеннаја челоџеков јавје предвједиј (Молитва V Св. Василија Великог, на Јутрењи); Господи Боже наш, предзнанијем Твојим (о ти прогноси ти си), Свјатаго Твојего Духа подајаније низпосилајај па опредјељенија от Твојеја неизслѣднија сили (Молитва на хиротонији за ђакона); Даровавшијасја јему от Твојеја предзнатељнија сили (ипо тис сис прогносикис динамеос) (Молитва на рукоположсњу за презвитера).

⁷² - У борби с Пелагијем Блажени Августин је отишао у другу крајност. Пелагије је учио да је Адамов грех нешто спољашње, што се није коснуло ни повредило људску природу, те човек и после греха има способности да се сам спасава. Божја благодат му у томе само помаже, олакшава да спасење постигне, особито наука и пример Исуса Христа (В. Стефанидис, Екклесиастики историа, Атина 1970:250). Побијајући Пелагија, Блажени Августин је тврдио да је грех Адамов толико повредио људску природу да је он постао роб греха, немоћан да не греши. Спасење човека зависи, дакле, само од Бога и Његове благодати, која није само помоћ човеку да хоће и чини добро, него од ње зависи све. Православно гледиште сачувало се од обеју ових крајности. Оно учи да је грех дубоко повредио сву људску природу (против Пелагија), али да је она остала способна да уз божанску благодат, коју Бог пружа људима (Бог жели да се сви спасу и дођу у познање истине, Тим. 2:4), може да достигне спасење, «јер није пао искључиво по хтењу и дејству своје воље, него по дејству ђаволском» (др Јустин Поповић, Догматика, Београд, 1932. 8. I, 283). Али «без Његовог (Божјег) садејства и помоћи ми не можемо ни штети ни чинити добро» (Св. Јован Дамаскин, н. д. Т. I, 237). Тумачећи речи апостола Павла у Посланици Римљанима, 5, 12: Јер сви сагрешише (еф о пантес имартон), у смислу «у њему (Адаму) сви сагрешише», Августин даље расуђује: Пошто су сви сагрешили, сви заслужују вечну казну. Ипак, сви људи не бивају кажњени вечним мукама, него неки улазе у рај и спасавају се. То су они којима Бог пружа Своју благодат, не по некој њиховој заслуги, јер је нико није достојан (Нико се не спасава «осим по чину незаслуженог милосрђа» – О држави Божјој, прев. Т. Ладан, Загреб 1982, увод. стр. LXXX),

него по безусловном Божјем предодређењу на спасење. Код Блаженог Августина се не наглашава да је Бог оне друге предодредио на пропаст, него да их је само препустио последицама греха не упутивши им благодат, те они одлазе у вечну муку. Калвин и друге присталице предестинације ову разлику нису прихватили, него учили о безусловној предестинацији и на пакао. Зашто Бог једнима даје благодат, а другима не даје, Блажени Августин то објашњава делом правде и милосрђа Божијег. Кад би Бог све кажњавао, значило би да је Он само Бог правде. А кад би свима пружао благодат и спасавао, значило би да је Он само Бог милосрђа. Овако се показује и Његова правда и милосрђе (О држави Божјој). Зашто пак Он ове, а не оне предодређује за спасење, кад га једнако ни једни нису достојни? Августин сматра да разлог за ово лежи у неистраживим дубинама воље Божје (В. Стефанидис, н. д. 250).

⁷³ - Св. Василије Вел. н. д. Т. I, стр. 6.

⁷⁴ - Исповијести, прев. Стјепан Хосу, изд. Кршћ. садашњост, Загреб 1973, 63.

⁷⁵ - Н. д., стр. 7.

⁷⁶ - Бл. Августин, Исповијести, 265. Поред свега тога, на основу ових речи Блаженог Августина не би се могао извести закључак да садашњост, и време као такво, не постоји, него да је привид, обмана. Да би то објаснио, Блажени Августин вели да би можда било тачније рећи: «Три су времена: садашње у прошлости, садашње у садашњости и садашње у будућности. Она су наиме у мојој души као неке три ствари и другдје их не налазим: садашњост у прошлости је памћење, садашњост у садашњости је гледање, садашњост у будућности је очекивање» (н. д. 268).

⁷⁷ - Н. д. 261.

⁷⁸ - Исто, 262.

⁷⁹ - Догматика, Београд 1932, Т. I, 106.

⁸⁰ - Н. д. 262.

⁸¹ - Творенија, С. Петербург 1901, Т. VII, 605.

⁸² - О држави Божјој, изд. Кршћанске садашњости, Загреб 1982, Т. I, књ. 5, 10, стр. 253.

⁸³ - Полноје собрание сочињениј, С. Петербург 1913, Т. I, 237.

⁸⁴ - Н. д. Т. VII, 605.

⁸⁵ - Правила пространо изложена у питањима и одговорима, Питање 1, Сочињенија, в русском переводе, С. Петербург 1911, Т. II, 332.

⁸⁶ - Сергије Тројицки, Хришћанска философија брака, Београд 1934, 14, 1, 38. Бранко Цисарж, Црквено право, Београд 1973, II, 14.

⁸⁷ - Догматика, Београд 1978, III, 575.

⁸⁸ - Догматика, Атина 1956, 397.

⁸⁹ - Догматска (страна тајне брака), Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, к. 206. Исто гледиште о циљу брака заступа и нехришћанин, Махатма Ганди, вођа индијског народа: «Истински циљ брака» – вели он – «треба да буде и јесте интимно пријатељство и другарство између мушкарца и жене». На другом месту он вели: «Велики број људи једе да задовољи чуло укуса, но такво задовољство не постаје тиме дужност. Веома мали број једе да би живео, но они заиста познају закон јела. Слично томе, стварни брак склапају само они који се жене или удају да би осетили чистоћу брачне везе и на тај начин остварили оно што је божанско у њој» (Борба ненасиљем, Београд 1970, 205:206).

⁹⁰ - Нема сметње да исту реч (схватимо) као Адамово пророштво, удахнуто му од Бога, а такође као заповест Божју речену преко Адама, тј.: «И рече Адам надахнут од Бога», или: «И рече Бог говорећи преко Адама» (Зигабен, у П. Трембелас, Ипомнима исто ката Матхеон евангелион, Атина 1951:356).

⁹¹ - Тројицки, н. д. 45.

⁹² - Исто, 40.

⁹³ - Посланица Поликарпу, гл. 5, т. 2, ВЕПС, Атина 1955, Т. II, 283. Старији православни богослови износе да је циљ брака двострук: достизање јединства и рађање деце. Св. Симеон Солунски, иако вели да је брак постао Божјим снисхођењем, «за оне који хоће да живе у свету једино је ради рађања деце» (О часном законитом браку, Мињ. Т. 155, к. 504). У даљем излагању

каже да брачници «треба да узајамно чувају брак неоскврњен, и остану у миру и побожности; и што су примили од Бога, јединство у смерности и љубав у целомудрости, и заједнички живот у сагласности и миру, као поверено благо нека узајамно чувају» (исто, к. 513). Биће да на овој линији стоји и Н. Милаш, велећи да је брак «веза за сав живот између једнога човјека и једне жене... Њим допуњује човјек самога себе... Њим се спремају и одгајају чланови Божјега царства, јер се кроза њ утврђује и продужава акт створења човјека...» (Црквено казнено право, Мостар 1911:489–490); такође С. Булгаков (Н. Настољнаја књига, Харков 1900:1073). Од новијих писаца, два циља помиње проф. Ј. Кармирис: посебни, који је «духовно и морално развиће и усавршавање њихово», и општи «преко рађања деце, умножавање људског рода» (н. д. 205), а тако и проф. Л. Мирковић (Литургика, Београд 1967, II, 2:130). Архиепископ Макарије наводи и треће: «Овим двама циљевима брака, после човековог пада, придружио се и трећи циљ: уздржавање грешних пожуда... (Догматичко богословље, Београд 1898:299). Слично веле Г. С. Дебољскиј и Н. Ружичић (Попеченије Правосл. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 381; Номоканон о браку, Београд 1880:12–14). Ово становиште свакако потиче из Крмчије, из њене 50(51) главе, у којој се каже: «Тајна супруштва, или законитог брака, установљена је од Христа Бога, за умножење човечијег рода и васпитање деце у славу Божју, у неразрешиву везу љубави и заједнице, и узајамну помоћ, и за чување од греха блуда» (Црквенослов. штамп. Крмчија 1653. г., л. 251, а).

⁹⁴ - Тројицки, н. д. 52.

⁹⁵ - Исто. Ове речи не значе супротност речима Христовим: Ко љуби оца или матер... већма него мене... Ко остави оца или матер, жену... због имена мога... (Мф. 10, 37; 19:29), него то да су Адам и Ева, поштовањем Божје уредбе о браку, одржали брак чврстим и неповређеним и после греха, те је он остао на висини коју грех није могао да запљусне и оштети.

⁹⁶ - Тројицки, н. д. 46, 48.

⁹⁷ - Чин благословенија супруг чад неимушчих.

⁹⁸ - Н. Милаш, Црквено право, Београд 1926, 611; уп. Бр. Цисарж, н. д. 11.

⁹⁹ - Тројицки, н. д. 54, 55. Поред све њене вредности, у овој дефиницији није довољно јасно изложен циљ брака, а такође његов благодатни карактер којим је он Св. тајна и образ везе Христа са Црквом. У дефиницији брака Брачних правила Срп. прав. цркве (Београд 1933, чл. 1) ово је јасно изражено: «Православни брак је Света тајна по којој се два лица разног пола, на начин прописан Црквом, везују доживотном духовном и телесном везом, ради потпуне животне заједнице и рађања и васпитања деце». Казујући да је циљ брака у достизању «потпуне животне заједнице», ова дефиниција стоји на идеалистичком становишту, (што казује и чл. 70, по коме се види да се циљ брака може достићи и поред неплодности брачника), не превиђајући ни заповест Божју о рађању деце, те на тај начин обухвата најпотпуније све стране хришћанског брака.

¹⁰⁰ - Н. д. 47.

¹⁰¹ - Исто, 76.

¹⁰² - Одговор Амуну монаху, Вивлиотхики Еллинон патерон, Атина 1963, Т. 33, стр. 82. Уп. Н. Милаш, Правила Прав. цркве, Н. Сад 1896, II, 329.

¹⁰³ - Н. д. 122, 124.

¹⁰⁴ - Блажени Августин стоји, у овом погледу на супротном становишту. Он сматра да су у невином стању, пре греха, сви органи тела били потпуно под контролом ума и воље. То важи и за генеративне органе. По њему, да су људи остали без греха у рају, сједињење би код њих бивало мирно, по дејству разума; генеративни органи «дошли би у покрет истим тим деловањем воље којим и сви други удови... Супруг би се приљубио супрузи без страсног узбуђења, с потпуном мирноћом душе и тела и са потпуним очувањем невиности... Немирни пламен не би тад узбуђивао те делове тела, а располагала би с њима слободна власт према потреби... За то створена справа исто тако би засејала родно поље као што у садашње време рука засејава земљу (Тројицки, н. д. 111:112).

¹⁰⁵ - Бог је људима и анђелима при стварању дао нижу слободу, «моћи не грешити», уз задатак да се уздигну до више

слободе «не моћи грешити». Овакву слободу Бог има по природи, а Св. анђели и Св. људи достигнувши до ње својим трудом, уз помоћ благодати Божје (Св. анђели и сви Свети прешли су праг који дели нижу слободу од више, те не могу грешити. Зли пак анђели, демони, прешли су праг ниже слободе у неслободу, толико се утврдили у злу да се већ више не могу покајати и хтети добро). Уместо достизања више слободе и Царства Небеског, човек грешећи не остаје ни на степену ниже, него пада у ропство греха и сатане.

¹⁰⁶ - Н. д. 82, Милаш, н. д. II, 330.

¹⁰⁷ - Тројицки, н. д. 144.

¹⁰⁸ - Катихеза IV, ВЕПС Атина 1969, Т. 31, 75. Познати научник и хришћански мислилац, Блез Паскал (1623–1662. г.), сматра чак да су «кћери Лотове, које су само жудиле за децом, биле чистије ван брака, него супружници без жудње за децом» (Мисли, прев. Јелисавета Поповић-Ибровац и Миодраг Ибровац, Београд 1980, II, 168), тј. циљ кћери Лотових да роде децу «и сачувају потомство оцу својему» (1 Мојс. 19:37) био је сагласан са вољом Божјом, али средства несагласна; док је у поступку брачника који, без поштовања заповести Божје: Рађајте се и множите се..., приступају једно другом употребљавајући средства да до зачећа не дође, и циљ неисправан и средства недозвољена. Навешћемо и Индијца, Махатму Гандија, који о овоме пише: «Брак ради задовољавања сексуалних прохтева није брак, то је похота». А на другом месту: «Људи се не сједињују задовољства ради, већ потомства ради. А злочин је сјединити се кад не постоји жеља да се има потомство» (Борба ненасиљем, Београд 1970, 205:207).

¹⁰⁹ - Вивлиотхики Елинон патерон, Атина 1955, Т. II, 115.

¹¹⁰ - Н. д. 143.

¹¹¹ - Исто, 160. Свакако да људи нису исто што и зечеви, који знају само да се коте. Тражити да се и они само множе, да буду «фабрика деце», исто је тако крајност као и избегавање зачећа. Брак није брак само по томе што се у њему рађа, јер се рађа и у блуду. Али, с друге стране, брак није брак ни по томе ако се траже средства да се рађање спречи, а задржи уживање. Страх од пренасељености је само изговор да се умири савест због

избегавања рађања. Земља би могла да исхрани још неколико пута оволико становништва кад би се рационалније користила средства за производњу, људскије вршила расподела и одговорније трошиле основне животне намирнице. По принципу ап. Павла: «Не другима да буде лакше, а ви да се оптеретите, него једнако: Ваш сувишак да буде сад за њихов недостатак, да би (други пут) и њихов сувишак био за ваш недостатак, да буде једнакост» (2Кор.8:13:14). Међутим данас, док се на једној страни живи у претераном изобиљу, тера луксуз и разбацује (Колико се само код нас бацало свакодневно хлеба и јела! ?), дотле се на другој умире од глади. А поготово кад би се зауставила безумна трка у наоружању.

¹¹² - Брачна правила, чл. 70.

¹¹³ - Црквено право, Београд 1973, II, 165.

¹¹⁴ - Др Димитрије Димитријевић, проф. Православ.

богословског факултета у Београду, има у овом погледу друкчији став. Не само да сматра морално дозвољеним коришћење стерилних дана код жене «да се може доживљавати телесна љубав, а да не дође до оплођења», него препоручује родитељима «да не треба да рађају децу коју не могу да одгоје и доведу до пуне човечности, колико је то могуће. «На њима је, то је њихова верско-морална обавеза» – вели он – «да регулишу рађање». Такође тврди да је употребљавање вештачких средстава за спречавање оплођења «у принципу допуштено», само при томе треба потступати обазриво, јер она могу имати и штетних последица» (Морално богословље – Православна етика – уџбеник за V раз. срп. прав. богословија, Београд 1974:87–88). Да оставимо по страни његово мишљење да речи ап. Павла: «Не забрањујте се једно од другог, већ ако у договору за (кратко) време, да се молит Богу, и опет да се састанете, да вас сатана не искуша вашим неузддржавањем» (1Кор.7:5), имају смисао заповести, те да «не сме на дуже време да се (полни односи) искључе из живота брачних другова, нити једнострано, нити узајамним споразумом» (исто, 87); иако ап. Павле сам каже, одмах у идућем стиху, да то говори «као допуштење, а не као заповест». Шта се, наиме, и могло тражити од људи који су тек постали хришћани, и то у граду чије је име, у грчком свету, било

синоним речи блудничити (коринтхиазин, коринтхиастис, Коринтхиа кори, Коринтхиапес) и у коме је био храм богиње Афродите са више од 1000 храмовних блудница (В. Иоаннидис, Исагоги ис тин Кенин Диатхикин, Атина 1960, 244; др Е. Чарнић, Увод у Св. Писмо Новог Завета, Београд 1970:140). За једног Корићанина, и кад је постао хришћанин, није значило нечим не бивалим да живи са својом маћехом (1Кор.5:1–5), што се, како примећује сам ап. Пале, није дешавало у другим незнабожачким местима. Апостол поставља хришћански принцип: Добро је не дохватати се жене... Ја бих хтео да сви људи буду као ја. Али због опасности од распрострањеног блуда, наставља: Свако да има своју жену и жена мужа... Не забрањујте се једно од другог. Другим уздржањем може вас сатана навести на блуд. «Видиш ли благоразумије Павла» – вели Св. Јован Златоуст – «како он и показује превасходство уздржавања, и не врши присиљавање ономе који се не може уздржати, бојећи се да не дође до пада» (Беседа XIX на 1 Кор. С. Петербург 1904:179). То је смисао савета ап. Павла. Узети овај савет као наредбу за све и свагда, и не дозволити уздржање ни по узајамној сагласности, држим да се не би могло сложити с духом православних хришћанских схватања. Поред тога, кад би наведене речи имале смисао да се «не сме» ни узајамним договором уздржавати од полних односа у браку, брачнике који по договору живе «као брат и сестра» Црква би до сада свакако осудила. А то она никад није учинила. Свакако неће ни учинити, јер Св. Јован Златоуст, излажући њен став вели: «Добро је рекао: Не лишавајте се. То што је овде назвао лишавањем, напред је назвао дугом, да покаже како је велика њихова зависност. Уздржавати се једном против воље другог значи лишавати, а кад је по вољи – онда не значи» (н. д. Т. Х, 178). Ни у Брачним правилима наше Цркве нема помена да се уздржање осуђује. Него да укажемо на наведену тврдњу да «брачни другови могу с правом да доживљују телесну љубав, а да при том... избегавају зачеће» (н. д. 88). Из раније изложеног смо видели да полни однос у браку, при коме се користе средства да не дође до зачећа, у најмању руку значи узајамну онанију, или блуд; муж постаје прељубник своје жене, а жена блудница свог мужа, као што вели Блаж. Августин. Тврдњу да је

телесни однос у браку дозвољен у циљу срашћивања у «једно тело», уз избегавање зачећа, могли бисмо примити, али под условом да реч «тело» значи исто што у словенском, а такође одговарајућа реч у грчком «сома», али не «једна плот» (саркс). Друго је постати «једно тело», а друго «једна плот». По речима Адаму, које наводи и Господ Исус Христос, у браку се постаје «једна плот» (есонте и дио ис сарка миан). У блуду пак постаје се «једно тело». А ко се свеже с блудницом, једно је тело (ен сома естин) с њом (1Кор.6:16). Сматрајући да гледиште проф. Димитријевића стоји на темељима световњачког западноевропског схватања брачних односа, можемо га разумети као његов научни став. Али му никако није место у једном уџбенику Моралног богословља за богословије.

¹¹⁵ - Н. д. 82.

¹¹⁶ - Катихеза IV ВЕПС, Атина 1969, Т. 31, 75.

¹¹⁷ - Савети девственицама, Творенија, в рус. переводе, Москва 1889, Т. V, 81.

¹¹⁸ - Младој удовици, н. д. Т. I, 389.

¹¹⁹ - О уздржању у браку, и његовој моралној вредности, говори и помињани Махатма Ганди: «Ако вреди споменути мој брачни живот, могао бих да кажем да смо моја жена и ја окусили право блаженство брачног живота када смо се одрекли полне везе, и то у цвету младости» (н. д. 205). Навешћемо још неколико ванредних мисли из ове области, које показују моралну висину његовог схватања брака и односа у браку, несравњиво виших од схватања многих хришћана: «Жена мора престати да себе сматра објектом мушкарчеве пожуде... Да није мушкарац, у својој слепој себичности, скршио женину душу, и да она није подлегла уживањима, свету би показала бескрајну снагу скривену у себи. Немојте се кинђурити, не употребљавајте мирисе од лаванде. Ако хоћете лепо да миришете, тај мирис мора излазити из ваше душе; тада ћете освојити не мушкараца, већ човечанство. По мом мишљењу, за лепши пол је увредљиво да се због њега подржава контрола рађања путем вештачких средстава. Мушкарац је већ довољно понизио жену својом пожудом, а вештачки методи, без обзира на добронамерност њихових присталица, још више ће је понизити... Најмудрији међу

протагонистима контрацепције мислим да је ограничавају на удате жене које хоће да задовоље сексуалне прохтеве мужа и своје, не желећи децу. Сматрам да је таква жеља неприродна људском роду, а задовољавање те жеље штетно за духовни напредак људске природе... Има две врсте сексуалног васпитања – једно служи контроли и савлађивању сексуалног нагона, а друго га подстиче и храни. Оно које служи контроли и савлађивању сексуалног нагона треба да буде део дететовог образовања, а оно друго је штетно и опасно и зато га треба избегавати» (н. д. 209–213).

¹²⁰ - Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1911, Т. II, 332.

¹²¹ - Еп. Никодим Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима Н. Сад 1895, I 59; Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 332.

¹²² - Слово о подвижништву, у Творенија, н. д. 332.

¹²³ - Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1907, увод, стр. XXXVI.

¹²⁴ - Исто.

¹²⁵ - Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, стр. 1.

¹²⁶ - Пидалион, н. д. стр. 16.

¹²⁷ - И иери канонес, стилос ке едреома тис ортодоксиас, Атина 1972, 10.

¹²⁸ - Не бисмо се могли сложити с мишљењем проф. др А. Доброклонског да је принцип акривије производ јудаизма, настао после вавилонског ропства, да је затим пренет у новозаветну Цркву и да је он у суштини «крајња, ригористичка оданост слову Закона и обреду», као и то да је пажња присталица акривије, у старој Цркви «била упућена првенствено у правцу старог спољашњег Закона и старог и тачног слова његовог текста» (Црквена политика ригористичка [и тис акривиас] и попустљива [и тис икономиас], у Богословљу, год. I. св. 3, Београд 1926, стр. 231:233). Не бисмо се могли сложити јер на много места Бог даје заповести, и од тога ставља у зависност живот: Мој закон вршите и моје уредбе држите, живећи по њима. Држите уредбе моје и законе моје; ко их врши жив ће бити кроз њих (3 Мојс. 18,

4, 5; Језек. 20:11). Од држања закона Господњег зависи благослов Његов (Ис. Нав. 1:7); признање народа народом Божјим (2 Мојс. 19:5). Због непослушности Закону, Господ прети да ће народ бити одведен у асирско ропство (4Цар. 18:12), да ће трећина народа јеврејског помрети од глади и помора, трећина бити исечена мачем, а трећина бити расејана по народима (Јер. 5, 7:12), и т.д.

¹²⁹ - Уп. проф. Амилкас Аливизатос, И икономиа, Атина 1949, 25.

¹³⁰ - Исто.

¹³¹ - Ј. Коцонис, Провлимата тис еклесиастикис икономиас, Атина 1957, 31, прим. 91. Да је човекољубље узрок и налагања епитимија на преступнике, да се они покају и спасу, јасно је из одлука још ранијих сабора: помесног Анкирског (314. г., 5 кан.) и Првог Васељенског (325. г., 12. кан.), који дају право епископима да ублаже одређену епитимију и тако поступе «човекољубивије» (антхропинотерон) (Милаш, н. д. II, 8; 214; Пидалион, н. д. 374:139).

¹³² - Ј. Коцонис, н. д. 91, 85.

¹³³ - Кан. 1, Милаш н. д. II, 343. Енкратита је било више врста, и у крилу Цркве и јеретика ван ње. Заједничка им је ознака уздржавање од брака, хране животињског порекла, вина итд. Енкратити јеретици, своје присталице који још нису достигли да се од свега уздржавају, не крштаваху пре, него тек кад приђу потпуној строгости живота. У време Св. Василија Великог један број тих њихових присталица заинтересовао се за прилазак Православљу. Да би им то отежали, вођство секте, насупрот своме становишту, одлучи да их крштавају што раније. То су предузимали зато да би у њима пробудили негодовање и одбојност према Православној цркви што их она поново крштава и тиме на њих гледа као на незнабошце, идолопоклонице, примајући их као и све, крштењем. О томе је реч у помињању Св. Василија да «чине супротно своме обичају» (уп. Пан. Христу, Енкратите, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, Т. В, к. 327:328).

¹³⁴ - Милаш, н. д. II, 551. Принцип да према искрености кајања треба налагати дужину и врсту епитимије изнели су већ

поменути Анкирски и Први Васељенски, а тако Четврти Васељенски сабор, који у своме 102. канону упућује црквене пастире да «није проста болест греха, него различна и са много облика», те да епитимију треба употребљавати као средство помоћи, да би се «оштријим и стежућим, или блажим и лакшим лековима болест зауставила, и потрудила се да рана зарасте...» (Милаш, н. д. I, 594). Употребу јачих и блажих средстава, према плодовима покајања, мудро икономишући, треба примењивати у једном циљу: «Јер је сваки разлог код Бога и код онога коме је поверено (пастирско) руковођење да се поврати изгубљена овца и од змије уједена да се излечи, те нити да се преда разузданости распуштеног живота, нити да се отисне у стрмину очајања» (Милаш, исто; Пидалион, н. д. 312). О потреби узимања у обзир начина и искрености покајања, а не дужине времена, при налагању епитимије, говори у свом 84. канону Св. Василије Велики.

¹³⁵ - Беседа на Богојављење, Пидалион, н. д. 140, прим. 1.

¹³⁶ - Мињ. П. Г. Т. 36, к. 437, Беседа 41. на Педесетницу.

¹³⁷ - Коцонис, н. д. 31.

¹³⁸ - Аливизатос, н. д. 34.

¹³⁹ - Аливизатос. н. д. 3.

¹⁴⁰ - Ова одлука не стоји у супротности са 5. апостолским каноном, јер се у њој не говори о «изгнању жене под изговором побожности», него о њеном добровољном пристанку да муж буде рукоположен за епископа и да више не живи у браку, што јасно казује 48. канон истог сабора.

¹⁴¹ - Милаш, н. д. 1, 457. Преп. Никодим Агиорит наводи три разлога за овакву одлуку: 1. Што епископи имају највиши чин, па треба да су савршени и у врлинама, пред другим у целомудрију. 2. Што је бивало да су ожењени епископи остављали синовима у наслеђе епископију и многе црквене ствари, на штету Цркве (О томе говори више канона: 24, 25. Антиохијски; 40. Св. апостола; 20. Четвртог Васељ. сабора и др.). 3. Што их је брига за жену, децу и целу кућу спречавала да се брину за паству (Пидалион, н. д. 228).

¹⁴² - Коцонис, н. д. 20.

- ¹⁴³ - Догматики, Атина 1961, III, 49.
- ¹⁴⁴ - Коцонис, н. д. 47.
- ¹⁴⁵ - Н. д. 41.
- ¹⁴⁶ - Црквено право, Београд 1926, 77, 78.
- ¹⁴⁷ - Коцонис, н. д. 30.
- ¹⁴⁸ - П. Трембелас, н. д. 49.
- ¹⁴⁹ - Пан. Булис, Икономиа, у Тхискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. IX, к. 678.
- ¹⁵⁰ - Н. д. 48.
- ¹⁵¹ - Коцонис, н. д. 35.
- ¹⁵² - Исто, 36.
- ¹⁵³ - Н. д. XXXVII. Иако су овако строги чувари испуњавања канонских прописа, Св. Теодор Студит није био против икономије уопште, него против њеног прекомерног проширивања и штете која одатле настаје.
- ¹⁵⁴ - Творенија, н. д. II, 32.
- ¹⁵⁵ - Н. д. 264.
- ¹⁵⁶ - Коцонис, н. д. 64.
- ¹⁵⁷ - Н. д. 66, 67. Узимање у обзир прилика времена и околности одређено нам илуструје следећи пример Св. Атанасија Великог. За време насиља цара Валента према православним, пристао је уз аријанце и један број свештеника. Кад је насиље престало, они су, кајући се, тражили да се врате Цркви. Св. Атанасије пише да им треба опростити и примити их. Но за оне свештенике који су били у вођству, штитили и оправдавали аријевство, па се кају, вели да се могу примити, али не могу имати места у клиру. Они пак између њих који су због насиља пришли аријанству, но никада не примивши нечастиву науку аријанску, могу бити примљени у Цркву са свештеним чином. Они су, вели, расудили да је боље да попусте насиљу и поднесу јарам, привидно примивши аријанство, како би остали са народом и подржавали га да би одолео насиљу, јер би иначе уместо њих били постављени прави аријански свештеници, од којих би народ и његова вера имали велике невоље. Указивали су на пример Арона, који је у пустињи пристао уз преступно тражење народа и салио им златно теле,

из сграха да се народ не врати у Египат и онде потпуно подлегне идолопоклонству. Сматрао је да ће се они, оставши у пустињи, лакше ослободити од злочестија и овог једног идола, него у Египту од многих (Н. Милаш, Правила, II, 338; Пидалион, 581).

158 - Коцонис, н. д. 71.

159 - Исто, 77.

160 - Исто, 129, 130.

161 - Исто, 132.

162 - Исто, 135.

163 - Вивлиотхики Еллинон патерон ке еклесиастикон синграфеон, Атина 1955, Т. II, 308.

164 - К. Муратидис, н. д. 11.

165 - Милаш, Правила..., II, 551.

166 - Пидалион, н. д. прим. 2, стр. 139, 140.

167 - Коцонис, н. д. 109.

168 - Уп. др Јустин Поповић, Догматика, Београд 1932, I, 44, 45.

169 - Коцонис, н. д. 181.

170 - Исто, 179.

171 - Исто, 170.

172 - Мињ, П. Г. Т. 155, к. 877.

173 - Писмо цариградског патријарха Антима VI угровлашком митрополиту Нифонту 1857. г. (Коцонис, н. д. 53).

174 - Коцонис, н. д. 213.

175 - Исто, 222; др Лазар Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 142.

176 - Н. д. 57.

177 - В. Икономиа, у Тхрискветики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. IX, к. 678.

178 - Николај, Охридски пролог, Београд 1961, 247.

179 - Н. д. 84.

180 - Уп. Гласник СПЦ за 1982. г., стр. 159.

181 - О Св. Литургији, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 253.

¹⁸² - Према принципу икономије, а у вези са овим гледиштем, Св. Василије Велики сматра да није могуће тражити од оних верника који су на почетном степену, степену роба, да свагда и у потпуности испуњавају еванђелски став о истини и лажи. Свакако да и они треба да схвате да за хришћанина истина није само однос између идеја, или веза између ствари, за које се може поставити пилатовско питање: Шта је истина? (Јн. 18:38). За њега истина мора значити нешто несравњиво више. Она је жива личност, највиша личност, Бог: Ја сам Истина... (Јн. 14:6). Стога наш став према Истини није и не може бити само интелектуални, хладно рационално схватање логике природних и друштвених закона и коришћење њима, него морални, однос нас као личности према највишој Личности, која је Истина, Правда, Живот, Доброта, Љубав; однос нас као деце Божје према Богу који је наш Отац Небески. Супротност истини је лаж, супротност Богу – ђаво. Бог је Истина, ђаво је лажа и отац лажи (Јн. 8:44). Стога онај који се определио за Истину, за Бога, не може истовремено бити уз лаж, уз ђавола: Не можете служити Богу и мамону (Мф. 6:24). Но како је лаж, уз друге грехе, дубоко прожела људско биће још у утроби материној – (Да би ту свеопшту наклоност према лажи јасно илустровао, прича се да је философ Артур Шопенхауер једно своје предавање отпочео овим уводом: «Данас ћемо говорити о лажи. Но пре почетка излагања, молим вас, ко је прочитао моју књигу о лажи нека дигне руку». Не мали број слушалаца подиже руку. «Хвала, спустите руке», рече философ. «Сад можемо да почнемо. Овом својом и вашом лажи ја сам само хтео да прикажем колико је она присутна у нама. Ја уопште нисам написао књигу о лажи!») – тражити и очекивати од почетника у вери да се наједанпут, преконоћ одвикну од лажи, нити је могуће, нити би могло на њих позитивно утицати. Биће довољно да они схвате шта је за нас, Ко је за нас истина а ко лаж, и да се озбиљно боре да се ослободе навике лажи. На другом ступњу, по икономији, моћи ће се разумети да верник у случају опасности за свој живот, за живот и част ближњих, за општу корист друштва, или Цркве, прибегне употреби лажи. Док се иначе лажи прибегава да се за себе прибави ма каква корист, или избегне одговорност, овде се

има у виду оно највише, самоодржање, и најважније вредности ближњих (овакву употребу лажи помињу Св. Јован Златоуст, Св. Василије Велики, Св. Јован Лествичник и Св. Теодор Студит). На трећем степену, степену сина, који у ствари значи достигнуће правога хришћанства, «у мери раста пуноће Христове» (Еф. 4:13), може се очекивати показивање свагда истинољубља, а никада лажи. При томе, хришћанин не мора свагда исказати истину, али не може рећи лаж. Блажени Августин објашњава да је друго рећи лаж, а друго прећутати истину. Господ Исус Христос никад није изрекао лаж, а Св. апостолима је говорио: Још вам имам много говорити, али сада не можете носити (Јн. 16:12), што значи да неисказана истина није исто што и речена лаж.

¹⁸³ - А. Доброклонски, н. д. 262–263.

¹⁸⁴ - Пидалион, изд. Астир 1970, 227; Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Нови Сад 1895. Т. I, 456.

¹⁸⁵ - Кан. 7. Св. апостола; 1. кан. Антиохијског сабора.

¹⁸⁶ - Кан 70. Св. апостола; 37. кан. Лаодикијског сабора.

¹⁸⁷ - Кан. 38. Лаодикијског сабора.

¹⁸⁸ - Кан. 29. Лаодикијског сабора.

¹⁸⁹ - Кан. 64. Св. апостола.

¹⁹⁰ - И у јудејској зборници јеретичкој хришћанин се не сме молити – кан. 64. Св. апостола; не сме однети уља у синагогу јудејску и светилиште незнабожачко – кан. 7. 1 Св. апостола; не смеју се примати празнични дарови ни од Јудејаца, ни од јеретика – кан. 37. Лаодикијског сабора; не сме се хришћанин молити заједно са јеретцима – кан. 45. Св. апостола; нити празновати заједно са незнабошцима – кан. 39. Лаодикијског сабора; ни Јелинима – 60. Картагинског сабора. Разуме се, и ту се под Јелинима не схватају они у етничком смислу, него у верском, као незнабошци.

¹⁹¹ - Валсамон, тумачећи 112. Трулски канон, вели да избегавање заједнице са Јудејцима значи чување од слабљења своје вере, узвишеније од јудаизма. Наша Пасха је виша од њине, јер се ту приноси бескрвна жртва «коју нам је Господ наш Исус Христос предао у време своје смрти и празника Пасхе», док је јудејска «са јагњетом, пресним хлебом и горким зељем».

Наређење да се не једу њихова азима не значи неједење пресног хлеба као таквог, «јер и ми слободно једемо азима, тзв. анавата..., него да преко азима не празнујемо са Јудејцима (њихову Пасху)» (Атин. синтагма, Атина 1852, Т. II, 337).

¹⁹² - Валсамон, тумачећи 112. Трулски канон, вели да избегавање заједнице са Јудејцима значи чување од слабљења своје вере, узвишеније од јудаизма. Наша Пасха је виша од њине, јер се ту приноси бескрвна жртва «коју нам је Господ наш Исус Христос предао у време своје смрти и празника Пасхе», док је јудејска «са јагњетом, пресним хлебом и горким зељем». Наређење да се не једу њихова азима не значи неједење пресног хлеба као таквог, «јер и ми слободно једемо азима, тзв. анавата..., него да преко азима не празнујемо са Јудејцима (њихову Пасху)» (Атин. синтагма, Атина 1852, Т. II, 337).

¹⁹³ - Године 2117. та разлика ће бити 14 дана.

¹⁹⁴ - И петра тис амомиту ортодоксу христианикис имон пистеос, Атина 1953, 27.

¹⁹⁵ - Исто.

¹⁹⁶ - Акривис тхесис.

¹⁹⁷ - У суштини овакав став има и проф. Бранко Цисарж који пише: «Канони су непроменљиви уколико су једини могући и апсолутни израз обавезних истина вере и морала – али су променљиви уколико су они израз привремених средстава за спровођење ових истина у животу» (Црквено право I, Београд 1970, стр. 11). Он, дакле, разликује каноне који излажу «истине вере и морала» од оних који изражавају «правничко-практичне одредбе Цркве», «привремена средства за спровођење ових истина (вере и морала) у живот, не дајући притом примере и објашњења, који су то једни, а које други. По нашем схватању, сви канони имају апсолутно значење, по духу, не по слову, како смо у изнетим примерима покушали да објаснимо и једне и друге.

¹⁹⁸ - Сасвим онако, како каже бискуп Бјенвени: «Они који су успели да прибаве себи тај дивни материјализам, имају ту радост да се осећају неодговорним и да замишљају да могу све прождрати, не презајући ни од чега: места, синекуре, достојанства, власт добрим или злим приграбљену, лукративна

превртања вером, корисна издајства, префињене капитулације савести и да ће ући у гроб кад све то буду сварили» (Виктор Иго, Јадници, I, стр. 43., Београд, издавач: "ВРЕМЕ").

¹⁹⁹ - Библијски став разложно потврђује Ото Вајнингер, одређено велећи да ствар стоји супротно: Потреба бесмртности изазвала је страх од смрти. (Пол и карактер, прев. Ирма Шосбергер, Београд 1986, стр. 200).

²⁰⁰ - Д. Недељковић, н. д. стр. 88.

²⁰¹ - Н. д. стр. 63.

²⁰² - Мињ, П. Г. Т. 47–48, Де Лазаро концио, с. 996–997.

²⁰³ - Д. Недељковић, н. д. стр. 90.

²⁰⁴ - Вајнингер, н. д. 191.

²⁰⁵ - Исто стр. 87.

²⁰⁶ - Исто стр. 87.

²⁰⁷ - Исто, стр. 48.

²⁰⁸ - Исто стр. 81.

²⁰⁹ - Моја слика свијета, Сарајево 1955, стр. 16.

²¹⁰ - Н. д. стр. 14.

²¹¹ - Исто.

²¹² - Исто стр. 15.

²¹³ - Исто.

²¹⁴ - Стр. 17, 15.

²¹⁵ - Стр. 16.

²¹⁶ - Уп. Гласник СПЦ 1979, стр. 163.

²¹⁷ - Творенија Св. Иоана Златоуста, в русском переводе, С. Петербург 1900, Т. VII, књ. II, стр. 34.

²¹⁸ - Пери тис ен Никеа синоду 11, 3, Вивлиотхики Еллинон патерон ке еклесиастикон синграфеон, Атина 1962. Т. 31, 153; др Јустин Поповић, Догматика, Београд 1932, Т. I, 97.

²¹⁹ - Уп. др Јустин Поповић, н. д. 98.

²²⁰ - Екдосис акривис тис ортодоксу пистеос, изд. Бонифације Коттер, Берлин-Њу Јорк 1973, II, 38.

²²¹ - Исто.

²²² - Св. Кирило Јерусалимски, у П. Трембелас, Ипомнима ис то ката Иоаннин евангелион, Атина 1954, 300.

²²³ - Исто.

²²⁴ - Бес. 30. на Јованово Еванђеље, Творенија, в русском перев., С. Петсрбург 1901, Т. VIII, 191.

²²⁵ - Израз «Сила» је побожни јеврејски синоним за реч Бог.

²²⁶ - Мф. 22, 4; Мр. 12, 36; Лк. 20, 42; Д. ап. 2, 34; Кол. 3, 1; Еф. 1, 20; Јевр. 1, 13.

²²⁷ - Јача, напредна, срећна; мушка, дневна, божанска.

²²⁸ - Она је насупрот; слабија, назадна, несрећна; женска, ноћна, демонска. Уп. Ж. Шевалије, А. Геербрант, Рјечник симбола, Загреб 1983, 115, 116; Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, Српски митолошки речник, Београд 1970, 104–105.

²²⁹ - Трембелас, Ипомнима ис то ката Маркон евангелион, Атина 1951, 323.

²³⁰ - Творенија, С. Петербург 1911, Т. I, 587.

²³¹ - Исто, 588.

²³² - Бес. 2. на посл. Јеврејима, н. д. Т. XII, 22.

²³³ - Коментар пс. 109, Мињ. П. Г. Т. 128/1, к. 1084.

²³⁴ - П. Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас... прос Колос., Атина 1956, 253.

²³⁵ - Св. Григорије Ниски, у Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас... прос. Евр., Атина 1956, 194.

²³⁶ - Уп. др Л. Милин, Научно оправдање религије, Београд 1977, књ. II, 279.

²³⁷ - «То је пакао: ускраћивање љубави према другима, узвраћање мржње за љубав; огорченост на туђу радост; бити окружен љубављу а мрзети све унаоколо»; др Александар Каломирос, Огњена река, Теолошки погледи 1984, бр. 3–4, стр. 197.

²³⁸ - Н. д. 99.

²³⁹ - Ипомнима ис то ката Иоаннин евангелион, Атина 1954, 300.

²⁴⁰ - П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, Т. III, 467.

²⁴¹ - Исто, 479.

- ²⁴² - Исто, 473.
- ²⁴³ - Др Јустин Поповић, Догматика, Београд 1978, Т. III, 788.
- ²⁴⁴ - Катих. XVIII, 18. ВЕПЕС, Атина 1969, Т. 39, 240.
- ²⁴⁵ - Догматики... Т. 111, 476.
- ²⁴⁶ - Катих. 18, 19, ВЕПЕС, Атина 1969, Т. 39, 240.
- ²⁴⁷ - Св. Андреј Критски, као и неки други Оци, вели да ове речи значе не уништење неба и земље, него њихову пролазност и обновљење у бољем облику (П. Брациотис, И Апокалипсис, Атина 1950:295).
- ²⁴⁸ - Брациотис, н. д. 300.
- ²⁴⁹ - Смрт на крсту била је срамотна како код Јевреја («Јер је проклет од Бога сваки који виси на дрвету.»(5 Мојс. 21, 23; Гал. 3:13)); тако и код Римљана, код којих је «мала рес» (В. Чајкановић, Мит и религија у Срба, Београд 1973:67).
- ²⁵⁰ - Мињ. П. Г. 28, к. 1056.
- ²⁵¹ - Мињ. Т. 33, к. 733, 776.
- ²⁵² - Творенија, на руском, С. Петербург 1912, Т. I, 85.
- ²⁵³ - Творенија, на руском, С. Петербург 1900, Т. 6, 169; Т. 7, 559, Т. 2, 454.
- ²⁵⁴ - Творенија, на руском, Сергијев Посад 1908, Т. 3, 423, Т. 2, 263; Т. I, 262.
- ²⁵⁵ - Живот Варлаама и Јоасафа, Мињ, Т. 96, к. 1153.
- ²⁵⁶ - II тропар I сједален, среда јутро II гл.; Кад се крст подигао на земљи, пао је напад врага и тиме уништио... (2. тропар I песма I канон, среда II глас); Уништио си власт опасног владара овог света кад си се узносио на дрво, и уништио си клетву (1. тропар 4. песма I канон јутрење, среда II глас); На крст прикован потресао си темеље земље, змију од које потиче злоба убио си, и струје спасења источио си, Христе, свима (1. тропар 5. песма канона, петак I глас; исто 1. тропар 7. песма канона); Узнео си се добровољно на дрво, Исусе, и све ђавоље злочинство срушио си, а људе пале у погубу умом развраћеним узнео си Многомилостиви (2. тропар песма I канона, петак II гл.); Мене, палог преступом, подигао си подизан на крст Речи, свију васкрсење и уздизање, и збацио си нападача који (нас) је збацио, и показао га сасвим недејствена, мртва; слава моћи Твојој (1.

тропар канона јутрење, петак II гл.); Распет бив на Голготи уништио си главу лукавог и спасао си људе (3 блажена, петак II глас); Крстом Сина твога Богоблагодатна, идолска превара се уништи и демонска сила победи (Крстобогородичан 2. сједален, среда V гл.); Сва дрвета шумска нека се радују видећи најчасније дрво освећено страдањем Господњим... које одгони невидљиве бесове далеко (I на Господи возвах, четвртак V гл.); Кад си Ти, владару Христе, распет, враг би свезан и смрт се умртви (I сједален по III стихологији јутрења, среда VII гл.); Подигнут бивши на дрво (крста), Бесмртни, уништио си све замке ђавоље, Господе слава Ти (2. стихов. вечер. четвртак VII гл.); Христос подизан на крст привуче себи све људе, и обори врага који је све оборио (1. тропар песме канона јутрење, петак VII гл.; 2. тропар I песме канона јутрење, среда I гл.); Сударивши се с крсним дрветом, умртви се враг и његови злотворни бесови (2. тропар 3. песма канона јутрење, среда VIII гл.); О преславног чуда: Живоносно дрво, крст пресвети, данас се уздиже. Радују се сви крајеви земље, страше се војске демона (1. на Господи возвах, четвртак увече VIII гл.); Твојим крстом и смрћу, Христе Спасе, обори се ђавоље мучење и смрт се победи (1 тропар III седмице јутрење, петак VIII гл.); Исправи се све човечанство кад си Ти, Владару, био положен на крст, и паде војска лукавих демона (3. тропар VIII песма I канона јутрење, петак VIII гл.); Смрт си претрпео подизан на дрво и умртвио си онога који је нас умртвио (3. тропар VI песма канона јутрење, среда I гл.); Кад си ти био распет, Христе, уништи се мучитељство и би побеђена сила вражија (1. тропар I сједален, петак I гл.). Прикован на крст добровољно Добри, обожио си трулежну природу и умртвио си човекоубицу змију (2. тропар III сједален јутрење, петак I гл.); Све анђелске силе задивише се гледајући Тебе, Сунце, где се подиже на крст, и началне силе таме бише побеђене (1. тропар IV песма канона јутрење, петак I гл.); Радуј се живоносни крсте... који прогониш бесовске војске и анђелске веселиш чинове (2. на Господи возвах III нед. поста); Као велико сунце, сјајем својим осветљаваш оне који су у тами, а демоне опаљујеш предивни крсте (6. тропар IX песме канона јутрење, 13. септ.); Крст је анђелима слава и демонима рана (свјетилен, 14. септ.); Показао

си на земљи светлост крста којим си ђавола срушио и човечански род избавио, Господе, стога певамо у славу Твоју (1. тропар 1. песма канона јутрење, 7. мај); Радуј се живоносни крсте који прогониш бесовске војске и анђелске веселиш чиновне (2. стих на Господи возвах III недеље поста); Ликују данас у весељу анђелски чиновни због клањања Твом крсту, јер си њиме, Христе, победио војске бесовске спасавајући човечанство (3. тропар V песма канона III н. поста); Крст божанствени ево светли јасно пред свим крајевима (земље); он уздиже из Ада род човечански, веома опленивши Ад, врага обори, гордост демона потпуно погуби (3. на Господи возвах, 1. авг.).

²⁵⁷ - 2. стих јутрење, среда VI гл.; Крсно оружје јави се негде у бојевима благочастивом цару Константину непобедива победа вере ради; од њега дрхћу противне силе: он би верним спасење и Павлу похвала (1. тропар II сједален јутрење, среда I гл.); Као звезда на небесима светли у Цркви заиста божански крст Твој Христе жегући бесове, а верне осветљавајући (3. на Господи возвах II гл.); Чувани часним крстом Сина твога, Владарко Богородице, сваки напад борци сви лако побеђујемо (Крстобогородичан III сједален, петак јутр. II гл.); Стекавши палицу моћи, крста Сина твог Богородице, њоме обарамо непријатељске замке (крстоб. I сједален, среда III гл.); Непобедиво оружје дао си нам Христе, крст Твој, и њиме побеђујемо нападе непријатеља (1. стихира вечерња, утор. IV гл.); Увек имајући, Христе, крст Твој на помоћ лако газимо замке непријатеља (2 стихов. вечерња утор. IV гл.); Силом крсном ојачани веома, непријатеља врага победисте моћно, трпљењем вашим свети страсотрпци (3. тропар II сједален јутрење, среда IV гл.); Твојим крстом, Христе мој, огради ме, да не будем плен вука који тражи моју погибију, и у све дане припрема ми замке и мреже (2. тропар I песма канона јутрење, среда IV гл.); Дао си заставу онима који се боје Тебе Господе, крст Твој часни, којим си посрамио начела и силе таме, а нас подигао на првобитно блаженство (2. стихов. јутр. среда IV гл.); Нека нам буде бедем крст Твој, Исусе Спаситељу наш, јер друге наде ми немамо, сем Тебе који си се на њему телом распео (1. стихов. петак, јутр. IV гл.); Крсте, прогонитељу демона, лекару болесних, сило и

чувару верних (1. тропар III сједелен, петак VI г.); Крсте Христов, светих анђела дивљење, а ђаволу и бесовима тешка рано, спасавај слуге твоје (III стихира на Господи возвах, уторак VII гл.); Чувани крстом Сина твога Дјево, избегавамо нападе бесовске (Крстобогоричан I сједален, петак VII гл.); Часни крст Твој, Христе, оружје је свету и непобедна победа; обарајући њиме и невидљиве непријатеље, благодарно Ти певамо (1. тропар III сједален, петак VII гл.); Христоносни крсте мој, чувару мој непобедиви, на демоне моћна сило! (4. тропар IX песме канона јутрење III недеље поста); Ходите верни, поклонимо се дрвету којим се удостојисмо стући главе невидљивих непријатеља (1. стихира при клањању крсту, јутрења III недеље поста); Дрхћу војске непријатеља демона од крста којим се Христова црква знаменује (2. тропар I канон VI песме 13. септ.); Крст се уздиже и демони прогоне (1. на Господи возвах мале вечерње 14. септ.); Данас се крст уздиже и демони беже (Слава и ниње на литији 14. септ.); Као штитом заштићени, Владару, знаком непобедног крста, кога зловни не подносећи нестају с мноштвом демона (1. тропар III песме канона, 7. мај); Данас се знак крста јави победоносан над страстима и бесовима (2. тропар I песме канона јутрење 1. авг.); Протививши се чарањима демонским, песмама Духа и знаком крста девство си сачувала (Св. Јустина, 2. октобар, 3. стихира на Господи возвах).

²⁵⁸ - «Зашто они (демони) само чувши о крсту обраћају се у бекство? ... Због чега се беси страше од њега? Зар не због силе Распетог на њему! Кад би се они бојали крста самог по себи, то би било врло недостојно духовних бића. Но многи су и до њега и после њега били распети, а двојица чак заједно с њим. Шта би било кад би ко стао призивати име распетог разбојника, или тог или ког другог, хоће ли побећи бес? Неће, него ће се још подсмејати. А кад поменеш Исуса Назарећанина они беже као од огња» (н. д. Т. II, 533).

²⁵⁹ - Творенија, Петербург 1901, Т. VII, 558. Вера је неопходна и код других црквених чинова и Св. тајни (уп. Др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, стр. 18. 70:122). У свом Лимонару, преп. Јован Мосх наводи како су једном упитали Св. Атанасија Великог: Да ли се може признати крштеним онај који

није због вере, него због било каквих других разлога примио крштење? Св. Атанасије одговара да је чуо од старца, како су за време неке епидемије, у време његовог претходника, Св. свештеномуч. Петра, неки незнабошци, не би ли се спасли од епидемије, прибегли крштењу. Св. Петру јави се неко сличан анђелу, па му рече: Зашто нам шаљете овамо запечаћене мешине, али потпуно празне? (Луг духовни, превод на руски свешт. М. Хитрова, Св. Тројицка Сергијева лавра 1896:198). И канониста Т. Валсамон наводи како су у време цариград. патријарха Луке Хрисоверга (1156–1169. г.), неки Агарјани говорили да су хришћани, јер су крштени као деца, пошто њихови родитељи, као и други сународници, сматрају да је зао дух у сваком новорођенчету и да «смрди као псето» (ката кинос озин), док не прими хришћанско крштење. У свему су осталом живели и поступали као муслимани. Овакво крштење, зато што није тражено и примљено ради спасења у Христу, него као телесни лек, или магија, разумљиво није им се могло признати (Милаш, Правила, Н. Сад, 1895, I, 610). Поводом неких Јевреја који су такође неискрено прилазили хришћанству и крштавали се, Седми Вас. сабор, својим 8. правилом, вели да се не могу примити у заједницу, нити им се могу деца крштавати (Милаш, н. д. I, 609; Пидалион, изд. Астир, Атина 1970:330).

²⁶⁰ - У Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 298.

²⁶¹ - Н. д. Т. 31, Катих. IV, 14, стр. 71; Катих. XIII, 36, стр. 168. О потреби вере при осењивању крсним знаком говори се и у црквеним песмама: Дрво Твог крста, Христе Боже, показао си нама који верујемо у тебе, и њиме си победио оног који има власт смрти, и оживео нас умртвљене грехом (1. стиховња окт. јутр. среда II гл.); Пречасни крст, освети наше душе и тела силом својом и од сваке штете противника сачувај неповредиве оне који ти се клањају (I хвал. III нед. поста); Твој часни крст победа је над непријатељима; њега си дао, Речи, на спасење душа нас који те вером славио (2 тр. V п. јутр., среда IV гл.).

²⁶² - В. Николајевић, Дополнителни Требник, Карловци 1911, стр. 58.

²⁶³ - Рукоп. грч. Евхологион Синај. библиот. бр. 973 из 1153. г., у Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 123.

²⁶⁴ - У свом ставу према Цркви спиритисти су слични старим монтанистима. Монтанисти нису одбацивали православне догме. Али су пророчанствима својих пророка давали већи значај него еванђелској науци (В. Стефанидис, Екклесиастички историја, Атина 1970, 81; П. Малицки, Историја Хришћанске цркве, Београд 1933; I, 98). Спиритисти се такође називају «духовним» као што су чинили монтанисти називајући себе «пневматики», а православне «душевеним» (психики). Неки спиритисти наређују пост дужи и строжији од црквеног, као и монтанисти и т.д.

²⁶⁵ - Теодор Титов, Савремена мистика са догматског гледишта, Ниш 1932, 50.

²⁶⁶ - Николај Афанасјев, Церков Духа Свјатаго, Париз 1971, 124.

²⁶⁷ - Исто, 125.

²⁶⁸ - Пастир, Заповест XII, 13–16, Вивлиотхики Еллинон патерон, изд. Апост. диакона Атина 1955, Т. III, 64.

²⁶⁹ - Н. д. 129.

²⁷⁰ - Древније иноческије уставы, собр. еп. Феофаном, Москва 1892, стр. 83.

²⁷¹ - П. Трѣмбелас, Догматики, Атина 1959, II, 342.

²⁷² - Исто, 328.

²⁷³ - Н. д. 1, 2.

²⁷⁴ - Православна црква и екуменизам, Солун 1974, 23, 25.

²⁷⁵ - III, XXIV, у Трѣмбелас, Догматики II, 343.

²⁷⁶ - Титов, н. д. 30.

²⁷⁷ - Исто, 31.

²⁷⁸ - Исто, 33.

²⁷⁹ - Исто, 21.

²⁸⁰ - Исто.

²⁸¹ - Исто.

²⁸² - Афанасјев, н. д. 141.

²⁸³ - Тумачење Мат. гл. 20, 27–28, Вивлиотхики тон Еллинон патерон, изд. Апост. диакона, Атина 1958, Т. 14, стр. 39.

²⁸⁴ - В. Гласник 1973, 162.

²⁸⁵ - Учење Цркве нема карактер «чистог» сазнања... То би био «гносис» који је Цркви туђ. Догмати истините Цркве имају свагда два аспекта: «онтолошки» и «сотириолошки». Она је, као дом живог Бога, пре свега и изнад свега, заокупљена питањем живота. Њен је циљ спасење човека и зато апстрактна «онтологија» није оно чиме се она првенствено бави, него питање спасења. Спасење се пак достиже кроз испуњавање Христових заповести о љубави према Богу и ближњем (Јером. Софроније, Старац Силуан, Диселдорф 1975:203). Митрополит Антоније Храповицки с правом је писао да сви, и најсуптилнији, догмати Православне цркве имају своју етичку поставку и захтеве («Нравственнаја идеја догмата Пресв. Троици», «Нравственноје содержаније догмата о Св. Духе», «Нравственнаја идеја догмата Церкви»; Сборник избраних сочинениј, Београд 1935:1–42). У том погледу Св. Јован Златоуст каже: «Као што нећемо имати користи ако држећи праве догмате станемо живети немарно, тако и тада, кад живећи добро (исправно), нећемо моћи ништа учинити за своје спасење ако будемо немарни према правим догматима» (Творенија, в руским переводје, С. Петербург 1898, Т. IV, 107). А тако вели Св. Григорије Богослов: «Једнако је несавршена (хришћанска) теорија без праксе (логос апрактос), као и пракса без теорије (праксис алогос)» (Т. Кастанас Аг. Григориу ту Тхеологу, Аполегетикос, Атина 1948:453).

²⁸⁶ - Др Лазар Милин, Научно оправдање религије, Београд 1979, 23, 24.

²⁸⁷ - Исто, 24.

²⁸⁸ - Др Јустин Поповић, Догматика, Београд 1932, I, 68.

²⁸⁹ - Исповијести, Кршћ. стварност, Загреб 1973, 212.

²⁹⁰ - Милин, н. д. 21.

²⁹¹ - Јустин Поповић, н. д. 70.

²⁹² - Светосавље као философија живота, Минхен 1953, 23.

²⁹³ - Моја слика свијета, Сарајево 1955, 17.

²⁹⁴ - Исто.

²⁹⁵ - П. Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас тис кенис Диатхикис, Атина 1956, 42.

²⁹⁶ - Трѣмбелас, н. д. 53. Проф. др Сергије Тројицки упућује још на једну благодатну везу између Бога и незнабожаца. На основу Св. Писма и казивања Св. Отаца, указује он да се грех прародитеља није коснуо брака као Св. Тајне установљене у рају, те је она сачувана не само код Јевреја и пре Закона, него и код осталих народа. «Ако је у незнабоштву сачувана ова тајна» – вели он – «онда не треба сматрати незнабожачки свет као нешто потпуно негативно, као недељиво царство «кнеза овог света» (Иов. 16:11). Тајна брака била је један канал кроз који се благодат Божја непрестано изливала на грешно човечанство. А пошто цела култура..., по дубокој мисли Св. Григорија Богослова, има извор у браку, онда није остала туђа божанственом ни она, и зато је хришћанство као гвоздене отпатке из земље, привукло из ње више сродних елемената и узело их је као материјал за стварање земаљске Цркве» (Хришћанска философија брака, Београд 1934:57).

²⁹⁷ - Пет беседа о Ани, бес. 1, Творенија в рус. переводје, С. Петербург 1898, Т. IV, 781.

²⁹⁸ - Може бити да су ови били «прозелити врата», тј. првог степена.

²⁹⁹ - Блажени Теодорит, у П. Трѣмбелас, Догматики, Т. II, 13.

³⁰⁰ - Св. Јован Златоуст, у Ј. Поповић, Догматика, I, 316.

³⁰¹ - П. Трѣмбелас, Ипомнима ис то ката Лукан евангелион, Атина 1952, 310.

³⁰² - Исто.

³⁰³ - Древније иноческије уставы собраније еп. Феофаном, Москва 1892, 11; др Јустин Поповић, Житија Светих, Београд 1974, 386.

³⁰⁴ - Сочинѣнија Св. Јустина философа и мученика, в. рус. перев., Москва 1892, 117.

³⁰⁵ - Н. д. Т. IV, 57.

³⁰⁶ - Исто, 58.

³⁰⁷ - Борба ненасиљем, Београд 1979, 153, 155.

³⁰⁸ - Исто, 236.

³⁰⁹ - Творенија, в рус. перев., С. Петербург 1912, Т. I, 54.

³¹⁰ - Унион Кретиен, 1862, 83, у Хр. Андруцу, Догматики тис ортодоксу анатоликис екиклисиас, изд. Астир, Атина 1956, 269. Дело овог писца «Учење Васељенске православне Цркве», издато је на срп. језику у два маха: у преводу М. Паренте, Задар 1886, и архим. Н. Дучића, Београд 1891.

³¹¹ - Догматики, н. д. 267.

³¹² - Исто, 269.

³¹³ - Трембелас, Догматики, Т. II, 342.

³¹⁴ - Пидалион, Атина 1970, 368, 369. Но овај канон није ушао у опште обавезне зборнике Православне цркве, те га нема у Милашевим Правилима. У Пидалиону и Атинској Синтагми је наведен под називом Кархидонског сабора, посебно од правила Картагинског.

³¹⁵ - Ј. Зизиулас, И енотис тис еклисиас, Атина 1965, 129.

³¹⁶ - Он вели: «Увијек су они (Оци) познавали једну само Цркву и једно само крштење које та Црква обавити може.» (Милаш. Правила, Н. Сад 1895, I, 275). У разговору са дописником «Гласа концила» преосвећени г. Данило, епископ марчански заступа исти овакав став («Глас концила» бр. 22, од 9. XI 1969, стр. 6).

³¹⁷ - «Ван Цркве нико се не спасава» (Трембелас, н. д. 313).

³¹⁸ - «Ни крштење не примајте од нечестивих (јеретика), нити оно побожних не обезвредните другим» (изд. ВЕПЕС, Атина 1655, Т. II, 104).

³¹⁹ - Трембелас, н. д. 332.

³²⁰ - Исто, 343.

³²¹ - Уп. Милаш, н. д. I, 276

³²² - Зизиулас, н. д. 132.

³²³ - «У V в. Тимотеј, презвитер цариградски, пише: «Постоје три начина примања оних који прилазе Светој Божјој, Саборној и Апостолској Цркви, и први је оних којима треба Св. крштење; а други који се не крштавају него помазују Св. миром; и трећи који се нити крштавају, нити помазују, него само проклињу своју и сваку јерес» (Милаш, н. д. I, 584).

³²⁴ - Г. Флоровски, Та ориа тис еклисиас, у делу: То сома ту зонтос Христу, Тхссалоики 1972, 131.

³²⁵ - Исто, 132.

³²⁶ - Исто. Свети Симон Солунски каже: «И Тајне нам даде двоструке, тј. видљиве и из материје, за наше тело, а духовне и пуне невидљиве благодати, за наш дух. Јер се овим Тајнама и телима и душама узвишавамо и просветљавамо и уједно примамо исцељење и освећење» (Свети Симеон Солунски, О Св. јелеосвећењу, гл. 289; Мињ П. Г. Т. 155, к. 525). Навешћемо овде и схватање Оптата Милевијског 395. год. У борби са донатистима, о Тајни Крштења он вели: «У њој учествују три стране: Света Тројица, верујући (крштавани) и онај који врши крштење. Свака од ових страна нема исто значење. Прве две су неопходне, трећа као да је неопходна (*quasi necessarium*). Прво место припада Светој Тројици, без које је немогуће и само крштење; за њом следи вера крштаваног; лице вршитеља већ је нешто страно (*vicina*), нема (са овима) једнако значење, те је само оно измењиво» (В. Тројицки, Очерки из историји донатистов о цркви, Сергијев Посад 1912:490).

³²⁷ - Схватање да својом праксом примања појединих шизматика и јеретика без поновног крштења, миропомазања или тајне свештенства, Црква показује «признање пуноважности или стварности одговарајућих Тајни вршених ван Цркве» (Флоровски, н. д. 131), тешко се може прихватити, поготово кад се узме у обзир да у наведеним канонима Васељенских сабора нема ни речи о «објективној» вредности њиховог крштења, тј. пре њиховог приступања Правосл. цркви. У тим канонима не расправља се питање шта значи њихово крштење, да ли је оно пуноважно у случају да они остану у својој секти, него само онда кад прилазе Православљу. Ова чињеница се мора имати стално у виду, на шта с пуно разлога указује бивши архиеп. атински Јероним Коцонис (И канонике апописис пери тис епиконионам мета тон етеродоксон, Атина 1957, 117:139).

³²⁸ - Да овако треба разумети речи Блаженог Августина, да шизматици могу имати Тајну, али не спасење, биће да сматра и проф. Трембелас велећи: «Друго је спољашњи чин Цркве, типос, којим се врши Тајна, а друго благодат коју даје Господ кроз спољашњи правилно вршени чин... Стога, према Августину, Тајна може да постоји и да је спољашње по чину (типон) важећа

(енкирон), но да субјект, коме је дата ова тајна, не прима благодат која је прати» (Догматики, Т. III, прим. 42, стр. 47).

³²⁹ - Зизиулас, н. д. примедба 198, стр. 132.

³³⁰ - Флоровски, н. д. 136.

³³¹ - Н. д. I, 266.

³³² - Исто, I, 271.

³³³ - Пидалион н. д. 164. Поред ова два разлога, Оци су имали у виду и друге, свакако и тај да је «једно крштење» (Еф. 4:5), јер се врши у смрт Господа, те да «као што је немогуће да Христос буде по други пут распет, тако је немогуће други пут крстити се» (Св. Јован Златоуст, у Архиеп. Макариј, Догматика, С. Петербург 1883, Т. II, 334).

³³⁴ - Пидалион, 164.

³³⁵ - Атинска Синтагма, 7 кан. II Вас. саб., Т. II, 188, 189.

³³⁶ - Флоровски, н. д. 146, 147.

³³⁷ - Исто, 147.

³³⁸ - Догматики, Т. III, 46.

³³⁹ - Исто, 47.

³⁴⁰ - Православие в современном мире, Њујорк 1981, 118, 119.

³⁴¹ - Исто, 119.

³⁴² - Митроп. Антоније, Нравственнаја идеја догмата Цркви, н. д. 26.

³⁴³ - Догматика, Београд 1978, III, 670.

³⁴⁴ - «Циљ ради кога је Господ основао Своју Цркву јесте освећење људи-грешника, а после овога њихово поново сједињење с Богом» (Архиеп. Макарије, Православно догматско богословље, Београд 1898:220). «Богочовечанско тело Христово, Црква, и јесте божанска радионица која помоћу Св. Тајни и Св. врлина преображава људе у свете људе» (др Јустин Поповић, н. д. III, 671).

³⁴⁵ - В. П. Трембелас, Догматики..., Атина 1961, III, 391.

³⁴⁶ - Д. ап. 9, 13, 32, 41; 26, 10; 1Пет. 2, 9; Рим. 1, 7; 5, 25, 31; 16, 15; 2Кор. 13, 12 итд.

³⁴⁷ - Иеронимос Котсонис, Агион анакириксис, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1962, Т. I, к. 272.

³⁴⁸ - Др Чед. Митровић, О праву проглашења светаца у старо доба, Источник, Сарајево 1907, стр. 387.

³⁴⁹ - Митроп. Серрон Константину, Пери анагнорисеос тон агион ен ти ортодоксо екслисиа, у часопису Тхеологиа, Атина 1956, бр. 4, стр. 612.

³⁵⁰ - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 68.

³⁵¹ - Напоменућемо да је у доба туркократије, међу новомученицима у Грчкој, било доста таквих који су се најпре били потурчили, но после се покајали, враћали у Православље и настојали смрћу окајати грех, те јавно нападали мухамеданство. Почетком XIX в., на острву Хиосу настао је, међу верним, цео раскол што једни нису хтели ове признати мученицима. За време цариградског патријарха Григорија В. донета је саборна одлука да су, овако пострадали, мученици (Е. Голубинскиј, н. д. 27). Како је по правилу, које је изложио свештенотученик Петар Александријски: «Закон је мучеништва не тражити мучеништво», ово се мучеништво може само изузетно признати. Слично се десило у IV в., кад се неки Амоније, хришћанин у Александрији, бацио каменом па епарха, па ухваћен и мучен, при чему је и умро. Кирило Александријски огласи га мучеником, али народ то не прихвати, што доцније прими и Кирило (Митроп. Константинос, н. д. 612).

³⁵² - Историја канонизација свјатих в Русској цркви, Москва 1903, 13.

³⁵³ - Да су поједине епископије држале «празнике мученика и помене бивших својих свештеника (тј. јерараха, или Светитеља)» (Голубинскиј, н. д. 17).

³⁵⁴ - «Овде се садрже рођења (духовног, тј. престављења) мученика и (дани) престављења епископа, чије годишње помене празнује црква картагинска» (Голубинскиј, н. д. 17).

³⁵⁵ - Голубинскиј, н. д. 17, 18

³⁵⁶ - Уп. Н. Милаш, Црквено право, Бгд. 1926, 598.

³⁵⁷ - М. Скабаланович, н. д. 140.

³⁵⁸ - ВЕПЕС, Атина 1955, Т. III, стр. 26.

- ³⁵⁹ - ВЕПЕС, Атина 1955, Т. II. књ. VI, 8, стр. 83.
- ³⁶⁰ - Исто, књ. VIII, 33, стр. 165.
- ³⁶¹ - Скабаланович, н. д. прим. 3, стр. 307.
- ³⁶² - П. Трембелас, н. д. III, 389.
- ³⁶³ - Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 45.
- ³⁶⁴ - Исто, 22.
- ³⁶⁵ - Исто, 219.
- ³⁶⁶ - Исто, I, 546. Из објашњења канониста Зонаре и Валсамона види се јасно о чему се ту ради: «Није се сакрило од Св. Отаца» – вели Валсамон – «да су многи од неверних и христомрзитеља, не прихватајући подвиге Св. мученика и исповедника, или подругујући се хришћанима који су их примали, састављали (списе) лажне и наопаке и достојне њихове злоће, тобоже што су мученици говорили или чинили. Пошто су присутне доводили у неверовање, или насмејавали, а Свете срамотили, због тога је и наређено да се овакви списи уопште не објављују, него спаљују». Слично томе казује и Зонара (Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 453).
- ³⁶⁷ - Е. Темниковскиј, Канонизација свјатих, у Правосл. богословскаја енциклопедиа Н. Н. Глубоковскога, С. Петербург 1907, Т. VIII, стр. 254.
- ³⁶⁸ - П. Трембелас, н. д. III, 392.
- ³⁶⁹ - Цариград. патр. Кирило Лукарис, у акту о прослављању преп. Јован Критског, из 1632. г., Е. Голубинскиј, н. д. 392.
- ³⁷⁰ - Н. д. 610.
- ³⁷¹ - Од грчке речи «канон», у значењу списак, каталог, у западном богословљу настала је реч канонизација (canonisatio), за ознаку појма увођења у званични црквени списак сваког појединог Светог, као и уписивање њихово у диптих, да би се по освећењу дарова на Литургији помињали међу Светим. Св. Кирило Јерусалимски, у V мистагошкој катихези вели: «Онда помињемо и упокојене, најпре патријархе, пророке, апостоле, мученике, да Бог њиховим молитвама и заступништвом прими наше прозбе», (ВЕПЕС, Атина 1969:259).

³⁷² - Како је у погледу проглашења Светих бивало у Православној цркви, пружа нам казивање цариградског патријарха Филотеја о Св. Григорију Палами. Поменувши о чудима која су се дешавала на његовом гробу, патријарх наставља: «Стога богољубиви, и старешине тамошњих (Солуњана), а особито између свештеника, сабравши се за то, постављају Григорију свештенику икону и врше светли и свенародни празник на дан његове смрти, и журе да му подигну храм, као славном ученику Христовом. Да би га објавили (анакириксе) (Светим), не чекају великих сабора и каквих општих решења, чему понекад и време, и одуговлачење, и заузетост и много чега другог људског смета, него се похвално задовољавају вишњом одлуком и проглашењем (ти анокхен псифо те ке анакирикси), и светлим и несумњивим сагледањем дела и вером» (Голубинскиј, н. д. 384).

³⁷³ - Голубинскиј, н. д. 22.

³⁷⁴ - Уврштење деспота Стефана Лазаревића у ред Светитеља, Богословље 1927, св. 3, стр. 176.

³⁷⁵ - Јеронимос Котсонис, н. д. 27.

³⁷⁶ - Е. Темниковскиј, н. д. 254.

³⁷⁷ - Dr Jochan Haring, Gründzüge des katholischen Kirchenrechtes, Graz 1910, 576.

³⁷⁸ - Исто.

³⁷⁹ - Уп. Харинг, н. д. 576, 577, 223.

³⁸⁰ - Анђелко Бадурина, Канонизација, у Лексикон иконографије, литургије и симболике западног кршћанства, Загреб 1979, стр. 319, 320.

³⁸¹ - Уп. Е. Голубинскиј, н. д. 11.

³⁸² - Исто, н. д. 28.

³⁸³ - Митропол. Константинос, н. д. 614; И. Котсонис, н. д. 273; Н. Милаш, Црквено право, Београд 1926, 598.

³⁸⁴ - У старо доба израз «Блажени» значио је исто што и Свети. Од старине до данас у Западној цркви даје се тај назив Св. Богородици: Блажена Девица Марија (Beata Virgo Maria).

³⁸⁵ - Н. Глубоковскиј, прим. у Богосл. енциклопед., С. Петербург 1907, Т. V, к. 266–267.

- 386 - Исто.
- 387 - Ј. Поповић, н. д. 677.
- 388 - Н. д. Т. III, 26.
- 389 - Н. д. Т. II, 339.
- 390 - Н. д. Т. III, 26.
- 391 - Па и сам патр. Нектарије, поред три изнета услова, још казује: «Осим тог, још се траже знаци: нетрулежност тела, или мирисни запах од костију» (исто).
- 392 - Св. Василије Велики помиње неповређено тело муч. Јулите; Созомен прор. Захарије; у житију свештеномуч. Автонома његово нетљено тело; тело великомуч. Евфимије у Халкидону (уп. Голубинскиј, н. д. 36).
- 393 - Блаж. Јероним помиње часне кости (*ossa veneranda*) Св. ап. Петра и Павла; Св. Стефана Првомученика, такође ап. Андреја, Луке, Тимотеја, 40 мученика, бесребреника и Кира и Јована. И Св. Јован Златоуст помиње кости светих, као и патр. Герман I говорећи да су их иконоборци палили. И у Св. Гори искључиво се налазе кости светих (уп. Голубинскиј, н. д. 35).
- 394 - Није, дакле, ту реч о надутим и страшног изгледа телима појединих одлучених грешника, које «земља не прима», те не труну док свештеник или епископ не прочита разрешну молитву (уп. Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859:503).
- 395 - Голубинскиј, н. д. 302.
- 396 - Исто, 34.
- 397 - Исто, 525, 526, 517.
- 398 - Е. Темниковскиј, н. д. к. 257.
- 399 - Е. Голубинскиј, н. д. 47.
- 400 - Исто, 94.
- 401 - Др Л. Павловић, Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево 1965, 325.
- 402 - Др Ф. Шишић, Летопис попа Дукљанина, Београд-Загреб 1928, 123.
- 403 - Исто, 331.

⁴⁰⁴ - М. Башић, Старе српске биографије, Београд, 1924, 242, 244, 248.

⁴⁰⁵ - Како су настајале службе појединих Светих, можемо се обавестити из писања службе Св. цару Урошу од патр. Пајсија. Патријарх казује како му се у сну јавио цар Урош и прекорио: «Зашто ме предадосте заборава?», после чега му патријарх састави «тропарак и кондак». Кад је патријарх доцније долазио да се Светом поклони, «опет ми се» – вели – «јави говорећи: Зашто ме заборава предадосте? И дивих се много часова шта да чиним о овом ја навежа, у недоумици сам одакле ћу почети. Опет по Божјем извољевању, колико ми Господ разум даде, присилих се и са дворским почех (писати) прво стихире малога вечерња са читањем из пророка и друго по реду...» (Старе српске биографије XV и XVI в., Београд 1936, стр. 130, 150:151). За службу Св. Симеона Мироточивог, која је Светогорским сабором одређена да се држи не 13. фебруара, на дан смрти му, него 10 дана раније, на дан Св. Симеона Богопримца, проф. Р. Грујић каже да је морала бити кратка «да би могла бити како треба комбинована са службом Св. Симеона Богопримца. Тек по преносу тела његовог у Србију, биће да му је допуњена служба и празновање пре него на 13. фебруар (Р. Грујић, Први датум празновања Св. Симеона-Немање, гласник Скопског научног друштва 1936, књ. XV-XVI, стр. 354). Сви су изгледи да је пре настанка службе новојављеним Светим, држана им постојећа служба неког од познатих Светих истог лика. Проф. Грујић наводи како се у Саборнику 12 месеци наших старих Еванђеља, под 14. јануаром казује: «Ва тажде дан иже ва светих отца нашего Сави прваго архиепископа српскога», па даље одмах следи упутство: Служба нојемврија 13. «Пошто се 13. нов. служи помен Св. Јовану Златоусту, то би, по мом мишљењу» – вели проф. Грујић – «имало да значи: да је у прво време, док није написана била специјална служба за Св. Саву, и све док она није допрла у сваку српску православну цркву, служба њему вршила се, бар углавном, по правилу изложеном у Минејима под 13. новембром, на дан прославе Св. Јована Златоуста, па су читана и иста Јеванђеља, као што се читају и данас. А механичко преписивање старих црквених књига...

омогућило је да се ово упутство задржи у многим синаксарима наших старих четворојеванђеља и далеко после постанка не само прве специјалне службе у славу нашег Св. Саве, него и онда када је постојало већ и неколико варијанти те службе” (исто, 355). Како се тропар Златоустове службе није могао применити на Св. Саву, то је узет општи светим епископима «Православија наставниче», који се и данас узима уз посебни тропар Св. Сави «Пути воводјашчаго...»Разлог зашто је узета служба Св. Јована, а не Св. Василија Великог, или Св. Григорија Богослова, који су такође били архиепископи, проф. Грујић види у извесној сличности последњих година живота Св. Јована и Св. Саве. И Златоуст је три године пред смрт, силом прилика, морао да напусти архиепископски престо и оде на Исток у изгнанство, где је и умро, а доцније су му мошти свечано пренесене у Цариград. Сем тога, помен Златоустог не слави се 14. септ. кад је умро, јер се тада слави Крстовдан, него 13. новембра. А познато је колико се и код нас лутало са датумом празновања Св. Саве, због оданија Богојављања на дан смрти његове 14. јануара, те се зато на једним местима славио 13., на другим 15., а на трећим 12. јануара, док најзад није дефинитивно у Срп. цркви утврђен 14. јануар, а у Русији 12. јануар као дан светковања нашег Св. Саве (исто, 355).

⁴⁰⁶ - Живот Св. Саве, Стара српска књижевност, Н. Сад-Београд, 1970, 178.

⁴⁰⁷ - Н. д. 166.

⁴⁰⁸ - Старе српске биографије XV и XVI в., 150, 151.

⁴⁰⁹ - Скабаланович, н. д. I, 140; уп. Гласник 1981, стр. 195, 196.

⁴¹⁰ - Србљак је објављен 1986. и садржи 47 служби. У Именослову Светих Срба СПЦ налазе се 68 личности српског рода. Последњи који је прибројан овом Именослову (1994.) је Св. Теодор Вршачки, који је мученички пострадао од Турака 1594. године.

⁴¹¹ - Др Чед. Митровић, н. д. 386.

⁴¹² - Сирска Дидаскалија, у Скабаланович, н. д. I, 140.

⁴¹³ - Уп. Гласник 1981, стр. 195, 196.

⁴¹⁴ - Др Чед. Митровић, н. д. 444.

⁴¹⁵ - А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901, Т. II, 129.

⁴¹⁶ - О светости вере и живота по вери кнеза Лазара и пре Косовске битке, у чину његове службе читамо: «Кад си се вером и истинском љубављу предао Богу Који те је створио, и постао ризница врлина, тада те Вишњи прослави двоструком славом...» (1. стихира на Господи возвах); «Зажелевши славе небеске, благ, кротак и украшен незлобивошћу, а одевен истином и правдом и чувајући се од сваке зле ствари показао си се, Блажени...» (2. стихира на литији); «Уподобљавајући се Авраму у гостољубљу, имао си дарежљиву руку, примајући странце и болесне и путнике...» (2. тропар III песме канона); «Угњетавани тешко сиромаштвом, и мучени у заробљеништву и сваком невољом, објављују под сунцем, Лазаре, у бескрајној пучини твога милосрђа» (3. тр. V п. кан.); «Радуј се, јер си од младости следио заповести Божје...» (Икос); «Храброг извршитеља заповести Божјих, сабравши се похвалимо по правди новог Лазара, који се показао диван у врлинама и богат у свакој добродетељи...» (2. хвалитна). Ту особину кнеза Лазара уочио је и познати историчар Константин Јиречек говорећи: «У свим изворима приказује се он као частан, побожан и храбар» (Историја Срба, Београд 1951, I, 321): И Василије Марковић истиче то исто, велећи да је не само подизао цркве и манастире, «и да су његове милостиње допирале до Египта, Синаја и Јерусалима, него да је пре свега био муж благ, кротак, смиран преизлиха (веома)». Код многих тада моћних великаша, Ђурђа Балшића, поготово Николе Алтомановића, није било тих особина ни близу. Марковић подвлачи и ову чињеницу: «Кућа кнеза Лазара била је веома побожна, изгледа побожнија и од Немањинке: Сестра му Драгиња, удата за челника Мусу, поставши удова замонашила се и подигла женски манастир. Кнегиња Милица такође. А у својој повељи Дечанима моли се да јој синови послуже Богу у правоверју, «благоданству и благочастију» као њихов господин и родитељ, свештеночивши Кнез. Син, деспот Стеван «мада је био владар херојског типа, ипак је био веома побожан». Поред манастира Манасије и Каленића, подигао је две цркве у Београду и уз једну од њих

болницу-странопријемницу (Православно монаштво и манастири у средњевоковој Србији, Срем. Карловци 1920, 128, 129:139).

⁴¹⁷ - Навешћемо неколико примера: «Црква је од почетка у Србији стојала уз владаре који су јој зидали храмове и поклањали властелинства. Због добрих односа са Црквом владари су лакше добијали култ» (др Леонтије Павловић, н . д. 260). О култу Св. Симеона-Немање исти писац вели: «Као разлог навођено је да је он подизао манастире, давао им властелинства, богате поклоне и борио се против богомила» (исто, 256). «Посао установљења владарског култа код Срба Сава је обављао лагано и поступно... Кратко време иза смрти Симеона-Немање, на иницијативу Савину, установљен му је култ. Сава је то урадио врло смишљено у односу на Атон где је отпочео култ, и Рашку где ће се култ ширити» (исто). Напади Бугара, Византинаца, Стреза, Епираца, Маџара «то су били све спољашњи политичарски напади на Рашку, којима је Св. Сава врло умешно супротставио Немањин култ говорећи даје Светац одстранио непријатеља» (исто, 257); «Слављење палих јунака, које је неговала Црква прогласивши убрзо самог кнеза Лазара за Светитеља. .» (Историја Југославије, Београд 1970, Иван Божић, Источна и западна културна зона, стр. 94); «Због тога, у II периоду видимо где Сабор српских архијереја проглашава Свецима културне раднике. Тако у овом периоду налазимо као Свеце скоро све владоце који су се прославили подизањем разних задужбина» (др Чед. Марјановић, Историја Српске цркве, Београд 1929, I, 64). Од оваквог мишљења нису се сачували ни неки црквени писци. Е. Голубинскиј пише да је у Византији био и лик царева и царица. «Они су» – вели – «убројани у лик Светих због својих заслуга за Цркву, или за свој лични добродатељни живот» (н. д. 19). По њему овакво мишљење понавља и проф. Л. Мирковић у поменутом чланку у Богословљу (стр. 167).

⁴¹⁸ - Због тога је Св. Архијерејски Сабор Српске православне цркве 1961. г. установио празник Светим српским мученицима «пострадалим за веру Христову од времена Св. великомученика кнеза Лазара до данас, који ће се прослављати 15/28. јуна заједно са Видовданом. У ред српских светих мученика пострадалих за веру Христову» – вели се даље у тој одлуци – «а

којима се посвећује овај празник, убрајају се: Сви српски свети мученици чији се потпуни број не зна, а чија имена само Господ зна, који својим мучеништвом прославише Господа» (Гласник 1969. г., бр. 7, стр. 158). Године 1962. Архијерејски Сабор је усвојио текст службе са синаксаром Светих српских мученика, која је штампана у Гласнику за 1969. г., стр. 159–169.

⁴¹⁹ - М. Миланковић, Кроз васиону и векове, Нови Сад 1928, 63.

⁴²⁰ - Исто.

⁴²¹ - Исто, 65.

⁴²² - Нпр. 1600, 1700, 1800, 1900 , 2000. год., кад се изоставе нуле, дељиве су са 4 само 16(00) и 20(00), а остале нису, те стога спадају у просте.

⁴²³ - Миланковић, н. д. 75.

⁴²⁴ - Б. Цисарж, Календар и његова реформа, Православна мисао, 1970. г., св. 1–2, 59, 64.

⁴²⁵ - И прагматики алитхиа пери ту еклесиасту имерологиу, Атина 1929, 113, 114.

⁴²⁶ - Цисарж, н. д. 62.

⁴²⁷ - И прагматики..., 138.

⁴²⁸ - Миланковић, н. д. 81. Колико се на овај начин календарска година приближава тропској, најбоље ћемо уочити из овог упоређења: јулијански календар задоцњава сваких 128 година за цео један дан, григоријански задоцниће за дан после 3300 година, а овај Миланковићев задоцниће за један дан тек после више од 43. 000 година.

⁴²⁹ - И прагматики..., 135.

⁴³⁰ - И прагматики..., 74, 87.

⁴³¹ - Активис тхесис, 82.

⁴³² - Др Лазар Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 204; Цисарж, н. д. 67.

⁴³³ - Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Нови Сад 1895, I, 62.

⁴³⁴ - Мирковић, н. д. 203.

⁴³⁵ - Др Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, Ср. Карловци 1912, I, 425.

⁴³⁶ - Писмо цара Константина Великог о Сабору, И прагматики..., 94.

⁴³⁷ - Мирковић, н. д. 206.

⁴³⁸ - Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 288.

⁴³⁹ - Мирковић, н. д. 207.

⁴⁴⁰ - Исто, 204.

⁴⁴¹ - Милаш, н. д. II, 49, Прав. 1.

⁴⁴² - Према преп. Никодиму Агиориту, разлог забране празновања заједно са Јудејима је у томе «да претходи праобраз (типос), тј. жртвовање јагњета, а онда да следи образ, тј. Господња смрт и васкрсење» (Пидалион, Атина 1970:10). То мишљење је он свакако формирао према Св. Јовану Златоусту: «... стара (је) Пасха била сликом будуће, а за сликом треба да следи истина. Зато је Христос, напред показавши сенку, затим предложио на трапези истину* (Творенија, С. Петербург 1895, Т. I, 663).

⁴⁴³ - Мирковић, н. д. 207.

⁴⁴⁴ - Атинска синтагма, Атина 1859, Т. VI, 420; Милаш, н. д. II, 52; Мирковић, н. д. 208.

⁴⁴⁵ - Да ови термини: недеља, пун месец, пролетња равнодневица нису овде случајно употребљени, него имају дубљи смисао, подвлачи и проф. Мирковић: «Тако је празник Ускрса, пошто је везан за недељу, која зависи од равнодневнице и пунога месеца, такорећи утиснут у космички ток кретања; тако је седмични дан недеља, дан Ускрса, у вези са током месеца; тако је дневна Литургија, слављење смрти и Васкрсења Христова, у вези са дневним обртом земље тако су распеће Христово и Васкрсење као највећи догађаји света и историје везани са васељеном... Дакле, и космос са својим током кретања и време, слика вечности, повезани су са највећим хришћанским истинама: распећем и Васкрсењем» (Хеортологија, 210).

⁴⁴⁶ - А. Н. Зелинскиј о томе каже: «Хришћански пасхалисти ... свесно су стремили томе да новозаветна Пасха, с једне стране,

сачува своју историјску везу с јеврејском Пасхом, а с друге, да буде потпуно независна од ње. Ова околност била је за њих тако важна да је због тога хришћанска Пасха постала покретни празник». (Конструктивније принципи древњеруског календарја, у «Контекст» литературно-теоретическа истраживања, Москва 1978, стр. 88.)

⁴⁴⁷ - Св. Кирило Александријски о томе каже: «Велики Сабор је једногласно установио да Црква Александријска, пошто је она највештија у томе, саопћује сваке године... кад се има светковати Пасха» (прот. Ј. Живковић, Међуправославна комисија и календарско питање, Гласник СПЦ 1923, бр. 7, стр. 104).

⁴⁴⁸ - Свакако да Црква у тој математичкој тачности не види суштину празновања Христовог Васкрсења, али би исто тако било погрешно сматрати да научна тачност може Цркви да штети, или да би Црква, употребљавајући научне резултате дошла у зависност од науке, доспела у инфериоран положај према њој. Чињенице су чињенице. Њихова стварност и истинитост не потиче од тога што то тврди овај или онај научник, него од стварности и истинитости Божје. Друга је ствар тумачење чињеница. Оно може да буде истинито или лажно, за Цркву или против ње. Закони природе, дати од Бога, не могу бити против истине Еванђеља, датог такође од истог Бога.

⁴⁴⁹ - Скабаланович, н. д. I, 289.

⁴⁵⁰ - Цисарж, н. д. 71.

⁴⁵¹ - Исто, 72. У црквенословенском штампаном Типику, као и у неким другим приручним црквеним књигама, изнете су ове таблице прегледно за свих 532 године XIV индиктиона од год. 1409. до 1940, са свима потребним подацима: 1) година од Адама, 2) година од Христа; 3) Индикт, тј. време од 15 година плаћања пореза; 4) Круг Сунца = период од 28 година, после кога долазе истим редом преступне године, датуми на исте дане итд.; 5) Вруцје љето (Недељно слово) = црквенословенским словима-бројевима ознаке 7 недељних дана; 6) Круг месеца = период од 19 година после кога мене месеца падају поново на исте датуме; 7) Основаније = број којим се налази датум младог месеца у марту; 8) Епакта = број којим се налази пуни пасхални

месец; 9) Кључ границ = црквенословенско слово помоћу кога се у таблицама, налази датум Васкрса у току 35 дана (од 22. марта до 25. априла). Опширније о овом. в. прот. М. Миленковић, Календар, Православна мисао, год. 1968, св. 1–2, ст. 161–162. Имајући те таблице, свака Црква и сваки појединац може непосредно и лако доћи до обавештења о дану Васкрса за сваку годину у будућности и прошлости. Из њих такође видимо да Васкрс може пасти најраније 22. марта, тј. сутрадан по равнодневници, а најдоцније 25. априла. тј. у току од 35 дана.

⁴⁵² - Цисарж, н. д. 72.

⁴⁵³ - Исто, 74.

⁴⁵⁴ - Нпр. 1967. год. католички Ускрс 26. III, а јеврејска Пасха 24. IV. Миленковић, н. д. 160.

⁴⁵⁵ - Изузетно, празновање Васкрса по новом календару дозвољено је Финској православној цркви и неким парохијама у Западној Европи.

⁴⁵⁶ - И прагматики..., 41.

⁴⁵⁷ - Исто, 46, 49.

⁴⁵⁸ - Исто, 17.

⁴⁵⁹ - Исто, 135.

⁴⁶⁰ - Исто, 8.

⁴⁶¹ - За овај разлог неки старокалендарци веле да је само изговор, јер се у 4. члану краљевског указа о преласку на нови календар вели: «Национални празник 25. марта, и сви према постојећим законима празнични и особити дани, равнаће се по јулијанском календару». (И петра тис амомиту ортодоксу христианикис имон пистеос, Атина 1953:20). Али се власт није држала овог указа, те је овај празник, одмах 1923. год., после државног удара и проглашења републике, славила по новом календару (И прагматики..., 15).

⁴⁶² - И прагматики..., 58. Међутим, бив. митрополит флорински Хризостом, који то наводи, сам ставља на терет архиепископа Хризостома Пападопула као највећу кривицу што се није споразумео са осталим аутокефалним Црквама. Зар се може стављати на терет Српској цркви што се он, о црквеној ствари, није споразумевао с њом, него са амбасадором! ?

⁴⁶³ - И прагматики, 9. Уп. Гласник СПЦ 1923, бр. 11, стр. 172.

⁴⁶⁴ - И прагматики, 7.

⁴⁶⁵ - Исто, 7, 188.

⁴⁶⁶ - Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Т. VI, к. 817.

Поред тога, због наредбе Првог Васељенског сабора да све Цркве славе Васкрс у исти дан, Грчка црква, усвојивши нови календар, а оставши при Пасхалији по старом, суочава се због тога с тешкоћама Типика, постовима и др. Имајући месојеђе увек дуже за 13 дана, а Петров пост за толико краћи, понекад им се деси да Петровдан падне пре недеље Свих Светих. Тада одређују да се пости 3 дана Духовске седмице, која се иначе мрси (И прагматики..., 79). Затим, празници иза 25. априла, последњег дана кад Васкрс може пасти, код њих могу да падну уз Велики пост. Тако нпр. догодине (1983) код нас ће Ђурђевдан пасти на Велики петак, а код њих у суботу пете недеље поста, итд.

⁴⁶⁷ - Но доцније су нови календар примиле: Цариградска, Александријска, Антиохијска, Румунска и Бугарска патријаршија. Српска православна црква, иако је углавном из пастирских разлога до сада остала при старом календару, није мењала своје добре односе са Грчком црквом и кад је ова увела нови. Својим члановима, кад су одлазили у Грчку, саветовала је да се за време бављења онде, у погледу празника, држе и они новог календара. Такав став је заузело и Московско саветовање православних Цркава 1948. године. одлучивши да су клирици и мирјани, без обзира којој Православној цркви припадају, обавезни следити календар «оне помесне Цркве у чијим пределима они живе» (Огицки, н. д. 109.)

⁴⁶⁸ - И прагматики..., 83; 82, 83; 84, 89. Несумњиво су «сви Сабори смерали јединству Цркава», али не јединству самом по себи, него јединству као последици јединства у вери, како вели ап. Павле: «Један Господ, једна вера, једно крштење (Еф. 4:5). И модерни екуменски покрет тражи јединство Цркава, нуди јединство у тајнама, интеркомунију, «јединство љубави», остављајући јединство у вери за доцније. За нас православне тим путем се не може ићи, него у сасвим супротном правцу: само јединством у вери, у догмама, може се доћи до јединства у

тајнама, и само на тај начин, као последица овог двога може се остварити «јединство Цркава».

⁴⁶⁹ - «Свети Први Васељенски сабор... покренут Св. Духом, увео је јулијански календар у употребу у Цркву и установио на њему вечну Пасхалију преко Александријске Цркве...» (И прагма..., 27). «Св. Први Вас. сабор... знајући његове (јулијан. календара) недостатке у погледу времена, ставио је по одлуци пролетњу равнодневницу на 21. март према јулијанском календару, и на његовом основу саставио вечни Пасхални канон» (Исто). «Јер Пасхални канон освештан Првим Вас. сабором за одређивање празника Пасхе, следовању недеља и делања Цркве које се односи па обреде и Типик, састављен па бази пролетње равнодневнице јулијанског календара...» (Исто, 23). «Јулијанским календаром је спојена Пасхалија од Првог Вас. сабора, који је установио Пасхални канон» (Активис тезис, 83). Изгледа да А. Н. Зелинскиј сматра да је у «Пасхалној системи за непокретни датум пролетње равнодневнице примљен 21. март» јулијанског календара и да «на том датуму, фиксираним одредбама Никејског сабора», она остаје и даље (н. д. 118).

⁴⁷⁰ - Да бисмо боље сагледали значење тога задоцњавања, илустроваћемо га овим подацима: Садашње задоцњење јулијанског календара од 13 дана, за идућих 2000 година нарашће на готово цео месец дана. После 20. 000 година биће скоро пола године, а после 24. 000 година Божић би дошао усред лета, јуна месеца, а Васкрс тамо негде иза јесење равнодневнице, а не пролетње, како захтева 7. ап. канон. Није овде реч да ли ће човечанство достићи ове хиљаде година, него нам треба да буду «очигледном илустрацијом оних спорних, но неуклоњивих садашњих календарско-пасхалних система». Они нам показују колико нас нетачност јулијанског календара удаљује од одлуке Првог Вас. сабора, која тражи не само да све Цркве славе Васкрс у исти недељни дан него да тај дан буде у време кад се Васкрсење Христово и десило, у вези са пролетњом равнодневницом и пуним месецом. Као што рекосмо, ова рачунска екскурзија у далеке векове треба да послужи као «убедљив аргуменат против оних који сматрају садашње стање

освештаним заувек и принципијелно непотчињеним никаквој исправци» (Огицки, н. д. 111).

⁴⁷¹ - И прагматики..., 193.

⁴⁷² - Исто.

⁴⁷³ - М. Сиотис, И енфанисис тис латриас тис Тхеотоку, Солун 1950, 2 (Тхрискевтики ке итхики енкиклопедиа, Атина 1968, Т. XII, к. 383).

⁴⁷⁴ - Еванг. Тхеодору, Хронос литургикос... Исто.

⁴⁷⁵ - Св. Јован Злат., Творенија, С. Петербург 1895, Т. I, к. 668.

⁴⁷⁶ - Огицки, н. д. 114.

⁴⁷⁷ - Извештај Секретаријата за припрему Светог и Великог сабора, од 11. V 1979. г., стр. 1.

⁴⁷⁸ - Исто, стр. 2.

⁴⁷⁹ - И прагматики, 8.

⁴⁸⁰ - Празници Светих су у ствари дани њихове смрти, тј. дани њиховог рођења за Царство Небеско. Свега трима личностима, у Православној цркви, прославља се и дан њиховог рођења: Господа Исуса Христа (Божић); Св. Јована Крститеља (Ивањдан) и Св. Богородице (Мала Госпођа).

⁴⁸¹ - Тако нпр. ако истог дана падне служба два Света, једног са Вел. славословљем, и другог малог, служба овог последњег вршиће се на повечерју; исто тако кад су три мала Света, једног се служба врши на повечерју. Тада, после Символа вере узима се канон тога малог Светог, а после канона читају се његове стихире са Господи возвах вечерње и онда даљи чин повечерја (уп. 8. септембра служба Св. Созонта на повечерју; 9. новембра Преп. Теоктисте; 25. јула Св. Олимпијаде и Евпраксије итд.).

⁴⁸² - Попеченије Православној цркви о спасенији мира, С. Петербург, 1894, 262.

⁴⁸³ - Пособије к изученију Устава, С. Петербург 1900, 492, 493.

⁴⁸⁴ - Настољнаја књига, Харков 1900, 734.

⁴⁸⁵ - Литургика, Београд 1966, II, 145.

⁴⁸⁶ - Видети: Рад. Грујић, Служба 13. новембра као прва служба Светом Сави српском, Гласник СПЦ, 1951, 101.

⁴⁸⁷ - Или открићем и преносом њихових мошти. Св. Црква слави само три дана рођења (и зачећа): Господа Исуса Христа – Божић, Св. Богородице – Мала Госпођа и Св. Јована Крститеља – Ивањдан.

⁴⁸⁸ - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 84; Проф. архимандрит К. Керн, Гимнографија и Еортологија, 1967, литографско издање, 109.

⁴⁸⁹ - «А кад је минуо дан суботни и прispела ноћ недељна, и кад је освитао дан недеље... наста борба у телу Преосвећенога... и тако се приближи ка концу живота... И док свеобичним доласком у поноћ Господ прилажаше слуги своме, изиђе тако, неким благим обичајем света душа његова» (Доментијан). «А ка поноћи дана Васкрсења, кад је освитала недеља, Свети причестивши се Пречистим и Светим Христовим Тајнама, рече што и увек говораше: Слава Богу за све... И тако до свог свршетка захваљујући Богу, у руке Његове предаде своју душу...» (Теодосије, Живот Св. Саве, Београд 1973, 201–202. Уп. Д. Анастасијевић, Св. Сава је умро 1236. године, Богословље, год. XI, св. 3, 254:255).

⁴⁹⁰ - Теодосије, н. д. 199.

⁴⁹¹ - Анастасијевић, н. д. 257.

⁴⁹² - Тако се наводи и у пећком рукописном Еванђељу бр. 27, из XV в., у коме нема помена Св. Саве, него су под 14. јануаром само раитски и синајски Оци, као и Св. Маркел папа римски, а за 13. јан. вели: Светаго мученика Ермола(ја). Вса служба празднику.

⁴⁹³ - Н. д. 261, 274.

⁴⁹⁴ - Уп. Маркове главе за те Свете у црквенослов. Типику и Пентикостару.

⁴⁹⁵ - Рукописни Типик ман. Дечана бр. 115, из XIV в., за 8. мај, дан Св. Јована Богослова, вели: «Подобајет водети јако аште ва који годе дан по Пасце случит се памет апостолу, или на Преполовљеније, или на Вазнесеније, не остављајет се, на појет се са праздником». Исто наводи и рукописни Типик исте библиот.

бр. 114, крај XIV или поч. XV в. («Веди јако вањже дан случитсе... » л. 157, а), као и рукоп. Типик пећког манастира бр. 103, крај XIV в., који наводи да се и у среду пред Вазнесење (оданије Пасхе) узима служба апостола са празничном.

⁴⁹⁶ - Уп. Типик под 25. нов. А тако исто прописују наведени рукописни Типици бр. 114 (на л. 110 б, наведена је служба 25. нов. са оба Света и празничном, а на л. 6а служба оданија Ваведенја кад падне у недељу меша се са службом Св. Климента, уз објашњење: Светому же Петру служба појет се јегда хоштет еклисиарх). Исто је тако и у рукописном Типику бр. 115, као и пећком бр. 103.

⁴⁹⁷ - Пособије, С. Петербург, 1900, 531.

⁴⁹⁸ - Рукоп. Еванђеље, на пергаменту, бр. 3, из XIV в.: (14. јануар) после помена синајских и раитских Отаца: «Ва тажде дан успеније иже ва с(ве)тих С(ве)таго Сави прваго архијеп(и)с(ко)па српскога...»; Бр. 6, Четвороеванђеље на хартији, крај XIV в.: «Ва тажде д(а)н иже ва с(ве)тих о(т)ца нашего Сави... »; бр. 9, Четвороеванђ. на харт. из XV в.; бр. 10, Четвороеванђеље XV в.; бр. 11, Четвороеванђ. XV в.; бр. 14, Четвороев. из 1494. г.; бр. 15, Четвороев. из 1573–74 г.; бр. 17, Четвороев. XVI в.; бр. 18, Четвороев. друга пол. XVI в.; Рукописни Праксапостоли: бр. 25, пергам. из XIII-XIV в.: «Ва тажде д(а)н иже ва с(ве)тих о(т)ца нашего Сави прваго архиеп. српскога. Служба вса ноебра 13.»; бр. 27, харт. XIV в.; бр. 29, XV в.; Минеји бр. 45а XVI в.; бр. 45б, XVI в.; Типик бр. 114, XIV в.; Типик бр. 115, XIV в.; Пергаментни Часослов и Синаксар бр. 107, XIV в.; Тропарник и Часослов бр. 137, крај XV и поч. XVI в.; Рукописни празнични минеј црколешки бр. Ц 7; Пећке библиот. рукоп. Четвороеванђ.: бр. 192, XV в.; бр. 11, поч. XVI в.; бр. 13, XVI в. (са записом патр. Пајсија да је Еванђеље нашао у ћелији шашковачкој 1624. год. 5. јан.); бр. 14, XVI в.; бр. 15, из 1543. г. (У запису 1722, 1743. и 1806. г. види се да је припадало цркви штитарској – помиње се и село Чебинац); Апостол бр. 20, из XIV в.; Апостол и изборно Еванђ. бр. 26, XV в.; Апост. бр. 25, XVI в.; бр. 74, Псалтир и Часослов XVI в.; Минеј бр. 29, XVI в.; Часослов бр. 75, XIV-XV в. (Месеца того ва 14. дан отдавајем празднику. Ви сии же дан и памет сатварајем иже ва светих отца нашего Сави прваго архиепископа и учитеља

србског); Служабник и изборно Еванђ. бр. 82, XVI в.; Београдско штамп. Еванђ. 1552. г.; Еванђ. Мркшине цркве 1562. г. Не наводе помен Св. Саве: Дечански рукописи: бр. 1, пергамент. Еванђ. из XIII-XIV в.; Пергам. Еванђелистар бр. 4. из XIV в.; бр. 12 Четвороеванђ. харт., друга пол. XV в.; бр. 13, Четвороеванђ. харт., друга пол. XV в.; бр. Црколешко Четвороеванђ., пергам. XIII в.; Црколешки Апост. на перг. XIII в. (На маргини другом руком дописан помен Св. Саве 14. јан.); Дечански Праксапостол бр. 28, XV в.; бр. 30, Праксапостол, XV в.; Пећки Апост. бр. 23, XV-XVI в.; Типик бр. 103, крај XIV века. У следећим рукописима недостају листови у јануару: Дечани: бр. 2, пергам. Еванђ. XIV в.; бр. 7, Четвороеванђ. XV в. бугарске рец.; бр. 8, Четвороев. поч. XV в.; бр. 20, Четвороев. XVI в.; бр. 21, Четвороев. XV в.; бр. 31, Праксапост. друга пол. XV в.; Апост. бр. 113, XV в.

⁴⁹⁹ - Н. д. 272.

⁵⁰⁰ - Н. д. 273.

⁵⁰¹ - Анастасијевић, н. д. 270, 269.

⁵⁰² - Н. д. 269.

⁵⁰³ - Биће да је ово исти Тропарник за који проф.

Анастасијевић вели да је пергаментни («на кожи») и с краја XIV или поч. XV в. (н. д. 271).

⁵⁰⁴ - Београд 1971, 100.

⁵⁰⁵ - Београд 1974, 367.

⁵⁰⁶ - Но проф. др Радослав Грујић сматра да је 14. јануар дан смрти Св. Саве, а не 13. јануар, како тврди проф. др Драгутин Анастасијевић. Професор Грујић пише: «А познато је колико се и код нас лутало са датумом празновања Св. Саве због оданија Богојављења на дан смрти његове 14. јануара...» (Први датум празновања Св. Симеона-Немање, Гласник Скопског научног друштва 1936, књ. XV-XVI, стр. 355).

⁵⁰⁷ - Према Н. Банашевићу, име Јован уз Владимир помиње се први пут «у натписима изнад врата цркве коју је обновио 1381. г. Карло Топија у манастиру Св. Владимира код Елбасана» (Летопис попа Дукљанина и народна предања, Београд 1971:211). У раније доба оно се не помиње. Нема га ни код византијског писца Јована Скилице, с краја XI века, који кнеза

Владимира помиње само под овим именом, иако уз име Самуиловог сина, цара Радомира, наводи име Гаврило, а уз име цара Владислава име Јован. Ни поп Дукљанин га не зове другим именом до Владимир (исто, 143:211), а тако је и код М. Орбина (Краљевство Словена, Београд 1968, 245:248). Фердо Шишић наводи као интересантан податак да се у једној дубровачкој исправи из 1235. г. неки сведок зове «Velcius Johanni Vladimiri» (Љетопис попа Дукљанина, Београд-Загреб 1928:124), што је само једна случајна подударност имена. Разлог да се дода име Јован Св. Владимиру Банашевић види како у томе што је име Владимир било неприхватљиво Грцима – који су ту пре доласка Турака доминирали – јер га нема у спису признатих грчких Светаца, а затим што се «може с пуно разлога веровати да је манастир у који су пренесене мошти новог Светитеља већ носио име Св. Јована, те је баш то допринело да у Светитељевој нову легенду уђу елементи из живота Крститеља» (н. д. 212).

⁵⁰⁸ - Као што су онде штампана и три грчка издања: 1690, 1774. и 1858. године, а издање од 1741. године изашло је у Мосхопољу, у Албанији (уп. Ст. Новаковић, Први основи словенске књижевности, Београд 1893, стр. 238, 239:248).

⁵⁰⁹ - Викентија Ракића послао је митрополит Стеван Стратимировић 1798. године у Трст за пароха цркве Св. Спиридона (уп. Димитрије Руварац, О Јовану Владимиру, Земун 1892, стр. 14; Јован Скерлић, Српска књижевност у XVIII веку, Београд 1966, стр. 122).

⁵¹⁰ - Н. д. 252, 253.

⁵¹¹ - Иван Сњгаровъ, История на охридската архиепископия-патриаршия отъ падението и подъ Турцитъ до нейното унищожение (1394–1767. г.), Софиѣ 1932, 222–225.

⁵¹² - Н. д. 250, 251.

⁵¹³ - Исто, 253.

⁵¹⁴ - Исто, 274.

⁵¹⁵ - Византија и Словенство, Београд 1970, стр. 172.

⁵¹⁶ - Н. д. 124.

⁵¹⁷ - Н. д. 218, 221.

⁵¹⁸ - Н. д. 219.

⁵¹⁹ - Н. д. 523.

⁵²⁰ - Н. д. 350, 351. Навод Снегарова да га је сам писац опширнијег житија преводио са бугарског не стоји, јер писац то не вели за себе, него да је «преведено»; нити тај превод наводи у тексту дословно, него сумарно, као што о томе казује и Новаковић (н. д. 256).

⁵²¹ - Цео овај одељак предговора навешћемо у преводу, унеколико различитом од Новаковићевог, за који нам се чини да је недовољно јасан и непотпун: «Написах и преосвећеном и премудром Господину Козми, бившем митрополиту епархије китијске на Кипру, човеку ученом и пуном врлина, који управља манастиром Светога, и вашим земљацима, молећи их да ми пошаљу службу Светога с његовим житијем, које се находи, да га дам у штампу да буде на употребу свештеницима који служе. Пошто је послаше, и пошто јој овде исправише недостатке они који су за то способни, тако је ставих у штампу, као што се види» (стр. 6).

⁵²² - Н. д. 253.

⁵²³ - Тј. у 3. тропару III песме и 1. тропару IX песме другог канона на јутрењи. Напомињемо да се Драч помиње још и у 1. тропару VIII песме истог канона: «Сада се светло радује град Драч, имајући те као заштитника и избавитеља, Премудри, јер му изгреваш као ново сунце, обасјавајући њега који те слави, Богомудри!».

⁵²⁴ - Н. д. 274.

⁵²⁵ - Н. д. 233.

⁵²⁶ - Н. д. 276.

⁵²⁷ - Н. д. 232, 233.

⁵²⁸ - Банашевић, н. д. 204, 209.

⁵²⁹ - Историја Срба, Београд 1952, I, 119; Банашевић, н. д. 204.

⁵³⁰ - Не изгледа да би била пресмела претпоставка да наведени канон (6. гласа) потиче из првобитне српскословенске службе Светога, настале у цркви Св. Богородице у зетској Крајини, па заједно са моштима донете у Драч и ту преведене на грчки. Помињање крста, који је Свети држао у рукама и с њим

дошао на подвиг мучеништва (3. тропар VI песме), указивао би на крст који је, према попу Дукљанину, послао цар Владислав, по архиепископу Дамјану (или Јовану, Шишић) за уверење да му неће ништа зло учинити. Дукљанин вели да је Свети и по смрти држао чврсто у рукама овај крст, с њим био сахрањен и био му је у рукама док је лежао у Крајини. О мирисању ковчега (1. троп. IV п.) говори такође Дукљанин, велећи да је Косара многим мирисима помазала тело Светога. Многа чудеса ознака су у служби Св. мученика, те их, на гробу Светог, помиње и поп Дукљанин, а тако и чување верних од душевних невоља. Реминисценција на Авељеу крв (2. троп. IX п.) сасвим одговара овој служби, јер као што је Авеља убио брат, тако је и Свети погинуо од руке брата од стрица своје супруге, цара Владислава. Слично стоји ствар са 3. троп. IX песме, да је Свети по посечењу главе ову «узео и отишао на место одмора». Слика је првобитно могла бити узета фигуративно, можда под утицајем неке иконе Св. Јована Крститеља, који такође држи своју одсечену главу у рукама. Па и чињеница што овај канон нема акростиха говорила би за то да је настао у Крајини, где Словенин, писац службе, још није био дорастао да се ухвати у коштац са компликованијим начином писања канона такве књижевне врсте. Што се тиче помињања Драча, сасвим је лако могло бити да је уместо Драча у српскословенској служби стајало: ва храмје Богоматери. Могуће да из српскословенске службе потичу и поједине стихире садашње службе, општије мученичке садржине (нпр. на вечерњи: 1, 3, 5. и Слава на Господи возвах; 2. стихира и Слава литијска; 2. и 3. стиховњих; 1, 2. и сједалан по полијелеју; 2, 3. и Слава хвалитних).

⁵³¹ - Да је Свети видео орла са крстом и ту, кад Елбасана, сазидао храм (3. стих. на Господи возвах, Мало вечерње; тропар Светога; 2. и 3. на литији, 4. стиховњих); о злоби супруге (стих. по Еванђ.); о богомилству супруге и брата јој и страдању Светог због Православља (6. стих. на Господи возвах Велике вечерње и 1. на литији); о прихватању своје главе и доласку у манастир јашећи па мазги (Слава на Господи возвах; 4. на хвалитне). Иако би и ове стихире могле потицати из првобитне службе, па доцније измењене у Елбасану овим додацима.

⁵³² - Сва објашњења у заградама овог натписа припадају писцу текста.

⁵³³ - Биће да је на основу ових казивања Пајсије хиландарски Бугарин († 1798. г.) испрео своју причу о Св. Владимиру, претворивши га, ни мање ни више него у његовог убицу, цара Јована Владислава. Помињући Св. Владимира, Пајсије пише: «Он има житије и службу лепо састављену, са бденијем и славословљем и са великом свечаношћу и похвалом... На грчки су преведени житије и служба му, но врло погрешно». Грешке су настале, сматра Пајсије, или због тога што је «неки Србин, или Грк, начинио измену гледајући да сакрије његово порекло од рода бугарских царева. Написали су да је био од српскога рода, син Симеона Немање, али су много побркали, не знајући којих је година живео Симеон српски (Славјаноблгарска историја, Софија 1972. стр. 96). Да би збрку довео до крајности, Пајсије поред истине о цару Јовану Владиславу, да је син Арона, брата цара Самуила, приписује му од Св. Владимира светачки чист живот и побожна дела, што је све друго пре него истина. Његову погибију приказује као мучеништво, велећи да га је убио шурак, брат жене му Марије Гркиње. На тај начин, од Јована Владислава, убице свог брата од стрица, Самуиловог сина Гаврила-Радомира, и зета Владимира, постао је «свети цар Владислав, или названи Владимир» (н. д. 158). Да ли су Пајсија на то навели погрешни подаци, или жеља да ствар улепша, да сакрије грехе цара Јована Владислава под плашт светости Св. Владимира, или да мученика Владимира одузме од Срба, или обоје, остављамо другима да расветле.

⁵³⁴ - Jacques Noret, Deux avatars du panegyrique de S. Georges pâr Arcadius de Chypre, Extrait. Bruxelles, Societé de Bollandistes, 1974, 166.

⁵³⁵ - Исто, 167.

⁵³⁶ - Исто, 168.

⁵³⁷ - Исто.

⁵³⁸ - Н. д. 252, 253.

⁵³⁹ - Новаковић, н. д. 246, 247.

⁵⁴⁰ - Н. д. 17–19.

⁵⁴¹ - Постоје и друге мање разлике. На више места стоји само име Владимир, без Јован. Такође су изостављени поједини атрибути: μαχαρ, σαφε, αλητᾱ итд.

⁵⁴² - Други тропар V песме канона погрешно је подељен на два дела: у грчком иза седална постоје Богородични, док у црквенословенском уместо њих стоји примедба: И ниње, празника. Сем тога, неке стихире почињу као у грчком, али су даље друкчијег садржаја, итд.

⁵⁴³ - Само је други тропар (Подвигом добрим...), док је у грчком: Царским вјенцем..., који је у црквенословенском и Саборнику Божицара Вуковића из 1538. г. наведен у служби Преноса моштију Св. Стефана, 2. августа; такође је и други свјетилан, различит од два у грчкој служби. У црквенословенском су на Литургији предвиђена блажена празника и Св. Стефана од 3. песме канона; такође му је одређен апостол (Д. ап. зач. 17), Еванђеље (Мат. зач. 87) и причастен, чега нема у грчком.

⁵⁴⁴ - Ова примедба налази се у Лвовском Антологиону из 1638. г.

⁵⁴⁵ - Нпр. рукописни Минеји ман. Дечана бр. 37, XIV в.: бр. 38, XIV в.; бр. 45, XV в.; Типици: бр. 114 и бр. 115, оба с краја XIV или поч. XV в.; ман Св. Тројице код Пљевља: Минеји бр. 52, XIV в.; бр. 24, XV в.; бр. 94, XIV-XVI в.; Саборник бр. 30, XV в. У календарима, (Саборницима 12 месеци) рукописних Еванђеља и Апостола редовно се предвиђа, као и у црквенословенским, на Литургији Светоме апостол из Д. ап. зач. 17 (дечански пергаментни Апостол бр. 25, XIV в.; бр. 27, XIV в.; бр. 28, XV в.; бр. 29, XV в.; бр. 30, XVI в.; и Еванђеље Матеј зачало 87; дечанска Еванђеља: бр. 5, XIV в.; бр. 9, XV в.; бр. 10, XV в.; бр. 13, XV в.; бр. 14 из 1494 г.; бр. 15 из 1561 г.; бр. 16, из 1572–73 г.; бр. 18, XVI в. (У пергаментном Еванђељу ове библиотеке бр. 1, из XIII-XIV в. предвиђено је такође Еванђеље од Матеја, али према Јевсевијевој подели: глава 219, што је такође и у Еванђељу бр. 3 из XIV в. У Еванђељу пак бр. 12, XV в. предвиђено је Еванђеље од Марка глава (зачало) 53, које је у бр. 7 предвиђено за јутрењу); Ман. Св. Тројице: бр. 75 и бр. 85 из XIV в.; бр. 59 из 1476 г.; бр. 96, XV в.; бр. 111, XV, бр. 13, 14, 37, 38, 90 – сви из XVI в.

⁵⁴⁶ - Рукописни Пролози ман. Дечана бр. 54, XIV в.; бр. 56 и 59, XV в.; ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 3 и 4 из XVI в. Исту примедбу садрже синаксари савремених грчких Минеја.

⁵⁴⁷ - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 98.

⁵⁴⁸ - «Знај о праздницих које подобајет празднава ти: Јемуже празднику име црвено и број црвен, празднујем си праздник вас дан. А јемуже празднику тачију број црвен, си праздник празднујем до полудне.»

⁵⁴⁹ - У овом Саборнику, као што наведосмо, налази се и служба «пренесенију частних мошти Светаго првомученика Стефана архидиакона», 2. августа. Служба је на шест, са апостолом и Еванђељем на Литургији као и 27. децембра.

⁵⁵⁰ - У јектенијама Литургије св. Јакова брата Господњег редовно се помињу и Св. мученици, а у јектенији после Символа вере, одмах иза помена Св. Јована Крститеља, вели се: «(Поменимо)... Стефана Прводјакона и Првомученика» (изд. Владимирова 1938. л. 16, б). О указивању поштовања Св. мученицима и Св. Стефана Апостолске установе налажу: «А о мученицима велимо вам да буду код вас у свакој части, као што и ми (апостоли) поштујемо блаженога Јакова епископа, и Светог саслужитеља нашег Стефана» (Вивлиотхики Еллинон патерон, изд. Апостолики диакона, Атина 1955, Т. 2, В, 8, стр. 83). У VII књизи истог списка, гл. 33, о данима које треба празновати наређује се: «Дан Стефана Првомученика празнујте» (н. д. стр. 165).

⁵⁵¹ - К. Жиречек – Ј. Радоњић, Историја Срба, Београд 1952, 98.

⁵⁵² - Др Радослав Грујић, Црквени елементи крсне славе, Гласник Скопског научног друштва, Скопље 1930, 72; К. Жиречек, н. д. 260.

⁵⁵³ - Др Васо Глушац, Истина о богомилима, Београд 1945, 144.

⁵⁵⁴ - Уп. грчки Минеј изд. Вартоломеја Кутлумусијана, Венеција 1884, стр. 90.

⁵⁵⁵ - У дечанском рукоп. Минеју бр. 35, из XIV в., на Господи возвах стихире су на 6, прве три 1. гл., друге три 2. гл., Слава гл.

6 (исто као у црквенослов. Минеју), но на И ниње предвиђен је Крстобогородичан; стиховње Октоиха, Слава Светог гл. 6 (као и у црквенослов.), на И ниње – Крстобогород.; тропар је исти као у црквенослов. На јутрењи два канона Октоиха и један Светог на 6, гл. 2. По 3. песни сједалан, по 6. – кондак и икос Светог. Свјетилан Светог с Богородичним; на хвалите стихире на 6. Светог, Слава гл. 8, И ниње Крстобогород. О Литургији у овом рукопису не помиње се ништа (Ни у Саборнику 12 месеци рукописног Еванђеља ман. Св. Тројице Пљеваљске бр. 85, XIV в., не помиње се пророк Илија, нити му се предвиђа Еванђеље на Литургији.).Једнака са службом наведеног дечанског рукописа бр. 35 налази се служба Светог у Саборнику Божидача Вуковића из 1538 г., а такође у рукоп. Минеју ман. Св. Тројице бр. 57, такође из XIV в. Такву службу наводе и рукописни Типици библиотеке истог манастира бр. 19, из 1545 г. и бр. 33 из XVII в.

⁵⁵⁶ - Др Лазар Мирковић, н. д. 249. (Но као што ће се видети даље, по Мансветову, црква није била посвећена Св. Илији, него је само у њој постојао параклис посвећен њему). Уп. рукоп. Пролог ман. Дечана бр. 56, XV в., и ман. Св. Тројице р. 22, XV в.

⁵⁵⁷ - Церковниј устав, Москва 1885, 241.

⁵⁵⁸ - Л. Мирковић, н. д. 249.

⁵⁵⁹ - А. Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895, 177.

⁵⁶⁰ - Тако у рукописним Еванђељима Св. Тројице Пљеваљске бр. 75, XIV в.; бр. 96, бр. 111, бр. 59, сви из XV в.; бр. 90, бр. 38, бр. 37, бр. 14, бр. 13, сви из XVI в.; дечанским: бр. 1, XIII-XIV в., у Саборнику 12 месецем наведено је Еванђеље гл. 172, по Јевсевијевој подели (Појет Исус Петра, ко(на)ц: послуша) у ствари исто Еванђеље о Преображењу Христовом као и у другим Еванђељима; бр. 2, XIV в., навод у тексту, јер недостаје Саборник 12 месецем; бр. 4, Еванђелистар из XIV в., за празник Св. Илије вели: «Јев(ан)г(елије) ишти август(та) 6»; бр. 5, XIV в., од Луке глава (зачало) 14; исто је у бр. 6, XIV в.; бр. 7, XV в., наводи на јутрењи Еванђеље од Матеја гл. 70, а на Литургији од Луке гл. 14; бр. 8, бр. 9, бр. 10, бр. 11, бр. 12 (исто као у бр. 7 само на јутр. гл. 71.), бр. 13, бр. 14, сви из XVI в.; бр. 15, бр. 16, бр. 17, бр. 18, сви из XVI в.; бр. 20, XVI в. (у тексту, јер му Саборник недостаје).

- ⁵⁶¹ - Гласник СПЦ 1997, бр. 6, стр. 93–95.
- ⁵⁶² - Мињ, П. Г. Т. VII Контра хересис, књ. I, гл. XXV, Де Карпократе, к 685.
- ⁵⁶³ - Вивлиотхики Еллинон Патерон ке синграфеон, Атина 1955, Т. V, Ипполитос Ромис, Ката пасон вресеон елегхос, књ. VII, 32, стр. 133.
- ⁵⁶⁴ - Уп: А. Голубцов, Исус Христос по вњешњем виду, Богословскаја енциклопедиа Лопухина, С. Петербург 19, Т. VI, к. 666–667; К. Каллиникос, О Христианикос наос, III издање, Атина 1969, стр. 264.
- ⁵⁶⁵ - Д. Икономидис, Христианики техни, Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1968, Т. VII, к. 291.
- ⁵⁶⁶ - Мињ, П. Г. Т. 55. Тумачење псалма 44, 4; к. 185. Реч «икономија» означава целокупно дело Спаситеља на нашем спасењу, које Златоуст укратко помиње речима: благодат, мудрост, наука, чудеса, страдање, смрт, Васкрсење итд.
- ⁵⁶⁷ - Исто.
- ⁵⁶⁸ - Творенија Св. Јована Златоуста у руском преводу, С. Петербург 1900, Т. VI, Тумачење на књигу пророка Исаије, гл. 53, 2–3.
- ⁵⁶⁹ - Уп. Н. Покровскиј, Исус Христос по памјатникам иконографији, Богосл. енциклопедија, С. Петербург 1906, Т. VI, к. 676.
- ⁵⁷⁰ - Уп. К. Каллиникос, н. д., стр. 264.
- ⁵⁷¹ - Св. Василије Велики, писмо 360. Јулијану Одступнику, Мињ, П. Г. 32, к. 1100 – Каллиникос, стр. 263.
- ⁵⁷² - Дим. Икономидис, Христианики техни у Тхрискесквтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1968, Т. XII, к. 291.
- ⁵⁷³ - К. Каллиникос, н. д. 273–274.
- ⁵⁷⁴ - Конст. Калокирис, Иконографија византини, Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, Т. V, к. 375–376; 381. Конст. Каварнос, Византијска мисао и уметност, Иконографија, Теолошки погледи, год. XI, 1978, стр. 58.
- ⁵⁷⁵ - Исто.
- ⁵⁷⁶ - Леонид Успенски, На пути јединства, Теолошки погледи, 1988, бр. 3–4, стр. 148–149 (прев. Р. Ракић).

⁵⁷⁷ - Уп. Конст. Калокирис, Иконографија византини, Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа 1964, Т. V, к. 375.

⁵⁷⁸ - Уп. Л. Успенскиј, По поводу иконографији Сошествија Св. Духа, Приложеније, у Вестник Руского западноевропејског патриаршего екзархата, год. 1979, бр. 101–104, стр. 155.

⁵⁷⁹ - Исто.

⁵⁸⁰ - Ерминиа, или Настављеније в живописном искустве состављеноје иеромонахом и живописцем Дионисијем Фурнографиотом 1701–1733 г.; издање Порфирија еп. чигиринского, Кијев 1868, стр. 117, 118.

⁵⁸¹ - Л. Успенскиј, н. д. 145.

⁵⁸² - Л. 406а, 406б.

⁵⁸³ - Исто, 132. На Западу се овај поступак пазива «порецкија» (пружање, од латинског *porigere* = пружати) и означава на богослужењу чин пружања неког предмета, који чини више свештено лице нижем, да га дотакне или узме, или којим нижи клирик додаје вишем неки предмет. Нижи клирик при томе мора имати руке прекривене платном, које се у средњем веку називало «мапула», а доцније «велум». Чин се најпре појавио у галиканској литургичкој пракси и одатле је преузет у целој Западној цркви. Галиканска пак црква, као и многе друге обичаје, примила га је од источних Цркава, где је настао према источњачкој дворској куртоазији (уп. А. Бадурин: Лексикон иконографије, литургике и симболике западног кршћанства, Загреб 1979:473).

⁵⁸⁴ - На окову дршке овог крста, словенским словима у лигатури, пише: «† Сеј крст учини смерени Симон митрополи(т) Расу». Изнад тога натписа, на окову доњег к

⁵⁸⁵ - Бојана Радојковић, Ситна пластика у старој српској уметности, Београд 1977, бр. 35, 41а, 43б, 45б.

⁵⁸⁶ - Његово грчко име Христофорс значи Христоносац, отуд на фресци Христоносец.

⁵⁸⁷ - Иоану Рамфу, О агиос мартис Христофорос, у Агиологика мелетимата, Атина 1973, 53. Порецко представе о псећем лику Св. Христофора, према неким научницима, потиче из средњовековног народног веровања, основаног на причама о

Александру Македонском код Псевдокалистена, према којима је у Индији било псоглавих створења која су «по свему била људи, само им је глава била псећа, а глас делимично људски, делимично псећи» (П. Папаевангелу, Иконографија Св. Хрнстофора, у Тхрискевтики ке итхики енкиклопедиа, Т. 12, Атина 1968:361). О псоглавим има вести и код Плинија.Св. Христофор, фреска из Д. КормињанаПрема другим научницима, до овога је дошло из старог египатског мита о богу Анубису, са главом шакала, сличном псећој, који преноси Ора преко Нила (став, сликање из профила, околина, процветали штап, све је исто код обојице), или представе грчког хероја Херакла с дететом Дионисом на рамену, што је у доба синкретизма и гностика приписано Св. Христофору (Папаевангелу, н. д. 361.). У погледу смисла казивања о псећем изгледу, и сликању у том облику Св. Христофора, Л. Креченбахер наводи да су му неки монаси у Св. Гори износили објашњење да је овај лик Свети добио на своју молитву, јер је био врло леп, па да би избегао морална искушења и он и други који би га гледали, као што се у житијама говори о више светих монахиња. «Јасан покушај», вели Креченбахер, «дистанцирања од данас нежељене слике» (н. д. 61).Као једну могућност објашњења, он наводи да се казивањем и сликањем у овом облику Светог, можда хтела да илуструје мисао: «У целини ослобођење људи од животињског, кроз Божју милост, до постајања Богу сродног човештва» (н. д. 64). У правцу овог објашњења, могло би се рећи да овакав лик Св. Христофора, можда изражава новозаветну идеју: Нема Јелина ни Јудејца, обрезана ни необрезана, варварина ни Скита, него је све и у свему Христос (Колош. 3:11), тј. да у хришћанству светост могу постићи сви људи, кога било народа, без обзира на спољашњи изглед, боју коже и културно стање.Или да изражава мисао о доласку дивљих племена изван византијског царства, у додир са Византијом, упознавање са хришћанством и крштавањем, чиме се уљуђују, добијају писменост, уметност и културу и тако улазе у заједницу културних народа.

⁵⁸⁸ - Име Репровос свакако је од латинског «reprobus», што значи безвредан, одбачен. Овим се, ваљда, хтела да означи његова суровост и ружан изглед (И. Рамфу, н. д. 53).

⁵⁸⁹ - Папаевангелу, н. д. 359; И. Рамфу, н. д. 54.

⁵⁹⁰ - Др Јустин Поповић, Житија Светих за мај, Београд 1974, 219–221. Уосталом, према сачуваним натписима, познато је да је у год. 450. и 452, код Халкидона, постојао храм у част Св. Христофора (Л. Креченбахер, Кинокефале демонен, Минхен 1968:62).

⁵⁹¹ - Katholisches Andachtsbuch, под 23. јулом. Сасвим исто се говори о Св. Христофору код Енглеза, в. житије Св. Христофора онако како је записано код Енглеза, Прав. Мисионар 1970. бр. 6, стр. 280–282. Само се он најпре звао Фор, а после ношења Христа, Христофор.

⁵⁹² - И. Рамфос, н. д. 55; Булгаков, Настољнаја књига, 1900, 165. Ову тему обрађивали су многи књижевници на Западу. Код нас ју је обрадио В. Назор, Легенда о Св. Христофору, СК Гласник 1922, књ. 5, бр. 4, 5, 6, стр. 241–419.

⁵⁹³ - Биће свакако да су нека од чуда која се њему приписују, као и извесне појединости из житија, настале преношењем из житија других Светих истог имена. Зна се за десет других Светих са именом Христофор: 1) Један Св. мученик који је, не зна се где и када, пострадао с другим хришћанима са којима се заједно празнује 19. нов.; 2) Такође Св. мученик који је пострадао са Св. Ефимијом и с њом се слави 22. нов. Одсечена му је глава мечем. Време и место не зна се; 3) Св. мученик пострадао заједно са Св. мучеником Филуменом и слави се с њим 24. нов.; 4) Такође мученик пострадао не зна се где и кад заједно са Св. Прокопијем и с њим се слави 24. нов.; 5) Св. мученик пострадао за време цара Диоклецијана са Виктором, Зотиком, Зионом, Акиндином, Кесаријем, Севиријаном, Теоном и Антонином и с њима се прославља 20. апр. Према синаксарима ови мученици пострадаше заједно са Св. в. муч. Георгијем; 6) Св. мученик који се слави са седам других хришћана. Према синаксарима и они су пострадали са Св. Георгијем. (У неким рукописима међу именима ове седморице не помиње се име Христофор); 7) Св. мученик «из Рима», мечем посечен 5. јуна; 8) Двојица мученика с именом Христофор међу њих 300 који пострадаше на Кипру; 9) Св. Христофор пореклом из Трапезунта, упокојио се у миру 18. авг. Према синаксару обновио је Богородичин манастир Сумела

644. год.; 10) Један Свети који се слави 9. нов. заједно са Св. Мавром (Према Гианопулос Н. В. у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Т. XII, Атина 1968:362–363).

⁵⁹⁴ - И. Рамфу, н. д. 55.

⁵⁹⁵ - На основу тога постала је онде и песмица: «Пошто видиш Христофора, корачаш у сигурности» (Христофорон афу идис, Истер асфалис адизис И. Рамфу, н. д. 56.).

⁵⁹⁶ - И. Рамфу, н. д. 55.

⁵⁹⁷ - Папаевангелу, н. д. 361.

⁵⁹⁸ - Папаевангелу, Иконографија (Св. Христофора), н. д. 359.

⁵⁹⁹ - Уп. Папаевангелу, н. д. 361.

⁶⁰⁰ - Н. д. 359.

⁶⁰¹ - Исто.

⁶⁰² - В. Петковић – Ђ. Бошковић, Манастир Дечани, Београд 1941, 22, табл. 264.

⁶⁰³ - Cetinje und das Montenegrinische Kiistenland, превод на немачки Ханс-Ото Брекер, Бгд., 1955, стр. 182.)

⁶⁰⁴ - Папаевангелу, н. д. 360.

⁶⁰⁵ - Н. д. 359.

⁶⁰⁶ - Исто.

⁶⁰⁷ - Интересантно да на Истоку, међу песмама у служби Св. Христофора нема ни једне која би спомињала његов псећи изглед, док такве иконе постоје. На Западу је супротно: подобних икона нема, а у унијатској Новој антологији, за Грке унијате, постоји тропар у коме се помиње његов псоглави лик (И. Рамфу, н. д. 54). Л. Креченбахер такође примећује да ни код католичких Словенаца и Хрвата нема представе Светог с псећом главом, а и код православних Срба налази се ретко (Kinokefale Dämonen, Südosteuropäische Volksdichtung, Минхен 1968).

⁶⁰⁸ - С. Радојчић, Узори и дела старих српских уметника, Београд 1975, 82.

⁶⁰⁹ - В. Др Јустин Поповић, н. д. 220.

⁶¹⁰ - Поред црквице у Д. Кормињану, чуо сам да лик с псећом главом постоји у ман. Св. Никите и у једној капели ман. Хиландара, али нисам могао проверити. А са људском главом,

поред Дечана: у ман. Благовештењу под Кабларом, Леснову, Ст. Нагоричану и Темској (В. Петковић, н. д. 28, 171, 205:323).

⁶¹¹ - Поред изнетог у примедби 2, сматрам да неће бити сувишно, за објашњење настанка идеје о псоглавим, мало опширније изнети мишљење Леополда Креченбахера, који је томе питању посветио целу своју расправу *Kinokefale Dämonen, Südosteuropäische Volksdichtung*, Минхен 1968). Креченбахер сматра да овај појам спада у област представа о фаунима, силванима, сатирима, киклопима итд. Биће да јој је корен у вери у демоне, вукодлаке и друга демонска бића, непријатељски расположена према људима (н. д. стр. 29). На даље развиће ове идеје утицало је мноштво бајки, у којима јунаци пролазе кроз разне авантуре и борбе са чудовиштима, па кад заплет дође до кулминације, у прави час јавља се помоћ, и јунак се избавља, или побеђује. То је духовни круг авантура Одисеја, Аргонаута, Тезеја, Херакла и др. Као и све бајке, биће да су и ове о псоглавим настале у Индији, и оданде допрле до Грка, а преко њих се прошириле на целу Европу. Најраније вести о њима износи грчки писац Хезиод у Теогонији (око 700. год. пре Христа), помињући неке далеке народе великих глава (макрокефали) и друге који су полупси (имикинес). Херодот у V веку пре Христа такође казује да у западним, брдовитим пределима Либије постоје људи псећих глава, и други без глава са очима на грудима (Уп. Херодотова Историја, изд. Матице српске, 1966, стр. 320). Око 400. г., пре Христа, Грк Ктесиас са Книда доспе у персијско ропство, у коме проведе 17 година, доспевши као лекар на царски двор. Избавивши се ропства, напише књигу «Персика», у којој говори да у Индији постоји велики народ «Кинамолги» – Псоглави (н. д. 28:30). Биће да је Ктесиас ту спојио, како вели Креченбахер, стварност са фантазијом персијских дворских прича, а тако и Херодот из казивања либијских народних прича о демонима створио вести о тамошњим псоглавим људима. Поход Александра Македонског на чудан, далеки свет Индије, давао је подстицаја грчком народу за фантастичне легенде, које су 2000 година преношене народима Европе, те код многих постоје вести о псоглавима. Код Јужних Словена, Креченбахер налази у Словенији, Хрватској,

Славонији, Лици, Босни и Херцеговини приче о псоглавцима, песјанима, пасоглавцима, песајнарјима итд., крвожедним људима, који наставају иза девет мора, имају људско тело, а пасје главе и који особито хришћане хватају, одвлаче у подземне рупе, тамо их пеку и једу (н. д. 59). И у старој српској митологији постојала је представа о оваквим чудовиштима, вели проф. др Веселин Чајкановић, то су били демони са псећим главама познати псоглави, који су прождирали и живе и мртве људе (Мит и религија у Срба, Београд 1973:226). У страшним појединостима народних бајки, вели Креченбахер, поред фантазије биће да се налази историјска стварност негдашњих мука од разних непријатеља: Атиле и Хуна, Печенег, Авара итд. (н. д. 26). Опасности које су северне народе Европе сналазиле у честим нападима са Истока, развиле су код Финаца легенду о псоглавом народу, малог раста, који има особито развијен њух, те може по трагу и мирису да пронађе сакривене људе које онда убија и крв им пије (н. д. 116). Естонци пак причају о псоглавцима на крају света «где се небо састаје са земљом», који ту пазе да неко не би узашао на небо. Њих од осталих народа раздваја висока планина. На тој планини је стална стража, особито руска, која пази да не би псоглавци прешли планину и уништили све људе на земљи. Једанпут су ипак пробили ту стражу, али је срећом пао град шиљатих и оштрих ивица, због чега су се морали вратити (н. д. 119:120). На утврђењу фабуле о постојању псоглаваца дејствовала је свакако и чињеница да су германски Лонгобарди имали војни одред који је са маскама од псећих глава и урлањем требало да у борби заплаши непријатеља (н. д. 83).

⁶¹² - В. Јоанидис, Исагоги ис тин кенин диатхикин, Атина 1960, 517; др Е. Чарнић, Увод у Св. Писмо Н. Завета, Општи део, Београд 1959, 69, 72; др В. Јанић, Увод у Нови Завет, Београд 1924, 338, 344; А. Шефер, *Einleitung in das Neue Testament*, Падерборн 1913, 31, 36.

⁶¹³ - В. Јоанидис, н. д. 519.

⁶¹⁴ - Шефер, н. д. 37; Јоанидис, н. д. 519.

⁶¹⁵ - Уп. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 181; др Л. Мирковић, Литургика I, Београд 1965, 285; Јанић, н. д. 349.

⁶¹⁶ - Скабаланович, н. д. I, 181.

⁶¹⁷ - Л. Мирковић, н. д. 138.

⁶¹⁸ - У I канон ставио је одељке који су заједнички у сва четири Еванђеља; у II, III и IV заједничке трима еванђелистима; у V, VI, VII, VIII и IX одељке заједничке двама Еванђељима и у X оне који постоје само у једном (Јоанидис, н. д. 520; Чарнић, н. д. 73; Шефер, н. д. 39).

⁶¹⁹ - Вивлиотхики Елинон патерон, изд. Апост. диакона. Атина 1960, 73.

⁶²⁰ - Јоанидис, н. д. 520.

⁶²¹ - Исто.

⁶²² - Подела на главе која се данас употребљава потиче од Стефана Лангтона, архиеп. кентерберијског, из 1204–1205. г. Поделу пак на стихове, у савременој употреби, извршио је Роберт Стефан у свом издању грчко-латинског Новог Завета штампаног у Женеви 1551. г. (Јоанидис, н. д. 522; Шефер, н. д. 39.).

⁶²³ - Дечанско рукописно Четвороеванђеље на хартији, бр. 5, XIV в., Пећког ман. бр. 11, XVI в.

⁶²⁴ - Пергам. Четвороеванђеље Дечан. библиот. бр. 1, XIII-XIV века.

⁶²⁵ - Пергам. Четвороеванђеље Дечан. библиот. бр. 3, XIV век.

⁶²⁶ - Исто.

⁶²⁷ - Према Пећком рукоп. бр. 14, XVI век.

⁶²⁸ - Тако је у Дечанским рукоп. Четвороеванђељима из XV в.: бр. 7, бр. 8 (поч. XV в.), бр. 9, бр. 10, бр. 11, бр. 12 и бр. 13 (друга пол. XV в.), бр. 14 из 1494 г.; из XVI в.: бр. 15 (из 1561. г.), бр. 16 (из 1572–1573. г.). бр. 17, бр. 18 (друга пол. XVI в.), бр. 19 (крај XV или поч. XVI в.), бр. 20; од старијих рукоп. у пергам. бр. 2, XIV в.; Пећке патр. бр. 6. поч. XV в.; Музеја СПЦ; бр. 209, XIV в.; из XV в.: бр. 142, бр. 177; из XIV в.: бр. 17, бр. 105, бр. 129, бр. 138, бр. 148, бр. 154, бр. 162, бр. 332, бр. 352, бр. 355, бр. 356, бр. 357; исто је тако у Четвороеванђељу штампаном у Мркшиној Цркви 1562. г., Београдском из 1552.

⁶²⁹ - Јоанидис, н. д. 521, Јанић, н. д. 351, Чарнић, н. д. 73. Поједини научници сматрају да ово дело не потиче од једног лица, него од њих више: «По свему изгледа» – вели проф. Чарнић – «да је на подели новозаветног текста радило више њих и да је један од њих био Ђакон Евталије» (н. д. 73).

⁶³⁰ - Пред Делима ап. под називом: «Надписаније глав Апостолских дјејаниј писмени же назнаменованое...». Пред посланицама: «Знаменанија Јаковља, Петрова итд. посланија».

⁶³¹ - У целини Д. ап. имају свега 40 глава и 35 поглавља, Јаковљева посл. 6 глава, 9 поглавља, Прва Петрова гл. 6, погл. 7; Друга Петр. гл. 4, погл. 2; Прва Иов. гл. 7, погл. 8; Друга Иов. гл. 2, погл. 1; Трећа Јов. гл. 3, погл. 1; Јудина гл. 4, погл. 1; Римљ. гл. 19, погл. 8; Прва Кор. гл. 9, погл. 15; Друга Кор. гл. 10, погл. 5; посланице: Галатима гл. 12, Ефесцима гл. 10, Филиплџанима гл. 8, Колошанима гл. 10, Прва Сол. гл. 7, Титу гл. 6, Филим. гл. 2, немају поглавља; Друга Сол. гл. 6, погл. 2; Прва Тим. гл. 18, погл. 2; Друга Тим. гл. 9, погл. 1; Јевр. гл. 22, погл. 8.

⁶³² - Н. д. 89.

⁶³³ - Тако код Јастребова, но пре ће бити: Цветет.

⁶³⁴ - Пре ће бити: Неизглаголаниј.

⁶³⁵ - Вероватније: Неизчетниј-Неизмерни, Неограничени.

⁶³⁶ - Код Јастребова Б, а према тумачењу треба В.

⁶³⁷ - Можда: Окропљеноје.

⁶³⁸ - Свакако је реч о крсту, који је у односу на свет мален, те би други део требало пре да гласи: Должину Побеждајет Мира.

⁶³⁹ - Пре ће бити: Христос (Христос јело...). Или: Свет (Свет Христос положен в гроб.)

⁶⁴⁰ - Црква Петковица, Гласник СПЦ 1922, бр. 10, стр. 153.

⁶⁴¹ - Исто.

⁶⁴² - Н. д. 153.

⁶⁴³ - Графика српских штампаних књига, Бгд. 1958. г., стр. 127.

⁶⁴⁴ - О једној малопознатој дечанској старини, Саопштења Републичког Завода за заштиту споменика културе СРС 14, 1982, стр. 56.

⁶⁴⁵ - Азбучник српских средњовековних књижевних појмова, Бгд. 1974. г., 126–127.

⁶⁴⁶ - Односи се на крст.

⁶⁴⁷ - Односи се на крст.

⁶⁴⁸ - «Место лобање» је Голгота, место где је Христос разапет. Код Вука, у сва четири Еванђеља «коштурница».

⁶⁴⁹ - Вивлиотхики Еллинон патерон, изд. Апост. диакона, Атина 1955, Т. 2, 217, 218.

⁶⁵⁰ - Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 141; Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 91.

⁶⁵¹ - Уп. Гласник 1976., бр. 1, стр. 17.

⁶⁵² - То што се у петак пред Божић и Богојављење кад ови празници падну у недељу или понедељак, као и у сирну среду и петак не врши Литургија, није од значаја за наведено питање, поготово што је у ова последња три дана одређено да се не пости.

⁶⁵³ - Фотоснимци у др С. Тројицки, Како треба издати Светосавску Крмчију, Споменик САН, Београд 1952., снимак 17. и 18.

⁶⁵⁴ - Памјатники отреченној руској Литургији, С. Петербург 1863., стр. 335, 336. Даље ћемо га наводити укратко под Т. 3.

⁶⁵⁵ - Они се тако и називају: Начело 12 петком великом (Т. 3, стр. 335); Сказаније о дванадесјатих пјатцјех великих (у тексту који је штампао еп. ужички Јоаникије, Беседе, Београд 1868., стр. 299–301. Кратко ћемо га наводити под Ј); «О обрјетенији 12 пјатков великих», рукоп. који је издао М. Ђ. Милићевић, Живот Срба сељака, Београд 1894., стр. 113. Наводићемо га укратко под М.

⁶⁵⁶ - Најстарији је из XIV в., писан на пергаменту, а припадао је Народ. библиотеци у Београду. Објавио га је Ст. Новаковић у Старицама Југосл. академије знаности и умјетности у Загребу 1872. г. у чланку: Дванаест петака (стр. 24–28). Кратко ћемо га наводити под Н. Други је објавио Ватрослав Јагић у Прилозима к историји књижевности народа хрватскога и српскога, Загреб 1868 г., на стр. 55–57. Овај рукопис је писан босанским типом ћирилице у Дубровнику 1520. г. Трећи је навео М. Ђ. Милићевић

у поменутом свом делу, Четврти је издао Јоаникије, еп. ужички, као што поменусмо. Убројили смо га у српске, иако је на црквенословенском језику, с претпоставком да је из наших крајева, мада еп. Јоаникије није о њему дао никакве податке. Пети је, као што раније рекосмо, из XV в., а издао га је Н. Тихонравов.

⁶⁵⁷ - Полууставни рукопис XV в. и други из XVI в., које је издао Н. Тихонравов заједно са српским рукописом, у поменутом раду на стр. 324–335. Кратко ћемо их наводити под Т1 и Т2.

⁶⁵⁸ - По другим рукописима, хришћани и Јевреји живе у истом граду, који је по Ј. М. Драч; по Н. град је такође Драч, а народ Фрузи; у Т1 «град велики Шептаил зовемиј», а земља Лаура; у Т2 у истој земљи Лаура «град великих Випитан». Према Ј. догађај се збио у време цара Корнилија (стр. 299).

⁶⁵⁹ - У тексту «књижна пилусопа»; у Т1, Т2, Т3, М и Ј «философа».

⁶⁶⁰ - У Н. «ако ли се не крстимо, да подлегнемо великој казни».

⁶⁶¹ - Тако и у Ј.; у Т1 Елевферија; Т2 Елферја; у М. Јелевтерија.

⁶⁶² - У тексту «у један храм», но даље правилније «у храмини» = соби.

⁶⁶³ - У тексту «књиге од дубине».

⁶⁶⁴ - У Н. «са гневом и горчином у срцу»; у Ј. «мучим горестију».

⁶⁶⁵ - У Н. «наша је вера стена, јер се нашем Законодавцу Мојсију на гори јави стена, а вама се показа истина: од Марије се роди Христос кога праоци објавише». У Т1 «на горје Синајстјеј Мојсеју стјен јависја, а вам показасја истина». Према Јевр. 8, 5; 10, 1 и Иов. 1, 17, свакако треба «сјен» уместо «стјен» или «стена».

⁶⁶⁶ - У Н. «не знаш»; у Ј. «скажи мње ашче вјеси».

⁶⁶⁷ - У Т2 изнета је ова препирка опширно. Елевтерије разлаже догмат о Св. Тројици, а Тарасије му поставља загонетке: О грозду купине, о кедру ливанском, о двома послатим женама, од којих је једна «румена лицем, очи черни јако и чернилом

наволочени. Другој же бје лице углажено.»; о великом граду у коме је мали, а у овоме мудар сиромаш који спасе град кад га силан цар опколи и хтеде освојити. Елевтерије протумачи: грозд је Христос; гора синајска – Богородица, а купина утроба Дјеве у коју се усели огањ – Реч Божја; кедар је права вера нових људи; две послате жене: румена је Стари закон, а бела новозаветни; велики град је сав свет, а мали Црква; силни цар који хтеде заузети град је ђаво; муж сиромашан а мудар, који спасава град је Спаситељ света.

⁶⁶⁸ - Набрајање петака, овде, такође у Т1, Т2, Т3, М. и Ј. као у Пећкој Крмчији, почиње од 1. марта, месеца којим је почињала нова година по римском државном календару. (Уп. Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, с немачког превео др Мојсије Стојков, Ср. Карловци 1912., I, 7, 11.) На основу тога могли бисмо закључити да је овај апокриф настао на Западу, на што нас упућују и речи увода у Н., Т1, Т2 и Ј.: «В западњеј стране», као и навођење града Драча (у Н., М. и Ј.), или бар да су ови рукописи преписани у западним крајевима.

⁶⁶⁹ - У Н. «шести час», што је према Еванђељима (Матејевом, Лукином и Јовановом), као и тропару шестог часа правилније.

⁶⁷⁰ - У Н. «страстни», Т3 «велики».

⁶⁷¹ - У Т1, Т2, Т3 и Ј. пред Вазнесењем Христовим.

⁶⁷² - У Ј. «потопи Господ Содому и Гомору».

⁶⁷³ - У тексту: Петикости; у Н. Пентикостију; у Т3 «пред русалми». У нашем народу се понегде «. . седмица од Тројица до Петрових поклада зове Русална недеља...» (М. Ђ. Милићевић, н. д. 126); у Ј. «пред Пјатдесјатницу».

⁶⁷⁴ - У Ј. «плъениша Криди Агарјане и изгнаша их в 5 час ношчи». Можда се односи на изгнање Арапа са Крита 971. г., кад га Никифор Фока заузео. Под Византијом је Крит остао све до Четвртог крсташког рата, кад су га заузели крсташи (Тхрискевтики ке итхики енкиклопедиа, Атина 1965, Т. 7, к. 970). Према Т1 и Т2, заузеће Јерусалима је у шести петак, пред месопустом. Тада одведоше Халдејци Јевреје на реку вавилонску и тражише да им певају песме сионске, али они одбише да их певају у земљи туђој. Даље се вели: «Због тога

Латињани певају Алилуја, а ми (уместо «а ми», у Т1 «ни») Слава Оцу и Сину недељом пре нашег месопуста» (стр. 326). Слично се вели у Н., али је испуштена реч Латињани, те је нејасно: «Сего ради не појут Алилуја ни Слава Оцу и Сину и Светому Духу» (стр. 27). Биће да ова два руска рукописа имају у виду обичај Латинске цркве у којој се Алилуја не пева уз пост, како бива код православних. На Западу је употребу овог узгласа увео папа Дамас у IV в. и првобитно се певао само на Пасху. У VI в. папа Григорије Велики одобрио је да се пева и на остале празнике. Доцније се употребљава и у другим приликама, али се од XI в. искључује из службе за мртве, из периода поста и припремних седмица за пост, те као ознака радости остаје припадност пасхалне и празничне службе. У Православној цркви ово славословље има смисао захвалности Господу, те се употребљава преко целе године, и на свима богослужењима, не искључујући ни пост, ни службе мртвих (уп. М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1915, III. 25; JJ. 211; Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 201; Лексикон иконографије, литургике и симболике западног кршћанства, Загреб 1979:109). Ваљда под утицајем схватања да се због свог радосног карактера у Западној цркви не употребљава уз пост и службе за мртве, неки су износили мишљење да у Православној цркви узглас Алилуја има карактер жалости (Антониадис, Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Т 2, к. 199), што је, без сумње, неодрживо. Према Ј., заузеће Јерусалима је у седми петак, пред Преображење.

⁶⁷⁵ - У Н. «јегипатскују рукоју Мојсеовоју и Ароњеју, и падоше на њих мухе и гусенице».

⁶⁷⁶ - И у Ј. пети, у Н. шести.

⁶⁷⁷ - У тексту: «пријед престављенијем».

⁶⁷⁸ - У Ј. ово је било у осми петак, пред Успеније Св. Богородице. Биће да ово казивање има у виду налете Арапа, особито оних из северозападне Арабије Сарацена, који су у VIII и IX в. заузели многа острва у Егејском мору, Крит 826. г., Сицилију 827. г., Малту 870. г., а још раније под њих су пали Кипар, Египат, Северна Африка и Шпанија (уп. Тхрискевтики ке итхики

епкиклопедиа, Атина 1965, Т. 7, к. 1129; Енциклопедија, изд. Вук Караџић Београд 1969, стр. 103).

⁶⁷⁹ - По Ј., ово је било у девети петак.

⁶⁸⁰ - У Н. Јевганит и Савит и народ 14 градова бише попаљени у први час ноћу; у ТЗ «по Воздвиженију». По том рукопису тада се десио пролазак Јевреја кроз Црвено море, а у четврти петак је пропаст Содоме и Гоморе, као и по Ј.

⁶⁸¹ - У Ј. и Пећкој Крмчији један петак је пред Преображењем, а један пред Крстовданом, а не један пре а други одмах по Крстовдану.

⁶⁸² - Текст је нејасан, те по њему изгледа да је анђеоло пренео пророка Јеремију међу две горе. Из других потпунијих видимо да је реч о Ковчегу завета Господњег. У Н. ово место гласи: «У који знаменова пророк Јеремија Кивот светиње Господње и би узет анђелом и однесен (у Ј. «на небо до втораго пришествија») међу две горе, у 5. час дана. И покри облак огњен до другог доласка Христова» (стр. 27). Реч је, дакле, о Ковчегу завета који је био у скинији Мојсијевој, а затим у храму Соломоновом до заузећа Јерусалима од Вавилонаца. Шта је било са Ковчегом при том заузећу 587. г. пре Христа, из вести у Св. Писму се не може закључити. Међу храмовним утварима које се набрајају као плен однет из храма од завојевача, Ковчег се не помиње (Јер. 52, 17–23; 2Цар. 25:13–17). У једном Јеремијиним пророштву за Ковчег се вели: «И кад се умножите и народите у земљи, онда се, вели Господ, неће више говорити: Ковчег завета Господњег; нити ће им долазити на ум, нити ће га помињати, нити ће ходити к њему, нити ће га више оправљати» (3:16), али се из њега не може ништа закључити о судбини Ковчеге. Помен Ковчеге налази се и у Апокалипсису Св. Јована: «И отвори се храм Божији на небу и показа се Ковчег завета Његова у храму Његовом» (11:19). У јеврејском народу утврдило се веровање да је у време разорења Јерусалима прор. Јеремија, по Божјем наређењу, сакрио Ковчег у некој пећини, где треба да остане невидљив до краја света. У Светињи над светињама храма Зоровавељевог, на месту где је стајао Ковчег и златни херувими, био је само један прости камен: «Указујући на тај камен, свештеници су говорили: Тамо под стеном, дубоко у земљи има пећина, а у пећини стоји сакривен

од људских погледа Ковчег завета» (А. А. Олесницкиј, Ветхозаветниј храм в Иерусалимје, С. Петербург 1889:389). Према томе веровању, Ковчег завета је и даље присутан невидљиво усред народа, стога, дакле, није било потребе да се прави и поставља у обновљеном храму неки други.

⁶⁸³ - У Ј. нема броја побијених.

⁶⁸⁴ - У Ј. у 11. час дана. У Н. у 5. час дана. Даље овај рукопис вели: «Овај петак је четворовремени, због тога треба хришћанин да пости среду, понедељак и петак и причести се пред Аврамовим даном» (стр. 26). Шта се подразумева под изразом «Аврамов дан», тешко је рећи. У Православној цркви патријарх Аврам се помиње под 9. октобром. Служба му се чини са осталим праоцима у Недељу праотаца. Код Копта и Абисинаца посвећен му је 28. дан сваког месеца (Скабаланович, н. д. I, 362). Најпре ће бити да је овај петак стављан пре Божића, управо пре Недеље праотаца, те се под Аврамовим даном подразумева Недеља праотаца. У стихирама се поред Адама, Еноха, Ноја и других старозаветних праведника, особито помиње Аврам, са Исаком и Јаковом. У неколиким стихирама службе у ту недељу, на челу помињања праотаца, налази се не Адам него Аврам са Исаком и Јаковом. У Минологију пак цара Василија, с краја X и почетка XI века: Недеља међу 16. и 17. децембром натписана је «У дан Господњи (недељни), кад бива помен Аврама, Исака и Јакова» (Е. Голубинскога, Историја канонизације свјатих в руској цркви, Москва 1903, стр. 14). Како се за петак по Воздвиженију вели да је «тројевремени», за петак пред Духове «двојевремени», а за први петак месеца марта да је «првовремени» и за сва четири вели: «Због тога наређује хришћанину да пости» (у Ј. стоји: «Сија сут дванадесјат пјато; в њихже христијаном јако четворовременим постити»), сматрам да ови изрази означавају четири годишња доба која треба освештати постом, а затим причестити се. Пост у ове петке је строг, једе се једанпут на дан, суха хлеба (у тексту «круха») и воде, а не јести смока, ни соли ни вина (У Пећкој Крмчији, видели смо, стоји да тада не треба јести кување, ни вино пити «ни оскврнити се блудом»). Наредба је неодређена, јер би могло изгледати да је иначе, ван тих петака блуд дозвољен. Из

казивања у Н. излази да је реч о телесном уздржавању у браку: «От плтскије похоти храни се». – Од телесне похоте чувај се. Јер ако се што зачне у ове дане, или дете, или шта друго, кад се роди биће нездраво, или бесно, или хромо, или слепо, или с којом другом бољком». Стр. 27:29). Овако стоји и у Т1 и Т2.

⁶⁸⁵ - У Ј. ових 12 петака и време у које падају наводе се на крају, по опису Тарасијеве и Малехове смрти, уз напомену: Аз же Елевтерије, увједав сија от Жидовина, не сокрију в сердцје својем, но објављују всјем православним христијаном.

⁶⁸⁶ - Уп. Н. Милаш, н. д. I, 551; Л. Мирковић, н. д. II, 2, 155.

⁶⁸⁷ - Било да су наши преци, као и други незнабожачки народи, празновали први дан сваког месеца, било да су се с тим празновањем упознали по доласку на Балкан, по примању хришћанства незнабожачко празновање новомесечија биће да су пренели на први петак у месецу (млади петак, млада недеља). У другој етапи, да би се сасвим избрисала веза са месецом, ти су петци везани за поједине хришћанске празнике. Најзад су овим данима приписане успомене из старозаветне и новозаветне историје и измишљан фантастичан начин откривања њиховог значаја. У Западној цркви, млади петци су посвећени срцу Исусовом (уп. др Јероним Шетка, Хрватска кршћанска терминологија, Сплит 1976:206).

⁶⁸⁸ - Тако се поступало и раније, понекад у толикој мери да је Црква морала прибегавати строгим мерама да би народ исправљала. Сабор Карловачке митрополије 1730. г. донео је одлуку «да се строго казне они који светкују петак, а раде у недељу» (др Д. Поповић, Срби у Војводини, Н. Сад 1959:388). Д. Поповић се домишља: «Као да је у то доба у нашем народу била нека секта...» против које би ова наредба Сабора била упућена. Најпре ће, међутим, бити да је ту реч о држању ових 12 петака.

⁶⁸⁹ - Ова наредба налази се и у нашим рукописним Типицима: Подобајет ведети и се, јако ва сију седмицу постет трклети Армени скврни их пос(т) гл(агољ) еми Арцивуријев. Ми же на всак д(а)н јами сир и јайца, вазбрањајуште тех преданија таковије јереси (Типик јерусалимски XVI в., Музеја СПЦ у Београду, бр. 20, л. 142а). Исто тако у Типицима исте библиот. бр. 67 из 1574, бр. 130, из 1631. Налази се и у штампаном

Псалтиру с последовањем Винцента Вуковића из 1546. г. ... сир и јаица, вазбрањајуште тех преданија таковије јереси, сиреч попирајуште (Начало Св. и вел. поста, на крају правила недеље ва њуже чететсе с(ве)штеноје Ев(ан)гелије јаже о митари и фарисеји).

⁶⁹⁰ - Настољнаја књига, Харков 1900, 490.

⁶⁹¹ - Пособије к изученију устава, С. Петербург 1900, 494, 580.

⁶⁹² - У доцније време, за Јермене насељене у Киликији, постао је још један католикос, са седиштем у манастиру Антемиас код Бејрута, и два патријарха, један у Цариграду, други у Јерусалиму. Разлика између патријарха и католикоса је у томе што патријарх нема право рукоположења епископа, освећења Св. мира и давања дозволе развода брака. Од њих најутицајнији је католикос са седиштем у Ечмиадзину, у манастиру Св. Григорија Просветитеља у кавкаском делу Совјетског Савеза.

⁶⁹³ - Атхан. Алванитис, Тхрискевтики ке итхики еикиклопедиа, Атина 1963, Т. III, 195.

⁶⁹⁴ - Уп. В. Стефанидис, Екклесиастики историа, Атина 1970, 272–274; Атханас. Арванитис, н. д. 190.

⁶⁹⁵ - Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, Т. I, 512, 515, 542, 590; Пидалион, Атина 1970, 247, 250, 270, 309.

⁶⁹⁶ - Уп. Јевс. Поповић, Опћа црквена историја, прев. др Мојсије Стојков, Срем. Карловци 1912, књ. II, 663.

⁶⁹⁷ - Мињ. П. Г. Т. 130, к. 1189. Овај пост у вези са псом Арцивуријем, помиње и српскословенски рукописни Типик XVI в., ман. Крушедола: Зање проклети Хензири постет жртви творет тогда всу ту седмицу; и псу њекојему Арцивурију, јеже сут Армене. Темже сих ради не достојит нам ни једин дан постити от сих речених. Кто ли не послушајет преданији с(ве)тих, н' инако начнет мудрствовати, анатема такового бож(а)ст(а)вними сабори и сије речено јест (Музеја СПЦ бр. 213, л. 27а).

⁶⁹⁸ - Литургикон планон еленхос, Атина 1954, 28.

⁶⁹⁹ - Код Руса се ови дани називају «свјатки» тј. свети дани. Називају се такође «свете вечери», ваљда у спомен догађаја

рођења и крштења Христовог који су били у ноћи или у вечерње време. Прослављање ових 12 дана почело је у Цркви од давнине, што показују беседе Св. Јефрема Сирина говорене у те дане, као и беседе Св. Амвросија Миланског и Григорија Ниског. Типик Св. Саве Освештаног († 530. г.) прописује да у те дане «никако не бива пост, ни савијање колена, ни у цркви, ни у келијама». И у Кодексу цара Јустинијана из 567. г., «дани од Божића до Богојављења називају се празничним» (Енциклопедическиј словарь, С. Петербург 1900, Т. XXIX, 263). Преп. Никодим Светогорац наводи мишљење Севаста Трапезунтског, према коме је Исус Христос при крштењу имао 29 година и 12 дана, те да због тога «Дванаестодневије држимо од Христовог Рођења до Богојављења» (Пидалион, н. д. 393, прим. 1).

⁷⁰⁰ - У ове дане, по црквеним прописима, не склапа се ни брак. Што венчање не бива уз пост јасно нам је, јер пост има покајни, тужан карактер због греха, а венчање радостан. Иако ове наведене седмице имају радостан карактер, брак се не склапа у смислу да не би појединачна, породична радост овог света скренула пажњу са опште и небеске и потиснула у страну духовни значај празника. С. Булгаков вели да венчање тада не бива зато што сватови «не би могли имати дужни однос према... празнику» (Настољнаја књига, Харков 1900:1147), а Н. Милаш, што су у те дане хришћани «дужни оставити све земаљске послове и проводити их у духовном весељу...» (Православно црквено право, Београд 1926:627).

⁷⁰¹ - Др Лазар Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 228.

⁷⁰² - Кан. 33, Н. Милаш. Правила, II; 531; Пидалион, кан. 32, стр. 730.

⁷⁰³ - По отпуштенији вечерње ва два сија дни, јами сир и јаица на трапезе сабљудајуште канон иже ва С(ве)тих О(т)ца нашего Никифора патријарха Константина града, Исповедника, гл(агољ)уште: Подобајет иноком ва среду и ва пе(та)к постити, и по отпуштенији вечерње јасти сир и јаица, идеже аште обрештут се. Вазбрањајет же правило преданије Јаковитом и Тетрадитскују јерес (Типици Музеја СПЦ, бр. 20, XVI в. (л. 142. а, б); бр. 67, из 1574. г. (л. 138) и бр. 130, из 1631. г.

⁷⁰⁴ - Пособије, 494.

⁷⁰⁵ - Н. д. 496. Други Васељ. сабор, у свом 7. кан., изједначава Тетрадите и Четрнаестодневнике (тессаракедекатитас, игун тетрадитас). Тумачећи овај канон, Валсамон вели: «Четрнаестодневници, или Тетрадити, јесу они који Васкрс (држе) не у недељу, него кад буде четрнаести дан месеца, ма у који (седмични) дан да се деси, што је особина јудејске вере. Ови се називају и тетрадитима» (Атин. синтагма, Атина 1852, Т. II, 190).

⁷⁰⁶ - Атин. синтагма, н. д. Т. II, 89. Преп. Никодим Агиорит сматра да у ове две седмице, трапаву и сиропусну, треба мрсити онде где има Јермена и Јаковита, а где их нема не треба. Говорећи о сиропусној недељи он вели: «Треба да се разуме, да као разрешење Арцивуријевог, тако да се држи (мрс средом и петком беле седмице) онде где има Јаковита, одн. Јермена и Тетрадита, а не где их нема» (Пидалион, н. д. 730). У том смислу он наводи да се у неким рукописима казује: «Треба да монаси, кад су у манастиру, посте среду и петак сирне седмице. Ако пак оду некуда и предложи се на трпези сир, нека га једу... Ово сматрам» – вели даље преп. Никодим – «да објашњава «ма где се налазили» (опу ан епихориазосин), што казује канон (33. Св. Никифора Исповедника), тј. где год да буду изван манастира, а не кад се налазе у манастиру» (исто). Сматрам да одлука о разрешењу поста у ове две седмице има значај опште наредбе примљене Црквом, те да их треба држати и сада и у местима где нема Јермена и Јаковита, али има других сличних јереси. То држање треба да нас побуди на размишљање колико су јереси опасне за душу кад Црква није оклевала да наруши пост средом и петком, да би нас одвратила и сачувала од њих. Мислим да тај смисао има и претња анатемом нашег наведеног рукописа, за оне који умују и поступају друкчије, а не да је тада у нашим крајевима било Јермена и Тетрадита и опасности од њих.

⁷⁰⁷ - Код Руса се ова седмица назива «сплошнаја», јер се тада сплошт, тј. непрекидно, непрестано не пости. Овим изразом Руси називају и остале седмице разрешене на мрс «сплошнија седмици», те одговара нашем «трапаве седмице».

⁷⁰⁸ - Етимологијски рјечник хрватскога или српскога језика, Загреб 1973, III, 491.

⁷⁰⁹ - Рјечник, Београд 1969, 674.

⁷¹⁰ - Н. д. т. III, 211.

⁷¹¹ - Изд. Матице српске, Н. Сад 1973, Т. V, 709, 710.

⁷¹² - Н. д. 787.

⁷¹³ - Н. д. 548. Нема изгледа да би израз «урша, урсна» недеља могао значити «медвеђа недеља», како се домишља проф. П. Ж. Петровић, јер сем гласовне сличности с латинском речју *ursus* (медвед) нема никакве везе с овим изразом, нити писац наводи ма шта за доказ своје тврдње (уп. Српски митолошки речник, Београд 1970, 266:292).

⁷¹⁴ - П. Скок, н. д. III, 175.

⁷¹⁵ - Код Грка постојање празновања Русалија, под истим називом, потврђује Валсамон у тумачењу 12. кан. Шестог Вас. сабора: «Такво празновање је рђаво и тзв. русалиа, која бивају по Св. Пасхи, из рђаве навике бивају у неким крајевима» (Атин. Синтагма, н. д. Т. Ш, 450).

⁷¹⁶ - Српски митолошки речник, 255. Према Срејовић-Цермановић, римски празник Росалиа падао је у мају-јуну (уп. Речник грчке и римске митологије, Београд 1979, 244.)

⁷¹⁷ - Стр. 658.

⁷¹⁸ - Живот Срба сељака, Београд 1894, 126.

⁷¹⁹ - Ф. Миклошич, Лексикон палеословенико-греко-латинум, Виндобоне 1865, 806.

⁷²⁰ - По Стоглаву, «у навечерје Рождества Христовог и Богојављења», као и «Русалије о Јовановом дану» (Ивањдан, 24. јуна). Енциклопедическиј словарь, С. Петербург 1899, Т. XXVII, 294.

⁷²¹ - Енциклопедическиј словарь, 294, 295.

⁷²² - Уп. П. Ж. Петровић, н. д. 255.

⁷²³ - П. Костић, Црквени живот православних Срба у Призрену, Београд 1928, 144.

⁷²⁴ - Н. д. III, 177.

⁷²⁵ - Н. д. 142.

⁷²⁶ - Фр. Миклошич, Лексикон палеословенико..., 559.

⁷²⁷ - Исто. 87.

⁷²⁸ - Исто.

⁷²⁹ - Н. д. 90.

⁷³⁰ - Изд. Матице српске, н. д. I, 503. У Призрену се субота уочи пете недеље поста назива «заклопита». Како се у II, III, IV и V суботу поста врше у цркви помени за покојне, а даље, све до Томине недеље, не врше, биће да овај израз означава завршетак тог помињања.

⁷³¹ - Фр. Миклошић, Лексикон палеославенико-греко-латинум, Аален 1963, стр. 221.

⁷³² - Етимологијски рјечник, Загреб 1971, I, 732.

⁷³³ - Тако Св. Василије Велики каже: «Стога и век после овога стања назива се осмим, у Писму и псалмима о осмом, уместо века овога» (Тумачење Иса. гл. 4, Изд. Вивлитхики Еллинон патерон, ке еклисиастикон синграфеон, Атина 1978, Т. 56, 144. Св. Јован Златоусти: «Какав је натпис (6. псалма)? О осмом говори (Давид). Какав је то осми (дан) ако не тај дан Господњи, велики и славни, сличан пећи горећој, који ће побудити и горње силе да дрхте (И силе небеске, речено је, покренуће се – Мф. 24:29) и довешће огањ који ће претходити Цару (Христу). Он је овај дан назвао осмим указујући на промену (садашњег) стања и на обновљење живота будућега. Садашњи живог није ништа друго до једна седмица; она почиње првим даном, а завршава се седмим и потом се опет враћа у круг у тој области, узлазећи истом почетку, а силазећи (истом) концу... А кад се све садашње прекрати и разори, тада ће настати ток осмог дана. Он се неће враћати почетку, него ће се упутити у даља пространства» (Творенија... в русском. перев., С. Петербург 1898, Т. I, 156). И на другом месту Св. Јован говори о овом питању: «Осмим Писмо назива дан који долази после садашњег живота, и нови живот, који је предсказивао осмодневно обрезање. О осмом и мудри Соломон указује речима: Подај седмим и осмим (Екл. 11:2), као казујући ово: У овом веку... помисли о делу добром осмом, о животу вечном, који долази и остаје (заувек)» (н. д. Т. V, 611). Исто тако говори Блаж. Теодорит: «На крају, у песмама о осмом, псалам Давидов.

Осмим назива пророчка реч будуће стање. Пошто садашњи живот кружи у седам дана седмице, јер време почиње од првог, а завршава се седмим, опет узлази првом, и тако се седмог напредује. С правом изван броја седам, постављена реч назва (будући) век осмим» (Мињ. П. Г. Т. I. XXX, к. 901). Слично се вели и у тумачењу псалама које се приписује св. Атанасију Великом: «Постојећи натпис у кинонару казује: На крају, у песмама о осмом, псалам Давидов. А то казује: Свети моле да се на крају векова избаве од суда и удостоје вечне награде. За шест векова свршава се свет, у седмом суди Господ васељени, а у осмом ови одлазе у живот вечни, они у муку вечну. Због тога говори псалам о избављењу Светих у осмом» (ВЕС, Атина 1964, Т. 34:1920).

⁷³⁴ - Екдосис акривис тис ортодоксу пистеос, у редакцији Бонифациус Коттер, Берлин 1973, 192.

⁷³⁵ - Исто, 194.

⁷³⁶ - Исто, 195.

⁷³⁷ - Исто, 197.

⁷³⁸ - Исто, 198. Израз «антитета» налазимо и код Св. Кирила Јерусалимског. Говорећи о певању псаламског стиха: «Окусите и видите да је добар Господ» (Пс. 33:9), који нас опомиње на Причешће, Св. Кирило вели: «Не допустите телесном грлу просуђивање (тога), него несумњивој вери. Јер окушајући не окушате хлеб и вино, него мјестообразнаја (антитета) Тела и Крви Христове» (5. Мистаг. катихеза, ВЕС, Атина 1969, Т. 39:262).

⁷³⁹ - Е трис литургие, Атина 1935, 146.

⁷⁴⁰ - Тако их нема у дечанским рукописима бр. 119, 121 и 130, из XIV века; бр. 125 и 128, XV в.; бр. 127, XIV-XVI в. Нема их ни у рукописима Музеја СПЦ у Београду бр. 108, XV в.; бр. 117, 214, 215, 238, XVI в.; бр. 224, XVII в., као и у старим штампаним: бр. 255, Бож. Вуковића из 1519. и бр. 256 из 1554. год. Нема их ни у Гоаровом Евхологиону.

⁷⁴¹ - Дечански бр. 135, XVII в. и Музеја СПЦ у Београду бр. 252, XVIII век.

⁷⁴² - Историческоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније литургији..., Москва 1856, стр. 357, прим. д).

⁷⁴³ - Пособије к изученију Устава богослуженија, С. Петербург 1900, 457, прим. 1.

⁷⁴⁴ - Евхаристија, Париж 1947, 329.

⁷⁴⁵ - Света евхаристијска жртва, прев. Миодраг Михајловић, Ниш 1983, 134.

⁷⁴⁶ - пантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 7–8.

⁷⁴⁷ - И тхиа литургиа, Атина 1982, 373.

⁷⁴⁸ - Литургика, Београд 1966, II, 1, 117.

⁷⁴⁹ - Речник црквенословенског језика, Београд 1935, 91.

⁷⁵⁰ - Византијско богословље, Крагујевац 1985, 269.

⁷⁵¹ - Исто, 153.

⁷⁵² - Осмогласник, Београд 1964, 32.

⁷⁵³ - Уп. др Л. Мирковић, Православна литургика, Београд 1965, I, 273.

⁷⁵⁴ - Архим. Јован Рајић у својој Историји катихизиса, вели: «Но добри тај (Мојсије Петровић, митрополит од 7. II 1726. до 27. VII 1730. г.) ни тиме се није задовољио, него изволи још потрудити се, да и црквено славословије тече чиноустројено и благољепно. Ради тога доведе из Св. Горе јеромонаха Анатолија, искусног псалта, и устроји у Београду грчку школу, из које је по времену узимао јуноше са добрим гласом, које је онај псалт научио појати по грчкој псалмоди, числом довољне чим је цркву изредно увесељавао; и тако распространившу се грчку пјенију свуда, преста српско пјеније сасвим, тако да се данас једва где чује» (уп. Лазар Богдановић, парох, Српско православно пјеније карловачко, Српски Сион, 1893, стр. 232).

⁷⁵⁵ - Исто, стр. 273.

⁷⁵⁶ - Један од најбољих појаца у доба митр. Ст. Стратимировића, Димитрије Крестић, архим. крушедолски, учио је појање од једног грчког даскала у Бановцима, «и научио од њега: Херувимску песму на свих 8 гласова, све ирмосе, причасне, Василијеву службу, тон-деспотин и многе друге ствари, а у самом Крушедолу, где је тада неговано славенско црквено пјеније такозвано «старо», које је такође дивно било, јамачно је научио цело то старо пјеније, јер свештеници који га познаваху

лично веле да је у прсте знао све велике сједалне, Глас Господењ и остало мало и велико пјеније» (исто, 248).

⁷⁵⁷ - Имни ке оде, Атина 1952, стр. 114; Нотни зборник, Н. Сад 1923, стр. 275. На питање: Зашто није узета мелодија шестог него трећег гласа? – може се рећи ово: Кад се већ узимала особита мелодија, нема значаја да ли ће она бити баш грчког шестог, трећег, другог или кога било гласа, јер би свака од њих одударала од наших. Уместо просте мелодије шестог гласа, узета је она која је изгледала најлепша.

⁷⁵⁸ - Православна мисао 1963, св. 1–2, стр. 62–72.

⁷⁵⁹ - Исто, стр. 62, 63.

⁷⁶⁰ - Исто. стр. 69, 70.

⁷⁶¹ - Исто, стр. 65.

⁷⁶² - Исто, стр. 72.

⁷⁶³ - Исто.

⁷⁶⁴ - Са компетенцијом стручњака, о Мокрањчевом значају вели К. Манојловић: «Мокрањчев начин обраде у нашој црквеној музици може се назвати класичним...» (Споменица Ст. Мокрањца, Београд 1923:179). Још 1910. г., кад је Београдско певачко друштво, с Мокрањцем као диригентом, долазило у Сарајево, писало се о њему као о Вуку српске народне мелодије (исто, стр. 112). Али оба ова велика човека наше новије културне историје нису били богослови, што се с богословског гледишта одражава на њиховом делу. Ма колико био ванредан у погледу лепоте језика, Вуков Нови Завет, у погледу тачности мисли и израза, с обзиром да је Св. Писмо основ догматских и моралних принципа, није без недостатака. Ћ. Даничић, пишући о врлинама Вуковог превода Новог Завета, наглашава «да Вук није пришао превођењу као богослов, за кога је важна само садржинска тачност превода него као језички стваралац и српски књижевник за кога је најважније питање литерарне вредности дела» (В. Мошин, Студиј Вуковог превода, у Сабрана дела В. Караџића, књ. X, Просвета 1974:622). И сам Вук изјављује, у предговору Новог Завета, да његов «превод није да се чита у цркви, него да га људи читају као књигу» (исто, стр. 15). Нешто је слично и са Мокрањчевим делом на црквеној музици. Ма колико он био

непревазиђен са музичке стране, са богословске би се могле ставити извесне примедбе.

⁷⁶⁵ - Н. д. 71.

⁷⁶⁶ - У свесци Велики пост и Благовести, у Суботу акатиста, стр. 21.

⁷⁶⁷ - Страно пјеније, Београд 1920, 195.

⁷⁶⁸ - Нотни заборник, Н. Сад 1923, стр. 26, 294; Партитуре... Београд 1928, 367, 368; Страно пјеније, Битољ 1927, 303; Празнично појање, Београд 1969, св. II, 154.

⁷⁶⁹ - Српско црквено појање, Београд 1972, 120.

⁷⁷⁰ - Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 562.

⁷⁷¹ - Ова фигура налази се и код митроп. Дамаскина у црквенословенском и српском тексту, н. д. 232.

⁷⁷² - Разуме се ако је те тропаре тако певао и Мокрањац, јер их нема у његовом Страном пјенију из 1911. г., него у Молебном пјенију, литографском издању Ђака битољске богословије 1932. г., где стоји: «у ноте ставио свешт. Мирко Павловић» (стр. 6:7). Богородичан: Богородице, християном помошнице... са мелодијом кондака налази се у Партитурама Б. Лукића, као и у Страном пјенију протођ. Живадина Ђорђевића, Београд 1968, 198.

⁷⁷³ - Срп. црквено карловачко појање, св. I, Блажена осам гласова, Београд 1922.

⁷⁷⁴ - Н. д. стр. 33–34.

⁷⁷⁵ - Бар у издању К. Манојловића 1920. г. Амин стоји у Недељној, Празничној и Подобној недељној Херувици, а нема га у Херувици I гласа, по Корнелију, Корнелијевој и Подобној празничној (стр. 356–364). Исто је тако у литограф. издању битољских богослова у редакцији Мирка Павловића. Амин се налази и у партитурама Б. Лукића у четири Херувике, а у две га нема.

⁷⁷⁶ - Божанственаја служба, Беч 1862, стр. 16. Ове речи нема ни код Барачког, Живковића и Козобарића (Правосл. цркв. пјеније, Осијек 1934, I, 55, 58, 60:61).

⁷⁷⁷ - У Слава испред догматика другог и шестог гл. «свја – свјатому Духу»; у 3. стихире на Господи возвах, четвртог гласа: «и ве – велију милост».

⁷⁷⁸ - Уп. Л. Мирковић, н. д. 279.

⁷⁷⁹ - У предговору, на стр. 7. р. 23. одоздо, и стр. 9, р. 1. одозго стоји «Овим» уместо «Обим»; такође на стр. 10, р. 6. одозго «почети за це», уместо «почети са це». У неким примерцима, додуше, на крају су наведене неке штампарске грешке, али су и ту начињене грешке: на стр. 171 стоји «р. 3. одоздо», а треба «р. 3. одозго»; на стр. 173 «р. 5. оздо», а треба «р. 5. одозго»; на стр. 192 стоји «р. 2. одозго», а треба «р. 2. одоздо»; на стр. 124 стоји «последња нота да буде ла уместо до», а треба «ла уместо си».

⁷⁸⁰ - Београд 1911, стр. 25–29; 31–36; у издању К. Манојловић, Београд 1920, стр. 238–240; 212–214.

⁷⁸¹ - У Мокрањчевом Осмогласнику нема ни Богородична васкршњих стиховњи, ни у једном од осам гласова, вероватно зато што су појци који су му певали налазили неке разлоге да се не унесу. Али се оне, и поред тога, употребљавају свуда у црквама, као што су и прописане.

⁷⁸² - Литургика, Београд 1965, I, 275.

⁷⁸³ - Стр. 428, 429.

⁷⁸⁴ - Сем ако се не узму као подобне тог гласа поједине стихире као «О преславнаго чудесе...», које не почињу као остале првом фигуром, оздо, него следећом, другом

⁷⁸⁵ - Ову стихиру, по напеву другог подобног гласа, учили смо и ми у богословији, а налази се штампана у нотном Зборнику Јована Козобарића, Православно црквено пјеније, Осијек 1935, I, 166–174. И код Мокрањца је она подобна, али доста упрошћена, те на неким местима звучи стиховски. Иначе кад је изнад стихира другог гласа наведен овај подобен, или «Доме Евфратов...», нисам нигде чуо да се певају као подобне.

⁷⁸⁶ - На Св. Димитрија, Петровдан, Преображење, Велику Госпођу, трећу недељу поста, Суботу Акатиста, Преполовљеља Педесетнице, Недељу Свих Светих – на хвалитне; на Св. Арх.

Михаила, Ваведење, Св. ап. Андреја, Св. Три Јерарха – на Господи возвах.

⁷⁸⁷ - Нпр. на Господи возвах 12. X; 8. XI; 13, 17. и 21. XII; 4. II; 11. VI; 8. и 19. VII; 5, 12, 14, 21. VIII; у Октоиху у недељу и четвртак увече на Господи возвах итд. Или стихира Дал јеси и Званиј свише (нпр. 8. VIII).

⁷⁸⁸ - Додуше, на неколико места (30. XII и 27. I на Господи возвах) налазимо заједно наведене, под називом «подобан» Јако добља и Званиј свише, које се код нас не разликују у напеву.

⁷⁸⁹ - Ако би ознака «самогласен», будући да стоји у једнини, могла да се односи само на прву стихиру. тј. да њу треба певати самогласно, а остале стиховски, као што редовно бива уз Велики пост, из тога би само могао да следи закључак да стихиру Дал јеси треба певати или самогласно или стиховски, а не подобно. У грчким савременим Октоисима нема ни ознаке «самогласен» изнад ових стихира, него само у црквенословенским, (и то једино у среду; у петак, на јутрењи, налазе се ове исте стихире без ознаке «самогласен»).

⁷⁹⁰ - Иако се у Вел. Зборнику из 1913. г., као и у Зборнику Ж. Живковића из 1901. г. наводе као подобне и стихире изнад којих стоји Дал јеси, јер је Живковић (а по њему и састављач В. Зборника из 1913. г.) свагда наводио као подобне све стихире изнад којих стоји «подобен», не само 4, 5. и 6. гласа, или другог, него и осмог, па чак и првог (12. XII на Господи возвах друге стихире и то не првог него петог гласа), онако, дакле, како стоји у Минеју и Типику, а не како се у ствари код нас узима. Обрасци свих тих шест подобних гласова наводе се, као што напоменуемо, у рукописном Зборнику Музеја СПЦ бр. 12, из XVII в.: «Под(о)бија осмим гласовом. Глас 1. подобно: О дивноје чудо...; под(обно): Небесним чином радованије...; под(обно): Прехвални мученици, вас ни земља...; глас 2. под(обно): Јегда от древа те мртва...; под(обно): Кими похвалними венци...; под(обно): Доме Евфратов...; глас 4. подобно: Јако добља в мученицех...; под(обно): Иже зван бив свише...; под(обно): Дал јеси...; глас 5. подобно: Радуј се постником начелник...; под(обно): Пр(е)п(о)д(о)бне о(т)че...; глас 6. под(обно): Все

вазложше...; под(обно): Ангелскије предидете сили...; под(обно): Тридневно васкрсал јеси...; глас 8. под(обно): О преславноје чудо...; Г(оспод)и аште и на судишти...; подобно глас 8. Что ви наречем... (л. 50, а).

⁷⁹¹ - Стихира Дал јеси, поготово «Господи возшед на крест», која се наводи као образац подобна на Преполовљење на Господи возвах, не означавају подобан четвртог гласа.

⁷⁹² - Радујсја живоносниј кресте... и стихири Радујсја постников...

⁷⁹³ - Наведена као подобен 1. IX на Господи возвах; 19. VI на хвалитне; у Октоиху у четвртак на Господи возвах.

⁷⁹⁴ - Прва је наведена као подобна у Октоиху на Господи возвах у уторак, среду и четвртак, а друга у недељу на Господи возвах и у Минеју: 21. XII; 2, 3, 4. и 5. I на хвалитне.

⁷⁹⁵ - Тако је и на остале празнике с бденијем, као и на Свете у Србљаку, већина је означена као «самогласни», или без икакве ознаке. Само су литијске стихире на Св. ап. Тому и ап. Филипа означене као подобне 4. гласа.

⁷⁹⁶ - 8. XI и 30. I; 6. XII.

⁷⁹⁷ - Нпр. 20. и 25. I 4. гл.: Призри на мољенија; 24. VI гл. 5: Храм и двер јеси; 15. VII гл. 6: Творац и избавитељ мој; у Србљаку 28. X гл. 8: Безневјестнаја Дјево; 10. XII гл. 5: Храм и двер јеси; с краја Минеја нпр. 24. IX; 4. и 30. X; 14. I; 30. VII итд.

⁷⁹⁸ - Мега Евхологион, изд. Астир 1970, 125.

⁷⁹⁹ - Требник, Софија 1929, 23.

⁸⁰⁰ - Пособије к изученију Устава..., С. Петербург 1900, 659.

⁸⁰¹ - Настољнаја књига, Харков 1900, 884; Попеченије Правосл. церкви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 81.

⁸⁰² - Музеја СПЦ у Београду, бр. 112, XIV в., л. 62а-64б.

⁸⁰³ - П. Трембелас, Микрон Евхологион, Атина 1950, 268.

⁸⁰⁴ - П. Трембелас, исто.

⁸⁰⁵ - Уп. Гласник 1982, 95.

⁸⁰⁶ - Иоанну Фунтули, Апантисис ис литургикас апориас I, Атина 1967, 165.

⁸⁰⁷ - Исто, 1654.

- ⁸⁰⁸ - Хаџилук Етерије у Света места, у др Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 306.
- ⁸⁰⁹ - О тајнама, гл. 60 Мињ. П. Г. Т. 155, к. 212.
- ⁸¹⁰ - Исто, О тајнама, г. 61, к. 212.
- ⁸¹¹ - Н. д. 883.
- ⁸¹² - Н. д. 165. Евхологион званичне Грчке цркве и Е. Скарпа немају примедбе да се уцрковљење не врши пре крштења.
- ⁸¹³ - Уп. Л. Мирковић, н. д. 33.
- ⁸¹⁴ - О тајнама, гл. 60, к. 212.
- ⁸¹⁵ - Исто.
- ⁸¹⁶ - Н. д. стр. 368.
- ⁸¹⁷ - Бр. 164, XVI в., Грујићеве збирке Музеја СПЦ у Београду, л. 102а.
- ⁸¹⁸ - Бр. 16 исте збирке, л. 15а.
- ⁸¹⁹ - Бр. 266, Требник Винценца Вуковића из XVI в., л. 270б.
- ⁸²⁰ - Л. 3а, у Бр. 67 Грујићеве збирке; бр. 86, из 1622 г. исте збирке; бр. 1, XV-XVI в., бр. 221, XVI в.; бр. 320 и бр. 322, XVII в., Музеја СПЦ. Према овим рукописима, свештеник најпре чита две молитве матери детета, од којих је друга као у садашњем Требнику, а прва: Господи Боже наш, Тебе се мили дејем и Тебе молим..., различите од садашње прве. На крају уцрковљења чита свештеник трећу молитву; четврте молитве садашњег чина нема. У рукопису бр. 67. даје се објашњење: «Пријемник глагољет се кум» (л. 4а).
- ⁸²¹ - Булгаков, н. д. 880, 884.
- ⁸²² - Микрон Евхологион, Атина 1968, стр. 54, 55.
- ⁸²³ - Изд. М. Саливеру, без год. издања, стр. 238, 240, 241.
- ⁸²⁴ - Софија 1929, стр. 19, 21.
- ⁸²⁵ - Н. д. 883.
- ⁸²⁶ - Н. д. 166.
- ⁸²⁷ - Дух старозаветног схватања да је породиља нечиста и у духовном погледу (не дохвата се ничега светог и у светињу не улази – 3 Мојс. 12:2–6), кад роди мушко за седам и још 33 дана, а 14 и још 66 дана кад роди женско, утицао је и на састав молитава овог чина (уп. П. Трембелас, н. д. 260), иако

новозаветна Црква има друкчије гледишта (уп. Гласник 1983, стр. 227). Но пресудни утицај за његов настанак, као што је напоменуто, имао је новозаветни пример Св. Богородице, па га зато треба држати.

⁸²⁸ - Ј. Фундулис, н. д. 153.

⁸²⁹ - Уп. Гласник СПЦ, 1981. г., бр. 4, стр. 81–82.

⁸³⁰ - Протојереј Василије Николајевић сматра да неправославној хришћанки (римокатоличке, јерменске или лутеранске вере, у браку са православним мужем), чије ће дете бити крштено у Православној цркви, «по једнодушној жељи обеју страна (мужа и жене), треба свештеник да прочита молитву породилји... У противном случају, кад породилја не жели то, не сме се силити да ради против свога религиозног уверења» (Практични свештеник, Н. Сад, 1907, I, 93). Према оном што је овде изнето, Николајевићево мишљење о читању ове молитве неправославној породилји није исправно. Најблаже речено, оно је једнострано. Према његовом мишљењу, изгледа да поступање православног свештеника и Православне цркве зависи само од религиозног уверења инославног лица, хоће ли или неће да му се молитве читају. Они, православни, као да немају своје уверење и свој став.

⁸³¹ - Уп. Гласник СПЦ, 1979 г., бр. 7, стр. 165.

⁸³² - Др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 26.

⁸³³ - Уп. др Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, Срем. Карловци 1912, Т. I, 437.

⁸³⁴ - Литургика, Београд 1967, II, 2, стр. 61.

⁸³⁵ - Обредословље, Београд 1895, I, 152.

⁸³⁶ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 427; Настољнаја књига, Харков 1900, 922; Посебије..., С. Петербург 1900, 675.

⁸³⁷ - Бр. 16, Музеја Срп. прав. цркве у Београду, збирка проф. Р. Грујића, л. 31, а.

⁸³⁸ - Бр. 212, XVI в. Музеја СПЦ, л. 16, а; а такође бр. 221, XVI в., исте библиот., л. 113, б; као и бр. 68, из 1422 г., ман. Дечана, л. 238, б; и бр. 69, крај XIV в., л. 158, б.

⁸³⁹ - Бр. 70, XVI в., л. 67, а.

⁸⁴⁰ - Народ. библиот. Атина бр. 851, према П. Трембелас, Микрон Евхологион, Атина 1950, 364.

⁸⁴¹ - «Онда иде јереј кадећи крстионицу, и обилазе уоколо купјељ (гастра). Јереј пева Јелици... трипут» (Нар. библиот. Атина, бр. 696, XV в., Трембелас, н. д. 368); «И обилажење око купјељи (колимвитхран) уз Јелици...» (исте библиот. бр. 665, XVI в., Трембелас, н. д. 366); «И узевши кадионицу, иде око купјељи (лутира) са воспријемником који држи новопросвећеног, певајући Јелици (исте библ. бр. 1910, XVI в., Трембелас, н. д. 367).

⁸⁴² - Бр. 212, XV-XVI в. Музеја СПЦ, л. 15, б; 16, а.

⁸⁴³ - Музеја СПЦ бр. 1, XV-XVI в., но помазивање Св. миром бивало је још и на нозјех и на устех, уз речи: Знаменије дара Духа Светог (л. 157, а). Овако се казује и у старијим Требницима ман. Дечана: бр. 68, из 1422 г. (л. 238, б) и бр. 69, крај XIV в. (л. 158, б). У грчким: Синајске библиот. бр. 959, XI в.; бр. 973, XI-XII в.; бр. 972, XV в. (Уп. Трембелас, н. д. Т. I, 362:369).

⁸⁴⁴ - Облачење у белу хаљину означавало је душевну чистоту задобијену спирањем свију грехова у води крштења. Новокрштени ју је носио седам дана, а осмог скидао, после особите молитве свештеника. О симболизму ове хаљине казује Св. Кирило Јерусалимски: «А сада скинувши стару одећу и обукавши духовно белу, треба бити бео потпуно. Не говоримо ово да ти треба да носиш беле хаљине увек, него заиста беле и светле, и духовне неопходно је обући, да са блаженим Исаијом кажеш: Развесели се душа моја због Господа, јер ме обуче у хаљину спасења и у одећу весеља одену ме» (Иса. 61:10) – Мистаг. катихеза IV, 8, изд. Вивлиотхики Еллинон патерон еклисаистикон синграфеон (ВЕПЕС), Атина 1969, Т. 31, 257. А Св. Симеон Солунски: «Онда обукавши бели хитон... у знак божанске светлости и анђелске чистоте, јер се крштени показује сином светлости и сан неокаљан» (О тајнама гл. 67, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 2332). У нашим рукописима ова бела одећа помиње се под именом «вса нова», «нове пелене», «кошуља», «одејаније» (Дечански бр. 68, из 1422 г.; Музеја СПЦ Грујићеве збирке бр. 86, из 1622 г., л. 22, б; и бр. 16, XVII в., 31, а; Дечански бр. 70, XVI в., л. 66, а; и бр. 67, XVI в., л. 12, а). У више рукописа вели се да му

свештеник полаже «кукуљ» (Музеја СПЦ бр. 112, XIV в., л. 80, а; Дечански бр. 69, л. 238, б, и бр. 70. где уместо кукуљ полаже «на главу капу». У овом рукопису наводи се да се новокрштеном, поред тога, облачи кошуља, опасује појас, и да се обува (л. 66, а). И по грчким рукописима, новокрштени се облачи «у кошуљу и кукуљ на глави његову» (Народ. библиот. Атина бр. 696, XV в.; Ман. Пантократора у Св. Гори бр. 149, XV в.); кошуљу (ипокамисон) (Нар. библиот. Атина, бр. 664, XV в.; Лавре Св. Атанасија Атон., бр. 88); «бели чаршав» (Кутлумушког ман. бр. 341, XVI в.); «опасује крстообразно и покрива кукуљем» (Нар. библиот. Атина бр. 67, XVI в., В. Трембелас, н. д. 361–370).

⁸⁴⁵ - Рукопис бр. 112, л. 79, б; 80, а. Исто у рукоп. бр. 221, као и Дечан. бр. 70, л. 64, а.

⁸⁴⁶ - Барберински, VIII-IX в.; бр. Народ. библиот., Атина бр. 662, XII-XIV в.; бр. 713, XII в., бр. 696, XV в.; Синај. библиот. бр. 991, XIV в.; бр. 848, XV в.; бр. 64, XVI в.; В. Трембелас, н. д. 362:363).

⁸⁴⁷ - Прва Апологија, гл. 61, 65; изд. ВЕПЕС, Атина 1955, Т. III, 194, 197.

⁸⁴⁸ - О тајнама, гл. 67, 68, Мињ П. Г. Т. 155, к. 233.

⁸⁴⁹ - Нар. библиот. Атина: бр. 851, XVI в.; бр. 670, XVIII в.; бр. 573, XIV в.; бр. 64, XVI в.; бр. 696, XV в.; Синај. библиот.; бр. 957, IX-X в.; бр. 972, XV в. (В. Трембелас, н. д. 363–369).

⁸⁵⁰ - Уп. Трембелас, н. д. 365.

⁸⁵¹ - Дечански бр. 68, л. 238, б.

⁸⁵² - Бр. 67, л. 12, а.

⁸⁵³ - Бр. 70, л. 67, б.

⁸⁵⁴ - Апантисис ис литургикас апориас, Солун 1982, стр. 150. И проф. Трембелас указује на богослужење Велике Суботе као на праксу старе Цркве да се крштење врши у вези са Св. Литургијом, излажући чин рукоп. Типика Патмоског ман. бр. 132, из IX-X в. (н. д. 306:307).

⁸⁵⁵ - Пидалион, изд. Астир 1970, прим. 2, тум. 31. кан. Шестог Вас. саб., стр. 217.

⁸⁵⁶ - Требник, Београд 1983, 428.

⁸⁵⁷ - Атина 1968, стр. 79.

⁸⁵⁸ - Уп. Гласник СПЦ, из 1982. год., бр. 4, стр. 97.

⁸⁵⁹ - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 712; Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, II, 514. У Номоканону при Великом Требнику, наводи се овај пропис као 68. правило, под именом «Иже в Халкидоње Свјатих отець»: «Ако ичије дете због немарности умре некрштено, три године да се не причести и сваки дан да чини 200 метанија и да пости понедељак, среду и петак. Ако ли су похитали свештенику, а свештеник буде немаран, грех је свештеников.»

⁸⁶⁰ - Уп. Гласник исти, стр. 95.

⁸⁶¹ - Уп. П. Трембелас, Микрон Евхологион, Атина 1955, стр. 6, 7.

⁸⁶² - Атинска Синтагма, Атина 1852, Т. II, 583, 584; Н. Милаш, н. д. Т. II, 608, 609.

⁸⁶³ - Валсамон у тум. 74. кан. Четвртог Васељ. сабора, Атинска Синтагма Т. II, 498.

⁸⁶⁴ - Синтагма Мат. Властара, Слово Г, Атин. Синтагма, Атина 1859, Т. VI, 120; Милаш, н. д. Т. II, 610.

⁸⁶⁵ - О потреби опраштања прародитељског греха и малој деци, па отуд неопходност Тајне Крштења, у којој се то постиже и за њих, Блаж. Августин казује: «У Цркви Спаситељевој деца (исказују) веру преко других, као што су преко других она и примила на себе те грехе који им се у крштењу опраштају» (уп. Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859:432).

⁸⁶⁶ - Св. Кирило Јерусалимски о томе вели: «Нека нико не мисли да је крштење само опроштење грехова», оно «и усиновљења благодат бива». А мало даље: «Опроштење грехова и усиновљења (је) узрок крштења» (Друга мистагошка катихеза VI, Вивлиотхики Еллинон патерон, Атина 1969, Т. XXXIX, 252).

⁸⁶⁷ - Сем специфичних: молитва в првиј ден по вњегда родити жење отроча; Молитва жење родилницје по 40 днех; Молитва жење јегда извержет младенца; или чина Тајне Свештенства само за мушке.

⁸⁶⁸ - Уп. Гласник 1982, бр. 12, стр. 301.

⁸⁶⁹ - Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1911, Т. II, 196 (Беседа 13. Побуђивање примању Св. Крштења).

⁸⁷⁰ - Прокатихисис XVI, Вивлиотхики Еллинон патерон ке еклесиастикон синграфеон, Атина 1969, Т. 39, 46. Исто, Катихеза III, 10, стр. 63.

⁸⁷¹ - П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, Т. III, 96.

⁸⁷² - Догматика, Београд 1978, III, 564.

⁸⁷³ - Н. д. III, 94.

⁸⁷⁴ - По казивању ембриолога, на људском зачетку, све до пете недеље развића, не може се распознати ког ће бити пола, него се примећују само опште основе једнаке за оба пола. Тек крајем трећег месеца од зачећа уочавају се ознаке да ли ће бити мушко или женско. Но понекад се на зачетку развију органи оба пола и дете се роди као хермафродит. Скала мушких и женских особина на хермафродиту може бити врло широка. Ретко се сусрећу хермафродити код којих постоје потпуно развијене обе врсте гениталија, јајници и семеници. Али никад не бива да функционишу и једни и други производећи и јајашца (овулум) и сперматозоиде, него само једне од њих. Већином бива да су ознаке једног пола више присутне, тако да има случајева да неки «потпуни» мушкарац има женску карлицу и женске груди, а жена уске кукове и равне груди (др Ото Вајнингер, Пол и карактер, Београд 1938:26), или пак са женским бедрима а мушким доколеницама, или чак са десним мушким, а левим женским бедром (исто, 36).

⁸⁷⁵ - Уп. др Лазар Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 13, 16; др Јустин Поповић, Догматика, н. д. 565; П. Трембелас, н. д. 86.

⁸⁷⁶ - Уп. Гласник 1982, стр. 159.

⁸⁷⁷ - Сличан разлог за промену имена постоји и при монашењу. Излажући чин пострижења у малу схиму, Г. Дебољскиј вели да се «пострижнику даје ново име у знак његовог вишег одрицања од света, и посвећења на посебно служење Богу» (Попоченије Правосл. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894:430). Једнако казује прот. К. Никољскиј: «Ново име даје се ономе који ступа у монашки чин, у знак да се он

савршено одриче од света и потпуно посвећује на службу Богу» (Пособије, С. Петербург 1900:746), а по њему дословно проф. Л. Мирковић (Литургика, Београд 1967, II, 2:167). До данас, новоизабрани папа мења своје досадашње име, као и енглески краљеви.

⁸⁷⁸ - Уп. др Л. Мирковић, н. д. 29.

⁸⁷⁹ - Творенија, в русском перев., С. Петербург 1892, 21. Беседа на Постање, Т. IV, 192. У том смислу, ваљда, треба разумети примедбу Св. Симеона Солунског: «Свако дете, као Исус Христос крштава се у своме имену. Не крштавају се сви (са именом) Јован и Марија, као што веле неки од најпростијих и незналица» (О тајнама гл. 60, Мињ П. Г. 155, к. 209). Биће да су неки из речи Св. Јована Златоуста извели закључак да се при крштењу мушког детета треба казивати име Јована, највећег рођеног од жена, а при крштењу женског, име Св. Богородице, «часније од херувима», да би их после називали неким другим именом које би им дали.

⁸⁸⁰ - Исто.

⁸⁸¹ - Исто, 192–193.

⁸⁸² - Историја Срба, Београд 1952, II, 254, 255.

⁸⁸³ - Исто, 255.

⁸⁸⁴ - Исто.

⁸⁸⁵ - Абдулах Шкаљић, Турцизми у српскохрватском језику, Сарајево 1966, 653.

⁸⁸⁶ - Уп. Гласник 1982, 97.

⁸⁸⁷ - Дим. Мораитис, Ваптисма, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, Т. III, к. 590, 591.

⁸⁸⁸ - Литургика, Београд 1967, 25.

⁸⁸⁹ - Н. Милаш, Правила Прав. цркве, Н. Сад 1896, II, 177.

⁸⁹⁰ - Атинска Синтагма, Атина 1853, Т. III, 412. Преп. Никодим Агиорит сматра да је овде реч о «кумовима који траже да се крсте» катихумени, којима је због болести одузет глас, одговорно потврђујући да су ови то желели док су били здрави (Пидалион, изд. Астир, Атина 1970:489).

⁸⁹¹ - Др Лазар Мирковић, Хаџилук Етерије у Св. места, Хеортологија, Београд 1961, 305.

⁸⁹² - Кан. XIX, 102, Трѣмбелас, Микрон Евхологион, Атина 1950, I, 391.

⁸⁹³ - Исто, стр. 269, 370.

⁸⁹⁴ - О тајнама, гл. 61, Мињ П. Г. Т. 155, к. 212, 213.

⁸⁹⁵ - Н. д., к. 590.

⁸⁹⁶ - У Псеудојустиновим одговорима поставља се питање: Каква је разлика у васкрсењу између деце крштене, која нису учинила ништа, и некрштене, која такође нису учинила ништа? Одговор: Разлика је у томе што крштена имају добра од крштења, а некрштена немају. А удостојавају се добара од крштења због вере оних који их приносе крштењу (Вивлиотхики Еллинон патерон..., Атина 1955, Т. IV, 97). К. Каллиникос сматра да се под оним «који приносе» подразумевају кумови (О христианиккос наос, Атина 1969:387).

⁸⁹⁷ - Уп. Л. Мирковић, н. д. 26; Н. Милаш, Црквено право, Београд 1926, 589; Д. Мораитис, н. д. к. 591; В. Николајевић, Практични свештеник, Н. Сад 1907, I, 113.

⁸⁹⁸ - Н. д., к. 213.

⁸⁹⁹ - Изнимно, брачно лице које жели крштење своје деце, али се томе противи оно друго, може бити припуштено кумовању, ако испуњава друге услове.

⁹⁰⁰ - Трѣмбелас, н. д. 400.

⁹⁰¹ - Др Јустин Поповић, Догматика Православне цркве, Београд 1978, Т. III, 565.

⁹⁰² - Књ. III, гл. XVI, ВЕПЕС, Атина 1955, 67.

⁹⁰³ - Л. Мирковић, н. д. 27; В. Николајевић, н. д. 131.

⁹⁰⁴ - О Св. Духу, гл. XII, Творенија, в руском переводе, С. Петербург 1911, Т. I, 599–600.

⁹⁰⁵ - Трѣмбелас, н. д. 308; К. Каллиникос, н. д. 400; Д. Мораитис, н. д., к. 590.

⁹⁰⁶ - Значај вршења Св. Литургије на дан крштења, у нешто друкчијем смислу, подвлачи и Св. Симеон Солунски. Због крштавања деце, која се неће причестити, али ће при чину крштења свештеник дувати на њих, Св. Симеон вели: «Стога је добро после причешћа Христовог (Тела и Крви) крштавати и вршити дување» (н. д. гл. 62, к. 213).

⁹⁰⁷ - Ако би се оглашеној и спремној за крштење десило «што код жена бива» (менструација), крштење треба одложити док менструација прође и она се очисти (6. кан. Св. Тимотеја Александријског, Милаш, Правила Прав. цркве, II, 445; кан. 19, 107. Св. Иполита Римског, уп. Трембелас, н. д. 391).

⁹⁰⁸ - «Који се убеде и поверују да су наше учење и речи истинити, и обећа да може живети сагласно с њим, њих уче да молитвом и постом моле од Бога опроштење пређашњих грехова; и ми се молимо и постимо с њима» (Апологија I, гл. 61, 1, ВЕПЕС, Т. III, 194).

⁹⁰⁹ - ВЕПЕС, Т. II, гл. VII, стр. 217, Атина 1955.

⁹¹⁰ - П. Трембелас, Догматика, Атина 1961, III, 113.

⁹¹¹ - К. Каллинику, н. д. 386.

⁹¹² - Трембелас, н. д. 114.

⁹¹³ - Исто.

⁹¹⁴ - Исто.

⁹¹⁵ - Исто, 115.

⁹¹⁶ - Исто, 114.

⁹¹⁷ - К. Каллиникос, н. д. 386.

⁹¹⁸ - Црквено право, Београд 1973, II, 84.

⁹¹⁹ - Питања и одговори, Београд 1929, 55.

⁹²⁰ - Практични свештеник, Нови Сад, 1907, I, 128.

⁹²¹ - Богословски Гласник, 1906, књ. X, 106. Брачна правила Српске православне цркве изражавају се исто тако, велећи да се у погледу духовног сродства «кум и његова жена узимају за једно лице» (Чл. 20).

⁹²² - Атинска Синтагма, Атина 1855, V, 280.

⁹²³ - Велики Требник, Москва 1855.

⁹²⁴ - Црквено право, Београд 1921, 145.

⁹²⁵ - Атанасије Поповић, Ручна књига о браку, Београд 1962, 29.

⁹²⁶ - Уп. С. Грубач, н. д. 107, 108.

⁹²⁷ - Св. Синод Руске цркве ово објашњава: «Пошто је по старом црквеном закону, изнетом у Велики Требнику, наређено да при крштењу деце мушког пола буде један воспријемник, а

женског – једна воспријемница, треба сматрати воспријемником мушкарца само лице мушког пола које је било при његовом крштењу, а воспријемником женско – само лице женског пола» (Одлуке из 1810. и 1837. год., у Булгаков, н. д. 907, прим. 1). После тога, 1873. г. Св. Синод је донео одлуку да од двоје кумова (воспријемника) на крштењу, у духовно сродство долазе само кум и кумче истог пола с њим (Ако је кумче мушко, онда је у сродству с воспријемником, ако је женско – с воспријемницом (С. Булгаков, н. д. 1099). Воспријемник и воспријемница на крштењу истог детета не ступају у духовно сродство (исто 1097).

⁹²⁸ - Настољнаја књига, Харков 1900, 907.

⁹²⁹ - Грубач, н. д. 107.

⁹³⁰ - Пособије к изученију Устава Прав. церкви, С. Петербург 1900, 663, прим. 1.

⁹³¹ - Булгаков, н. д. 907, прим. 1.

⁹³² - Литургика, Београд 1967, II, 2, 26.

⁹³³ - Dr. Johan Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes, Graz 1910, 367–368.

⁹³⁴ - Гл. 5, л. 6а, изд. Москва 1855.

⁹³⁵ - Наша реч «кум» и «кума» потиче из латинског језика. Проф. П. Скок вели: «Лат. *compater*, ген. – *tris* м. (7 в.), према *commater*, ген. – *tris* (Гргур Велики), садржи префикс *con*, «суотац, сумајка», те изражавају духовно сродство стечено при крштењу» (Етимологијски ријечник..., Загреб 1972:232). Др Јероним Шетка вели да није сасвим јасно како је од «компатер» дошло до «кум». Можда се најпре «употребљавао некакав дужи облик који се у брзом говору скратио (усп. господин – Господ; доминус – дум, дон; фратер – фра)» (Хрватска кршћанска терминологија, Сплит 1976:143).

⁹³⁶ - Уп. Гласник СПЦ 1982, бр. 4, 95.

⁹³⁷ - Према црквенословенској штампаној Крмчији, у другом степену сродства стоји кум са природним оцем свога кумчета, те се рачуна да му је духовни брат, а мајка кумчета – сестра (гл. 51, О супружествах запрешчених, л. 543а).

⁹³⁸ - Никодим Милаш, Црквено право, Београд 1926, 192, 653.

⁹³⁹ - Др Ч. Митровић, н. д. 145.

⁹⁴⁰ - Н. Милаш, н. д. 153; Брачна правила СПЦ, чл. 20. Да се ово сродство рачуна само у нисходној линији говори и црквенословенска штампана Крмчија: «Сродство од Св. Крштења чува се међу овим двама кумовима (кумом и кумчетом) и онима који су од њих у нисходној линији, а не како неки мисле, међу осталом родбином, тј. међу усходним и побочним, одн. очевима, дедовима, прадедовима, браћом, стричевима и братанцима (гл. 51, л. 546а).

⁹⁴¹ - Уп. С. Булгаков, н. д. 1908; Атан. Поповић, н. д. 30.

⁹⁴² - Н. д. 82.

⁹⁴³ - Н. Милаш, Црквено право, Београд, стр. 644.

⁹⁴⁴ - А. Поповић, Ручна књига о браку, Београд, стр. 15–16.

⁹⁴⁵ - М. Стаменковић, Примери сродства – Сродственик, Ниш 1926, стр. 6.

⁹⁴⁶ - Еп. Никанор, Сродственик, Београд 1906, стр. 7.

⁹⁴⁷ - Нови Сад 1971.

⁹⁴⁸ - Нолит, Београд 1969.

⁹⁴⁹ - Lexicon palaeoslovenico graeco-latinum, Aalen, 1963.

⁹⁵⁰ - Загреб 1971.

⁹⁵¹ - 1 Мојс. 1, 2, 5, 8.

⁹⁵² - 3 Мојс. 23, 27, 32.

⁹⁵³ - Јоил 1, 14; 2, 15. Тако у жалости због смрти мноштва народа које побише «синови Венијаминови», остала племена «постише онај дан до вечера» (Суд. 20:26). Због смрти цара Саула и његових синова Јевреји «постише седам дана» (1Сам. 31:13); у опасности од Амана, по наредби царице Јестире, Јевреји постише за три дана, не једући и не пијући ни дању ни ноћу (Јест. 4:16).

⁹⁵⁴ - 1) Пост 17. дана четвртог месеца, због жалости са греха народног због чега је Мојсије разбио таблице Закона (2 Мојс. 32:19), и престанка свакодневних жртава у храму падом Јерусалима под вавилонског цара Навуходоносора; 2) пост 9. дана петог месеца због спаљивања храма од Вавилонца (2 Днев. 36:19); 3) пост 3. дана седмог месеца због убиства Годолије и несрећа насталих тада (2Цар. 25:25); 4) пост 10. дана

десетог месеца због почетка опсаде Јерусалима од Вавилонаца (2Цар. 24:10).

⁹⁵⁵ - Л. 18, 12.

⁹⁵⁶ - 2 Јез. 9, 2.

⁹⁵⁷ - Мф. 4, 2; 9, 15.

⁹⁵⁸ - Д. ап. 13, 3; 14, 23; 1Кор. 7, 5; 2Кор. 6, 5; 11, 27.

⁹⁵⁹ - Сократ Схоластик, Црквена историја V, 22; Хр.

Енислиду, О тхезмос тиснистиас, Солун 1972, 54.

⁹⁶⁰ - Кад нпр. Бадњи дан, или Крстовдан уочи Богојављења падну у суботу или недељу, јер «по отпусту Литургије једемо хлеб и пијемо по једну чашу вина. А потпуно једемо са уљем по отпусту вечерње». Али, иако је речено «пост не бивајет», даље се наређује: «Но сира и јаја и рибе нипошто да се не усудимо јести» (Правило уочи Богојављења). Ове речи свакако су стављене да не би ко дошао у недоумицу због израза «пост не бивајет», тј. да не помисли да се тог дана може јести мрсно јело.

⁹⁶¹ - Изд. Апостолики диакониа, Атина 1955, Т. III, Е, III, 5, стр. 73.

⁹⁶² - Н. д.; уп. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 270, 271.

⁹⁶³ - Скабаланович, н. д. 271, 272.

⁹⁶⁴ - Милаш, Правила Прав. цркве, Н. Сад 1896, II, 99; Пидалион, Атина 1970, 439.

⁹⁶⁵ - Св. Василије Велики објашњава да је за храну уз пост одређена она коју су употребљавали прародитељи у рају, тј. биљна: «Живећи у рају (човеку) није падало на ум оно што је доцније пронађено људским измишљањем: ни употреба вина, ни клање животиња, ни све оно што ум човеков чини мутним» (Творенија, С. Петербург 1910:77).

⁹⁶⁶ - По правилима Св. Пахомија Великог, у овим случајевима то се дозвољава и монасима. Уп. Древније иноческије уставы, собраније еп. Феофана, Москва 1892, 126.

⁹⁶⁷ - Милаш, Правила, тумачење 69. ап. кан., I, 142.

⁹⁶⁸ - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 255; Хр. Онислиду, н. д. 51, 70.

⁹⁶⁹ - Као што и данас држе свој пост муслимани.

⁹⁷⁰ - Ватопедски рукоп. бр. 332, XIII-XIV в., Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895, 234.

⁹⁷¹ - Милаш, Правила... I, 578, Пидалион, 297.

⁹⁷² - Изд. Апостолики диакона, Атина 1955, Т. II, Књ. V, 19, 7, стр. 90, 91.

⁹⁷³ - 69. кан. Св. ап.; 56. кан. Шестог Вас. саб.; 19. кан. Гангрског саб.; 47. кан. Никифора Исповедника.

⁹⁷⁴ - Хр. Енислиду, О тхесмос тис нистиас, Тесалоники 1972, 28.

⁹⁷⁵ - Л. 18, 12; Учење XII апостола, Вивлиотхики Елиннон патерон, изд. Апост. Диакон., Атина 1955, 217, 218; Хр. Енислиду, н. д. 40; Уп. одговор на питање: Зашто је вечера мрсна уочи постних дана и обратно, посна уочи мрсних? , Гласник бр. 7, јул 1975, 125.

⁹⁷⁶ - Творенија Св. Василија Вел., С. Петербург 1991, Слово о посту, V, 82. Исту мисао налазимо у црквеном песништву: «Постећи Господ као човек за нашу поуку побеђује кушача, показујући шта ми треба да чинимо...» (I троп. I кан., среда сирна на јутр.; I троп. VI п. кан., сирни петак на јутр).

⁹⁷⁷ - Н. д. глава VIII, 217, 218.

⁹⁷⁸ - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 575; Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењем, Н. Сад 1895, II, 326. Исти разлог за пост ових дана наводе Апост. Установе: «Јер у среду изађе одлука против Господа, кад Јуда обећа да ће га издати за новац. А у петак – јер Господ тог дана претрпе страдање на крсту за време Понтија Пилата» (н. д. 3:124).

⁹⁷⁹ - Милаш, н. д. I, 141; Пидалион, 91.

⁹⁸⁰ - Прав. 1, Милаш, н. д. II, 305; Пидалион, 545.

⁹⁸¹ - Апостолске Установе, н. д. Е, XX, т. 2, 93. И Св. Симеон Солунски говори о томе првобитном посту од једне седмице, са којим је, вели, спојен пост у част Св. апостола «који су ценили пост и нама га предали» (Мињ. П. Г. Т. 155, Одговор 54. Гаврилу, Пентапољска, к. 901.)

⁹⁸² - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 269.

⁹⁸³ - Нектариу Кефала, митрополиту пентанолеос, Историки мелети пери тон диатетагменон нистион, Атина 1956, 12.

- 984 - Мирковић, н. д. 275, 276.
- 985 - Атинска Синтагма, Атина 1854, Т. IV, 488.
- 986 - В. Ћоровић, Списи Св. Саве, Београд 1928, 63.
- 987 - Н. д. VII, 217.
- 988 - Ап. Установе В. XLVIII, н. д. 47; Г. VIII, 63.
- 989 - Јерма, Пастир, виђење II, 40; Св. Игњатије Богон., Посл. Филиплџанима XIII; Аристид, Апологија, изд. Апост. Диакониа, Атина, Т. 3, 149.
- 990 - Н. д. V, 77.
- 991 - Као што сада држе свој пост муслимани.
- 992 - Н. д. Е, III, Т. 3, 73.
- 993 - Сократ Схоластик, Историја V, 22.
- 994 - Милаш, н. д. II, 99.
- 995 - Пидалион, 94; Правило 223. Номоканона при Великом Требнику.
- 996 - Мирковић, н. д. 266.
- 997 - Н. д. В, 87. Св. Симеон Солунски назива постом само потпуно уздржавање од хране, као што је постио Мојсије. За разлику од Мојсијевог поста, наш пост он назива «уздржавањем» (енкратиа): «Јер ми једући сваког дана, не постимо» (н. д. к. 900). На другом месту убраја у пост Четрдесетнице суботе и недеље «иако двапут дневно једемо, али држимо оно што припада посту, не једућу месо, и сир и рибе и слично» (Одговор на 52. питање, н. д. к. 897).
- 998 - Минеј 5. јан. под «Зри»; 25. дец. друго «Зри». Да ово није само наше домишљање, него да је тако заиста, доказују нам одлуке Шестог Вас. сабора. Због Јермена, који су суботама и недељама уз Велики пост употребљавали сир и јаја, Сабор одређује својим 56. прав. «да сва Васељенска црква, следећи један ред, држи пост и уздржава се како од свега закланог, тако исто од јаја и сира... А који се овога не би држали, ако су клирици да се свргну, ако су лаици да се одлуче» (Милаш, н. д. I 542, Пидалион 270). Доносећи ово правило Сабор је безусловно имао у виду 64. ап. правило да се у суботе и недеље не пости, јер га у свом претходном, 5. правилу дословно наводи. Поводом извештаја да се у Римској цркви пости суботом уз Велики пост

«Свети сабор одлучује, » вели се у том канону, «да и Римска црква држи непоколебиво канон који вели: Ако се нађе који клирик да пости недељом, или суботом сем једне једине, нека се свргне, а световњак одлучи».Пошто у овом, 55. правилу, Сабор наређује да се суботама уз Велики пост не сме постити, а у 56. канону да се у те суботе не сме јести сир и јаја (поготово месо), онда је јасно да се овде забрањује строги пост – неједење или сухоједење у 9. час, не ублажени – једење двапут на дан јела с уљем и вина. Правилно, дакле, расуђује преп. Никодим Светогорац говорећи да Православна црква мудро чува обе одредбе: «Нити укидајући посна јела Св. Четрдесетнице месом, сиром, јајима или рибом, нити 64. кан. апостолски који наређује да не би ко постио суботом и недељом потпуним постом од свега...» (Пидалион, 276).

⁹⁹⁹ - Црквенословенски штампани Типик вели да они који могу треба да се уздрже од хране од Чистог понедељка до Чисте среде по Пређеосв. Литургији (тримирење), а онима који не могу, дозвољава се сухоједење. У остале дане Великог поста одређује се сухоједење, сем суботом и недељом кад је дозвољена употреба уља, а риба на Благовести и Цвети. Исто је правило уз Госпођин пост (риба само па Преображење). Божићњег и Петровог поста сухоједење је одређено понедељком, средом и петком; осталих дана преко недеље уље, суботом и недељом риба.

¹⁰⁰⁰ - Н. д. 3, XXII, 124.

¹⁰⁰¹ - Избор из пророка, ВЕПС Т. 8, 341.

¹⁰⁰² - Тумачење псалама 62, ВЕПС Т. 32, 149.

¹⁰⁰³ - Одломци, Т. 33, 205.

¹⁰⁰⁴ - Н. д. Т. II Спб. 1911, 77. Исту ову мисао налазимо и у црквеном песништву: «Изгнан би Адам из раја због јела... (Стиховње, субота сирна на вечерњи; 3 хвалитне Часни Понедељак; II са Господи возвах, Часни Уторак; И стиховње на вечерњи четвртка II седмице; II тропар II песма II трипеснец уторка V седмице поста; II тропар II трипеснец, јутрење петак V седмице; I тропар IX песме. I трипеснец. Уторак цветни; I па Господи возвах, седмице, месопусне; тропар VIII песме трипеснац петак сирни.).

¹⁰⁰⁵ - Исто, и ову мисао Св. Василија налазимо у црквеним песмама: «Дође пост мати целомудрија, обличитељ грехова, проповедник покајања, анђелско живљење и спасење људи...» (I стиховња Чисти Понедељак јутрења; III и V тропар VIII песме II седмице поста; III тропар VII песме I трипеснец уторка III седмице на јутрење; II на Господи возвах понедељак IV недеља поста; IV Господи возвах среда V недеље поста; III тропар I трипеснец IX песме на јутрењи понедељак цветни; III тропар трипеснец VIII песме среда сирна на јутрењи; VI тропар III песме трипеснец среда сирна на јутрењи; II тропар II трипеснец VIII песме четвртак, сирни на јутрење; I тропар III песме канона петак сирни на јутрењи). «Пагубне за душу страсти, смртоносна уживања пост усмрћује, и у добром стању држи стремљења и покрете срца; њега, дакле, вером примимо с готовошћу» (VI тропар трипеснец VIII песме среда сирна на јутрењи; III тропар IX песме канона петак сирни на јутрењи). «Пијући водом нико не поста безуман, а Ноје пијући вино показа се наг, Лот тиме роди пород зла. О, душо моја, појући Христу бежи од подражавања овим» (V тропар II трипеснец VIII песме понедељак II недеље поста на јутрењи).

¹⁰⁰⁶ - Исто, стр. 77.

¹⁰⁰⁷ - У црквеним песмама вели се: «Горким јелом негда изгнани из раја, потрудимо се да уђемо (у њега) уздржањем од страсти...» (I на Господи возвах Чисти уторак).

¹⁰⁰⁸ - V беседа о покајању, Т. 2, 342.

¹⁰⁰⁹ - Н. д. 81.

¹⁰¹⁰ - Беседа о посту V, н. д. 342. У црквеним песмама вели се о томе овако: «Свагда је пост користан онима који га примају и држе, јер се демони не усуђују да нападају на оног који пости, а и чувари нашег живота, анђели, с већом ревношћу остају с нама очишћеним постом» (I стихов. на јутр. понед. сирни; I стихов. на јутрењи четвртак сирни. Ово из II Беседе св. Василија Великог о посту (ВЕПС, изд. Апост. диакона, Атина 1976, Т. 54:21).

¹⁰¹¹ - Слово на Св. Крштење, Творенија иже во свјатих отца нашего Григорија Богослова, С. Петербург 1912, I, 563.

¹⁰¹² - Мирковић, Хеортологија, 264.

¹⁰¹³ - Н. д. 371.

¹⁰¹⁴ - Одговор на 8. питање, Милаш, н. д. II, 446; Пидалион 669.

¹⁰¹⁵ - Код Булгакова, Настољнаја књига, Харков 1900, 502. И Св. Симеон Солунски говори о Св. Четрдесетници као десетку Богу (н. д. 371), а такође црквене песме: «... десетак целе године приносећи Цару свију да с љубављу угледамо и Његово Васкрсење» (I тропар II седална, сирни понедељак на јутрењи, а такође ирмос II недеље поста).

¹⁰¹⁶ - Н. д. V, 77.

¹⁰¹⁷ - Реч о посту и милостињи, н. д. II, 907. И у црквеним песмама на много се места истиче поред телесног духовни пост, у врлинама: «Постивши, браћо, телесно, постимо и духовно: разрешимо сваку везу неправде, раскинемо суровост непријатељских односа, раздеримо сваку неправедну обвезницу; дајмо гладнима хлеб и сиромаше без крова уведимо у домове, да примимо од Христа Бога велику милост» (I на Господи возвах, Чиста среда). «Душо моја, пости од злобе и лукавства, уздржи се од гнева и јарости и од сваког греха, јер човекољубац Исус, Бог наш, хоће такав пост» (3. тропар I трипеснеца IX песме, јутрење понедељак 3. недеља поста). «Чисти је пост удаљење од греха, отуђење од страсти, љубав Богу, приљежност у молитви, сузе са умиљењем и старање за сиромаше – Христос објави у Писмима» (II тропар I песме трипеснец јутрење понедељак II недеље поста; слично: и стиховња среда сирна на јутрењи; II тропар IX песме II трипеснец понедељак сирни јутрења; I на Господи возвах понедељак сирни; I тропар II трипеснец уторак сирни јутрењи).

¹⁰¹⁸ - О девствености, Т. 33, 63.

¹⁰¹⁹ - Н. д. Е. III, Т. 3, 72. Погрешан би закључак из овога био: «Пошто не могу да достигнем такву духовну висину, онда не вреди да држим ни телесни пост, тј. да се уздржавам од мрсне хране». Телесни пост је услов поста духовног, први ступањ на лествици врлина. Ако се овог поста не могу почупати све зле навике и пороци, и засадити све врлине, много ће значити ако ишчупамо макар једну и узгајимо на том месту једну врлину, другог поста другу итд. Онај ко је упao у воду и дави се, ако зато што не може одмах изаћи на суво и спасти се, одбије да се

ухвати за пружени штап, или уже, неминовно ће пропасти. Ако човек усрдно врши оно што може, Бог ће, видећи његову усрдност, помоћи да узраста све више и више, стигне до врхунца лествице врлина, до човека зрелог, до мере раста пуноће Христове (Еф. 4:13).

¹⁰²⁰ - Сочињенија еп. Игњатија Брјанчанинова, Аскетичестије опити, Т. I, Џорданвил 1957, 51, 49.

¹⁰²¹ - Н. д. Т. I, 664. У црквеном песништву вели се: «Не држимо пост само у уздржању од јела, него у удаљавању од сваке телесне страсти, да би, покоривши тело које нас тиранише, били достојни Причешћа Сина Божијег, Јагњета добровољно закланог за свет, и духовно празновали Спаситељево из мртвих Васкрсење, подигавши се на висину врлина, у светлости и радости добрих дела веселили Човекољупца» (I стихов. на вечер. Чисти уторак; I на Госп. возв. Недеља месоп.). Понесени жељом да се што пре врати у праксу старе Цркве о причешћивању свију верних на свакој Литургији, неки иду тако далеко да установу поста пред причешћем проглашавају ђавољим проналаском да се причешће онемогући. Тако у књижици «Небеска мана» стоји: «Христос, Св. апостоли, наша Црква и њени Свети говоре: Да! прилазите често са страхом Божјим, вером и љубављу овој Тајни божанске љубави, постаравши се за уређење своје савести. Сатана пак виче: Не, не! Канон је и правило моје неодступно, да постите за три дана и да приступате у ретким интервалима, иначе напоље, нећете бити примљени» (Монахос Тхеодосиос Агиопавлитис, То уранион манна, Волос 1969:89). Међутим, исти писац ту наводи, као речи Св. Симеона Солунског, савет верницима: «Ако хоће и други пут (да се причесте) изван Четрдесетница (четири годишња поста), седам или најмање пет (дана) да слушају службу у цркви, или да је читају у својим кућама. А у нужди нека посте три дана само припремивши се исповешћу» (стр. 51). Такође, наводи речи Св. Никодима Светогорца, у тумачењу 13. кан. Шестог Вас. сабора, да је пред причешће потребно постити најмање три дана, «а који могу пре тога постити и целу седмицу добро чине» (стр. 38, 39.). Горе наведене речи Св. Јована Златоуста не помиње уопште.

1022 - Примере Светих износе и црквене песме:

«Преблагословена је благодат свечасног поста: њиме се Мојсије прослави и прими Закон написан на таблицама; млади дечаџи показаше се јачи од огња. У њему, дакле, погасимо разгореле телесне страсти...» (I тропар II сједална, Часни уторак на јутрењи; IV хвалитна Недеља Православља; I на Господи возвах Недељи православља; II тропар VIII песме канона јутрењи уторак III недеља поста). Пост је Мојсија учинио боговидцем, а Илију негда огњеним возачем, а Павла, душо моја, страшним узлазником на небо. Стога постимо од зла па ћемо и ми изаћи на висину бестрашћа» (V тропар IX песме II трипеснец јутрења понедељка II недеље поста; трипеснец јутрење понедељка II недеље поста; IV на Господи возвах четвртка V недеље поста, канон уторак цветни; I тропар IX песме I трипеснец среда цветна). «Преславна је благодат свечасног поста: Њиме је пророк Илија нашао огњена кола, и Мојсије примио таблице, Данило се прославио, Јелисеј мртвог подигао; младићи огањ угасили, и сваки, који било, постаје Божји...» (III сједален на јутрењи уторак V недеља поста; IV на Господи возвах четвртка V недеље поста; I тропар V песме канона среда сирна на јутрењи; II тропар V песме канона среда сирна на јутрењи).

1023 - Мирковић, н. д. 266.

1024 - Мало оглашење LXXIV.

1025 - Н. Милаш, н. д. I, 141, Пидалион 91.

1026 - Милаш, н. д. I, 542, II, 45.

1027 - Исто II, 534.

1028 - Ту Апостол разуме људе који су прилазили Цркви из незнабоштва – «Многи од њих (Коринћана), научивши да не прља оно што улази у човека, него што излази, и да су идоли дрво, и камен, и демони, те да нити могу нанети штету, нити корист, употребљаваху такво савршено знање неразумно, на штету себи и другима. Они долажаху идолима и учествоваху за трпезама, и на тај начин изазиваху велику штету. Они који су се бојали идола и нису знали да их презиру, учествујући тамо на вечерама, па то видели да то чине и савршенији, од тога су имали веома велику штету, јер су прилазили јелу не са таквим расположењем као савршенији, него као идолским жртвама, те је

поступак бивао пут идолопоклонству» (Св. Јован Злат., н. д. Т. X, 188) – и јудејству («Бежу многи од верујућих Јудеја, који савешћу везани за Закон и по примању вере, држали су строго разликовање хране, још се не осмеливши савршено одступити од Закона» – Св. Јован Злат., н. д. Т. IX, 792) – који су и као хришћани задржали ранија схватања о идолским жртвама, о чистим и нечистим јелима. Својим речима: Не погани човека што улази у човека, него што излази из човека то је оно што погани човека, Христос је «сва јела прогласио чистим» (Мр. 7:15–19), те је ап. Павле могао препоручити хришћанима: «Све што се продаје на тргу једите и ништа не испитујте савести ради» (1Кор.10:25). Стога хришћанство не зна за поделу јела на чиста и нечиста. Мрсна храна није нечиста, нити погани сама по себи (Рим. 14:14) човека који је једе, јер је у том случају не би могли јести никад, ни у време мрса. Мрсећи уз пост хришћанин греши не што једе погану храну, него што поступа против Господње и црквене наредбе.

¹⁰²⁹ - Милаш, н. д. I, 143.

¹⁰³⁰ - О три дана поста пред причешће говори се у апокрифном спису о 12 петака: Сијеже свети отци прозрјевше Духом Светим, тако повељеше сабљусту је постом по 3 дни и тако улучити причестије и с ним радујуште се станем одеснују самого Хрисга...» (У срп. слов. рукопису бивше Народне библиотеке у Београду, бр. 200, XIV в., У сказанију о 12-тих петцех, Стојан Новаковић у чланку Дванаест петака, у старине, Југослов. Акад. знаности и умјетности, књ. IV, Загреб 1872, стр. 28). Можда је тај термин до њега дошао из старе византијске војничке праксе да војска пред битку пости три дана, једући суву храну по заласку сунца, и тако припремљена приступи Причешћу (С. Радојчић, Узори и дела старих српских уметника, Бгд.)

¹⁰³¹ - Проф. др Д. Андрејевић, Др М. Стевановић, Старење и старост, Београд-Загреб 1967, 9, 115, 119.

¹⁰³² - Народни лекар, Београд 1959, 805; Старење и старост , 13.

¹⁰³³ - Лекар у кући, Београд II, 887.

¹⁰³⁴ - Календар Св. Лазар, Чачак 1927, 34–35; Лечење болести лековитим биљем, Београд 1941, 543.

- ¹⁰³⁵ - Београд 1930, 72.
- ¹⁰³⁶ - Инж. М. Маркетан, Здрава храна – јефтина храна, Медицинска књига, Београд-Загреб 1957, 8.
- ¹⁰³⁷ - «Од понедељка да буде у посту и молитви и потпуној сабраности» (Типик гл. 32; Учитељноје извјестије, О подајанији, пријатији, храњенији же и поклоњенији божествених таин).
- ¹⁰³⁸ - Мишљење да је пред причешће довољно постити три дана свакако је настало према наведеним речима преп. Никодима Светогорца у тумачењу 13. кан. Шестог Васељ. сабора, али је онде реч о припреми за причешће изван времена одређених постова, тј. за време мрса.
- ¹⁰³⁹ - 89. канон Пидалион изд. Астир, Атина 1970, 639; Милаш, Правила, II, 431.
- ¹⁰⁴⁰ - С. Радојчић, Узори и дела старих српских уметника, Бгд.
- ¹⁰⁴¹ - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 91, 439, 670, 726, 728; Милаш, Правила, Н. Сад 1895, I, 141, 542; II, 99, 446, 523, 527.
- ¹⁰⁴² - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 296.
- ¹⁰⁴³ - Историја, књ. 22, у Нектариу Кефала, митр. иситаполеос, Историки мелети пери тон диатетагменон нистион, Атина 1956, 8.
- ¹⁰⁴⁴ - Др В. Ћоровић, Списи Св. Саве, Београд – Ср. Карловци 1928, 64.
- ¹⁰⁴⁵ - Дмитријевскиј, н. д. 338.
- ¹⁰⁴⁶ - Исто 179.
- ¹⁰⁴⁷ - Ћоровић, н. д. 64.
- ¹⁰⁴⁸ - Н. д. 13.
- ¹⁰⁴⁹ - Дмитријевскиј, н. д. 180.
- ¹⁰⁵⁰ - Исто 171, 174, 179.
- ¹⁰⁵¹ - Москва 1877, л. 32, б. Нашој људској логици може изгледати чудно – ако баш не цепидлачење – дозволити да се једу уз пост маслине, а забранити уље. Но логика Отаца је свагда тачнија и далековиднија од наше. Св. Василије каже да је пост слика рајског живота. А у рају, за храну људима, Бог је

одредио «сва дрвета родна која носе семе» (1. Мојс. 1:29). И маслине су, као плод дрвета, таква природна храна. Док је живео у рају човек се њоме задовољавао. Тада му, како каже Св. Василије, «није падало на ум што је доцније пронађено људским измишљањем: ни употреба вина, ни клање животиња, ни све оно што ум човеков чини мутним». И сада за време поста, вели даље Св. Василије Велики. «престаје нож куvara, довољна су јела природна» (Вивлиотхики Еллинон Патерон, изд. Апостолики Диаконида, Атина 1976, Т. 54, стр. 12, 13:16). Најразличнија јела и колачи могу се спремати и пржити на уљу, не на маслинама. Друго су, дакле, маслине, друго уље. Поред тога, да су Оци рекли да се не једу уз пост маслине, јер садрже уље, које се у старо време само из њих добијало, ми бисмо били у сумњи и тешкоћи: да ли да једемо не само орахе, бадеме, кокосове орахе, коштице од тикава, него и соју, кукуруз и сличне плодове, јер и они садрже уље које се данас увелико из њих производи. Но просветљени Богом, Оци су уз пост оставили потребно, а забранили ненужно.

1052 - О тхесмос тис нистиас, Солун 1972, 69.

1053 - Екклесиастики историа, Атина 1970, 319, 320.

1054 - А. Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895, I, 818, 863.

1055 - Пидалион, 92.

1056 - Дмитријевскиј, О посту, 172, 175.

1057 - По црквенословенском Типику, навечерје Благовести, пре Лазареве суботе, разрешава се на уље и вино (гл. 32).

1058 - Дмитријевскиј, исто, 174.

1059 - Исто, 341.

1060 - Нектариу Кефала, н. д. 12.

1061 - Дмитријевскиј, исто, 338.

1062 - Н. д. 13. Св. Нектарије сматра да је Велика Црква с правом дозволила Русима употребу рибе у Великом посту (н. д.), јер заиста шта се онде могло јести уз пост, особито у раније доба, кад у две трећине руске земље не рађа ни пасуљ, сочиво, грашак, маслине, смокве, шљиве, грожђе, бадеми, па ни јабуке, крушке; у многим рекама нема ни ракова, а камоли октапода, каламара итд. (уп. Дмитријевскиј, н. д. 345).

¹⁰⁶³ - У Ипотипосису у гл. 30, О посту, па Велику Суботу и Велики Четвртак, по отпусту вечерње пило се по три красовуље вина, поред рибе јео сир и јаја (естхиомен тирон ке ихтиис, ке оа). Но у другој редакцији, на истом месту стоји: «Естхиомен де артон, ке опорас, пиномен ке инон отириа дио» (Дмитријевскиј, Типика, XIX, Нектариу Кефала, н. д. 12).

¹⁰⁶⁴ - Прав. 10. и 8, Милаш, Правила II, 446; Пидалион, 669, 670.

¹⁰⁶⁵ - Упор. 16, 23. и 48. кан. Никифора Исповедника.

¹⁰⁶⁶ - В. Гласник 1976. г., стр. 12–19; Гласник 1978, стр. 91–94.

¹⁰⁶⁷ - Слово о посту, Творенија..., С. Петербург 1981, Т. II, 82.

¹⁰⁶⁸ - Исто, стр. 77.

¹⁰⁶⁹ - Уп. Гласник 1976, стр. 13.

¹⁰⁷⁰ - Атин. Синтагма, Атина 1854, Т. IV, 488. «Ако ли неко пости и више од седам дана» – наставља Валсамон – «пред празник Св. апостола и пре Рођења Христова, било да пости добровољно, било по наређењу ктиторског Типика, неће се посрамити». Према томе, до дужине ових постова више од седам дана, биће да је дошло најпре у појединим манастирима, по пропису ктиторског Типика, па је одатле прешло у народ. Но још Григорије Протосинђел 1431. г. пише да тада, у Цариграду, Божићњи пост неки држе од 14. новембра, неки од 6. децембра, а неки тек од 20. децембра (Нектариу Кефала, митроп. пентаполеос, Историки мелети пери тон диатетагменон нистион, Атина 1956:12).

¹⁰⁷¹ - Уп. Гласник 1976, стр. 14.

¹⁰⁷² - Разуме се, ова казна је предвиђена за оне који из јеретичких разлога не би постили (уп. Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 45).

¹⁰⁷³ - Милаш, н. д. II, 534.

¹⁰⁷⁴ - Уп. Гласник 1976, 17.

¹⁰⁷⁵ - Јер је 2. каноном овог Сабора проглашена општеобавезност Апостолских правила.

¹⁰⁷⁶ - За монахе први дан без јела и воде – који могу и до среде – а тако и Велики Петак.

- 1077 - Уп. 14. децембра о почетку поста друго «Зри».
- 1078 - Патријаршијски Гласник, год. 1976, стр. 18.
- 1079 - Великиј Типикон, Москва 1877, л. 29, б.
- 1080 - Теофилакт у П. Трембелас, Ипомнима ис то ката Матхеон евангелион, Атина 1952, 179.
- 1081 - Исто.
- 1082 - П. Трембелас, Ипомнима исто то ката Лукан евангелион, Атина 1952, 189.
- 1083 - Исто.
- 1084 - Превод др Л. Мирковића, Хеортологија, Београд 1961, 303.
- 1085 - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, II, 293.
- 1086 - Исто.
- 1087 - Др Л. Мирковић, н. д. 266.
- 1088 - М. Скабаланович, н. д. 294.
- 1089 - В. Гласник 1978. г., бр. 2, стр. 46.
- 1090 - Творенија... в русском переводје, С. Петербург 1895, Т. I, 664.
- 1091 - Исто, н. д. Т. XII, 153.
- 1092 - Колико је код нас пост постао једином ознаком припреме пред причешће, показује и питање неких: Зашто свештеници треба да посте током четири поста, кад иначе не посте ван поста преко године, пред служење Литургије, на којој ће се причестити? Не схватају да је свештеник, као и сви верни, дужан да држи прописани пост без обзира да ли ће служити Литургију, или неће, и да га за недржање поста чека рашчињење, као и верника одлучење од Цркве.
- 1093 - Н. д. Т. XII, 155.
- 1094 - Велики црквенословенски Типик, Москва 1877, гл. 32, л. 28, б.
- 1095 - О једном таквом случају причао ми је поч. прота Милан Балшић, парох у Будисавцима. Његовог деду, који је такође био свештеник, ухвате Турци, отерају у Травник и осуде на робију. Како у тамници није могао држати постове како треба, посаветовавши се са старим свештеником из Травника који га је

посетио, заветује се, ако га Господ избави из тамнице те дође кући, да ће до смрти постити. Бог му је услишио молитву, и по доласку кући само би на Васкрс појео једно јаје и наставио даље постити. Тако је чинио све до смрти. За други случај дознао сам из живота једне побожне старице. Посетивши њену породицу (а имала је више синова и кћери), у разговору, рећи ће једна од кћери: Да ли наша вера тако прописује да се стално пости? Одговорих да постоје одређени постови, а између њих се мрси. Поред тога, има седмица кад Црква, због појединих јеретика, наређује да се не пости ни среда ни петак. – «А наша мајка пости стално!» – рече кћерка. «Ја не постим због јеретичких разлога, Боже сачувај!» – рече старица. – «Него разговарах са духовником и он је благословио да постим. Боље ми је тако!», одговори старица. Онда ми паде на памет па запитах кћер: «А да ли прописане постове држите ви, њена деца?» «Е, ту смо слаби», одговори она. «Биће, дакле, » – рекох – «да је ваша мајка узела да пости за једно од деце, па за друго и редом, док није дошла дотле да целе године треба да пости.»

¹⁰⁹⁶ - Према фотокопији проф. Мирковића, Патријарш. библиот. бр. 2335, док се оригинал налази у Русији.

¹⁰⁹⁷ - Уп. Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, 422.

¹⁰⁹⁸ - Вел. Ремете из 1631. године.

¹⁰⁹⁹ - Уп. Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот, Београд, 1963, чл. 49.

¹¹⁰⁰ - У манастирима у којима се, из практичних разлога, узима повечерје у цркви одмах после вечерње, забрана узимања воде важи после молитава «на сон грјадушчим» (Уредба, чл. 49).

¹¹⁰¹ - Види Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 480; II, 192; К. Никољскиј, Пособије к изученију устава богослуженија, С. Петербург 1900, 236.

¹¹⁰² - Венеција 1882.

¹¹⁰³ - У црквенословенском штампаном Типику погрешно стоји: По отпустје же (литургији) исходим из цркви, уместо «не исходим».

¹¹⁰⁴ - Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 578.

- ¹¹⁰⁵ - Уп. проф. Л. Мирковић, Литургика II, Београд 1966, 46.
- ¹¹⁰⁶ - Мансветов, Церковниј Устав, Москва 1885, 199;
Скабаланович, н. д. 185.
- ¹¹⁰⁷ - Скабаланович, н. д. 184; Мансветов, исто.
- ¹¹⁰⁸ - Скабаланович, н. д. 193.
- ¹¹⁰⁹ - Уп. Скабаланович, н. д. 192; С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 771.
- ¹¹¹⁰ - Иса. 9, 6; Гал. 2, 14.
- ¹¹¹¹ - Јн. 14, 27; Лк. 24, 36; Јн. 20, 19, 21, 26.
- ¹¹¹² - Мф. 5, 23.
- ¹¹¹³ - Јевр. 12, 14; Рим. 12, 18; 1Кор. 7, 15.
- ¹¹¹⁴ - Диатакис патр. Филотеја, грч. рукопис ман. Ватопеда бр. 133 из 1354–1376. год., у Красносељцев, Материјали дља историји чинопосљедованија литургији Св. Иоана Златоустаго, Казањ 1889, 36.
- ¹¹¹⁵ - Недеља Свете Педесетнице, Ујвидек 1942, 330.
- ¹¹¹⁶ - На Пређеосвећеној Литургији, у Арх. Чиновнику, по уливању теплоте вели се: «Таже Архијереј творит прощеније со сослужитељи», а затим «взем свјатих тајин једину частицу... молитсја по обичају: Вјерују Господи и исповједују...» Исто овако налази се и у рукописном Арх. Чин. који је 1686. г. преписао Христифор Рачанин: «По сем светитељ пријем проштеније са свештеники, и пријемљет чест светаго хлеба...». Музеј СПЦ, бр. 252. Такође и у Арх. Чин. Пећке патр. бр. 21 из XVII в. и бр. 55 из 1716. г.
- ¹¹¹⁷ - Нпр. Дечанском бр. 123, бр. 130; Музеја СПЦ бр. 227; Ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 114, сви из XIV в.; Дечанском бр. 125, бр. 126 (Арх. Чин.), бр. 132; СПЦ бр. 108; Ман. Св. Тројице бр. 60, бр. 67, бр. 86, Служабницима из штампарије Божицара и Винценца Вуковића (из 1519. и 1554.) из XVI в.; Музеја СПЦ бр. 4, 252 и Збирке проф. Грујића бр. 50 из XVII в.
- ¹¹¹⁸ - Код проф. Трембеласа у једном рукоп. из XVIII в.: «Прилазећи ђакон чини смерно метаније, молећи опроштај. А слично чини и јереј њему метаније». У девет других из XVI, XVII и XVIII в.: «А свештеник клањајући се ђакону и тражећи опроштај говори: Опрости ми, брате... И пришавши ђакон чини поклон

свештенику, са сваком смерношћу моли опроштај говорећи: Опрости ми, господару, грешном» (Е трис литургие, Атина 1935, 138:139).

¹¹¹⁹ - Налази се, али само за ђаконе, сличан пропис у рукописном Евхологиону Патр. библиот. у Јерусалиму бр. 362 из XIV в.: «А ђакони најпре отишавши у један крај олтара, и потраживши и примивши опроштење један од другог, па укрстивши своје ораре, прилазе и они и причешћују се Св. Хлебом и Св. Путиром» (А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901:316).

¹¹²⁰ - У овом рукопису Диатаксиса, у другим грчким и многим нашим рукописима налази се једна интересантна појединост о томе како је свештеник тада узимао честицу Св. Хлеба за себе, а како је другу давао ђакону. Наводимо је према нашим рукописима: Пошто је потражио опроштај од ђакона, свештеник «вазимајет једину чест светаго (хлеба) и поделив ју на двоје и једину убо чест сам пријемљет и држит ва нутар длани десније руки. Другују же вазам трети прсти тојежде руки глагољет малми (тихо) диакону: Приступи...». Овако стоји у дечанским рукописима бр. 122, 123, 125, 126, 129, 130, 132, 134; Музеја СПЦ, бр. 4, 108, 117, 214, 227, 238 и бр. 50 Збирке проф. Грујића; Ман Св. Тројице код Пљеваља; бр. 60, 67, 86, 106, 110, Служабнику Божицара и Винценца Вуковића из 1519. и 1554.; такође у девет рукописа, од XVI до XVIII в. које наводи проф. Трѣмбелас, н. д. 138. Свештеник, дакле, није најпре давао честицу Св. Хлеба ђакону, па онда узимао за себе, као што бива данас, и као што наводе неки рукописи у старини (нпр. пергаментни свитак Синајске библиот. бр. 1020 из XII-XIII в.; рукопис бр. 986 из XV в. исте библиотеке – Дмитријевскиј н. д. 145, 613 – као и Филотејев Диатаксис код Гоара, 66), него је у десну руку узимао најпре честицу за се, и двама прстима (малим и домалим) притегнувши је уз длан, с остала три прста узимао други део честице «Христос» и давао ђакону. Разлог за настанак оваквог поступка мислим да је у томе што се сматрало да примање Св. Хлеба треба да иде по реду: од вишег чина нижем, а не обратно. Пошто се у рукоп. Евхологиону Патријарш. библиот. у Јерусалиму бр. 362, из XIV в., сличан поступак наводи при служењу патријарха (тј. да патријарх не узима сам себи

честицу Св. Хлеба, него му је даје новорукоположени, или најстарији служећи епископ. «А он (патријарх) узевши је трима прстима десне руке и притиснувши уз длан, осталим двама прстима узима другу честицу и даје њему (новорукоположеном или најстаријем епископу)», вероватно да се он појавио најпре у патријарашком служењу, па одатле прешао даље, на служење свештеника и ђаконa. Но ова се пракса није могла пренети у целу Православну цркву и дуго одржати, због осећања да се давањем честице Св. Причешћа најпре ђакону свештеничко достојанство нимало не унижава, него напротив, показивањем смирења, пре уздиже: поготово што и ђакон, из истог разлога, може мало причекати и не причестити се раније од свештеника. Друго, што при померању руке и давању честице ђакону има много могућности да од честице притиснуте с два или три прста, и то уз длан окренут наниже, испадне која мрвица Св. Хлеба. И треће, што се на овај начин поступа веома недолично са Св. Причешћем, и то из побуда пре гордости и уздизања, него смиривања. У нашим рукописима, овакав начин причешћивања иза XVI в. налази се ретко.

¹¹²¹ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1908, 235–236.

¹¹²² - Евхаристија, Париз 1947, 315.

¹¹²³ - Литургикон, Берлин 1902, 146–147; Настољнаја књига, Кијев 1913, 795; Пособије, С. Петербург 1900, 454; Правилник, Зајечар 1907, II, 100, 115; Литургика II, Београд 1966, 113.

¹¹²⁴ - Красноселъцев, Свједјенија о њекоторих рукописих ватиканској библиотеки, Казањ 1885, 189, 190.

¹¹²⁵ - Грчки рукопис Диатаксиса патр. Филотеја, као и остали наведени код Трембеласа, и наши наведени рукописи.

¹¹²⁶ - Није немогуће да се овим изразом у ствари поближе објашњава да «мал поклон», обојица, свештеник и ђакон, треба један другом да чине «не до земљи». Пошто се мали поклон вршио сагибањем главе док се не дође руком до земље, то ће према наведеном бити да при клањању једних другима треба само приклонити главу, али не тако дубоко да се руком дође до земље, као што чинимо клањајући се пред Св. Причешћем, Св. иконама итд. Према томе, као и према наредби да се ђакон и свештеник кадећи мало поклоне братији, као и они њима, излази

да постоје три врсте поклона: велики, где се падало на земљу додирујући је рукама, коленима и главом; мали поклон, као што рекосмо, сагибањем главе док се не дође руком до земље, и још мањи, сагибањем главе «руком не до земље».

¹¹²⁷ - Дмитријевскиј, н. д. 268.

¹¹²⁸ - Трeмбелас, н. д. 139.

¹¹²⁹ - Исто, 143.

¹¹³⁰ - Еп. Мелентије, н. д. 115.

¹¹³¹ - Булгаков, н. д. 795; Керн, н. д. 315; Маљцев, н. д. 147.

¹¹³² - Једино према поретку који излаже грчки рукопис Ватиканске библије бр. 1213 из XVI в., изгледа да је свештеник најпре узимао честицу Св. Хлеба у руку, прочитао молитву Верујем и исповедам..., па онда тражио опроштење. Но могуће је да се ту само износи уопште шта треба свештеник да чини, без намере да се изнесе поредак следовања појединих поступака. На то указује уопштени начин казивања за причешће Св. Крвљу: «Онда тако тражи опроштење и причешћује се Св. Хлебом, такође и Св. Путиром», и потпуно ћутање о ђакону кога је дотле помињао (Красноселџцев, Свједјенија, 136).

¹¹³³ - Н. д. 795.

¹¹³⁴ - П. Трeмбелас, Догматики, Атина 1961, Т. III, 148.

¹¹³⁵ - Мистагошке катихезе IV, 3, изд. Апост. Диакона, Атина 1969, Т. 39, стр. 256.

¹¹³⁶ - Према П. Трeмбелас, н. д. 147, 215.

¹¹³⁷ - Према К. Керн, Евхаристија, Париз 1947, 27, 28; Николау Кавасила (Ис тин тхиан литургиан, Солун 1979, 39, 2, стр. 190).

¹¹³⁸ - Трeмбелас, н. д. 214.

¹¹³⁹ - Празнична посланица 7, код Трeмбелас, н. д. 146.

¹¹⁴⁰ - Керн, н. д. 31.

¹¹⁴¹ - Разговор с Трифуном Јудејцем, изд. Апост. Диак., Атина 1955, Т. III, 261.

¹¹⁴² - Екдосис акривис тис ортодоксу пистеос, изд. Бонифациус Копер, Берлин 1973, XVII, 59, стр. 47; LXXXVI, 180–182, стр. 198.

¹¹⁴³ - Уп. Н. Афанасјев, Церков Духа Свјатаго, Париз 1971, 7, 52; Ј. Зизиулас, И енотис тис Екклесиас ен ти евхаристиа ке то епископо, Атина 196, 17, 96.

¹¹⁴⁴ - Афанасјев, н. д. 143; Зизиулас, н. д. 116, 126.

¹¹⁴⁵ - Др Л. Мирковић, Литургика II, 1, Београд 1966, 125.

¹¹⁴⁶ - Св. Вас. Вел., Творенија, у руском преводу, С. Петербург 1911, Т. III, 118, Писмо Кесарији; Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 549.

¹¹⁴⁷ - Д. ап. 20, 7; 1Кор. 16, 2; Учење XII апостола, изд. Апост Диак., Атина 1955, XIV, 220.

¹¹⁴⁸ - Ј. Зизиулас, Евхаристијска заједница и католичност (саборност) Цркве, Патр. Гласник, мај 1971, 113.

¹¹⁴⁹ - Л. Мирковић, н. д. 125.

¹¹⁵⁰ - Прав. 13. Милаш, н. д. II, 447; Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 672.

¹¹⁵¹ - Н. д.

¹¹⁵² - Православна мисао 1972, бр. 1–2, стр. 54.

¹¹⁵³ - Мирковић, исто. Но при томе треба узети у обзир чињеницу да је било мало могућности не само робовима – хришћанима да долазе сваки дан, чак ни сваке недеље у храм на причешће, док још 29. кан. Лаодикијског сабора (око 343. г.) предвиђа да неки хришћани – свакако робови, или сиромашни – нису у могућности да не раде недељом, а камоли других дана, него због разних дужности и обавеза нема изгледа да је то било могуће и већини осталих верних (уп. Н. Афанасјев, н. д. 56:57). Зато Скабаланович умесно примећује да је, у вестима о свакодневном причешћивању, пре реч не о свакодневном вршењу Св. Литургије у то старо време, «него само о свакодневном причешћивању» по домовима, као што су то чинили монаси по пустињама, а тако и остали хришћани у Египту и Африци, по сведочанству Тертулијана и Св. Василија Великог (Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 95:96).

¹¹⁵⁴ - Н. д.

¹¹⁵⁵ - И. Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, 106.

¹¹⁵⁶ - Мињ., Т. 155, 672.

¹¹⁵⁷ - О подајанији, пријатији... Божествених Тајин, Служебник, С. Петербург 1911, стр. 527.

¹¹⁵⁸ - 52. и 58. канон Шестог Васељенског сабора; 25, 47. Картагенски (Гангријски); 27. Св. Василија Великог; 16. Тимотеја Александријског; 23, 47. Св. Никифор Исповедника и др.

¹¹⁵⁹ - 8. канон Светих апостола; 13. Првог Васељенског сабора; 23 Шестог Вас. сабора; 2. Лаодикијски; 8. Светог Петра Александријског; 9. Никифора Исповедника и др.

¹¹⁶⁰ - 29, 101 Шестог Вас. сабора; 41. Картагински и др.

¹¹⁶¹ - 83. Шести Васељенски; 1, 2, 4. Анкирски; 9. Неокесаријски; 2. Антиохијски; 1. Лаодикијски; 18. Картагенски; 2. Св. Дионисија Александријског; 4, 22, 34, 44, 57, 58, 59, 61, 73, 75, 76, 77, 81, 82 Светог Васислија Великог; 3, 5, 7, 12, 13. Тимотеја Александријског; 2, 4, 5, 7 Светог Григорија Нисијског; 8, 9, 14, 16, 19, 20, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 37, 41, 43, 45, 46 Св. Јована Посника; 28, 29, 32. Никифора Исповедника итд.

¹¹⁶² - Св. Кипријан Картагински наводи пример једне жене и једног младића који су се разболели и умрли после недостојног примања Св. Причешћа (Тремб., Догматика III, 169).

¹¹⁶³ - Вивлиотхики Еллинон патерон, изд. Апост. Дияконија, Атина 1955, Т. 2, XII, стр. 220.

¹¹⁶⁴ - Исто, стр. 197.

¹¹⁶⁵ - Творенија, у руском преводу, С. Петербург 1905, Т. XI, 29; у рукоп. Музеја СПЦ бр. 108, XV в., наводи се овај канонски пропис Св. Јов. Злат. (л. 72а); Милаш, н. д. II, 552.

¹¹⁶⁶ - Исто Т. I, 664. Истина, 28. кан. Шестог Вас. сабора вели да се Причешће даје верним «за оживотворење и опроштење грехова» (зоопиисин ке афесин амартион), а и данас при причешћивању говори се: «Причешћује се слуга Божји... за опроштење грехова и за живот вечни». Прва мисао – о животворној сили Св. Причешћа – према наведеним речима Господњим (Јн. 6:53–55) јасна је. Недоумицу може изазвати друга – опраштање грехова. Свакако да ово не може стајати у супротности са речима ап. Павла и Св. Отаца о потреби чишћења своје душе од греха, јер се «Светиња даје светима», него изражава уопште мисао да се Св. Евхаристија, као жртва,

приноси за опроштење грехова (уп. Андруцос, Догматика, Атина 1956:361). Стога значи једностраност наглашавање да Христос «пречисто Тело Своје и часну Крв Своју није дао нама као награду за нашу врлину, него као лек за лечење од наших страсти...» (Монаху Тхеодосиу Агиопавлиту, То уранион манна, Волос 1969, 3. Жеља за што бржим савлађивањем садашњег стања, ретког причешћивања верних, сваке недеље и празника довела је писца и до других једностраности и претеривања, тако нпр. да је пост пред причешће сатанска наредба (стр. 89), иако Св. Јован Златоуст, као што видесмо, вели да су га Оци наредили да би се верни, поред других средстава, и њиме спремили за што достојније приступање Св. Причешћу). Поред указивања на жртву Христову ради нашег спасења, речи овог 28. кан. изражавају и свагдашњу живу свест Правосл. цркве, да ма каквим својим трудом и делима, нико од нас људи, на ком ступњу чистоте и савршенства био, не добија Свето Причешће по својој заслуги, него као дар Божје милости: «Ако се бескрајно трудимо, никад ништа нећемо моћи устројити ако и побуду не добијемо одозго» (Св. Јован Злат., према Трембелас, н. д. II, 229). И кад све учине што су дужни били учинити (Лк. 17:10), што год су духовно виши, хришћани осећају себе још дужницима, некорисним слугама, грешним и нечистим пред Господом, јединим Светим и Чистим. Да је, дакле, свагда најважнија, у делу нашег спасења, благодат Божја, милосрђе Сина Божјег, Који нам у Св. Причешћу даје Себе (II Трембелас, исто, 221; Х. Андруцос, н. д. 219; др Јустин Поповић, Православна црква и екуменизам, Солун 1947:80).

¹¹⁶⁷ - Милаш, н. д. II, 550. Ово упутство налазимо и у нашим старим рукописима: «Поташти се, о презвитеру, представити себе делатеља непостидна правешта слово истинноје. Николиже да не станеш и ва саборе вражду имеје на кого, да не проженеш и Утешитеља... Бљуди кому предстојиши, и како служиши и каковим дајеш причештеније... причештенија дар достојним подавај... Имже бож(а)ст(а)внаја правила не повељевајут не подавај. Јако инојезичници убо ваменише се; аште не обратесте горе и тем причештајуштим их» (рукоп. Требник ман. Дечана бр. 69, крај XIV в., л. 292:293). Међу онима које не треба

причешћивати, наши рукописи наводе невенчане и оне који су у браку с јеретичима или иноверцима: «О с(ве)штениче, да убо не преподаш ни причештајеш мужа или жену који не сут венчани... или имат Турчина, или јеретика којего љубо, блудници бо сут и не частан брак, безаконан. О сицевих не принашај службу, ни причештај дондеже сут вакупе. Масла о њих (све)ти и параклисе пој невазбранно. По самрти же их пој литургије и поминај, умре и от греха преста, по Ап(о)с(то)лу» (рукоп. Зборник Грујићеве збирке бр. 1, XVI в., л. 4а, 4б). Такође пијанице док се не исправе (рукоп. Требник Патриј. у Пећи бр. 77, XV в.; Дечански бр. 69).

¹¹⁶⁸ - Милаш, н. д. II, 554.

¹¹⁶⁹ - Називао их је свагда подругљиво Галилејцима, безбожним и злим, и говорио: «Одасвуд довлачи зли демон»; П. Христу, Иулианос, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1965, Т. VI, 953).

¹¹⁷⁰ - Исто.

¹¹⁷¹ - Н. д. Т. XI, стр. 29.

¹¹⁷² - Творенија Т. XII, 153.

¹¹⁷³ - О молитви Господњој XIV, у Дебољскиј, Дни богослуженија, Т. II, 307.

¹¹⁷⁴ - 118. посл. Јануарију, у И. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније на литургију, Москва 1856, 444.

¹¹⁷⁵ - 9. канон Светих апостола; 2. канон Антиохијског сабора, Пидалион н. д. 13, 407; Милаш, н. д. I, 65, II, 54.

¹¹⁷⁶ - Христијанскаја философија, С. Петербург 1902, 151.

¹¹⁷⁷ - Н. д. 75. И у нашим старим Служабницима и Евхологијама поставља се питање (вапрос); Еда ли јес(т) добро и на всак д(а)н причештати се, или на сваку недељу такмо? Решење је гласило: «На ово питање нема само један одговор, јер има неких којима припада да се сваког дана причешћују. А има неких којима ово не припада. А има других којима веома припада да се причешћују. А има неких којима се веома продужава да се не причешћују Св. Тајнама, тј. који греше без страха... Има неких који се причешћују ради утврђивања и помоћи. А има опет неких који презирући, без страха се

причешћују и највише места у души својој дају сатани, као Јуда Издајник. А постоје неки који кад приме причешће пазе се и чувају од греха». (рукоп. Требник ман. Дечана бр. 69, крај XIV в., л. 119 б; исто рукоп. Служабник Музеја СПЦ у Београду, бр. 108, XV в., л. 71 а). Писац овог старог одговора у појединим случајевима похваљује оне који се уздржавају од Причешћа. То су вели они који «плачући и ридајући неко време уздржавају се од Св. Тајни. Они, као што ја сматрам, врло добро чине, и не дају много места сатани у души својој». У наставку писац закључује: «Да укратко кажем: Сваком човеку савест (у рукоп. бр. 108 «савет») је правило како и када да се причешћује Св. Тајнама» (л. 120 а). Свакако да ове речи не значе да у одлуци о приступању Причешћу није учествовао и духовник, познавајући стање покајника, него да је та одлука зависила само од верника.

¹¹⁷⁸ - Др Н. Глубоковскиј, Патристичко учење Православне источне цркве о Тајни Евхаристије до Св. Јована Дамаскина закључно, Патријарш. Гласник 1932, бр. 26.

¹¹⁷⁹ - Н. д. Т. XII, 155.

¹¹⁸⁰ - Дидахи. н. д. X, стр. 218.

¹¹⁸¹ - У православном свету, у Грчкој и Америци, јавља се снажан покрет ка редовном приступању Св. Причешћу као што је било у старој Цркви. Но понегде се непромишљено механички преноси духовно стање тадашњих верних, који су се, као што рекосмо, звали «свети», и били свети, па садашње верне, од којих многи то нису, па се сви припуштају, нпр. у погледу држања заповедних постова обраћа слаба пажња.

¹¹⁸² - Додуше, такву напомену налазимо код Св. Јована Златоустог, који говорећи о предавању пијанству, каже: «Кад се, велиш, то чини? Свагда, а особито на празнике, кад би највише требало да се не чини. Тада, после причешћа, одмах почиње пијанство и пренебрегавање бедних; тада, после примања Крви Господње, кад би требало да чуваш пост и уздржање, а ти се предајеш пијанству и безчинију» (н. д. Т. X, 274, XXVII Беседа па 1Кор. 11:21).

¹¹⁸³ - П. Трембелас, н. д. II, 148.

¹¹⁸⁴ - Н. д. Т. XII, 153.

¹¹⁸⁵ - По проф. Чарнићу; према Вуку, проф. Д. Стефановићу и Л. Бакотићу «бесна»; грчки: демонизоменон.

¹¹⁸⁶ - П. Трембелас, Ипомнима ис то ката Матхеон Евангелион, Атина 1951, 248.

¹¹⁸⁷ - Св. Атанасије Вел., Писмо Серапиону о Св. Духу, у Вивлиотики Еллинон патерон, изд. Апостолски Диакона, Атина 1963, Т. 33, 147.

¹¹⁸⁸ - Творенија, на руском, С. Петербург 1911, Т. II, 467.

¹¹⁸⁹ - Трембелас, исто.

¹¹⁹⁰ - Исто.

¹¹⁹¹ - Јеванђељије по Матеју, Београд 1924, 81, 82.

¹¹⁹² - Евангелије от Матеја... с примјечанијам, Кијев 1889, 237, 238.

¹¹⁹³ - Нови Завет, Београд 1973, 555.

¹¹⁹⁴ - Београд 1898, 288.

¹¹⁹⁵ - С. Лолис, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1960, Т. X, 464.

¹¹⁹⁶ - Исто издање, Атина 1964, Т. 35, 122.

¹¹⁹⁷ - Догматика, Атина 1956, 379.

¹¹⁹⁸ - Пидалион, изд. Астир., Атина 1970, 141; Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 215.

¹¹⁹⁹ - Вероватно да се под «старим канонским законима», које помиње ово правило Првог Васељенског сабора, има у виду одлука Анкирског сабора, као што вели Милаш (н. д. 216).

¹²⁰⁰ - Црквено право, Београд 1926, 728.

¹²⁰¹ - Но, ако оздрави, дужан је наложу му епитимију издржати до краја, према 5. прав. Св. Григорија Ниског: «Ако се ко нађе на крају живота, а није издржао све време које је правилима установљено, човјекољубље Отаца налаже да се удостоји причешћа Светиња... Ако ли се опет поврати у живот, пошто је удостојен био причешћа Светиње, нека дочека установљено вријеме, остајући на оном ступњу на коме се налазио прије него што му се из нужде даровало било општење» (Милаш, Правила, II, 464; Пидалион, 658). А овако се вели и у наведеном, 13. кан. Првог Вас. сабора.

¹²⁰² - Милаш, н. д. II, 306, 445; Пидалион, 547, 669; уп. К. Никољскиј, Пособије... С. Петербург 1900, 693; С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 1056, 1061; еп. Мелентије, Правилник, Зајечар 1907, II, 150; Л. Мирковић, Литургика II, Београд 1967, 72.

¹²⁰³ - В. Николајевић, Практични свештеник, Земун 1910, II, 27.

¹²⁰⁴ - Исто, 30. Поред Николајевића, слично веле: Никољски, Булгаков, еп. Мелентије, проф. Мирковић.

¹²⁰⁵ - Пидалион, 727, 244; Милаш, н. д. II, 523.

¹²⁰⁶ - Наводе га такође Никољскиј (н. д. 693); Булгаков (н. д. 1060); проф. Л. Мирковић (н. д. 72); проф. И. Фундулис (Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967:112).

¹²⁰⁷ - Еп. Мелентије, н. д. II, 149.

¹²⁰⁸ - Учит. извјестноје, О подајанији, пријатији, храњенији же и поклоњенији божеств. тајин; В. Николајевић, н. д. 30, 32, 54.

¹²⁰⁹ - Н. д. 692; Булгаков, н. д. 1059. Зачудо да код проф. Мирковића, сем наведених и још неких, нема ових других, тако потребних објашњења о причешћивању болних, у опширном одељку његове Литургике «Чин причешћа болних».

¹²¹⁰ - Творенија, на руском, С. Петербург 1901, Т. VII, 618.

¹²¹¹ - Исто.

¹²¹² - Н. д., С. Петербург 1899, Т. X, 337.

¹²¹³ - Исто, Т. II, 229.

¹²¹⁴ - Добротољубије, Москва 1895, Т. II, 706.

¹²¹⁵ - Филокалия, изд. Астир, Атина 1974, стр. 11.

¹²¹⁶ - Творенија, на руском, С. Петербург 1911, Т. II, стр. 37.

¹²¹⁷ - У Древније иноческије уставу, Москва 1892, 477.

¹²¹⁸ - Творенија, на руском, С. Петербург 108, Т. II, 850.

¹²¹⁹ - Учително извјестије такође опомиње да служењу и причешћивању Св. Тајнама смета «веома ако је свештеник, или ђакон, кога понизио, озлобио, или му неправду учинио и зна да је овај ожалостен или гневан на њега. Или ако је самом свештенику или ђакону учињена неправда, или увреда од кога, те се гневи и жалости, нека се не усуди да литургише, по

Господњој наредби, него отишавши најпре да се помири с братом својим и тако да литургише». Ако би увређени био далеко, а нужда је да литургише, вели се ту даље, нека то учини али с чврстом одлуком да се свакако измири с увређеним кад се с њим нађе. (Како подобајет служитељу предуготовљати себе к достојному служенију божествених тајин, Служебник, С. Петербург 1911:479). Овај пропис је свакако формулисан према опомени која се и данас штампа пред чином Литургије у грчким и црквенословенским Служебницима: «Свештеник који хоће да врши Божанску Тајну, дужан је најпре да буде измирен са свима и да нема шта на кога...». А тако је било и у старини. У Диатакису патр. Филотеја, грчком рукопису бр. 6277–770, ман. Св. Пантелејмона из XIV в., налази се овај пропис дословно, а тако и у 8 млађих рукописа из XVI-XVIII в. (П. Трембелас, Е треис леитоургиан, Атина 1935, 1:226). Исто се тако наводи и у нашим старим рукописима: «Хотеј иереј б(о)ж(а)ст(а)вноје савршати таинство длжан јест првеје убо миран бити са васем ни имети что на кога...» (Дечан. библиот. бр. 125, XV в.; 130, XIV в.; бр. 120, XIV в. у додатку из XVI в.; бр. 123, из 1395 г.; бр. 132, XV в.; бр. 129, XV-XVI в.; бр. 133–134, 135 XVI в.). У Служабнику који је 1527. г. штампао у Венецији јером. Теодор, ово упутство наводи се под именом Св. Василија Великог: «... Иже ва с(ве)тих о(т)ца нашего Василија Великаго поученије ка иереом», у коме се, иза наведених речи о миру са свима, вели: «Когда да станеша ва сабранији имеј вражду на кого, да не отженеши Утешитеља ва дан сабранија». У дечанском рукоп. Требнику бр. 68. из 1422 г., у Заповед и устав с(ве)тих о(та)ц 318 иже ва Никеји, вели се: «Аште кто ва време причештенија имат гнев са некојим и не отпустит јему да не комкајет (причести) се».

¹²²⁰ - Еп. Николај, Охридски пролог, Ниш 1928, 101.

¹²²¹ - Луг духовној, превод на руском М. Хитрова, Троицко-Серг. лавра 1896, гл. 161.

¹²²² - Исповест, превео М. Поповић, Ниш 1931, 47.

¹²²³ - Један духовник дао је овакав савет брату који се није могао измирити с познаником у свађи: «Ти си идући на мирење целим путем њега осуђивао, а себе оправдавао. Учини обратно. Иако је он крив, ти у мислима њега оправдавај, а себе осуђуј».

То средство поможе и брат пристане на измирење (Охрид. пролог, стр. 620).

1224 - Кан. 2. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, Т. II, 306; Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 547.

1225 - Кан. 7. Милаш, н. д., Т. II, 445; Пидалион, н. д. 669.

1226 - Кан. 28. Милаш, н. д., 511, 512.

1227 - Пидалион, н. д., 549. Скабаланович наводи да се у старом хришћанском спису Тестаментум Домини ... није дозвољавало црквеним удовицама у периоду очишћења «приступати олтару» (Толковиј Типикон, Кијев 1910, Т. I, 94).

1228 - Атинска Синтагма, Атина 1854, Т. IV, 9.

1229 - Исто, 8. VI, 106. Уп. Гласник СПЦ 1979 г., стр. 46.

1230 - У грч. тексту «ен афедро», израз који значи «одвајање ових од седења са осталима» (Валсамон н. д., 8. IV, 8).

1231 - Уп. Чајкановић, Мит и религија у Срба, Београд 1973, 67.

1232 - Писмо Амуну монаху, Милаш, н. д., Т. II, 329.

1233 - Разуме се, овде је реч о нехотичном побачају детета.

1234 - Књ. VI, гл. XXXVII, изд. Вивлиотхики Еллинон патерон... Атина 1955, Т. II, 113, 114.

1235 - Што је ушло и у литургичке књиге и изазвало посебно молитвословље: Молитва жење родилнице о 40 дних. Но и ту је реч о чистоти за причешће: Рабу Твоју... очисти от всјакаго грјеха и от всјакија скверни... да неосуждено сподобитсја причаститисја свјатих Твојих тајин (Прва молитва). Омиј јеја скверну тјелеснују и душевнују... творјај ју достојну и причашченија честнаго тјела и крове Твојеја (Молитва друга).

1236 - Уп. Чин отверзенија и очишченија цркве идјеже... кровију человјеческоју... окропитсја; Л. Мирковић, Литургика Београд 1967, II, 2, стр. 227; Учитељноје извјестије: Вешчи пред служенијем...

1237 - Пидалион, н. д., 548.

1238 - Ис та гинекиа ке малон монастириа адеос тиавтас истаменас гинекас ис тус пронаус.

1239 - Н. д., Т. IV, 8.

- 1240 - Настольнаја књига, Харков 1900, 1057.
- 1241 - Практични свештеник, Земун 1910, II, 26; Литургика, н. д. II, 2, 72.
- 1242 - Мињ, П. Г. Т. 155, к. 357.
- 1243 - Пидалион, н. д. 549.
- 1244 - Н. д. 115.
- 1245 - Исто.
- 1246 - Одломци изд. Вивлиотхики Еллинон патерон, Атина 1958, Т. XII, 286.
- 1247 - Творенија... в руском переводје., С. Петрбург 1901, Т. VII, 340.
- 1248 - Исто, 341.
- 1249 - П. Трембелас, Ипомнима ис то ката Лукан евангелион, Атина 1952, 267.
- 1250 - Ту потребу чистоте тела и душе на Св. Литургији напомиње нам прање руке свештеника пред почетак проскомидије, а епископа после облачења, и особито на Херувимској песми, на царским дверима. Св. Кирило Јерусалимски о томе каже да бива «не ради прања телесне нечистоте. Није то. Јер ми с телесном нечистотом не улазимо у храм. Него умивање руку треба да буде символ да себе чистимо од свих грехова и безакоња» (V мистагошка катихеза, изд. Вивлиотхики Еллинон патерон, Атина 1969, т. 39, стр. 258).
- 1251 - Рукоп. Требник ман. Дечана: бр. 68, из 1422 г., као и у бр. 69, крај XIV в. и бр. 70, XVII в. Исто је тако и у Требницима Музеја СПЦ у Београду: бр. 212, XV–XVI в.; бр. 1, XV–XVI в.; бр. 229, XVI–XVII в.
- 1252 - Синајске библиот. бр. 958, в. А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, 28.
- 1253 - Исте библиотеке бр. 973, Дмитријевскиј, н. д. 96.
- 1254 - Практични свештеник, Земун 1910, II, 59.
- 1255 - Бр. 21 (91) Лавре Св. Атанасија из 1536 г. (Дмитријевскиј, н. д. 759).
- 1256 - Бр. 966, XIII в., Синај библиот (Дмитријевскиј, н. д. 213).

- 1257 - О браку, гл. 277, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 508.
- 1258 - Софија 1929, 114.
- 1259 - П. Лебедев, Наука о богослуженији Правосл. церкви, Москва 1881, ч. II, 147.
- 1260 - С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 1152.
- 1261 - Исто.
- 1262 - Литургика, Београд 1967, II, 2, 134.
- 1263 - Могло би тако бити, јер се на крају наведене примедбе вели да свештеник даје обручницима запаљене свеће «и водећи их у храм, кади крстообразно» (Требник, Београд 1983:89). Али је могуће да је првобитно стојало: «пред Св. дверима олтара», па кад је, према другим рукописима, на крају додата примедба да их свештеник уводи у храм, онда је реч «олтара» изостављена.
- 1264 - Апантиси ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 34.
- 1265 - П. Трембелас, Микрон Евхологион, Атина 1970, II, 34.
- 1266 - Dr. Valentin Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg in Bresgau 1890, 521.
- 1267 - Dr. Johan Haring, Grundriss des katholischen Kirchenrechtes, Graz 1910, 431.
- 1268 - Уп. Др Душан Глумац, Брак и социјални положај жене код Јевреја, Богословље 1927. г., стр. 91; Витхолд Тилох, Религиозни обичаји, обреди и симболи Блиског истока и Јудаизма, у књ.: Религиозни обреди, обичаји и симболи, Београд 1980, 278.
- 1269 - Глумац, н. д. 261; Тилхофер, н. д. 278. Неће бити да је «мохар» знак негдашњег куповања жена код Јевреја, као што држе неки научници, јер је припадао младој, а не њеним родитељима (Д. Глумац, н. д. 86).
- 1270 - «Мохар» који је давао обручник обручници обично се састојао из златних и сребрних украса: гривне, наруквица (Быт.24:22). Помиње се и појас, «или као најдрагоценији дар, или можда као ознака да је девојка верена» (Еванг. Тхеодору, Мнистиа, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. VIII, к. 1235).
- 1271 - Уп. В. Тилох н. д. 279.

¹²⁷² - Милаш вели да је прстеновање новобрачних хришћанство примило од Римљана (Цркв. право, Београд 1926:622). Прстеновање су имали и многи стари народи, па и Римљани, но несумњиво ће пре бити да га је хришћанство примило од Јевреја.

¹²⁷³ - Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, Т. II, 379, 411; Т. I, 588.

¹²⁷⁴ - Синај. библиот. бр. 958, X в. (Дмитријевскиј, н. д. 31). Исто бр. 966, XIII в.; бр. 21, из 536. г. (Дмитријевскиј, н. д. 214; 760); Гоар, главни текст, н. д. 312. лавре Св. Атанасија бр. 105, XV в., Кислијански бр. 213, из 1027 г. (Дмитријевскиј, н. д. 595; 488, 633; 1016).

¹²⁷⁵ - Син. библиотеке, бр. 984, XV в.; Атонопантократорског манастира бр. 149, XV в.

¹²⁷⁶ - Г. Дебољскиј, Попеченије Правосл. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 392.

¹²⁷⁷ - «По старој пракси Цркве, Чин обручења... вршен је одељено од Чина брака. Иначе не би имао разлога за постојање» (н. д. 34).

¹²⁷⁸ - Фундулис, н. д. 521.

¹²⁷⁹ - В. Талхофер, н. д. 521.

¹²⁸⁰ - Проф. Стефан Бобчев наводи да се у Бугарској цркви, одлуком Св. синода бр. 8, 9, из 1895. г., Божићни и Петровски пост не сматрају забрањеним временом за венчање (Церковно право, Софија 1927:340).

¹²⁸¹ - По Евхологиону Светогробске библиот. у Цариграду, бр. 8 (182), из XV в., прстење се поставља на Еванђеље које је на Часној трапези (Дмитријевскиј, н. д. 459), а тако и по бр. 668, XVII в., Народ. библиот. у Атини (Трембелас, н. д. 29).

¹²⁸² - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 441.

¹²⁸³ - В. Гласник 1983, стр. 17–22.

¹²⁸⁴ - Дмитријевскиј, н. д. 28. Исто тако бива по рукописима исте библиотеке бр. 962, XI–XII в., бр. 973, из 1153. г. (Дмитријевскиј, н. д. 74:96), као и бр. 685, XV в., Народ. библиот. у Атини (Трембелас, н. д. 21).

¹²⁸⁵ - Као и у чину венчања, уп. Гласник 1983, стр. 19, 20.

¹²⁸⁶ - Рукоп. Служабници Музеја СПЦ у Београду бр. 212, XV–XVI в., л. 296; бр. 1, XV–XVI в., л. 166 а; бр. 229, XVI–XVII в., л. 16а; рукоп. ман. Дечана: бр. 68, из 1422 г., л. 342а; бр. 69, крај XIV в., л. 160а; бр. 70, XVI в., л. 26а.

¹²⁸⁷ - В. Талхофер, н. д. 523.

¹²⁸⁸ - Евхологион Синај. библиот. бр. 958, X в., а такође бр. 962, XI–XII в. (Дмитријевскиј, н. д. 28; 73).

¹²⁸⁹ - Педагогос, III, 11, изд. ВЕПЕС, Атина 1956, Т. VII, 214.

¹²⁹⁰ - О христианикос наос, Атина 1969, 509.

¹²⁹¹ - Дмитријевски, н. д. стр. 1016; и стр. 341.

¹²⁹² - Н. д. к. 508.

¹²⁹³ - Дечански Требници бр. 69, крај XIV в. и бр. 70, XVI в.; Музеја СПЦ бр. 212, XV–XVII в.; бр. 229, XVI–XVII в.

¹²⁹⁴ - А тако и бр. 984, XV в., исте библиотеке; бр. 968 из 1426 г.; бр. 8 (182) Светогробске библиотеке XV в.; бр. 149 Атонопантократорског манастира, XV в. (Дмитријевскиј н. д. 214; 595; 401; 461; 488).

¹²⁹⁵ - Л. 242а.

¹²⁹⁶ - У рукопису бр. 981, XIV в.: «И после Амин даје мужу златни, а жени железни, и мења их трипут» (Дмитријевскиј, н. д. 341). Исто тако бр. 877, XV в. и бр. 64, XVI в., Народ. библиот. у Атини (Трембелас, н. д. 36).

¹²⁹⁷ - Кислијански из 1027. г.: Свештеник даје младожењи златни, а невести железни прстен. «А они дајући једно другом, промене их» (Дмитријевскиј, н. д. 1016); Кристофератски: «И мењају међу собом (прстење)» (Гоар, н. д. 312); Синајске библиот. бр. 968, из 1426 г.: Пошто свештеник метне «мужу златни, а жени сребрни, и мењају их три пута»; исто у бр. 149 Атонопантократор. манастира; такође бр. 984, XV в.; у бр. 322 (934) Ватопед. библиот.: «И мењају их оба трипут, и опет долази златни мужу» (Дмитријевскиј, н. д. 401, 488, 595:420). Исто се казује у рукописима Народ. библиот. у Атини: бр. 984. XV в.; бр. 69, Протата Атон (Трембелас, н. д. 37). Овако је и по нашим дечанским рукописима: бр. 68 из 1422. г.: «Свештеник ставља златни или сребрни прстен мужу, железни жени», (л. 242а) а

слично и бр. 69, крај XIV в. (л. 160а), и бр. 70, XVI в. (л. 26а);
Музеја СПЦ: бр. 212, XV–XVI.

¹²⁹⁸ - Гоар, главни текст, н. д. 312; грчки и црквенословенски
савремени Требници.

¹²⁹⁹ - Никољски: «Прстење мења кум, или ко било од
родбине, за доказ да поред пристанка обручника постоји и
сагласност родитеља или родбине» (н. д. 727). Према
Никољском, ово мењање прстења неког од родбине помињу С.
Булгаков и проф. Л. Мирковић.

¹³⁰⁰ - О браку, гл. 278, н. д. к. 508.

¹³⁰¹ - Калиникос, н. д. 509.

¹³⁰² - К. Никољскиј, Пособије к изученију Устава
богослуженија, С. Петербург 1900, стр. 729, прим. 1.

¹³⁰³ - Евхологион, Венеција 1730, 323.

¹³⁰⁴ - К. Калиникос, О христианикос наос, Атина 1969, 514

¹³⁰⁵ - Уп. Ник. Марков, Венец, у Лопухиновој Богословској
енциклопедији, Петроград 1902, к. 1091.

¹³⁰⁶ - I Апологија, изд. Вивлиотхики Еллинон патерон, Атина
1955, Т. Ш, 165.

¹³⁰⁷ - Ник. Марков, н. д. 1091.

¹³⁰⁸ - Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1905, Т.
XI, 681.

¹³⁰⁹ - Исто.

¹³¹⁰ - Настољнаја књига, Харков 1900, 1155.

¹³¹¹ - Синајске библиот. бр. 973, XI–XII в.; бр. 966, XIII в. у П.
Трембелас, Микрон Евхологион, Атина 1950, 22.

¹³¹² - Народ. библиот. у Атини бр. 622, XII–XIV в.; бр. 685, XV
в.; бр. 573, XIV в.; бр. 696, XV в.; бр. 663, XV–XVI в.; Лавре Св.
Атанасија Атонског бр. 189, XIII в.; бр. 64, XIV в.; Синај. библиот.
бр. 958, X в., бр. 968, XV в., Трембелас, н. д. 22.

¹³¹³ - Уп. С. Булгаков, н. д. 1155; К. Никољскиј, н. д. 730.

¹³¹⁴ - Уп. К. Калиникос, н. д. 514; П. Трембелас, н. д. 23.

¹³¹⁵ - Евхологин то мега, изд. «Астир», Атина 1970, стр. 247,
256. Овако се казује и у Малом Евхологиону Ев. Скарпа, изд. М.
Саливеру, без године издања, стр. 336, а такође у Малом

Евхологиону, изд. Апостолки Диакоניה, званичног издања Грчке цркве, Атина 1968, стр. 103.

1316 - Софија 1929, стр. 103.

1317 - Литургика II, Београд 1967, 137.

1318 - Београд 1895, I, 282.

1319 - Практични свештеник, Земун 1910, 65. С позивом на Николајевића, сличан став заузима Р. Димитријевић, Питања и одговори, Београд 1919, 65.

1320 - Попеченије правосл. цркви, С. Петербург 1894, 393.

1321 - Пособије, С. Петербург 1900, 729.

1322 - Настољнаја књига, Харков 1900, 115.

1323 - Синајске библиот., бр. 957.

1324 - Исте библиотеке бр. 958, X в.

1325 - Синајска библиотека бр. 973, XI-XII в. и Лавре Св. Атанасија Атонског, бр. 189, XIII в., В. Трембелас, Микрон Евхологин, Атина 1950, стр. 23, 24.

1326 - Пантелејмонске библиот. у Св. Гори, бр. 104, XIII в., Трембелас, н. д. 24.

1327 - Пантелејм. ман. бр. 162, XI-XII в.; Синај. библиот. бр. 966, Трембелас, н. д. 24.

1328 - Народна библиотека Атина бр. 724, XI-XV в.

1329 - Народна библиотека Атина, бр. 668, XVII в. Трембелас, н. д. 23-25.

1330 - Дечански бр. 67, XIV Ф., л. 63а, 63б.

1331 - Ове речи, у оба рукописа, наводе се под именом осмог псалма. Биће да је неко преписујући узео као доличније, за ову прилику, стихове 20. псалма, а заборавио да промени и број псалма.

1332 - Музеја Срп. прав. цркве у Београду, бр. 112 и Дечански бр. 69.

1333 - И по неким грчким рукописима, венцем се чини крст над главом новобрачних, а по Требнику П. Могиле, пре полагања венаца, даје им се да свој венац целивају.

1334 - Грујићеве збирке Музеја СПЦ, бр. 16, XVII в.

1335 - Н. д. 23.

¹³³⁶ - О браку, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 509.

¹³³⁷ - Рукопис Лавре Св. Атанасија Атонског, бр. 21, XVI в., В. Трѣмбелас, н. д. 37.

¹³³⁸ - Но у неким грчким новијим издањима, у примедби под текстом, вели се да при молитви: Боже свјатиј создавиј от персти чѣловјека..., при речи «сочетај» (армосон) раба Твојега... свештеник спаја (армози) десне руке новобрачних. (Микрон Евхологион Е. Скарпа, н. д. 336; Микрон Евхологион, изд. Апостол. Диакониа, Атина 1968, 103.

¹³³⁹ - Нпр. у Синајском бр. 957, IX–X в.; Народ. библиот. Атина бр. 662, XII–XIV в., и бр. 573, XIV в., и др.

¹³⁴⁰ - Нпр. Народ. библиот. Атина бр. 851, XVI в., и бр. 665, XVI в., и бр. 668, XVII в. (Трѣмбелас, н. д. 53–55).

¹³⁴¹ - О браку, гл. 279, н. д. к. 509. Код Гоара, у главном тексту, нема помена о давању руке невесте у руку младожење. Но у Варие Лекционес, у двама Барберинским рукописима стоји, у првом: «По молитви: Боже свјатиј, сотворивиј... Онда венчава обоје и држећи десне руке обојих, предаје их једну другој. И говори јереј: Мир всјем...» (стр. 321). У другом, под бр. 88, вели се овако: «Боже вечни који си створио човека... Онда узима јереј тас апархас и венчава их (стр. 321:322) говорећи: Венчава се слуга Божји... Слично се венчава и жена. И предаје руку десну невесте у руку десну женика. Ђакон: Премудрост...». У примедбама Гоар вели да «пишући Назијанзин Анисију писмо 57, вели: И деснице младенаца, једну другом предајем, а обе Божјој (руци)» (стр. 324.).

¹³⁴² - Св. Григорије Богослов, Писмо Прокопију (193), Мињ П. Г. Т. 37 (уп. Гоар н. д. 324).

¹³⁴³ - Дечански бр. 67, крај XIV в. (л. 63а); а тако и бр. 70, XV в. (л. 30а). Такође Музеја СПЦ бр. 1, XV–XVI в. (л. 167а), као и Грујићеве збирке бр. 16, XVII в. (л. 63б).

¹³⁴⁴ - Дим. Мораитис, Гамос у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, Т. IV, к. 213.

¹³⁴⁵ - Уп. П. Трѣмбелас, Микрон Евхологион, Атина 1950, 307–309; Евхологион Синајске библиот. бр. 957, IX–X в., на крају

чина крштења и миропомазања; «И онда следи Божанска Литургија» (А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, стр. 3.).

¹³⁴⁶ - Др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 143; Евхологион Синај. библиот. бр. 973, XII в.; «И савршава се Св. Литургија до Благословљу Господа, и не дају отпуст, него одмах почињу 50. псалам... И пошто помажу болесника... онда дају њему светог освећења (агиасматон) и причешћује се...» (Дмитријевскиј, н. д. 107:109).

¹³⁴⁷ - Л. Мирковић, н. д. 170; А. Дмитријевскиј, н. д. 220.

¹³⁴⁸ - Мињ, П. Г. Т. 155, О браку, к. 512.

¹³⁴⁹ - А. Дмитријевскиј, н. д. 100. Слично се казује и у Евхологиону библиотеке Лавре Св. Атанасија Атонског бр. 105, XV в.; «И ако је на Литургији и новобрачни су достојни да се причесте, говори јереј тропар и кондак дана... и народ Трисвето и даље Св. Литургија и новобрачници се причешћују кад јереј или ђакон кажу: Са страхом Божјим...» (Дмитријевскиј, н. д. 635). Иста примедба налази се и у бр. 21, из 1536. г., исте библиотеке (Дмитријевскиј, н. д. 762). Св. Литургија и причешће новобрачних прописује се и у Евхологиону Патријарш. библиотеке у Александрији бр. 207, XVI в.; «После Св. Литургије излази јереј из олтара и приводе новобрачне унутра у цркву... По Оченашу и главоприклоњењу узглашава се: Свјатаја свјатим... И даје Свето (Причешће) новобрачним и одмах оставља Свето (Причешће) у предложењу...» (Дмитријевскиј, н. д. 903:906).

¹³⁵⁰ - Гоар, Евхологион, Венеција 1730, 321.

¹³⁵¹ - Синајске библиотеке бр. 957, IX–X в.; бр. 1036, XII–XIII в.; Патмоског манастира бр. 162, XI–XII в.; бр. 104 и 105, оба из XIII века.

¹³⁵² - Трембелас, н. д. 16.

¹³⁵³ - Дмитријевскиј, н. д.: Евхологиони Синај. библиот.; бр. 957, IX–X в., стр. 5; бр. 1036, XII–XIII в. Дмитријевскиј стр. 151; бр. 966, XIII в., стр. 214; Ватопед. бр. 133 (744), XIV в., стр. 294; Синај библиот. Евхолог. грч.-арапски бр. 977, XVI в., стр. 715; Светогробске библиот. у Цариграду бр. 615 (!), из 1522. г., стр. 741 и бр. 134 (593), из 1584. г., стр. 803; Библиот. Костамонитског

ман. бр. 61 (63), XVI в., стр. 856; Народ. библиот. у Атини бр. 64, XVI в., Трембелас, н. д. 63.

¹³⁵⁴ - Од наших рукописа: Грујићеве збирке бр. 23, XVI в.: По Оче наш... Јако Твоје јест царство... и г(лаго)љет: Ванмем, С(ве)таја с(ве)тим. Једин с(ве)т Г(оспо)д И(су)с... И причештајет их. И по причештенији тех г(лаго)љет м(о)литву: Г(оспод)и Б(ож)е наш вса твореј крепостију си... (л. 127 б). Исто у штампаном Требнику Јеролима Загуровића из 1570. г., као и у Требницима Народ. библиот. у Београду бр. Р51, XVIII в. и бр. Р52 из 1666. године.

¹³⁵⁵ - Несумњиво да ту није реч о Литургији Пређеосвећених Дарова, него о честицама Св. Хлеба остављеног, у ову сврху, на пуној Литургији, на начин како се то оставља за Пређеосвећену. Ово јасно казује грч. Евхологион Светогроб. библиот. бр. 615 (757), из 1522. г.: «Треба знати, ако је први брак, и ако су чисти и непорочни, и хоће да се причесте од Пречистог Тела и Часне Крви Спаситеља нашег Исуса Христа, чува се честица овог од Литургије, и кад јереј каже...: Вонмем, или ђакон: Свјатаја свјатим... И када их причешћују, певајући: Чашу спасенија...» (Дмитријевскиј, н. д. 741:742).

¹³⁵⁶ - Евхологион Синај. библиот. бр. 962, XI–XII в., Дмитријевскиј, н. д. 74; бр. 960, XIII в., стр. 194; бр. 981, XIV в., стр. 342; бр. 984, XV в., стр. 596; Патмоског ман. бр. 105, XIII в., стр. 169; Лавре Св. Атанасија Атонског бр. 189, XIII в., стр. 183; бр. 7, XIV в., стр. 366; Костамонитског ман. бр. 19 (20), XV в., стр. 366; Констамонитског ман. бр. 19 (20), XV в., стр. 494; Патмоског ман. бр. 715, XV в., стр. 657; Кутлумушког ман. бр. 358, XVI в.; Кристофератског, Гоар стр. 320; Евхологиони Нар. библиот. Атина бр. 64, XVI в., Трембелас, н. д. стр. 64; Исте библиот. бр. 663, XV–XVI в.; бр. 662, XII–XIV в. и бр. 1910, XVI в., стр. 66; бр. 724, XIV–XV в., бр. 664, XV в., бр. 851, XVI в., бр. 690, XIV в., стр. 66.

¹³⁵⁷ - Дмитријевскиј, н. д. 5.

¹³⁵⁸ - Бр. 958, X в.: «И даје им од Животворног Причешћа Пређеосвећеног и говори молитву опште чаше: Господе Боже наш који си благословио чашу Св. апостола...И после узгласа

даје најпре младожењи из опште чаше и пије, онда тако невести» (исто 31).

¹³⁵⁹ - Како се у неким рукописима изрично вели да су новобрачни причешћивани честицама Св. Хлеба Пређеосвећеног, изгледа да им из путира није давано и вино, него су – вели проф. Трембелас – то примали из опште чаше (н. д. 64). Тај смисао биће да имају и речи Св. Симеона Солунског «због Свесветих Дарова».

¹³⁶⁰ - Н. д. к. 513.

¹³⁶¹ - «Она служи као знак њиховог нераздељивог јединства у сажићу, заједничком управљању и коришћењу имањем» (Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859:147); «Вино се даје женику и невести из опште чаше у знак тога да су они дужни живети у нераскидљивој заједници, нераздељиво управљати и користити се својим имањем и делити међу собом чашу радости и чашу жалости, срећу и несрећу», и још «зато што је на браку, који је сам Господ благословио својим присуством у Кани Галилејској, давано вино чудом претворено од воде» (К. Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900:730). Тако вели и проф. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 138, а такође прот. К. Калиникос. «Општом чашом назива се јер означава заједницу живота венчаваних, који су дужни да заједно испију до дна, тј. до последњег даха све угодности и неугодности, радости и жалости» (О христианикос наос, Атина 1969:514).

¹³⁶² - Синај. библиот. бр. 973, XII век.

¹³⁶³ - Н. д. 25. Слично тумачење даје и проф. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, II, 50.

¹³⁶⁴ - Народ. библиот. Атина бр. 64, XVI в.; Лавре Св. Атанасија бр. 21, XVI век.

¹³⁶⁵ - Трембелас, н. д. 26.

¹³⁶⁶ - Давање овог вина деци проф. Ј. Фундулис сматра да је веома стари обичај, јер су деца помагала свештенику у потребљавању остатка Св. Причешћа кад би га остало много (исто).

¹³⁶⁷ - Патмоског ман. бр. 105, XII в., Дмитриј. 169; Синај. библиот. бр. 958, X в., Трембелас 69.

- ¹³⁶⁸ - Фундулис, н. д. 50.
- ¹³⁶⁹ - Трембелас, н. д. 25.
- ¹³⁷⁰ - Евхологија Синај. библиот. бр. 966, XIII в.; бр. 986, XV в. (Дмитр. стр. 214:596), Кристофератски, Гоар, 320; Народ. библиот. Атина, бр. 851, XVI в.; Синај. библиот, бр. 984, XV в.; Патмос. ман. бр. 105, XIII в., Трембелас, н. д. 25.
- ¹³⁷¹ - Н. д. 515.
- ¹³⁷² - Трембелас, н. д. 25; Фундулис, н. д. 50.
- ¹³⁷³ - Музеја СПЦ бр. 246, XVI в. и бр. 229, XVI–XVII в.; Јеролима Загуровића из 1570. г.; Грујићеве збирке бр. 23, XVI в.; Дечански бр. 68 из 1422. г.; бр. 69, крај XIV в.; бр. 70, XVI в. Х. Теофило Стевановић такође казује да су се, у старини, брачници на дан свадбе причешћивали, али сматра да је најпре била Литургија и причешће па тек онда венчање (Обредословље, Београд 1895:283). До оваквог закључка вероватно је дошао закључивањем да би окушање опште чаше, у чину венчања, онемогућило причешће. Није разумео да се чин опште чаше вршио после причешћа.
- ¹³⁷⁴ - Дмитријевскиј, н. д. 762.
- ¹³⁷⁵ - Дечански бр. 68, из 1422. г., л. 344б.
- ¹³⁷⁶ - «Ако вршиш венчање у Литургији и достојни су, причести их... Ако ли су према нашој немоћи чини како си научио и како си уобичајио» (Лавре Св. Атанасија бр. 21, из 1536. г., Дмитријевскиј 762; исте библиот. бр. 105, X в., Дмитријевскиј 635); «... и ако су чисти и непорочни и хоће да се причесте... тада их причешћује» (Лавре Св. Атанасија бр. 615 (757), из 1522. г., Дмитријевскиј 741).
- ¹³⁷⁷ - «И ако су постили новобрачни, причешћују се» (Ватопед. библиот. бр. 322 (939), из 1468. г., Дмитријевскиј 422).
- ¹³⁷⁸ - «Треба знати, ако је први брак... тада их причешћује» (Лавре Св. Атанас. бр. 615, Дмитријевскиј исто); «... двобрачним и сличним (тј. трећебрачним – по Гоару) Св. Дарови се не дају» (Св. Симеон Солун., н. д.). И Св. Никифор Исповедник (прав. 2) вели да се двобрачни не причешћују за две године (Милаш, Правила II, 520).
- ¹³⁷⁹ - Н. д. 513

1380 - Исто.

1381 - Н. д. 14.

1382 - Уп. Трембелас, н. д. 15.

1383 - Синај. библиот. бр. 958, X в.; Лавре Св. Атанасија бр. 189, XIII в.; Светогроб. библиот. бр. 8 (182), XV в.; Констамон. ман. бр. 19 (20), XV в.; Патмос. ман. бр. 715, XV в.; Александријске патр. библиот. бр. 207, XVI в. (Дмитриј. стр. 31, 183, 464, 494, 656:904). Истина, поред двеју молитава Барберинског рукописа, налазе се и друге молитве у два рукописа (Синај. библиот. бр. 973, из 1153. г. и Лавре Св. Атанасија бр. 105, XV в.), у којима је реч о пуној Литургији, а не о Пређеосвећеним Даровима. Најпре ће бити да су оне ушле у те рукописе преписивањем из оних у којима је реч о причешћу Пређеосвећеним Даровима. Препис је вероватно настао у крају где се још долазило на венчање пре Литургије. Три друга рукописа (Синај. библ. бр. 1036, XII–XIII в. и бр. 960, XIII в.; Патмос. ман. бр. 105, XIII в., Дмитриј. стр. 151, 169:194), иако помињу причешћивање новобрачних Пређеосв. Даровима, ипак имају само две Барберинске молитве, што вероватно значи да су настали у крају где дужи чиновци још нису доспели.

1384 - Дечански бр. 68, из 1422. г. По Апостолу и Еванђ. јектенија и «с(ве)шетеник м(о)л(и)тву разумно и велми, г(лаг)љет Г(оспод)у помолим(се): Бл(аго)с(ло)вен јеси Г(оспод)и Б(ож)е наш..., Бл(аго)с(ло)ви је Г(оспод)и Б(ож)е наш јакоже бл(аго)с(ло)вил јеси Аврама са Сароју...» итд. (л. 344б); бр. 69, крај XIV в.; бр. 70, XVII в.; Музеја СПЦ бр. 246, XVI в.; бр. 229, XVI–XVII в.; Јеролима Загуровића, штампан 1570. г.; Грујићеве збирке бр. 223, XV в.; Народ. библиот. у Београду бр. Р41, XVI в.; Р51, XVII в.; Р52, из 1666. г.

1385 - Две дуге молитве – прва и друга – садашњих грчких и црквенослов. Требника јављају се, дакле, рано, прва у грчким, а друга у нашим рукописима, а обе заједно код нас у рукописима XVII в., код Грка тек у познијим штампаним издањима. За другу, најопширнију молитву савременог Чина венчања, проф. Трембелас зна да се налази у словенским Требницима. «Али не можемо рећи», вели он, «да ли је ова молитва узета из старе праксе Цариградске цркве, или из првих штампаних

венецијанских Евхологиона из времена које би падало у доба доцније исправке литургичких књига Руске цркве» (н. д. 12). Како се молитва «Благословен јеси Господе...», слична овој најопширнијој, јавља у грчким рукописима од XV в. (Светогроб. библиот. бр. 8 (182); Патмос. ман. бр. 690 и бр. 715), а у нашим већ од XIV в., то је јасно да је много старија од венецијанских штампаних издања. Све четири ове молитве налазе се у главном тексту Гоаровог Евхологиона (стр. 315–318).

1386 - Милаш, Правила, II, 895, I, 504.

1387 - Гл. 50, Милаш, Црквено право, Београд 1926, 630.

1388 - Док се дискос употребљава и при освећењу храма да се на њега положи кутијица са Св. моштима.

1389 - «И оставља Св. путир на Часну трапезу, и сагнувши се према општој чаши моли се тајно» (Евхологија Нар. библиот. у Атини, бр. 664, XV в., Трембелас, н. д. 66). Слично се вели у Кристофератском: «И лежи на Часној трапези путир са Пређеосвећеним, и два венца, и стаклена чаша пуна вина» (Гоар, н. д. 320).

1390 - «А јереј оставља Свето (Причешће) на Св. трапези, и узевши другу чашу, у којој је вино, даје мужу да пије... и одмах жени, трипут» (Лавре Св. Атанасија бр. 88 из 1475 г., Дмитријевскиј, н. д. 442).

1391 - Литургика, II, 2, Београд 1967, 139.

1392 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 449.

1393 - Попеченије Правосл. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 395.

1394 - Пособије к изученију Устава Правосл. цркви, С. Петербург 1900, 731.

1395 - Настољнаја књига, Харков 1900, 1158, прим. 38.

1396 - Христианикос наос, Атина 1969, 516.

1397 - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, I, 56.

1398 - Рукопис Синајске библиот. бр. 962, XI–XII в.; Патмоске библиот. бр. 104, XIII в., Уп. П. Трембелас, Микрон Евхологион, I, Атина 1950, 72.

1399 - Ј. Фундулис, н. д. II, Атина 1970, 126.

1400 - Исто.

- 1401 - Синај. библиот. бр. 958, X в.; Фундулис, н. д. 75.
- 1402 - Бр. 104, исто.
- 1403 - Исто, стр. 71.
- 1404 - Исто, 74.
- 1405 - Исто.
- 1406 - Трѣмбелас, н. д. 70.
- 1407 - Рукопис Музеја СПЦ Београд, бр. 70, л. 396.
- 1408 - Дечански рукоп. Требник, бр. 70, из 1731. г., л. 4; исто тако бр. 69 из 1390/1400, л. 165; бр. 68 из 1422. г., л. 349а; Музеј СПЦ у Београду, бр. 1, XV–XVI в., л. 173; бр. 23, XVI в., л. 128; бр. 6, из 1622. г., л. 35; бр. 112, XIV–XVI в., л. 249; бр. 212, XVI в., л. 37; бр. 246, XVI в., л. 26.
- 1409 - Музеја СПЦ, Грујићеве збирке, бр. 16, л. 68, бр. 69а.
- 1410 - Н. д. 69.
- 1411 - Н. д. гл. 282, к. 513.
- 1412 - Фундулис, н. д. I, 56.
- 1413 - Уп. Микрон Евхологион, изд. Апостолики Диакоциа, Атина 1968, 112; Требник, Београд 1979, 120.
- 1414 - Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Београд 1985–1986, књ. LXI–LXII, стр. 110, 111.
- 1415 - Лењинградске Публичне библиотеке, збирке Гиљфердинга бр. 21, и Московске синодалне библиот. бр. 345.
- 1416 - У неким руским рукописима, највероватније преписаним са наших наведених, ова исто примедба постоји.
- 1417 - Потреба и обавеза чувања верних од блуда, пре брака и свагда, наглашена је на безброј места и у Старом и у Новом Завету (Лев.2:9; Чис.25:1; Втор.22:14, 23:17; 1Кор.6:9, 13, 10:8; Еф.5:5; Кол.3:5; 1Сол.4:3; Евр.1:16, 13:4) као и код Св. оца. Св. Јован Златоуст директно вели: «Због тога се и полажу венци на њихове главе (на венчању – у знак победе), да они непобеђени ступају у брачну одају, да су одолели похоти». Па даље: «Ако ли се неко, повучен сладострашћем, предао блудницама, после тога, због чега да он има венац на глави кад је побеђен»? (Беседа 9 на 1Тим.3:11–15, Творенија... в руском перев., С. Петербург 1905, Т. XI, 681). Слично казује и Св. Симеон Солунски:

«Због тога се и међу венци на девственике и чисте, што се сједињују неупрљани, сачувавши девственост до брака». (О часном и законитом браку, Гл. 276, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 505).

¹⁴¹⁸ - Уп. др Владимир Петковић и Ћурђе Бошковић, Манастир Дечани, Београд 1941, стр. 68, прим. 1.

¹⁴¹⁹ - Исто, 67, 72; Јованка Максимовић, Српска средњовековна скулптура, Нови Сад 1971, 102. За карактеристику овог симболизма навешћемо још и ово казивање Физиолога: «Цар је лав свију звери, јер има три своје велике особине: прво је особина лава, окоти га врло малог и мртвог. Лежи мртав док не дође лав и дуне у његове ноздрве и оживи, као што Бог дуну на Адама и сви оживесмо. Друга је особина лава, кад спава очи његове виде на седам страна и зна за ловца и чува се... Трећа особина лавова, кад једе човека, лице му не једе, нити у њега гледа. А кад поједе човека, узима човечју главу, гледа му у лице, плаче много и узевши сахрани ју» (Ст. Новаковић, Примери књижевности и језика старог и српскословенског, Београд 1904, стр. 504). За вука се вели, кад је гладан изађе на ширину, гледа у небо и каже: «Господе, ти си ме створио и ниси рекао да пасем траву, или дрво да једем, већ од живота да се храним»! И Бог му пошље храну (65, прим. 1).

¹⁴²⁰ - Н. д. 68, прим. 8.

¹⁴²¹ - Уп. Анадохос, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, Т. III, к. 592.

¹⁴²² - Православна литургија, Београд 1967, II, 2, 26.

¹⁴²³ - Православно црквено право, Београд 1926, 589; Црквено право, Београд 1970, I, 47; Настољнаја књига, Харков 1900, 910.

¹⁴²⁴ - Уп. Гласник 1982, бр. 4, стр. 95.

¹⁴²⁵ - Уп. Гласник 1982, 158.

¹⁴²⁶ - Н. Милаш, Црквено казнено право, Мостар 1911, 409.

¹⁴²⁷ - Брачна правила СПЦ, Срем. Карловци, 1933, чл. 20.

¹⁴²⁸ - Свакако да је боље да се кумовање избегава у тако блиским родбинским степенима, због мешања назива крвног и духовног сродства, као што с правом указује Р. Димитријевић. На питање: Може ли стриц своје синовцу крштавати децу? он

одговара: «Може, али је целисходније тражити кума изван круга блиских рођака» (Питања и одговори, Београд 1929:54).

¹⁴²⁹ - Св. Симеон Солунски помиње једног сведока (анадохос) на венчању, дајући му сличну улогу коју има кум на крштењу. Он треба да је сведок чистоте, «целомудрости и сагласности (софросинис ке омониас)» брачника, а по венчању им «учитељ једномислија и доброг супруштва» (Мињ, П. Г. Т. 155, к. 509).

¹⁴³⁰ - У црквенословенском штампаном Требнику, у Чину обручења (при стављању прстења) овај се назива «воспријемник» (Москва 1855, л. 27а), у Чину венчања «кум» (Исто, л. 33б). У бугарском Требнику помиње се само на обручењу као «кум» (Софија 1929, стр. 120). У грчким савременим Евхологионима и на обручењу и на венчању назива се «синтекнос», духовни отац (Мега Евхологион, изд. Астир, Атина 1970, 240, 250; Микрон Евхологион Е. Скарпа, изд. Саливеру, Атина, без год. издања, стр. 327:342), а тако и у главном тексту код Гоара (Евхологион, Венеција 1730, 311:319), или «паранимфос» (Микрон Евхологион, изд. Апост. Диакониа, Атина 1968, 94:110). У Микрон Евхологион проф. П. Трембеласа, према старим рукописима, назива се «синтекнос» само на обручењу. На венчању не помиње се, јер су код Грка бивали венци од природног цвећа, или лишћа маслине и ловорике и стављани на главе младенаца, те у Евхологионима нема примедбе да их кум држи. По рукописима XVI в., венци се дају у руке «паранимфон (који су) озади, и држе их на главама ових» (рукописи Лавре бр. 21, XVI в. и Народ. библиот., Атина бр. 1910, XVI в., П. Трембелас, н. д. стр. 57:58). Цео век раније, слично налазимо код Св. Симеона Солунског: «Ове, дакле, венце воспријемник (анадохос) прима, стојећи позади (младенаца)» (н. д. 509). У главном тексту код Гоара такође се помиње, на венчању, један сведок (синтекнос) како стојећи позади држи венце (н. д. 319). У другим старијим рукописима, које он наводи у Варие лекционес, нема помена ни о синтекносу, ни о држању венаца. Слично налазимо у нашим рукописима и старим штампаним Србуљама. Нема речи о држању венаца, него се тек на крају венчања помиње један сведок, под именом кум: И по

сем целујет их кум (рукоп. Требници Музеја СПЦ, у Београду бр. 1, XV–XVI в., л. 1726; бр. 212, XV–XVI в., л. [недостаје]; бр. 229, XV–XVI в., л. 23а; бр. 246, XVI в., л. 266; бр. 266, старосрпски штамп., л. 2476). Проф. Л. Мирковић и на обручењу и на венчању назива првог сведока кумом (Литургика, Београд 1967, II, 2, 135:138). Милаш пак обојицу назива сведоцима или кумовима (Црквено право, н. д. 630). Архиеп. Венијамин помиње првог сведока под називом «поручитељ» само на обручењу (Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859:443). А исто тако Никољски, али и под називом «воспријемник» и «кум» (Пособије к изученију Устава, С. Петербург 1900:726). С. Булгаков такође на обручењу «воспријемник», а на венчању «кум» (Настољнаја књига, Харков 1900, 1152:1156).

1431 - Уп. Гласник 1982. г., бр. 4, стр. 96

1432 - С. Булгаков, н. д. 907, прим. 1.

1433 - Н. д. 26

1434 - С. Булгаков, н. д. 909.

1435 - Dr. Jochan Harring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes, Graz 1910, 369.

1436 - Свештеници, на рукоположењу, при полагању заклетве, дају обавезу чувања канонског јединства у Цркви: «Најискреније обећавам да ћу чувати свој народ у послушности и јединству црквеном».

1437 - Нпр. не јерархијску, него корпорацијску организацију, блиску протестантизму.

1438 - Уп. С. Булгаков, н. д. 909. Према целокупном поступању у овој ствари, изгледа да је свештеник о коме је реч старији човек, миран и тактичан, те је са свешћу о несрећи за Цркву Божју и народ, због насталог раскола, поставио се пастирски добро и својим мирољубивим ставом извео ствар канонски исправно.

1439 - Чл. 13, т. 9, Брачних правила Срп. прав. цркве.

1440 - Чл. 52. Брачних правила СПЦ.

1441 - По 58. канону Св. Василија Великог, предвиђена је епитимија од 15 година без причешћа, свакако и без венчања. По 20. кан. Св. Јована Постника, та се епитимија скраћивала

прихватањем свакодневног поста и метанија. Још више се скраћује ако је бивши муж наводио жену на прељубу, стално онемогућавао зачеће жене, злобно је напустио, или кињιο и злостављао (Чл. 90, 94, 95, 105 Брачних правила СПЦ).

¹⁴⁴² - Н. Милаш, Правила, Н. Сад 1885, 104; II, 101.

¹⁴⁴³ - Посланица Поликарпу, Гл. 5, 5, Апостолики Диакониа, Атина 1955.

¹⁴⁴⁴ - Милаш, Казнено право, Мостар 1911, 542.

¹⁴⁴⁵ - Исто.

¹⁴⁴⁶ - Л. Мирковић, Литургика, Свете Тајне и молитвословља, Београд 1967, 133.

¹⁴⁴⁷ - Ровински, по К. Жиречек, Историја Срба I, Београд 1952, 102.

¹⁴⁴⁸ - Вук Караџић, Живот и обичаји народа српског, Српска књижевност у сто књига, Н. Сад 1969, књ. 12, 324.

¹⁴⁴⁹ - Према наредби 42. канона Картагинског сабора: Епископи и клирици у цркви нека не држе гозбе... Исто и народу нека се, колико је могуће забрањују такве гозбе (Н. Милаш, Правила са тумачењима, Н. Сад 1896, II, 178).

¹⁴⁵⁰ - Др Радослав Грујић, Црквено порекло Крсне славе, Гласник Скопског научног друштва VII-VIII в., Скопље 1930, 41 према дечанском рукопису бр. 69 и бр. 68. Због важности ове одлуке навешћемо је у целини: «Јегда творите памет или светому или за покој, не подобајет ва црков приносити ништо разве свеште и просфори и масло и темиан. Аште ли кто от људи донесет ва црков, или доведет что, или ва вина место оловину (једну врсту пива од овса и јечма – прим. наша) и примет поп то и сед са људми и јаст и пијет пред цркију, да јест лих поповства, а људије ти да се уздрже от комканија (причешћа). На аште кто творит памет светому или за покој, да јеже имат да уготовит и предложит на трапезе ва дому и ту да се благословит. Аште ли се обрештет поп молитву творе говеду ли, овци ли, голубу, да јест лих поповства. На првоје закољите ва дому својем и омивши место от крве, испек и предложи на трпезе, и благословит поп и будет благословено, и дом тај. И јегда творите памет не все гостом даите, на бољшу чест убогим

дадите (В. Јагић, Ситна грађа за црквено право, старине IX, 148, према Р. Грујић, н. д. 41). Подвлачимо чињеницу: Оба ова прописа номоканунца: да се могу спремити за празник боља јела, и да се тада треба сетити сиротиње, имају свој основ у Еванђељу (Иов.13:29).

¹⁴⁵¹ - Н. д. 44.

¹⁴⁵² - Исто.

¹⁴⁵³ - Крсна слава као светосавски култ, Гласник СПЦ 1961, бр. 7–8, стр. 207.

¹⁴⁵⁴ - Др Ћиро Трухелка, Ларизам и крсна слава, Гласник Скопског научног друштва, VII и VIII, Скопље 1930, 2.

¹⁴⁵⁵ - П. Ж. Петровић, Крсно име, Српски митолошки речник, Београд 1970, 175.

¹⁴⁵⁶ - В. Чајкановић, Слава, у Народна енциклопедија књ. IV, Загреб 1929, 170; Мит и религија у Срба, Београд 1973, 638. «Наша Слава и није ништа друго до наставак култа предака, који се са хришћанством преобратио у култ хришћанских светаца» (Тихомир Р. Ђорђевић, Наш народни живот, СКЗ, Београд 1925:151).

¹⁴⁵⁷ - М. Васић, В. Скарић, у Митолошки речник, 175.

¹⁴⁵⁸ - Смисао израза «домаћа црква» ипак ће пре значити кућу у којој су се сви верни једног места, цела хришћанска заједница, сабирали на евхаристијски скуп, «јер нигде у изворима не помиње се више од једне домаће цркве у сваком граду», како тачно примећује Ј. Зизиулас (И еотис тис еклисиас, 66), поготово што ап. Павле на истом месту поздравља више лица са њиховим укућанима: Домаће Наркисове који су хришћани, Асинкрита, Флегонта,... и браћу која су с њима; Олимпа и све свете који су с њима (Рим.16:5–15; Кол.4:15; Флм.2).

¹⁴⁵⁹ - Посл. Еф. Беседа 20, 3, код Тројицки, Хришћанска филозофија брака, Београд 1934, 43.

¹⁴⁶⁰ - Тројицки, н. д. 43, 49.

¹⁴⁶¹ - Православна црква не забрањује да се, у разумним границама, Слава прославља и особитим, свечанијим ручком и гошћењем званица, јер је и Господ са апостолима и на тај начин одвајао празнике од других дана, те кад је, на Тајној Вечери

рекао Јуди: Што мислиш чинити, чини брже! (Иов.13:27), апостоли, не разумевши ове речи, сматрају да му је рекао: Купи што нам треба за празник... – Али је главна ознака Славе, без које она не може бити «Слава», као што наведосмо, колач, кољиво, свећа.

¹⁴⁶² - Трухелка, н. д. 14.

¹⁴⁶³ - Код којих је такође до наших дана постојало држање домаће Славе. Марко Миљанов, у свом опису живота и обичаја Арбанаса, вели да Албанци, не само римокатолици него и муслимани, славе Славу: «Они служе свеце на племена: Оти – Ивањдан; Кастрати – Марковдан; Грудри – Госпођиндан који су Латини, а који су Турци – Ђурђевдан; Селчани – Петковдан и Никољдан летњи; Вукли и Никчи – Госпођиндан; Гога – Миољдан; Шкреља – Никољдан; Шаљани – Ивањдан; Берише и Мартури – Госпођиндан и тако даље по племена. Сваки свог Свеца слави, а Св. Николу зимског сви славе». Доцније су указивањем да «сад Муамеда вјерујете, а не Св. Николу и прве ваше Свеце», неки уместо свеће палили уочи славе, на огњу онолико воска колико иде у славску свећу (Живот и обичаји Арбанаса, у Сабрана дјела, Графички завод, Титоград 1967, II, 72:74), али су доцније и то изоставили.

¹⁴⁶⁴ - Др Ђоко Слијепчевић, Историја Српске цркве I, Минхен 1962, 30.

¹⁴⁶⁵ - Нпр. да се ту показују неке тамне успомене на посебног Лара компитала или агреста, заштитника имања, поља, земље (Ћ. Трухелка, н. д. 15).

¹⁴⁶⁶ - По П. Трембелас, Ипомнима ис то ката Иоанин евангелион, Атина 1954, 452.

¹⁴⁶⁷ - Мињ П. Г. Т. 155, 689.

¹⁴⁶⁸ - Реч «кољиво» је по једнима грчког порекла. Првобитно је именица «о колливос» означавала тежину злата колико зрно пшенично; доцније такав мали делић злата, затим сваки новац мале вредности. Од овог основног значења настаје реч «то колливон» и «та коллива» означавајући сваку врсту колача од пшенице, или кувану пшеницу која се приносила за спомен Светих и упокојених. По сведочанству Валсамоновом, кувану пшеницу, у ту сврху доношену храму, помиње већ Св. Атанасије

у једној беседи која до нас није сачувана, (Г. Бекаторос, Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1965, Т. VI, 740; Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1899:443). М. Скабаланович сматра да реч «кољиво» није грчког порекла. Доказује то чињеницом да је она непозната у Цариграду, те је потребно да Св. вел. муч. Теодор објашњава њено значење епископу коме се јавио у сну (Толковиј Типикоп, Кијев 1915, III, 77). Д. Витковић усваја гледиште да је та реч «неизвесне етимологије», да је у грчком јединствена без сродства с другима, те да се налази тек у касно византијском Суидином речнику. Такође указује на могућност постанка ове речи из јеврејског или словенског (О кољиву, Богослов. гласник, књ. V, 15:18).

¹⁴⁶⁹ - Др Л. Мирковић, Литургика 1967, II, 2, 176; К. Никољскиј, Пособије к изученију Устава богослуженија Прав. церкви, С. Петербург 1900, 766.

¹⁴⁷⁰ - Катихеза мист. V, 9, изд. Апост. диакон. Атина 1969, Т. 39, 259.

¹⁴⁷¹ - Др Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 279, 280.

¹⁴⁷² - Живот Срба сељака, Београд 1984, 154.

¹⁴⁷³ - У свитку Патмоске библиот. бр. 713, XII–XIII в. (н. д. 157); у палимпсесту арх. Антонија, XIII в. (н. д. 191) и др. У грчком рукоп. Евхологиону Синај. библиот. бр. 958, X в., под називом «Молитва над кољивом Светом», налази се друкчија молитва: «Боже Сведржитељу, који си створио небо и земљу, и море и све у њима, који си благословио пет хлебова и пет хиљада наситио, Ти благослови и ове плодове, и оне који буду од њих окушали, (да им буде) за здравље, и спасење њихових душа и тела, а оним који су принели подај небеску награду, молитвама Пречисте Владарке наше Богородице и Приснодјеве Марије и овог Светог чији помен вршимо, и свију Светих Твојих». Ова се молитва налази и у рукопису Синај. библиот. бр. 961, XI–XII в. (Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901:82); бр. 973 из 1153 г. (н. д. 111) у коме се налази и посебна «Молитва кољива за Св. мученике» (н. д. 111–113); у бр. 1036, XII–XIII в. (н. д. 148); у рукописима Пантелејмон. ман. на Св. Гори бр. 162 (1890), X–XI в. и лавре Св. Атанасије бр. 189, XIII в., налазе се обе молитве – она из бр. 957 и бр. 958 (н. д. 45 и 181).

¹⁴⁷⁴ - У натпису над овом молитвом већином стоји «Молитва над кутијом светих памети», а ређе «Молитва над кољивом...». Под првим се називом налази у дечанским Требницима бр. 68, из 1422 г.; бр. 69, крај XIV в.; Службницама бр. 123, из 1395 г.; бр. 125, XV в.; бр. 127, XIV–XVI в.; бр. 134, XVI в.; у Службнику бр. 21 Југослав. Академ. у Загребу (Д. Витковић, О кољиву, 215). У Служабнику бр. 124, XV в. наводи се под називом «над кољивом»; у Служабнику Винценца Вуковића из 1554 г. написана је овако: «Молитва глагољемаја над кољивом ва памети светих. И над новом брашном и свакому приношенију и овоштију». Текст молитве, уз незнатне разлике, у свима овим рукописима је исти. Ради упоређења са истом молитвом у црквенословенским Службницама навешћемо је по дечанском рукопису бр. 68: «Иже вса савршивиј словом Твојим Г(оспод)и и повељев земљи всчаскије плоди вазраштати ва наслажденије и пишту нашу и иже семенни дети и Данила, иже ва Вавилоње многопиштных светљејших показав. Сам всеблагих цару и семена сија са различними плоди бл(аго)с(ло)ви и иже от сих причештајуштихсе ос(ве)ти. Јако ва част и ва памет с(ве)т(а)го имер(ек) сија предложишесе и ва памет иже ва бл(а)гочистији и вере скончавшихсе. Подажд же и бл(а)гокрасившим сија и памет савршајуштим вса јаже ка спасенију прошенија и вечних Твојих бл(а)г наслажденије. М(о)л(и)твами Пр(е)ч(и)стије Вл(а)д(и)ч(и)це наше Б(огороди)це и Пр(и)снод(е)ви Марије и С(ве)того имер(ек), јемуже памет савршајем, и всех С(ве)тих Твојих. Јако ти јеси бл(аго)с(ло)ве и ос(ве)штаје всчаскаја и Тебе славу вазсиламо О(т)цу и С(и)ну и С(ве)тому Д(у)ху, ниња и пр(и)сно и ва веки веков.» По мишљењу неких, реч «кутија», која се током времена утврдила код Руса, док је код нас замењена речју «кољиво», потиче од грчке речи «кудива» (Б. Николајевић. н. д. II, 154). Као што рекосмо, ова се реч у нашим рукописима јавља раније него «кољиво», ваљда што су, покрстивши се, наши преци најпре уочили кувану пшеницу на сахранама (и кидиа = погреб). У старословенским споменицима јавља се и у облику: кутја, куција и кучија (Миклошић, Лексикон палеословенико-греко-латинум, Беч 1865:325).

¹⁴⁷⁵ - Црквено порекло Крсне славе, Гласник Скопског научног друштва, Скопље 1930, 52.

¹⁴⁷⁶ - Светковина 25-годишњице архипастирског рада митрополита српског Михаила, Београд 1880, 185.

¹⁴⁷⁷ - Од чега је вероватно и дошао назив «Слава» за породични празник код нас.

¹⁴⁷⁸ - Ако би ипак требало рећи шта потиче из ранијег доба, сматрам да би то могла бити молитва «Во славу и част...», затим сечење колача и његово ломљење, као и кратка сугуба јектенија са прозбама за добро породице. Молитва за освећење колача и вина: «Господи Исусе Христе Боже наш, благослови хлеб и вино сије...» неће бити из старине. То наслућујемо и из тога што се она, по В. Николајевићу, дуго није употребљавала у Срему (н. д. 160). Не изгледа ни да је састав митр. Михаила, него да ју је он негде нашао и унео у чин. Као што сам и раније указао (Гласник 1973:260), садржина ове молитве богословски не одговара. Уместо да се у њој моли да Господ – будући Свет свагда и Извор сваког благослова и освећења – благослови и освети хлеб и вино, по њој излази да Господ Исус, Духом Светим, треба да свагда благослови овај хлеб и вино, што очигледно нема смисла. Постапак ове молитве невештим угледањем на епиклезу Литургије Св. Јована Златоуста уочава се јасно.

¹⁴⁷⁹ - Н. д. 209, 210.

¹⁴⁸⁰ - С. Булгаков, Настољнаја књига. Харков 1900, 1186; уп. К. Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, 734; Л. Мирковић, Литургика 1976, II, 2, 144.

¹⁴⁸¹ - Н. д. 213.

¹⁴⁸² - Практични свештеник, Земун 1910, 159.

¹⁴⁸³ - Стр. 209.

¹⁴⁸⁴ - Н. д. 160, и М. Ђ. Милићевић вели да свештеник и домаћин «пољубе колач» (а некад се пољубе и међу собом), н. д. 154.

¹⁴⁸⁵ - Н. д. 212.

¹⁴⁸⁶ - Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1965, Т. VI, 741.

- 1487 - Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 155.
- 1488 - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 109.
- 1489 - В. Николајевић, Велики Типик, изд. II, Срем. Карловци 1905, 113.
- 1490 - У тексту погрешно «Апостолских правила».
- 1491 - Српски Сион, г. 1895, бр. 4, стр. 5.3.
- 1492 - Исто, 54.
- 1493 - Весник Српске Цркве, г. 1903, стр. 63.
- 1494 - Т. Стевановић, Обредословље, Београд 1895, 405.
- 1495 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 466, 467.
- 1496 - Пособије, С. Петербург 1894, 545, 812.
- 1497 - Настољнаја књига, Харков 1900, 18.
- 1498 - Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 303.
- 1499 - Церковниј Устав, Москва 1885, 156.
- 1500 - Н. д. 158. С. Булгаков, према Мансветову, говори такође о једнократном освећењу воде (н. д. 18). Исто тако проф. Мирковић сматра да се у старини «вршило само једно освећење воде, на навечерје празника, а на сам празник Богојављења није се вршило освећење воде». Он наводи грч. Типик Синај. библиот. из XII в., у коме се после освећења на навечерје вели да се после јутрење «не врши опет освећење (воде)». Исто се казује и у Типику Патр. библиот. у Јерусалиму из XIV в.: «Ви треба и ово да знате да се у Типику Велике цркве једном прописује освећење воде, и то само на вечерњи, а слично кажу и Типицима добро уређених манастира, тј. Студитског и оних у Јерусалиму, увече, и једно прописују, а сада видимо неке да то чине и увече и ујутро, без писменог сведочанства, уосталом нетачно, јер Христос се једанпут крстио, а не два пута». И пет других Типика наведених код Дмитријевског веле то исто (Хеортологија, 109).
- 1501 - Народна библиотека у Атини бр. 2795, XII-XIV в.; Синајска библиотека бр. 973, XI-XII в. (Трембелас, н. д. 71).
- 1502 - Мансветов, н. д. 159.
- 1503 - О христианикос наос, Атина 1969, 533.

¹⁵⁰⁴ - Он је уочио и интересантну чињеницу која се примећује у Типику. Често, вели, бива да кад се један чин развије и утврди, други мањи израсте поред њега, било да га украси и уздигне, било да га допуни. Тако поред Велике вечерње постоји Мала, поред Великог повечерја Мало, поред Тајне Јелеосвећења са 7 свештеника постоји Чин молебна за болне који редовно врши један свештеник; а тако ето постоји Велико и Мало освећење воде (исто, 539).

¹⁵⁰⁵ - Постанак и историјски развитак чина Великог освећења воде, Богословље 1970. год. XIV (XXIX), стр. 69.

¹⁵⁰⁶ - И на Истоку бива нешто слично, тј. до данас, по освећењу богојављенске водице свештеник одмах кропи на све четири стране и присутни народ (Трембелас, н. д. 69:70).

¹⁵⁰⁷ - Исто, 70.

¹⁵⁰⁸ - И по Тестаменту Домини ностри Јесу Христи, из III в., верни треба до поноћи да бдију у цркви у последњу (Вел.) Суботу, док се врше ексорцизми над катихуменима, који су затим крштавани и миропомазани, да би потом, на Литургији, приступили Причешћу. Исто ово казује и Паладије Хеленопољски у животопису Св. Јована Златоуста (Л. Мирковић, Хеортологија, 193:195).

¹⁵⁰⁹ - Петар Гнафеј (или Фулон), био је презвитер у храму Св. Мученице Васе у Халкидону, а затим сабрат у ман. Акимита у Цариграду. Ту је вршио послушаније бељара (грч. гнафевс), откуд му је и остао назив. Постао је монофизит, аполинарист. Кад је царев зет, Зенон, постао стратег целог Истока, у његовој пратњи Гнафеј дође у Антиохију. Ту је сплеткама унео много немира међу клир и народ да је архиеп. Мартирије (461–465. г.) био принуђен да се повуче са трона, с горчином изјавивши: «Повлачим се од клира непокорног и народа непослушног и цркве осрамоћене». На архиепископски трон буде узведен Петар Гнафеј. Али због увођења у Трисвету песму монофизитског додатка: «Који си распет за нас...», збацивања и анатемисања православних епископа и постављања недостојних, бежао је неколико пута из Антиохије и слат у прогонство, па се опет враћао (Георгије Кедрин, Компендиум хисториарум, Мињ, П. Г. 121, к. 665–676). Он је потписао монофизитски Енотикон цара

Зенона 482. г. и на два римска синода (484. и 485. г.) био одлучен од Цркве (В. Стефанидис, Еклисиастики историја, Атина 1970:228). Иако је од 465–484. г. био свега 5 година у Антиохији, нанео је Цркви много невоља. Али од њега потичу четири добра обичаја, примљена и остала до данас у Православној цркви: «Вели се да је Петар Гнафеј и ове четири одличне ствари смислио за целу Цркву: да освећење Св. мира бива у присуству целог народа; да освећење воде Св. Богојављења буде увече; да се Символ вере, који се раније само једанпут читао – на Св. и Вел. Петак, чита слободно на сваком скупу; и да се при свакој молитви призива Св. Богородица и моли њено заступништво» (Никифора Калиста, Црквена историја, књ. II, Мињ, П. Г. 86, с. 208).

¹⁵¹⁰ - Исто, 72.

¹⁵¹¹ - Трембелас, н. д. 68.

¹⁵¹² - Калиникос, н. д. 536.

¹⁵¹³ - Гоар, Евхологион, Венеција 1730, 377. Енколпија је кутијица, или крст од сребра или злата, са моштима Светих, или делићем Часног крста коју епископ носи на грудима (уп. Гоар, н. д. 378; Мирковић, Литургија, Београд 1965, II, 134). Овде ће пре бити реч о енколпији са делићем Часног крста, него са моштима Светих.

¹⁵¹⁴ - Од наших рукописа неки имају молитву Пролога: «Славим те Вл(а)д(и)ко Г(оспод)и Васедржитељу, превечни Цару, се бо пречистаго јављенија Х(рист)а твојега предста нам васем и анг(е)ли са чл(о)в(е)ки празднујут и лик с(ве)тих веселит се са нами. Д(а)н(а)с благодет Прес(ве)таго Д(у)ха, ос(ве)штајушти води, чл(о)в(е)ком јављајет се...» итд. још друга 22 стиха који почињу речју «данас» (Дечански Требници бр. 69, крај XIV в.; бр. 68, из 1422. г.; Минеј за јануар бр. 45, б, XVI в.; Празнични Минеј штамп. Божидара Вуковића из 1538. г.; Пећке патријарш. Требник бр. 78, XVI в.; Збирке проф. Грујића: Требници бр. 3–I–67, XVI в.; бр. 3–I–71, XVII в.; бр. 23, XVII в.; Музеја СПЦ у Београду: бр. 112, XIV в.; бр. 1, XV–XVI в.; бр. 221, бр. 231, бр. 246 из XVI в.; бр. 229, XVI–XVII в.; Минеј за јан. бр. 160, XVI в.). Молитву Пролога немају: Дечански Типик из 1336–1346, сада у Публ. библиот. у Лењинграду, фотоснимци проф.

Мирковића у Патр. библиот. у Беогр. бр. 2325; Типик бр. 115, крај XIV в.; Служабник бр. 129, XV в.; Збирке проф. Грујића, Требник бр. 16, XVII в.; Молитвеник штамп. у Милешеви 1545. г.; Музеја СПЦ Типици: бр. 20, XVI в.; бр. 166, XVI в.; бр. 130, из 1631. г.; Празн. минеј бр. 115, XVI в.; Минеј за јануар бр. 36 и бр. 94, XVI в.

¹⁵¹⁵ - Уп. Минеј за јануар, изд. Апост. Дiakониа, Атина 1970, стр. 86, као и Типик Царигр. цркве Г. Виолаки (изд. Саливеру, Атина без год. изд., стр. 143), који при томе примећује: «У неким крајевима почео је обичај да се освећење врши на крају Литургије, или зато што бива неред по освећењу и већина присутних одлази, или што већина народа долази доцкан, па се тако лишава присуства на освећењу».

¹⁵¹⁶ - Трeмбелас, н. д. 72. Освећење воде на навечерје и на празник после јутрење наводе грч. рукоп. Типици: Венециј. библиот. из 1387. г., и Андрејевског скита у Св. Гори, из XV в. (Мирковић, Хеортологија... 109). Од наших рукописа о двократном освећењу казује се у Типику архиеп. Никодима из 1319. г. и Хиландарском из доба цара Душана (Мирковић, исто); такође у Дечанском из 1336–1346. г.; као и у Типицима Музеја СПЦ у Београду бр. 166, XVI в.; бр. 30, из 1631. г.; бр. 67, из 1574. г. и бр. 30, XVI в.

¹⁵¹⁷ - Трeмбелас, н. д. 75, 76.

¹⁵¹⁸ - Исто, 75.

¹⁵¹⁹ - Исто, 76.

¹⁵²⁰ - Мирковић, Хеортологија 109.

¹⁵²¹ - Богојављенско водоосвећење пред римском конгрегацијом за обреде, Српски Сион, г. 1891, бр. 7, стр. 98.

¹⁵²² - Др Мартин Штиглић, Католичко пасторално богословље, Загреб 1887, св. II, 372, код Вучковића, н. д. 98.

¹⁵²³ - Вучковић, н. д. 99.

¹⁵²⁴ - Исто, 97.

¹⁵²⁵ - Рукоп. Требник Музеја СПЦ бр. 7, XVII в.; бр. 12, XIV в. (и валијати освешћеније светих Богојављениј, л. 112, а); у Дечанским бр. 69, XIV в. (по ком иереј валивајет воду од светих

Богојављени крстаобразно...); исто у бр. 68, из 1422. (и по том залијет воду свештеннују от светих Богојављениј...).

¹⁵²⁶ - «Чадѡ, толика љета повељевајут божествени закони да не причастишисја божествених тајин, точију да пијеши агиазму великују, сијест свјатих Богојевљениј воду» (Требник, на крају чина исповести). Тај пропис налазимо и у рукоп. Празн. минеју Музеја СПЦ бр. 115, XVI в., на крају Литургије на Богојављење: «Аште кто будет недостојин причештати се на Пасху или ва ко(и)либо пост(т), ва мест(то) с(ве)т(а)го причештенија да срчет воду от с(ве)тих Богојављениј...».

¹⁵²⁷ - Никољскиј, О службах руској цркви бивших о прежњих печатних богослужебних књигах, С. Петербург 1885, 290.

¹⁵²⁸ - Ј. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 1903.

¹⁵²⁹ - Прот. М. Лисицин, Первоначалниј славјано-рускиј Типикон, С. Петербург 1911, 274.

¹⁵³⁰ - Никољскиј, н. д. 290.

¹⁵³¹ - Дечан. Типик из 1336–1346, Типик бр. 115, XIV в.; Минеј бр. 46, б, XVII в.; Требник Пећког ман. бр. 78, XVI в.; Требник Грујићеве збирке бр. 23, XVII в.; Музеја СПЦ Требник бр. 229, XVI–XVII в.; Типик бр. 166, XVI в.

¹⁵³² - Музеја СПЦ Минеј за јануар бр. 36, XVI в.; исто Минеј бр. 94, XVI в.; Требник бр. 221, XVI в.; и Типик бр. 130, из 1631. г.

¹⁵³³ - Практични свештеник, Нови Сад 1907, I, 119.

¹⁵³⁴ - Истина, сада у огреховљеном људском бићу, дух војује против тела и тело против духа (Гал.5:17); у телу дејствује други закон који војује против закона ума (Рим.7:23), те се и код Отаца и у црквеним песмама често супротставља тело души, али и материја тужи због таквог стања и жељно очекује своје ослобођење (Рим.8:19–22).

¹⁵³⁵ - Евхологион, Венеција 1730, 526.

¹⁵³⁶ - А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 1014.

¹⁵³⁷ - Исто, 1054.

¹⁵³⁸ - Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Т. VI, Атина 1965, 568, 569.

1539 - Тако се чинило у многим селима и код нас у Македонији и јужној Србији. У књизи «Огледало», изданој у Будиму 1816. год., трошком Косте Стошића, свештеника из Призрена, Кирил Пејчиновић Тетовац наводи како поједини хришћани у његовом крају на дан Св. Атанасија кољу курбан (стр. 68), а поп у цркви над курбаном «чати ни, на рогови те со свећа запаљена» (стр. 72). Он вели да је то незнабожачки обичај и саветује: «А ви е ако волете дома колите и јадите, а ви е у црква га колете со попом и велите: Курбан го праћамо Богу...» (стр.73).

1540 - Исто, 569.

1541 - Исто, 570.

1542 - Библијска археологија, скрипта, Београд 1954, 49, 50.

1543 - К. Жиречек, Историја Срба, Београд 1952, I, 49, 50; Ђ. Слијепчевић, Историја Српске православне цркве, Минхен 1962, I, 25.

1544 - Српски митолошки речник, Београд 1970, 127.

1545 - Животи Св. Саве и Св. Симеона, превео Л. Мирковић, Београд 1938, 102, 103.

1546 - Мит и религија у Срба, Београд 1973, 54.

1547 - Н. д. 247.

1548 - Да ту није реч о забрани молитви за стоку уопште, за напредак, или здравље нпр., него само незнабожачких обичаја при Славама и даћама, казује нам сам текст забране: «Јегда творите памет или Светому, или за покој... Аште ли се обрештет поп молитву творе говеду ли, овци ли, голубу...», тј. на дан Светога, или на даћи, тада ако буде свештеник читао молитву за жртву доведеном говеду, или овци, или голубу – да је крив и да се рашчини.

1549 - П. Димитропулос, Автоктона, у Трискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, 501.

1550 - При томе су неке одобравале самоубиство које доноси смрт тренутно, док су Јаинисти тај метод осуђивали, а препоручивали смрт гладовањем, сматрајући да се стрпљивим очекивањем краја живота избегава жеља смрти. Такође се у Кини дозвољавало војсковођи који претрпи пораз, управнику палом у

немилоост код цара, завереницима чија је завера откривена, да се сами убијају не чекајући да то учини целат. Дозвољавало се самоубиство жени која не би хтела да се уда за неког, ако сматра да би је тај брак понизио; заробљенику да не падне у ропство; робу који одбије да испуни вољу свог господара, итд. Од философских система препоручивали су самоубиство циници, особито стоици, од којих је Сенека учио да је мудрацу слободно да себе изведе из овог живота у несрећним приликама судбине, а цар Марко Аурелије да свако може напустити живот као што напушта собу пуну дима. Један од првака хедонистичке киринејске школе, Хегесије, који је својим списом «Самоубица» многе придобио за самоубиство (због чега га је Птоломеј Лаг прогнао из Александрије), учио је да смрт треба претпоставити животу. Од новијих философа дозвољавају самоубиство: Хјум, Монтењ, Монтескје, Волтер, Бентам, Холбах, Шопенхауер; у изнимним случајевима Паулзен и Циглер и др. (П. Димитропулос, н. д. 495–497.)

¹⁵⁵¹ - П. Димитропулос, н. д. 496, 498.

¹⁵⁵² - Творенија Бл. Августина Епископа Ипонијскога, част III, Кијев 1906. гл. XX, 37, 39.

¹⁵⁵³ - Јудејски рат, превео др Д. Глумац, Београд 1967, 275. Даље он разлаже овако: «Неко ће рећи да је јуначки саме себе убити. Но то никако, јер је то најгори кукавичлук. Јер ја сматрам да је најгори онај крманош који из страха од буре потопи своју лађу још пре него што оркан избије. Но самоубиство је против заједничке природе свих живих бића, а злочин је и против Бога који нас је створио... Душе оних који подигоше руке против себе узима најмрачнији ад и да Бог, њихов отац, свети се на потомству за грехе отаца» (н. д. 275:276).

¹⁵⁵⁴ - Рим.14:7.

¹⁵⁵⁵ - Еф.4:13; Мф.5:48.

¹⁵⁵⁶ - Евр.1:3.

¹⁵⁵⁷ - П. Трѣмбелас, Догматики, Атина, 1959, 363.

¹⁵⁵⁸ - Епистолѣ, изд. Патерике ексодисис «Григ. Паламас», Тесалоники 1972, Т. II, писмо 6. супрузи Нектарија, стр. 350.

1559 - Творенија Св. Иоана Златоустаго, С. Петербург 1895, Стагирију монаху I, 7, 182.

1560 - «По вољи Божјој бивају она дела која су неоспорно добра, а по допуштењу – супротна», Св. Јован Дамаскин, Изложење православне вере II, 29.

1561 - 1Кор.10:13.

1562 - Иов.15:18, 20.

1563 - Деян.14:22.

1564 - Лк.9:23.

1565 - О самоубистве, Париз 1931, 15.

1566 - Исто, 17, 18.

1567 - Исто, 15.

1568 - Иак.2:17.

1569 - Творенија Св. Иоана Злат., С. Петербург 1899, Т. II, 625.

1570 - Писмо архиеп. тверском Алексију, код С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 1250.

1571 - И. В. Попов, Самоубијство, Сергијев Посад 1898, 13.

1572 - Иов.15:14, 16; 2Пар.6:36; Мф.9:13.

1573 - Творенија Бл. Августина Еп. Ипонијскога, Кијев 1906, гл. XXV, стр. 45.

1574 - 13. канон Првог Васељенског сабора, Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 215; В. исти, Црквено право, Београд 1926, 531; др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, стр. 106.

1575 - У Св. Писму се, додуше, каже да Јуда, видевши да је Христос осуђен «раскаја се», баци сребрнике у храму и рече: «Згреших што издадох крв праву» (Мф.27:3–4). Но то није било искрено кајање, које значи мржњу на свој грех, смирено припадање Богу за опроштај и исправку живота, него површно, «некорисно», «кобно», како веле Оци (Бл. Августин, н. д. књ, I, гл. XVII, 31. У грчком, на том месту, није употребљен глагол «метаноео», који обично означава право покајање, него «метамеломе», да би се означило кајање површно. – Уп. П. Трембелас, Ипомнима ис то ката Матеон евангелион, Атина 1951:495), чему је најбољи доказ пад у очајање и самоубиство.

- 1576 - 11. кан. Тимотеја Александријског, Милаш, Правила... II, 447.
- 1577 - Православна црква и екуменизам, Солун 1974, 136.
- 1578 - Х. Андруцос, Догматики, Атина 1956, 326; П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, III, 103.
- 1579 - Пидалион, Атина 1970, 568; Милаш, Правила, II, 320.
- 1580 - Милаш, н. д. II, 6.
- 1581 - Бр. 20. од 20. X 1974, стр. 10,11.
- 1582 - Новинарима из Гласа Концила мајка је показивала просте, плаве панталоне које је Милица тада имала на себи, и које су насилници исцепали.
- 1583 - Творенија Св. Иоана Златоустаго, С. Петербург 1906, II, 685, 686.
- 1584 - Исто, 625.
- 1585 - Исто, 627.
- 1586 - П. Димитропулос, Автоктониа, н. д. 499.
- 1587 - Н. д. гл. XXV, 45.
- 1588 - Исто.
- 1589 - Исто, гл. XIX, 37. Овакав став налазимо и у канонским прописима Цркве. У 1. кан. Св. Григорија Чудотворца вели се да не треба осуђивати жене који су, заробљене од варвара, биле оскврњене, а које су пре биле чистог живота, јер су «због насиља потпале оскврњењу» (Пидалион, Атина 1970, 554; Милаш, Правила... II, 309.).
- 1590 - Н. д. гл. XXVI, 46.
- 1591 - Н. д. гл. XXVI, 47.
- 1592 - Втор.22:26, 27.
- 1593 - Н. д. гл. XIX, 34.
- 1594 - Као што неко, од родбине јој, рече: «Да није веровала, не би то ни учинила» (Глас Концила, стр. 11).
- 1595 - М. Панић-Суреп, Кад су живи завидели мртвима, Београд 1963, 34.
- 1596 - Исто, 50, 51.
- 1597 - У изјавама појединих друштвених чинилаца и стручњака подвучена је ова страна Миличиног поступка, тј. да

својом смрћу она није бранила само себе: «Ко зна колико би то трајало. Колико би честитих девојака посрнуло и докле би трајало оргијање обесних и беспризорних крушевачких силеџија да тог кобног дана није у «Рубин» закорачила Милица Костић, честита девојка, добра ученица, која је имала храбрости да се насилницима супротстави најдражим што је имала – животом» (Допис М. Добрића, Илустрована Политика 10. IX 1974, стр. 20). Она се жртвовала и за њих, за оне слабије које нису могле да се бране, нити смеле да се жале против насилника. Бранила је своју част и људско достојанство уопште, слободу људске личности (Допис В. Благојевића, Илустрована Политика од 22. II 1975, стр. 22). Други пак не виде да би Миличин поступак могао значити протест поноса и слободарских традиција нашег народа, него га сматрају последицом сеоског примитивизма, патријархалне средине и васпитања: «Под притиском исте те средине Милица је морала да изабере смрт»; или деловањем заосталих предрасуда «да је девојачка част вреднија од људског живота» (Глас Концила, стр. 10:11). Као да нису настрано силеџијски, свакако не патријархално, васпитани «беспризорни», у Крушевцу, вршили насиље над девојкама и дечацима, и терали их или у смрт, или срамоту «грознију и од саме смрти у нечисти», како би рекао М. Панић-Суреп (н. д. 34). Него је, значи, Милицу Костић нападао примитивизам њеног патријархалног васпитања, гасио цигарете по њеном телу, цепао јој просте плаве панталоне, и најзад предрасуда о девојачкој части отерала ју је у амбис. Још би се могло поставити питање: Зашто уопште да се суди тим младићима? Па они су се само културно разонодили, а она је, не схватајући дух времена, својом заосталошћу и некултуром «морала» отићи у смрт. Нису, дакле, они криви што је она отишла у смрт, него обратно, она је крива што су они отишли у затвор! Просто да се човек изгуби и да више не зна ко је крив за несрећу која се десила, кога да осуђује, кога да жали?!

¹⁵⁹⁸ - Екдосис акривис тис ортходоксху пистеос, изд. Бонифациус Котер, Берлин-Њујорк 1973, II, 26, стр. 76.

¹⁵⁹⁹ - «Свима монасима о оном што су учинили аријани при Констанцију», изд. Апост. Диаконија, Атина 1962, Т. 31, 279.

¹⁶⁰⁰ - Творенија, у руском преводу, С. Петербург 1911, Т. I, 18.

¹⁶⁰¹ - Творенија, у руском преводу, С. Петербург 1895, Т. I, 221; 527; 436.

¹⁶⁰² - Н. д. стр. 97.

¹⁶⁰³ - Н. д. стр. 202.

¹⁶⁰⁴ - Х. беседа на Св. Јована, Т. VIII, стр. 71.

¹⁶⁰⁵ - Н. д. Т. В, С. Петербург 1899, стр. 123.

¹⁶⁰⁶ - Н. д. Т. XI, 421.

¹⁶⁰⁷ - Уп. др Д. Јакшић, Живот и учење Св. Јована Златоуста, Ср. Карловци 1934, 81.

¹⁶⁰⁸ - Оригенов став могао би се разумети с позиција вере у предодређење. По том учењу, паклени положај демона и људи, тј. коначна одвојеност од Бога, кидање сваке заједнице с Њим, последица је Божје осуде. Кад би улазак у рај или пакао био последица само Божје воље и Божје пресуде, онда би логички било схватљиво да Бог, на крају крајева, својом вољом и дејством изводи из пакла и уводи у рај. Но у суштини ствар стоји друкчије. Поступајући супротно Божјој вољи, грешећи, људи себе спремају за пакао, проклетство, тј. свесно се окрећу од Бога, коначно се опредељују паклу, што Бог онда својом пресудом признаје и потврђује: «Идите од мене проклети у огањ вечни...» (Мф.25:41). Човеково биће створено Богом по природи тежи Богу, као што се сунцокрет окреће сунцу и гвожђе тежи магнету. Грешници то природно стремљење обрћу неприродно, супротно од Бога. То значи, кад би их Бог увео у рај, они, утврдивши се грехом у мржњи према Богу, зар би могли осетити блаженство, које је, у ствари, у осећању близине и заједнице с Богом? Као што пијанац постепено тако преради своју природу да му постане неприродно оно што је природно, и обратно – природно оно што је неприродно, те неће млеко које је храна, него алкохол који га уништава, тако би се осетили грешници кад би их Бог, пошто су се спремили за пакао, насилно увео у рај. Слично томе праведници, поступајући сагласно Божјој вољи, постепено себе спремају за рај, за блаженство које долази од близине и заједнице с Богом, постају «благословени». Господ, Судија Праведни, том постојаном стремљењу њихове воље и приближавању целокупног бића Њему излази у сусрет, приближавајући се њима (Иак.4:8), и својом пресудом њихов

став потврђује: «Ходите благословеи Оца мога...». Кад праведници тако коначно остваре блаженство заједнице са Богом, и да их Бог својом пресудом баци у пакао, они не би осетили паклене муке, јер је њихово биће, прожето љубављу, оспособљено само за блаженство, постало неосетљиво за «бол, жалост и уздисање».

¹⁶⁰⁹ - Н. д. Т. I, О богаташу и Лазару, стр. 772.

¹⁶¹⁰ - «Упокојеног у вери», «верног слугу Твог»; «верне који су овај живот оставили у светости» (II тропар 5, 7, 8. песма канона погребља мирјана); «Слуге Твоје, који су ти послужили чисто, упокоји у дворовима Твојим, Господе, Који примаш оне који су у вери умрли...»; «и избави, Спасе наш, све у вери умрле»; «Постави са десне стране Твојих оваца оне који су Ти православно послужили Христе»; «Господе славе, учини синовима васкрсења Твога све умрле у вери...» (3. стихира на Господи возвах, субота месопусна; на јутрењи 2. стихира 2. песма канона; 4. тропар 5. песма канона; 3. тропар 7. песма канона; 1. тропар 8. песма канона). Из истих разлога Црква ускраћује заупокојне молитве самоубицама. Самоубица је човек који је изгубио веру у Бога, у Његов Промисао, Његово присуство у свету. Покајањем би се човек могао очистити и од ових греха, али самоубиство одузима човеку могућност покајања, јер смрт бива истовремено са грехом, смрт и грех се поклапају. Тиме управо самоубица себе лишава благодатне помоћи молитава Цркве, јер је њој наређено да се моли за оне који умру у покајању (уп. Гласник 1975, бр. 5, стр. 94:95). Зато канонски прописи траже да се испита да ли је самоубиство извршено свесно, јер се у том случају опело не би могло дозволити; или ван себе, у нервnoj болести. Одобрење опела самоубицама обично се дозвољава, јер знамо да већина наших верних нема јасно сазнање шта духовно значи самоубиство. Уколико је ово последица немарности у проповедању хришћанских истина свештеника пре нас, или нас самих, бићемо одговорни пред Богом, те би у таквом случају недозвољавање заупокојених молитви значило кажњавати људе за оно за шта смо, у крајњој линији, ми криви.

¹⁶¹¹ - Не могу се дати ни верним који учине тешке грехе па им се наложи епитимија, док се не покају и не очисте исповешћу (В. Николајевић, Практични свештеник, Земун 1910, 11:54).

¹⁶¹² - На жалост, такви се случајеви дешавају. Из једног места код Н. Пазара, на одслужењу свог војног рока, умре војник који је, као и његова породица, био верујући. Ожалошћени родитељи позову два свештеника на сахрану. Но кад су они дошли, официр који је с водом војника дошао да учини покојноме последњу почаст, не дозволи свештеницима да обаве опело, нити да као обични грађани присуствују сахрани, него их стави под стражу све док се сахрана није завршила. И у Горњокарловачкој епархији бивало је скандала око мртваца и гробова, терорисања савести људи у невољи. Нека војна лица и политички руководиоци забрањивали су свештеницима да опевају бивше борце, иако су се они декларисали као верујући (Православље 1. IV 1977, бр. 265. стр. 3). Има, дакле, и сада, а не само да је било у еванђелско и римско доба, у византијској и неким другим хришћанским државама, а камоли нехришћанским, људи од власти, «који имају пушку», врло склоних убеђења да зато имају и памет и истину, и још право на насиље, тј. да своју истину доказују «argumentis baculinis» (доказима батином), «овако или никако»! Због тога је Св. Јован Крститељ био принуђен да опомиње људе од оружја: «Никоме не чините насиља» (Лк.3:14).

¹⁶¹³ - Црква је рано одредила да се од остатака приноса за Св. Евхаристију не може дати ни неверним, ни оглашеним, нити се може примити овакав принос од неверног, мада би му жена и деца били верни, свакако зато што би се за њега молило директно у молитви «Боже, Боже наш... помјани принесших...» (уп. Гласник 1973, 123; 1975).

¹⁶¹⁴ - Др Јустин Поповић, Житија светих за јануар, Београд 1972, 587.

¹⁶¹⁵ - Др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 175.

¹⁶¹⁶ - Св. Јован Постник, у свом 37. канону вели: «Ако немаром родитеља умре дете без крштења, родитељи се лишавају причешћа за три године, и за то време морају се сухоједењем задовољавати, и метанијама, плачем и што већом

милостињом настојати да Бога умилоствиве» (Милаш, Правила, Н. Сад 1896, II, 514).

1617 - В. Гласник бр. 7, 1973, стр. 162.

1618 - Уп. Гласник бр. 7, 1979, стр. 164.

1619 - Милаш, н. д. I, 80.

1620 - Прав. 164, Номоканона при Великом Требнику наређује свештенику: «Над умрлим јелеосвећење да се не дрзнеш творити».

1621 - Кан. 167. истог Номоканона, позивајући се на 83. канон Шестог Васељенског сабора који гласи: «Нико нека не даје Евхаристије тјелесима умрлих...» (Милаш, н. д. I, 570).

1622 - Милаш, исто.

1623 - Атинска синтагма, Атина 1853, Т. III, 352, 353.

1624 - П. Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас тис кенис диатхикис, Атина 1956, 407.

1625 - Н. Милаш, Правила Православне цркве, Н. Сад 1895, I, стр. 66, 119, 111; II, 54, 91.

1626 - О молитви за инославне покојнице, Хришћански живот, год V (1926), бр. 7, стр. 337.

1627 - Изд. Апост. Дiakониа, ВЕПС, Атина 1955, Т. II, стр. 156. За оне који нас мрзе, православни се моле свакодневно и данас, на крају полуноћнице и повечерја.

1628 - Ке епистрофис тон пепланименон, изд. Апост. Дiakониа, Атина 1959, стр. 34.

1629 - Служебник, С. Петербург 1905, стр. 244.

1630 - Н. д. 339.

1631 - С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, стр. 1245.

1632 - К. Никољскиј, Пособније к изученију Устава, С. Петербург 1900, стр. 777.

1633 - Исто, 778.

1634 - Београд 1867, стр. 127.

1635 - Хришћански Весник 1888, стр. 714.

1636 - О опелу неправославних хришћана у нашој Цркви, Гласник Православне цркве у Краљевини Србији, 1907. г., стр. 37.

- 1637 - Питања и одговори, Београд 1927, стр. 100.
- 1638 - Ј. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, I, 174. Микрон евхологион, Апост. Закона, Атина 1968, стр. 235.
- 1639 - Булгаков, н. д. 1246.
- 1640 - Никољскиј, н. д. 778; Булгаков, н. д. 1245.
- 1641 - Булгаков, н. д. 1246. Сматрам да би се такође могла прочитати и Молитва Господња, Оче наш, и да се томе поменуте наредбе не противе.
- 1642 - Н. д. 127.
- 1643 - Н. д. 138.
- 1644 - Хришћански весник 1888, стр. 715.
- 1645 - Н. д. 37.
- 1646 - Н. д. 1246
- 1647 - Уп. Ј. Х. Видојковић, н. д. 37.
- 1648 - Уп. Гласник 1979, стр. 164. Уп. Н. Милаш, Црквено казнено право, Мостар 1911, 207; уп. Н. Милаш, Црквено право, Београд 1926, 730.
- 1649 - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 23.
- 1650 - Исто, 168.
- 1651 - Исто, 163. Уп. др Л. Мирковић, Хаџилук Етерије у Света места, Хеортологија, Београд 1961, 291, 292.
- 1652 - Скабаланович, н. д. 167.
- 1653 - Свакако да се због тог разлога јектеније називају «ђаконства» (диакона).
1654 - Можда други грчки назив за јектенију «синапти» – веза, сједињење, «јер сједињује, везује у једну молитву многе прозбе» (Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 207), долази и од овог сједињења свију – и свештеника, и ђаконa и верних – у молитви.
- 1655 - Н. д. II, 79. Већ сасвим развијен облик јектенија, за верне, катихумене, фотизомене, енергумене, покајнике, налазимо у Литургији VIII књ. Апостолских Устанаова (Вивлиотхики Еллинон патерон, изд. Апост. Дiakониа, Атина 1955, Т. II, 144–149; Уп. «Гласник» бр. 3 1977, стр. 04).
- 1656 - Скабаланович, н. д. II, 75.

- 1657 - Вивлиотх. Еллинон патерон, Атина 1971, Т. 43, стр. 83, 84.
- 1658 - Иринеј, еп. бачки, Св. Педесетница, Ујвидек 1942, 389.
- 1659 - Бр. 615. Светогробске библиотеке у Цариграду, А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 735.
- 1660 - Попеченија Правосл. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 519.
- 1661 - Требник, Москва 1855, л. 104, б.
- 1662 - С. Петербург 1900, 773.
- 1663 - Литургика, Београд 1967, II, 2, 183.
- 1664 - Настољнаја књига, Харков 1900, 1225.
- 1665 - Земун 1910, II, 128, 129.
- 1666 - О поминовенији усопших по уставу Православној цркви, у Вестник русскаго Западно-европејскаго патријаршего екзархата, Париз 1974, бр. 85–88, стр. 222.
- 1667 - Гоар, Евхологион, Венеција 1730, 424.
- 1668 - Дмитријевскиј, н. д. 136.
- 1669 - Гоар, Евхологион, после друге статије «свештеник узглашава: Јако ти јеси...» (425); По III п. кан. јектенија «И по узгласу катизма» (428); исто на крају опела: «И молитва свештеника. По возгласу...» (432).
- 1670 - Рукоп. ман. Св. Саве Освећеног бр. 373, XV в., кад се дође у храм: Велика јектенија с прозбама за покојника... Пресвјатују, Пречистују... Јако ти јеси... (Дмитријевскиј, н. д. 529).
- 1671 - Дмитријевскиј, н. д. 676.
- 1672 - Рукоп Евхологиј, Ватопедске библиот. бр. 134, из 1538. г., на крају опела јектенија. «Онда тајно молитву Боже духов...» У истом рукопису, на опелу монаха јектенија «Помилуј нас Боже и остало, Молитву тајно Боже духов» (Дмитријевскиј, н. д. 771); Евхолог. Есфигменске библ. бр. 214, XVI в., у опелу монаха, пошто се дође у храм, по 90. пс. и јектенији: «Свештеник тајно молитву: Боже духов» (Дмитр. 847). У Чину опела монаха, по првој статисти 17. катизми: «И тако прозбе од ђакона, молитва јереја тајно и возглас...» (Гоар, н. д. 439).
- 1673 - Изд. Апосг. Дияконија, Атина 1968, 237, 198.

1674 - Исто, стр. 211.

1675 - Исто, стр. 218.

1676 - Изд. Саливеру, Атина, без год. издања.

1677 - Стр. 24, 25.

1678 - На крају овог чина налазимо примедбу: «Сије убо посљедованије, јакоже више речесја, појетсја и о женах и отроцјех православних, измјењајему токмо имени, мужеска полу или женскога, сирјеч рабаТвојего, или раби Твојеја, а не иноје» (л. 92а, 92б). Још с више детаља налази се ова примедба у Гоаровом Евхологиону: «Треба да се зна да овај чин бива и за упокојене жене, иако неки расејаше штампом чинове посебно за жене и децу. Па се чудим како заборавише да штампају и за евнухе особит чин, и за царева! Овај, дакле, чин, као што је горе изнет, поје се и женама, и деци православних, мењајући само мушко име у женско, и ништа друго» (стр. 433). Из тога се да закључити да је првобитно исти чин опела био како за одрасле тако и за децу. Тек у доба из кога потичу рукописи које је за своје издање употребио Гоар јавља се посебно опело деце, а то као нешто ново, изазива код појединаца негодовање. У грчким рукописима које је објавио Дмитријевскиј јавља се посебан чин опела деце крајем XV в. (рукописни Евхологион манастира Св. Саве Освећеног, бр. 369, из 1497 г., стр. 451) сличан садашњем чину. Како по учењу Цркве нико није чист од греха пред Пречистим Богом ма и један дан живео на земљи, није сувишно молити се за опроштење грехова и спасење и на опелу деце, те се општи чин опела може употребљавати и за њих. Али ипак, поједини изрази у молитвама чина погребња одраслих, на опелу детета звуче тешко (нпр. да им Господ опрости грехе «речима, или делима, или помислима» [Због тог разлога биће да код Грка, код којих је јектенија за упокојену децу иста као и за одрасле, долази с примедбом да се узима само за одраслију децу а за одојчад не узима, него само: Господу помолимсја, пред молитву Храњај младенци... коју они узимају на опелу деце, уместо Боже духов]; или: Где је сада привезаност за свет, где старање за привремено, где је злато и сребро...). Отуда је у Цркви доцније надвладало гледиште да на опелу деце главна мисао буде не опроштење грехова, него милост Господа, Који, знајући бол

Своје Мајке при Његовој смрти, олакша бол родитеља за дететом (I тропар IX песма канона), а душу детета, по Својим речима: «Пустите децу нека долазе к мени..., јер је таквих Царство Небеско» (Лк.18:16), и: «Ако не будете као деца, нећете ући у Царство Небеско» (Лк.18:16–17; Мф.18:3; Мк.10:14–15), уведе у рајска насеља. Посебан чин опела деце, до 7 година, постоји сада у целој Православној цркви.

¹⁶⁷⁹ - Пред возгласом Јако ти јеси... нема ознаке «возгласно», него Господу помолимсја.

¹⁶⁸⁰ - На крају опела у храму, тропари Со духи праведних и јектенија не узимају се, него по Богородичну «Молитвами рождшија тја...» одмах долази отпуст (стр. 451).

¹⁶⁸¹ - Октоих, Москва 1898, л. 84а; Типик, Москва 1877, л. 206.

¹⁶⁸² - На прозбу: Јако да Господ Бог учинит духи их идеже вси праведни покојет се, одговарало се: Тебе Господи (вероватно да би било слично јектенијама на другим чиновима и Литургији), а не Господи помилуј, као што је данас, а што боље одговара смислу прозбе.

¹⁶⁸³ - Др Драгутин Анастасијевић, роман «Слаткопевац», Зборник Православног богословског факултета 1950, I, стр. 16.

¹⁶⁸⁴ - Литургика, Београд 1965, I, 234.

¹⁶⁸⁵ - Да бисмо имали појма како су ови стари кондаци изгледали, можемо се обавестити из два оваква кондака Романа Мелода, које у преводу са грчког наводи проф. Анастасијевић. То је, на Велики Уторак, кондак о десет девојака, са два претпева, проимиона, и 30 строфа (Зборник Православног богословског факултета, н. д. 26:27), и на Велики Четвртак, о Петровом одрицању, такође са два проимиона и 23 строфе, са рефреном: «Похитај спаси, Светитељу, своју паству!» (стр. 18–25).

¹⁶⁸⁶ - Уп. др Лазар Мирковић, н. д. I, 235. Сп. Макрис, Икос, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. IX, к. 687. Кондак и икос понекад долазе и после III песме канона. Од кондака и икоса (по 12) састоје се и Акатисти, песме у част Исуса Христа, Св. Богородице и појединих Светих.

- ¹⁶⁸⁷ - Мињ. П. Г. Т. 155, к. 572.
- ¹⁶⁸⁸ - Евхологион, Венеција 1730, нота 31 и 32, стр. 47.
- ¹⁶⁸⁹ - Литургика, н. д. 235.
- ¹⁶⁹⁰ - Кондак, н. д., Т. VII, к. 785.
- ¹⁶⁹¹ - Хришћанска философија брака, Београд 1934, 100.
- ¹⁶⁹² - Исто, 101.
- ¹⁶⁹³ - Уп. др Димитрије Стефановић, Четири канонска Евангелија, Срем. Карловци 1910, 48–57; 76–87; др Вас. Јоанидис, Исагоги ис тин Кенин Диатхикин, Атина 1960, 144.
- ¹⁶⁹⁴ - Др Емилијан Чарнић, Увод у Св. Писмо Новог Завета, Београд 1970.
- ¹⁶⁹⁵ - Др Веселин Чајкановић, Мит и религија у Срба, Београд 1973, 254; др Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја, Срем. Карловци 1912, Т. II, 364.
- ¹⁶⁹⁶ - Проф. Чајкановић сматра да је тај обичај настао у време кад се «јављала већ једна нова религијска идеја... То је идеја о општем организованом царству мртвих» (н. д. 251). Кад човек умре, по мишљењу тадашњих људи, његова душа тежи да уђе у мир царства мртвих. Али то не може постићи, јер је везана за тело догод се оно не распадне. То је чини незадовољном и несрећном, па узнемирава и досађује живима. Уништити, дакле, тело, управо оне његове делове у којима се душа задржава, тј. мишиће, крв, срце, очи, утробу итд., значи помоћи души да што пре уђе у царство мртвих. Уједно то значи помоћи људима да се ослободе од неприлика које душа чини живима. Уништавање тела вршено је на разне начине: мрцварењем, пробијањем тела коцем, доцније пушкама, одсецањем. Њиме се уништи све осим костију које душе не везују (исто). «Спаљивањем тела можемо, дакле,» – вели Чајкановић – «учинити двоје: ослободити душу покојникову од тела, које јој смета на њеном путу, и осигурати себе лично. То је био разлог што је у давној прошлости продрла идеја да мртве треба спаљивати...» (исто, 252).
- ¹⁶⁹⁷ - Реферат др Душана Јакшића о спаљивању мртвих, у архиви Св. Арх. Синода, бр. 146, од 17/30. I 1928. г., стр. 4. Овај реферат штампан је у Гласнику 1928. г., бр. 13, стр. 197–200.
- ¹⁶⁹⁸ - Чајкановић, н. д. прим. 3, стр. 480.

¹⁶⁹⁹ - К. Георгулис, у чланку «Некри», Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. IX, к. 382.

¹⁷⁰⁰ - Певање VII, стих 408–410, прев. Т. Маретића, Загреб 1961, стр. 143. Даље се казује: «А кад видјело свијета, већ десета освану зора, онда ронећи сузе изнесе Хектора смјелог, на врх ломаче метну мртваца и запале ватру» (Певање XXIV, стих 785–787, стр. 504). «Пошто му скупе кости у златни ковчег, ковчег прекрију порфирним покривачима и у раку ископану положи, велико камење наваљују и гробну хумку наспу» (исто, стих 795–799, стр. 504).

¹⁷⁰¹ - Георгулис, н. д. к. 378. Поменућемо још и овај начин. Св. Атанасије вели да су «Египћани волели при сахрани да обвијају платном тела угледних покојника, особито Св. мученика, и да их не полагају у земљу. Стављаху их на мртвачке постеље и чуваху их у својим кућама. Сматраху да на тај начин указују част упокојеним» (Виос ке политиа ту осииу Антониу, Вивлиотхики Еллинон патерон ке еклесиастикон синграфеон, Атина 1963:54). Св. Антоније није одобравао такав поступак, те је више пута «молио епископа да то забрани народу. И прекоревао је верне и облиचाвао жене говорећи да ово није ни законито, ни уопште побожно. Јер се и тела патријараха и пророка налазе до сада у гробовима. Па и само тело Господње стављено је у гроб, и постављени велики камен сакри га док не васкрсе трећег дана» (исто, 55). Свакако да се овако поступало по угледу на старе Египћане и њихово мумифицирање угледних личности.

¹⁷⁰² - Чајкановић, н. д. 255.

¹⁷⁰³ - Н. Радојчић, Душанов законик по Призренском рукопису, Београд 1953. По Атонском рукопису наслов је: «О ресницех који телеса мртвих жегут» (Н. Радојчић, Законик цара Стефана Душана, Београд 1960:47). Уп. др А. Соловјев, Законодавство Стефана Душана, Скопље 1928, 178.

¹⁷⁰⁴ - Чајкановић, н. д. 256.

¹⁷⁰⁵ - Проф. др Душан Јакшић наводи да је Западна црква према овоме прописала спаљивање јеретика, те је сабор у Алби 1254. г., у 25. чл. наредио да се лешеви, или кости јеретика ископају и јавно спале (н. д. стр. 2).

1706 - У Откривењу се казује о лажном пророку и звери који живи бише бачени у језеро огњено, које гори сумпором... и бише мучени дан и ноћ на век века (19, 20, 20:10). Ту је реч о паклу и мукама пакленим: «Где црв њихов не умире и огањ се не гаси» (Мр. 9:44).

1707 - Сп. Макрис, То зитима тис кавсеос тон некрон, Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. IX, к. 385.

1708 - Јакшић, н. д. стр. 3.

1709 - Макрис, н. д.

1710 - Јакшић, н. д. стр. 4.

1711 - Dr Jochan Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes, Graz 1910, 561.

1712 - Јакшић, н. д. 8.

1713 - Текст декрета у архиви Св. Арх. Синода за 1928. г.

1714 - Исто.

1715 - Исто.

1716 - Јакшић, н. д. 5, 6.

1717 - Исто.

1718 - Исто, стр. 6.

1719 - Овакво мишљење износи и ректор богословије Милош Парента у чланку «Кремација», велећи: «Не може се у строгом смислу рећи да би се кремација косила с догматским учењем Православне цркве уопће, а посебице са учењем о ускрснућу мртвих... У кремацији нема ничег што би се косило са учењем Цркве о ускрснућу» (Гласник СПЦ, за 1928. г., бр. 19:295). Исти став наводи у брошури «Гроб или крематориум» и прота-професор Јордан Хаџи Видојевић: «... догмати ништа не кажу и о сахрањивању мртвих. Према томе, не каже ни то: зашто би се спаљивање мртвих косило са догматима о несумњивом васкрсењу и животу после смрти» (Београд 1930, стр. 24). Заступајући мишљење о потреби кремирања, он не износи никакве битне чињенице за свој став, него у изразито полемичком тону са противницима тога, не оставља на миру ни Св. Василија Великог, него помињући његов Шестоднев, у коме се наводи тадашње научно мишљење да се земља не окреће око сунца, вели: «И њему се веровало и можда је и због тога

добрио име Велики» (исто, стр. 23). О Мојсију пак, који «у име Јехове вели Адаму» да ће јести зеље пољско, а Еви да ће јој воља стајати под вољом мужа, каже: «Да се мало и насмејемо! Шта ли би овај мудрац написао кад би прочитао данашње јеловнике, прошетао се по корзоу, видео истоветни смоков лист и чуо феминисткиње које неће ни да чују за Евино природно: разумем» (исто).

¹⁷²⁰ - О томе М. Парента каже: «Коначни је пак исход како спаљивања, тако и сахрањивања исти: од тела остаје само прашина, пепео, у који се оно претворило» (н. д. 295).

¹⁷²¹ - Др Атанасије Јевтић, «Светиња тела људског», Календар Црква 1980, стр. 49, 50.

¹⁷²² - Јакшић, н. д. стр. 9.

¹⁷²³ - У архиви Св. Арх. Синода у Београду.

¹⁷²⁴ - То зипима, тис кавсеос тон некрон, у Трискевтики ке итхикен енциклопедиа, Атина 1966, Т. 9, к. 386.

¹⁷²⁵ - Црквено право, Мостар 1902, стр. 730.

¹⁷²⁶ - У предмету се налази препис вести из бугарског листа «Христијанскиј Весник», бр. 20 из 1926. г., о смрти руског публицисте Григорија Петрова, који је по емигрирању из Русије 1920. г., дошао у Југославију, ту одржао око 1500 предавања и издао неколико запажених књига и брошура: Јеванђеље и живот, Школа и живот, Достојевски и достојевштина, Српској омладини, итд. Петров је умро од рака у Паризу и по својој жељи спаљен. Урна с његовим пепелом буде предата његовој сестри, која је живела у Бугарској. У листу се поставља питање о умесности овог поступка с обзиром на речи Св. Писма: Јер си земља и у земљу ћеш се вратити, и несагласности кремирања са ставом Православне цркве. Такође се налази извештај о смрти и кремирању др Чеде Мијатовића, у Лондону 1932. г., као и опелу које је над њим извршио руски епископ Николај.

¹⁷²⁷ - Москва 1884, л. 108а.

¹⁷²⁸ - Ке и мен иеревс естин о екдимисас аделфос титхете то туту липсанон ен то месо ту нау. И де идиотис, ен то нартхики, Астир, Атина 1970, 422.

¹⁷²⁹ - Н. д. Венеција 1730, 450.

- 1730 - Исто.
- 1731 - Мињ. П. Г. Т. 155, к. 677.
- 1732 - А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 135, 136.
- 1733 - Исто, 249.
- 1734 - «Ва црков или ва усапницу», рукописни Требник Музеја СПЦ у Београду бр. 112, XIV в., с додацима из XVI в., л. 46а. И у грчком старом венецијанском рукопису наведена је иста примедба: Мета де апокомистихине то липсанон ен нартхики и ен то кимитиро (Гоар, н. д. 448).
- 1735 - Зборник правила, уредаба и наредаба Архијерејског сабора Православне цркве у Краљевини Србији, Београд 1900, 172.
- 1736 - Н. д., Петербург 1859, 501.
- 1737 - Литургика, Београд 1967, II, 2, 184; Пособије к изученију Устава Правосл. цркви, С. Петербург 1900, 779.
- 1738 - Настољнаја књига, Харков 1900, 1222, прим. 1.
- 1739 - «Ако је умрли био свештеномонах-јеромонах, он се доноси у цркву и меће на средину храма; ако ли је био само монах, он се носи у паперту...» (Обредословље, Београд 1895, I, 366).
- 1740 - Указујући на пропис црквенослов. Требника и наведену одлуку Архијереј. сабора у Србији од 1854. г. он вели: «Може, дакле, и наш Св. Синод донети о томе своју одлуку, али ће и та гласити као и осталих власти, да се наиме: архијереји и свештеници (световни) опојавају опелом свештеничким; а монаси, јеромонаси, игумани и архимандрити монашким опелом» (Практични свештеник, Земун 1910, II, 118).
- 1741 - Јеромонаси, синђели, игумани, протосинђели и архимандрити сахрањују се са епитрахилем, камилавком, панакамилавком и крстом у руци. Опело монашко (Питања и одговори, Београд 1929:102).
- 1742 - О христианикос наос, Атина 1969, 556.
- 1743 - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 146.
- 1744 - Практ. свештеник II, 118; Литургика, н. д. 186; Обредословље, I, 364; Питања и одговори 286.

- 1745 - Пособије, 780; Настољнаја књига, 1222; Попеченије Правосл. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 523.
- 1746 - 2. канон X помесног сабора Цариград., Пидалион, Атина 1970, 364.
- 1747 - Види Гласник 1980, 260–265.
- 1748 - Ралу-Потли, Синтагма 1852, II, 75.
- 1749 - Исто, 76.
- 1750 - Само у Блаженима 1, 2, 7. и 8. монашког опела (5, 6, 7. и 8. мирског) обраћа се живим, без позива да се моле за упокојеног, као и у 3, 4. и 5. стихирима на Придите посљедњеје цјелованије..., монашког и мирског опела (5. монашког је 10. мирског опела).
- 1751 - Уп. К. Никољскиј, н. д. 780; С. Булгаков, н. д. 1222, прим. 3.
- 1752 - Булгаков, исто.
- 1753 - Н. д. I, 364.
- 1754 - Н. д. II, 119, 120.
- 1755 - Н. д. 101.
- 1756 - Н. д. 188.
- 1757 - Издање М. Саливеру, Атина, без год. издања, стр. 439.
- 1758 - На књ. Јова, III. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 140.
- 1759 - Исто.
- 1760 - Исто, 314.
- 1761 - Исто.
- 1762 - Уп. Гласник 1977, 187.
- 1763 - Дмитријевскиј, н. д. 136, 139.
- 1764 - Нпр. у Евхологиону Синајске библиотеке бр. 959, из XI в.: «Велики Архијереју Праведни, онога који Ти је с нама служио, а од нас отишлог јереја покажи, Човекољубче, наследником онамошњег живота; што је он овде сагрешио заборави, као слободан од греха, и наш живот у миру проведи, да би служећи Теби угодно, добили што је припремљено онима који Ти служе. Возглас: Јако благословисја...» (Дмитријевскиј, н. д. 293).

¹⁷⁶⁵ - Опело јеромонаха само једна молитва, рукопис Лавре Св. Атанасија Атонског бр. 961, XI–XII век (А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, стр. 81).

¹⁷⁶⁶ - Атоно-Ватопедске библиотеке рукопис бр. 133, из 1341–1347. год. (исто, стр. 282).

¹⁷⁶⁷ - Атоно-Дионисијевског ман. рукопис бр. 450, XVI век (исто, стр. 389).

¹⁷⁶⁸ - Гоар, Едицио секунда, Венеција 1730, има чин опела: монаха (стр. 438–448); јереја (стр. 451–465); мирјанина (стр. 468–471), канон за упокојене жене (стр. 471–474); чин упокојења деце (стр. 474–478).

¹⁷⁶⁹ - Гоар, н. д. 449, 450.

¹⁷⁷⁰ - Евхологион Синај. библиот. бр. 959, X в., Дмитријевскиј, н. д. 57; Исте библиот. бр. 961, XI–XII в., Дмитријевскиј, н. д. 81; Париске Национ. библиот. бр. 213, из 1127. г., Дмитријевскиј, н. д. 1013; Гоар, н. д. 434.

¹⁷⁷¹ - Барберински рукоп., Гоар, н. д. 437.

¹⁷⁷² - Дмитријевскиј, н. д. 57, 1013.

¹⁷⁷³ - Исто, 110.

¹⁷⁷⁴ - Л. 566-576.

¹⁷⁷⁵ - Н. д. 135, 136. У рукописима наведеним код Дмитријевског, Евхологион Синај. библиот. бр. 990 тек у XIV в. наводи Чин опела мирјана, а затим у XV в. Чин опела свештеника Евхолог. Атонодионисијат. библиот. бр. 405, из 1407. г. (н. д. 326:391).

¹⁷⁷⁶ - Нпр. у рукописном Требнику ман. Дечана бр. 69, крај XIV в.; бр. 68, из 1422 г.; бр. 70, XV в.; Музеја СПЦ бр. 212, XV–XVI в.; бр. 221, XVI в.; бр. 229, XVI–XVII в.; бр. 246, XVI в.; Молитвеник-Требник Божидача Горажданина из 1540. г.

¹⁷⁷⁷ - Антифони степени – настали по угледу на 15 псалама који носе назив, јеврејски «шир хаммаалот», грч. «оди тон анаватмон» = песма за певање, било што су ови псалми певани на 15 степеница које су у храму Соломоновом водиле из дворишта за Јеврејке у двориште за Јевреје – како објашњава Талмуд – ,било при путовању Јевреја из разних крајева у јерусалимски храм за велике празнике (уп. Скабаланович,

Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 239; М. Мораитис, Анаватхми, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, Т. II, к. 450) – певају се, поред недељне и празничне јутрење, још и на опелу, биће зато што изображавају «узвођење од земље на небо..., одлазак верујућих из овог живота у вечни» (Г. Дебољскиј, н. д. 217), или што «напомињу о спогребавању са Христом да би с њим и васкрсли» (Скабаланович, н. д. 239).

1778 - Евхологион Синај. библиот. бр. 978, XVI в.
(Дмитријевскиј н. д. 864).

1779 - Никољскиј, н. д. 737.

1780 - Вуков Рјечник, а тако и Миклошићев речју пуње («пуније»), називају само «вино које се (о Крсном имену) даје у цркву (у Ц. Гори и Лици) и с којим се и у Славу устаје.

1781 - Митропол. Кипријан у писму игуману Атанасију
(Никољскиј, исто).

1782 - Креста Твојега, Человјекољупче..., а тако и по грчком Евхологиону Синај. библиот. бр. 985, XVI в. (Дмитријевскиј, 88).

1783 - Синај. библиот. бр. 977, из 1516. г. (Дмитр. 718).

1784 - Светогроб. библиот. у Цариграду, бр. 615 (757), из 1512. г. (Дмитр. 727).

1785 - Лавре Св. Атанасија бр. 21, из 1536. г.; Евхологион Синај. библиот. бр. 980, из 1476. г. (Дмитр. 426).

1786 - Ово уље се овде назива «масло дрвено», свакако за разлику од масла животињског порекла.

1787 - Исте библиот. бр. 68, из 1422. г.; Музеја СПЦ бр. 237, XV в.; Молитвеник-Требник Бож. Горажданина, из 1540. г.

1788 - Овако исто износе Дечански Требници бр. 69, крај XIV в.; бр. 68, из 1422. г.; бр. 70, XVI в.; Музеја СПЦ бр. 221, XVI в., бр. 229, XVI-XVII в.; бр. 246, XVI в.; Збирке проф. Грујића бр. 23, XVI в. Молитв.-Требн. Бож. Горажд. из 1540. г. («Јеленом красота», уместо «крста»).

1789 - Н. д. 777; уп. др Л. Мирковић, н. д. 184.

1790 - Код К. Каллинику, н. д. 560.

1791 - О чину сахране, н. д. к. 685.

1792 - Исто, к. 688.

- 1793 - Н. д. 437.
- 1794 - У К. Каллинику, н. д. 560.
- 1795 - Музеја СПЦ бр. 112, XIV в.; бр. 257, XVI в.; бр. 246, XVI в.; Дечан. бр. 69, крај XIV в.
- 1796 - Евхологион Синај. библиот. бр. 981, XIV в. с. додацима из XVI в.; исте библиот. бр. 980, из 1475. г.; исте библиот. бр. 995, из 1481. г.; Светогроб. библиот. бр. 615 (757), из 1522. г. (Дмитр., н. д. 336, 426, 449:722).
- 1797 - И. Калогире, Евхелеон, Тхрискевтики ке итхики енциклоп., Атина 1964, Т. В. к. 1139. г.
- 1798 - Н. д. к. 517; к. 520. Из овога би био погрешан закључак да јелеосвећење може заменити Тајну Покајања и Исповести. Но ако је не може заменити, може је допунити и помоћи вернима за опраштање грехова, «не свесно и намерно прећутаних (на исповести), него оних учињених у незнању да су (то) греси; или које је сасвим заборавио исповедати, или изоставио да исповеди због губљења (моћи) говора, или помућења свести због болести, и да за то потражи божанско опроштење, поред свег искреног расположења које је имао да то учини» (П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, III, 362).
- 1799 - Н. д. 521.
- 1800 - Евхолог. Синај. Библиот. бр. 2 /4, XVI в. (Дмитр. н. д. 669).
- 1801 - Евхолог. Есфигменског ман. бр. 214, XVI в., н. д. 846.
- 1802 - Н. д. 251, 252. О обношењу архијереја око цркве, а понегде и свештеника, помиње и проф. Мирковић, н. д. 187.
- 1803 - У грч. Еванђељу ман. Пантелејмона, из 1535. г. и Евхологиону Патмоског ман. бр. 646, из 1707. г. (Дмитр. 748 и 970).
- 1804 - Уп. Дебољскиј, н. д. 524; В. Николајевић, н. д. 113; Теофило Стевановић, н. д. 363; Радован Димитријевић, н. д. 101. По одлуци Арх. Сабора Краљ. Србије из 1894. г. и упокојеним свештеномонасима (сем јерођакону) ставља се крст у руку (Зборник правила, уредаба... н. д. 173).
- 1805 - Н. д. 186.
- 1806 - Дмитријевскиј, н. д. 527, 748.

- 1807 - Новаја Скрижаљ, н. д. 508.
- 1808 - В. Николајевић, н. д. 109.
- 1809 - У тропару гласа другог пред трећим Апостолом, треба реч «свјашченик» заменити речју «дијакон», а трећу хвалитну стихиру изоставити.
- 1810 - Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот, Београд 1963, чл. 7.
- 1811 - Но у случају да је човек крштен као одрастао, после учињених ових грехова, па поставши хришћанин свој живот води заиста хришћански, и има остале потребне квалификације за свештенство, Св. Тајну Свештенства би могао примити (свакако не убрзо по крштењу, како опомиње Св. ап. Павле, да не упадне у замке ђавоље и гордошћу не изгуби све духовно што је дотле стекао – 1Тим.3:6), јер се Св. Тајном Крштења крштавани ослобађа како прародитељског, тако и свих дотадашњих грехова (уп. др Јустин Поповић, Догматика III, Београд 1977:564).
- 1812 - 5. канон Св. апостола, Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, I, 49.
- 1813 - 51. канон Св. апостола; 14. кан. Гангрског саб., Милаш, н. д. I, 120; II, 42.
- 1814 - Творенија, в русском переводе, С. Петербург 1911, Т. II, 548. Правила широко изложена у питањима и одговорима, питање 12.
- 1815 - Исто.
- 1816 - Писмо 45. Арментарију, Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 264.
- 1817 - Пидалион, исто.
- 1818 - Исто.
- 1819 - Црквено право, Београд 1926, 703; Црквено казнено право, Мостар 1911, 6588, т. 12. Проф. др Чедомир Митровић кратко помиње да је забрањено замонашити «мужа који има живу жену и обратно, изузимајући случај ако би се обоје, и муж и жена, сложили у тој жељи» (Црквено право, Београд 1921:76). Проф. Бранко Цисарж говори о питању монаштва брачних лица опширније, наводећи неопходност за монашење једног, пристанак другог брачног друга. Указује да пропис о прекидању

брака монашењем, у грађанско-правном законодавству потиче од 22. новеле цара Јустинијана (Црквено право, Београд 1973, II, 150).

¹⁸²⁰ - У овим правилима, као узрок престанка брака предвиђа се и избор мужа за епископа, при чему се такође тражи писмени пристапак супруге, као и њена обавеза да ступи у монашки чин у манастиру друге епархије (чл. 84).

¹⁸²¹ - Уп. 15. кан. Гангрског саб., Милаш, Правила, II, 43.

¹⁸²² - Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, 773. Свакако преувеличавајући вредност «побожног разлога» и «добре намере» за престанак брака, тј. монашење, Валсамон је отишао у крајност, те једино он сматра да «пострижење остаје у важности ако се изврши и без сагласности другог брачника» (Тум. 48. кан. Трулског сабора, Атинска синт., II, 421.).

¹⁸²³ - Атинска синтагма, Атина 1855, 405–406.

¹⁸²⁴ - Пидалион, н. д. 264, прим 1.

¹⁸²⁵ - Атинска синтагма, V, 405.

¹⁸²⁶ - Исто, II, 421.

¹⁸²⁷ - Црквено право, н. д. 150.

¹⁸²⁸ - Црквено право, н. д. 703.

¹⁸²⁹ - Н. д., 777.

¹⁸³⁰ - Уп. 8. канон. Неокесаријског сабора, Милаш, Правила, II, 30.

¹⁸³¹ - Милаш, Правила, I, 74.

¹⁸³² - Разлика између њих је у томе што се рукоположење врши у олтару и што се њиме добија благодат за вршење Св. Тајни, а рукопроизвођење се врши ван олтара и њиме се не добија благодат, него благослов за вршење других, нижих дужности у Цркви (уп. Н. Милаш, Црквено право, Београд 1926, 287; исти, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 46; др Л. Марковић, Литургика II2, Београд 1966, стр. 108).

¹⁸³³ - Н. Милаш, Правила, I, 526, 527; Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 258, 259.

¹⁸³⁴ - Београд 1963, стр. 5, 6.

¹⁸³⁵ - Монах усваја безбрачност не због презирања брака, него да би све своје снаге посветио Богу. По новозаветном учењу, брак је добра ствар (1Кор.7:38), достојна поштовања (Евр.13:4). Претећи највећом казном – анатемом, Црква осуђује гледиште да се у браку не може постићи духовно напредовање и спасење (1, 4, 9, 10. кан. Гангрског сабора), а клирицима који отпуштају своје жене под изговором побожности – свргавањем (5. канон Св. апост.; 13. кан. Трулског саб., Милаш, н. д. I, 49, 473, 11, 37–40.). С друге стране, хришћанство од свог почетка сматра безбрачност духовно вишим степеном да се «угоди Господу» (1Кор.7:32–34). Ап. Павле одређено вели да је брак «добро», а безбрачност «боље» (1Кор.7:38). У том смислу Св. Атанасије упоређује брак са семеном које доноси по тридесет, безбрачност пак са оним које доноси савршен плод по сто (Писмо Амуну монаху, Милаш, н. д. II, 330; Пидалион, 577).

¹⁸³⁶ - 5. Канон Прводругог сабора, Милаш, н. д. II, 277; Уредба за унутрашњи и спољашњи манастирски живот, чл. 10, стр. 7.

¹⁸³⁷ - Уредба, стр. 7, 8.

¹⁸³⁸ - Устав Срп. прав. цркве, чл. 108, т. 17; чл. 208; чл. 1 Уредбе за унутрашњи и спољ. манастирски живот.

¹⁸³⁹ - Милаш, н. д. 11, 273.

¹⁸⁴⁰ - Уредба, стр. 6, 7.

¹⁸⁴¹ - Исто тако треба поступити ако би свештеник био одређен за исповедника кандидата за свештенство пред рукоположењем и овај му изнео неке од наведених грехова, али саме грехове не би могао открити епископу без дозволе исповеданога. Уколико би пак кандидат затајио, или упитан одрекао да је неки од изнетих грехова учинио, а затим их учинио, али ствар није општепозната, сам ће кандидат сносити одговорност пред Богом што је недостојан примио свештенство.

¹⁸⁴² - По речима Св. Василија Великог, наведеним у 36. канону Св. Никифора Исповедника, може се успети до високог дара чудотворства, те и мртве васкрсавати, али свештеник ипак не може бити (Милаш, н. д. II, 532).

¹⁸⁴³ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1908, 423.

1844 - Исто, 425. Слично мишљење Јакоба Гоара: «Не без смисла Грци деле монахе не по редовима и правилима, него у односу на овладавање истим правилом: на почетнике, малосхимнике и великосхимнике. Наиме, стање савршенства, коме монаси теже побожним вежбама, постиже се у три степена: почетника, узраслих и савршених» (Евхологион, Венеција 1730:381). На другом месту вели: «Пошто су три степена монашког живота код Грка, стога су и три врсте одеће које се примају у цркви уз три молитвена чина: архарион, почетника је раса (туника), појас и камилавка; телион калогирон, потпуних монаха, тј. оних који су се везали чврстим заветима је мандија (палијум), а других највиших је кукуљ» (исто, 393).

1845 - Пособије к изученију устава богослуженија Православној цркви, С. Петербург 1894, 727.

1846 - Литургика, Св. Тајне и молитвословља, Београд 1967, 160, 158.

1847 - Црквено право, Београд 1926, 697, 698.

1848 - Исто, 698.

1849 - Чл. 11 и 14.

1850 - Рукописни Требник Патријаршијске библиотеке у Београду бр. 1, XV–XVI в.; бр. 237, XVI в.; такође Дечан. библиот. бр. 68, из 1422. г.; бр. 69, крај XIV в.; исто тако у штампаном Требнику-Молитвенику Божидача Горажданина из 1523. г. и Божидача Вуковића из 1540. г.

1851 - А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, стр. 1028–1035.

1852 - Исто, 379.

1853 - Исто, 276.

1854 - Исто, 354.

1855 - Исто, 444.

1856 - Исто, 505.

1857 - У поменутом грчком рукопису Париске библиотеке из 1027. г., на исти начин говори се о малосхимницима и великосхимницима да их игуман крстообразно постригава (ставроидос), а братија у ђаконикону, уз 117. псалам, врши потпуно постригавање (Дмитријевскиј, н. д. 1028:1032).

1858 - Према казивању 42. канона Шестог Вас. сабора, да неки «такозвани пустињаци, који у црним хаљинама и са дугом косом на глави обилазе градове... срамотећи свој чин», ако хоће да живе као остали монаси «пошто им се скине коса и остригу», да се упуте у манастир, закључујемо да су пустињаци носили косу, а монаси у киновијама је стригли. Ово стрижење косе монаха помиње и 2. кан. Прводругог сабора велећи да се неки «само стрижењем косе» показују да живе као монаси (Милаш, Правила Прав. цркве, Нови Сад 1895, I, 526; II, 273: Пидалион, изд. Атина 1886, 213:282). У којој мери је било то стрижење, из ових се канона не види. Према тумачењу Литургије Св. Германа, монаси су стригли косу сасвим: «А стрићи главу потпуно по угледу је на ап. Јакова Богобрата и Павла апостола и остале» (В. Н. Красносељцев, Свједјеније о неким литургических рукописјих ватиканској библиот., Казањ 1885:336). Проф. В. Стефанидис износи ово исто становиште: «Старо монашко постригавање у источној цркви» – вели он – «или потпуно шишање главе, носило је име ап. Павла». У Западној цркви при постригавању остављен је венац косе на врху главе. Ово постригавање носило је име ап. Петра. Постојао је и трећи начин постригавања клирика и монаха – шишање предњег дела главе, од уха до уха, и носило је име ап. Јована или Јакова (Еклисиастике историја, изд. III, Атина 1970:268). И преп. Никодим Агиорит сматра да «монаси треба умерено да стригу косу». Он то доказује како прописом 42. канона Шестог Васељенског сабора, тако и «према речи о девствености Св. Атанасија и према првој мирној Посланици Григорија Богослова, и према многим примерима из Лавсаика», настављајући даље: «Садашње време треба да је за монахе време жалости, по Св. Јовану Златоусту (Беседа 56. на Мат.) и Јовану Лествичнику. А Бог преко Исаије вели да је знак жалости и плача и туге стрижење главе (Ис.22:12). Те ако по Павлу за сваког мужа уопште је срамота да има дугу косу..., колико се више срамоте монаси ако гаје косу. Ако сви монаси уопште треба умерено да секу косу, колико више треба да је секу млади монаси или ђакони у манастирима или келијама. Јер колико они саблажњавају друге са безбрадим лицем, исто толико

саблажњавају њихове дуге очешљане косе» (Пидалион, н. д. 213. и 39 – Астир 1970, стр. 258.). Наводећи канонска и отачка казивања, према којима клирици и монаси нису носили дугу косу, К. Калиникос закључује: «Колико је брада наших савремених клирика сагласна са нашом црквеном прошлошћу, толико се њихова дуга коса противи и Цркви Закона и Цркви благодати, и хиротонијским прописима нашим, и одлуци Васељенскога сабора и хиљадупетстогодишњој нашој хришћанској историји и мушком изгледу» (О христианикос наос, Атина 1969:503). У тумачењу 1Кор. 2, 4 Теофилакт вели: «Покривеном главом», не само да је не покрије одећом, него ни косом (дугом). Јер ко има дугу косу «покрива главу», тј. косом (Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас... Атина 1956, 34 д). Тумачећи 96. Канон Шестог Васељенског сабора, Ј. Зонара каже да Оци сабора рекоше, о украшавању косе, да је грешно, као што и сада, вели, «који боје косу и украшавају чине грешно, трудећи се око гајења косе и као жене носе увојке, ако је могуће до појаса...». Са брадом су, вели Зонара, чинили супротно, бријали је, трудећи се опет да изгледају глатки и женствени. Ово је «зло постало опште и као нека општа епидемија покорила је хришћане и скоро све руководи, и то поред божанственог и прастарог прописа (Лев.19:27) и речи ап. Павла који вели: Мужу је срамота ако гаји дугачку косу (1Кор.11:14). Стога, дакле, Оци овог сабора на оне за које рекоше напред да тако чине, отачки налажу епитимију и потчињавају одлучењу. А садашњи Оци, оне који чине набројано и тако улазе у цркве, остављају не само без епитимије него и благосиљају и дају им – авај неупутности – Светиње, кад хоће да се причесте. И нема никог да спречава, ни патријарх, ни други архијереј, ни монаси које имају за духовнике они који тако рђаво чине» (Атинска синтагма, Атина 1852, 534:535).

¹⁸⁵⁹ - У црквенословенском налази се примедба Ватопедског рукоп. бр. 133, XIV в. «не говорећи ништа». Пошто се прочита Апостол, братија га целива (Л. 2а–2б). Према наведеним дечанским рукописима и Требнику Божицара Горажданина, он «целивајет братију».

¹⁸⁶⁰ - Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1960, Т. 10, к. 774.

- 1861 - Црквено право, 698, 699.
- 1862 - Исто, 699.
- 1863 - Милаш, Правила II, 374; Пидалион, 488.
- 1864 - Дмитријевскиј, н. д. 115. Иста молитва, у овом рукопису, наводи се и за «ону која хоће примити схиму монахиње». Код Гоара је наведена у чину расофорства једног старог венецијанског рукописа (н. д. 580).
- 1865 - Навешћемо је целу јер је друкчија од оне у грч. Синајском рукоп. и код Гоара: М(и)л(о)срде и много м(и)л(о)стиве Г(оспод)и не хотеј смрти грешнику на јако обратите се јему и живу бити. Сего ради и аз грешни полагају рук(у) своју на главу приходештому к тебе грех ради и просештуму у тебе остављеније им(е)р(ек). Бл(а)г(о)с(ло)ви, ос(ве)ти, сабљуди от свакаго искушенија лукаваго, видимаго же и невидимаго. Јако Б(ог) милостиви Ти јеси и Тебе славу ниња и пр(и)сно» (Л. 68а). И ништа више.
- 1866 - Пидалион, н. д. 213, 214.
- 1867 - Мињ, Т. 155, к. 197.
- 1868 - Дмитријевскиј, н. д. 219, 223.
- 1869 - Исто 257, 415.
- 1870 - Н. д. 156.
- 1871 - Древније иноческије устави, собраније еп. Феофаном, Москва 1892, 263.
- 1872 - Милаш, Правила II, 374.
- 1873 - Исто, II, 277; I, 342.
- 1874 - 37 «Јер нерасудна и несмотрена постригавања и калуђерски су чин понизили и проузроковали су да се хули име Христово» (2. канон Прводругог сабора, Милаш, Правила II, 273).
- 1875 - Правило 19, Милаш, н. д. II, 374,
- 1876 - Н. д. 370.
- 1877 - 18 кан., Милаш, Правила II, 373.
- 1878 - Истина, 40. канон Трулског сабора вели да се у манастир не може примити нико млађи од 10 година, дајући право епископу да се с примањем и причека до старије доби.

Али је овде реч о примању само у манастир, а не о монашењу (уп. Милаш, Црквено право, стр. 702).

¹⁸⁷⁹ - Пидалион, н. д. 259.

¹⁸⁸⁰ - Атинска синтагма, Атина 1854, Т. IV, 146.

¹⁸⁸¹ - Валсамон у тумачењу 19. правила Св. Василија Великог, Атин. синтагма Т. IV, 146. И по Душановом Законику, «калуђер који збаци расу, нека се држи у тамници, док се опет не врати у послушност и да се казни» (чл. 19. Душанов Законик, превео Никола Радојчић, Нови Сад 1950, стр. 41).

¹⁸⁸² - Уп. К. Л. Дифур, Рјечник библијске теологије, Загреб 1969, 583, 584.

¹⁸⁸³ - Св. Јефрем Сирин, Творенија в руском переводе, Сергијев Посад 1912, III, 13; «У време молитве ми заиста говоримо с Богом» – Св. Јован Златоусти, Творенија в руском переводје, С. Петербург 1899, II, 831; «Стога је потребно најпре очистити самог себе, а онда тек беседити (у молитви) са чистим» – Св. Григорије Богослов, Творенија в руском перев., С. Петербург 1912, 536; «Молитва је, дакле, непосредно разговор са Богом» – Симеон архиеп. тхессалоникис, Та апанта, изд. В. Ригопулу. Тхессалоники, без год. изд., стр. 236; «Јер добра је и молитва, и веома добра, која чини да беседимо с Богом и узноси нас са земље на небо» – Св. Сава, Хиландарски типик гл. 33, у Списи Св. Саве, средио др В. Ћоровић, Београд – Карловци 1928, 114.

¹⁸⁸⁴ - «Као што је сунце светлост за тело, тако је молитва за душу. Стога ако је за слепце невоља не видети сунце, колико је већа невоља за хришћанина не молити се непрестано и не уводити помоћу молитве светлост Христову у своју душу» – Св. Јован Златоуст, н. д. II, 831; «Принуђавај себе да вршиш многе молитве, јер је молитва светлост за душу твоју» – Ава Исаија, Добротољубије, Москва 1905, I, 292.

¹⁸⁸⁵ - Чини ми се, кад би неко рекао да су молитве нерви душе, да би рекао истину. Мислим да као што се тело везује нервима и креће се и стоји, и живи, и јача благодарећи њима, а кад би их неко пресекао, уништио би сву хармонију тела, тако и душе сједињују се помоћу светих молитава, и стоје чврсто, и

лако се крећу по путу благочешћа» – Св. Јован Златоуст, н. д. II, 839.

1886 - «И молитва се назива врлином, мада је она мати врлина, јер их рађа у сједињењу са Христом» – Св. Марко Подвижник, Добротољубије, I, 540, гл. 35.

1887 - «Ако ти лишиш себе молитве, учинићеш исто као кад би извукао рибу из воде, јер као што је за њу живот вода, тако је за тебе молитва» – Св. Јован Злат., н. д. II, 839.

1888 - Св. Макарије Велики, Добротољубије, I, 215, гл. 158; «Она је од Бога нам предано дело и глава сваког друго дела» – Св. Симеон Солунски, н. д. 236; «Молитва је најнеопходнија света врлина за сваког хришћанина... Молитва је најбоља клима за успевање врлине еванђелске» – проф. архим. др Јустин Поповић, Православна црква и екуменизам, Солун 1974, 104, 100.

1889 - Н. д. I, 545, 546.

1890 - Н. д. 12.

1891 - Творенија, Сергијев Посад 1893, слово 39, стр. 171.

1892 - Према Монашескаја живот, Виљна 1898, стр. 150.

1893 - Творенија, С. Петербург 1911, II, 320.

1894 - Н. д. XI, 723.

1895 - Јером. Софроније, Старац Силуан, Диселдорф 1975, 195, 323, 380.

1896 - Н. д. 324. Мисао да је молитва «по свом дејству, одржавање космоса», изразио је још Св. Јован Лествичник (Лествица, Београд 1963:193).

1897 - Београд 1963, стр. 17.

1898 - Н. д. I, 521.

1899 - Н. д. 104.

1900 - Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 566.

1901 - Н. д. Чл. 29, стр. 17.

1902 - М. Скабаланович, Толковиј типикон, Кијев 1910, I, 253.

1903 - Исто.

1904 - Исто, 248.

¹⁹⁰⁵ - Хиландарски типик, гл. 28, н. д. 114.

¹⁹⁰⁶ - Милаш II, стр. 534.

¹⁹⁰⁷ - Говорећи о Јерусалимском Типику, Св. Симеон Солунски вели да се он држи готово у свима црквама, особито у манастирима: «Јер је могуће да чин врши један сам, пошто је састављен (Типик) од монаха и често се врши у киновјама без песама» (Пери тис тхиас просевхис, гл. 302, 303, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 556).

¹⁹⁰⁸ - Скабаланович, н. д. I, 362. Напоменућемо да према Скабалановичевим истраживањима, чин Изобразитељне је настао због потребе самопричешћивања монаха у пустињи. О том причешћу говори Св. Василије Вел.: «Сви монаси који живе у пустињама где нема свештеника, чувајући Причешће у келији, сами себе причешћују» (Писмо Кесарији, Творенија н. д. III, 118). О овоме, у одговору на 37. питање, и Св. Симеон Солунски вели да бива, по дозволи архијереја: «Пустиянци где нема свештеника, имају у кивоту Пређеосвећене Дарове и у потребно време сами се причешћују с многим побожношћу» (н. д. 367.) У Синајском часослову из VIII-IX в. овај чин има натпис: «На причешће» (Ис тин металипсин) и састоји се из Блаженстава с припевом: Помјани нас Господи, Лик небесниј, Вјерују, Оче наш, Господи помилуј (трипут), Једин свјат, Вкусите и видите, псал. 33. Благословљу Господа, молитве по причешћу, уз стих Буди имја Господње (н. д. 1, 434:332). По јерусалимским доцнијим уставима, на Изобразитељни је читан дневни Апостол и Еванђеље, с прокименом и Алилуја, иза Јединородниј Сине; по словенским пак после Блажена, пред Помјани Господи» (исто, 436).

¹⁹⁰⁹ - Прот. Николај Афанасјев, Церков Духа Свјатаго, Имка-прес, Париз 1971, 239.

¹⁹¹⁰ - Исто, 243, 238.

¹⁹¹¹ - «Вједомо буди јако сије посљедованије от церковнаго и царскаго закона възбрањено бист да вершатисја» (Велики Требник, гл. 101, Москва 1855, л. 248 б).

¹⁹¹² - Творенија, в русском переводе, Москва 1889, ч. I, стр. 19, 20.

- 1913 - Исто, 48.
- 1914 - Исто, 49.
- 1915 - Творенија, в русском переводе, С. Петербург 1900, Т. VI, 412.
- 1916 - Исто, 417.
- 1917 - Исто, 460.
- 1918 - Исто, Т. VII, 301
- 1919 - Н. д. 16.
- 1920 - 17, 18, 19. канон Св. апостола, 72. канон Трулског сабора, Н. Милаш, Правила Правосл. цркве, Н. Сад, I, 74, 75; 552.
- 1921 - 77. Апост. канон, н. д. 152.
- 1922 - 78. Апост. канон, исто.
- 1923 - 79. Апост. канон, н. д. 154.
- 1924 - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 104.
- 1925 - Књ. VI, 23; изд. Вивлиотхики Еллинон патерон ке екклесиастикон синграфеон, Атина 1955, Т. II, 111.
- 1926 - Канониста Јован Зонара, у тумачењу 77. и 78. апостолског канона, такође вели: «Наредба дата Израилљцима преко Мојсија, тражила је од њихових свештеника да цело тело нема неки недостатак и да не приступа свештенству неко озлеђен ма којим делом тела...Онима, пак, који код нас хоће да свештенослуже мањи недостатак телесни не рачуна се, него се тражи да има душу чисту и неозлеђену и ослобођену од нечистоте. Ако би се десило да буде слеп на једно око, или слабих очију, или хром, или које друго оштећење има, које му не смета за архијерејско дејство, а достојан је епископства, не забрањује му се рукоположење. Ако ли је неко на оба ока слеп, или глув на оба уха, или има други недостатак који му смета да врши архијерејска дејства, не уводи се на епископство. Овај који не види, или не чује, или има узету десну руку, како ће свештенослужити или свршавати Светињу, или другима то давати, или вршити неку другу службу архијерејску»? (Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 100). У тумачењу истих канона слично се изражава и канониста Т. Валсамон (исто).
- 1927 - Пидалион, н. д. стр. 727.

- 1928 - Исто, стр. 532.
- 1929 - 8. кан. Неокесаријског сабора, Милаш, н. д. II, 30.
- 1930 - Са узгласом «Келевсате» («Повелите») почиње и свеноћно бденије код Грка, а тако је свакако почињало и код нас, иако је у штампаном црквенословенском Типику (као и у старим нашим рукописима) ова реч замењена речју «Востаните». Биће да је та замена настала због манастирске праксе, по којој су монаси, сабрани ка бденију, седећи очекивали да се скупе и остали и да служба отпочне (уп. И. Мансветов, Церковниј Устав, Москва 1885:197).
- 1931 - У латинском језику употребљавана је реч «iubete», истог значења, којом су се руководиоци, пред почетак приредаба за народ у позоришту, обраћали конзулу (И. Мансветов, исто; др Лазар Мирковић, Литургика, Београд 1966:130).
- 1932 - У смислу «изволите» употребљава се реч «повелите» и данас у обичном народном говору у Македонији.
- 1933 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1899, 175.
- 1934 - Пособије к изученију Устава, С. Петербург 1894, 690.
- 1935 - Литургика, Београд 1967, стр. II, 1; 115.
- 1936 - Микрон Евхологион, Атина 1950, Т. 1, 197.
- 1937 - Уп. Гоар. Евхологион, Венеција 1730, к. 211, 244, 251.
- 1938 - Мињ. П. Г. Т. 155 к. 373.
- 1939 - К. 376.
- 1940 - К. 385.
- 1941 - Трeмбелас, н. д. 222.
- 1942 - Рукопис Александријске библиотеке, XIV век, бр. 149–104, Трeмбелас, н. д. 222.
- 1943 - Библиотека манастира Дионисијата у Св. Гори, бр. 489, XV век, Трeмбелас, н. д. 229.
- 1944 - Александријска библиотека бр. 149–104, Трeмбелас, н. д. 222.
- 1945 - Евхологион Синајске библиотеке, бр. 1006. Упор. Трeмбелас, н. д. 256.
- 1946 - Архијерејски чиновник Дечанске библиотеке, бр. 135, с краја XVI века.

¹⁹⁴⁷ - Препис се налази у Патријаршијској библиотеци, Београд, под бр. 103.

¹⁹⁴⁸ - Између ова два преписа има разлике у садржају. Препис на црквенословенском језику наводи на почетку опширно (54 стране), «Соборноје изреченије» о одеждама руског патријарха, његовим другим правима на богослужењу и управи, затим о правима митрополита, епископа и других клирика (Патријарх има митру и сакос; митрополити сакос и «шапку» златом или сребром поковану; епископи фелон и «шапку» сребром поковану). На крају, иза отпуста на празнике додати су: Чин бивајемј о поколебавшејсја трапезје, Чин на умовеније свјатија трапези и Чин о свјатјеј трапезје јејаже одјејанија растљеша, обветшавшаја. На крају има запис црквенословенским словима на румунском језику. У «Соборном изреченију» помиње се сербославенски епископ Јоаким међу руским епископима и године 1693. и 1697. (Библиотека Патријаршије у Београду, бр. 103.) Српскословенски, пак, препис овог Архијерејског чиновника «Херотонија» почиње чином Литургија: Златоустовом, Василијевом и Пређеосвећених Дарова, па даље следе чиновни постављања појца, чтеца и осталих свештених чиновна као у савременом црквенословенском Чиновнику. Иза Чина освећења антиминос и молитве кољива додати су чиновни: Поколебавшејсе трапези, Омовенија трапези, Обновљења храма, Избранија архијереја и постављенија, у коме се на крају вели да је овај чин «изсљедован» патријархом руским Јоаникијем, в љето ЗРПД (1676), са старог рукописа који се налази у Москви у храму Св. Богородице (л. 95а). На крају рукописа је запис о препису у Сарајеву 1716. г.

¹⁹⁴⁹ - Трембелас, н. д. 198.

¹⁹⁵⁰ - 13. Канон Лаодикијског сабора.

¹⁹⁵¹ - Уп. Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 115; Н. Милаш, Црквено право, Мостар 1902, 237.

¹⁹⁵² - Трембелас, н. д. 199.

¹⁹⁵³ - Трембелас, н. д. 199, 210. Од наших у тај број спада рукопис Патријаршијске библиотеке у Београду, бр. 134, из пол. XVII века.

1954 - У Иполитовим канонима, из III века, јасно се казује: Ако се рукополаже презвитер, нека све буде као при (рукоположењу) епископа; изузевши само на катедру трона... Нека буде и над њим цела молитва као и над епископом, само са изузетком назива за епископство... Нека се изједначи епископ са презвитером сем катедре и хиротоније, јер презвитеру не припада власт која би означавала хиротонију (Трембелас, н. д. 249).

1955 - Трембелас, н. д. 210.

1956 - «Кад се рукополаже презвитер, нека епископ положи руке своје на главу његову» (Апостолске Установе, књ. VIII, 16, Вивлиотхики Еллинон патерон ке синграфеон, Атина 1955, Т. II, стр. 159).

1957 - Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Трембелас, н. д. 148; Народна библиотека Атина бр. 473, XV век, Трембелас, н. д. 223; Апост. Установе, ВЕПС, Атина 1955, књ. VIII, 30.

1958 - Трембелас, н. д. 377.

1959 - Трембелас, н. д. 376.

1960 - Н. д. 198.

1961 - Уп. Св. Симеон Солунски, н. д. к. 304.

1962 - Уп. Трембелас, н. д. 200, прим. 1.

1963 - Богохранином свјешченству посланије, Београд, без год. издања, стр. 4, 5.

1964 - Уп. др Лазар Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 7; 149.

1965 - Да је нпр. свештеник прочитао неколике неразумљиве молитве, метнуо на брачнике венце и – узео им паре; или погњурио дете у воду, или га облио њоме и – узео паре; па кад спољашље упореди крштено и некрштено дете, венчане у цркви и оне невенчане; колача који је пресекао и прелио вином свештеник, и онога који је пресекао домаћин или когод од гостију, сем што у тим случајевима није дао паре.

1966 - Творенија в русском переводје, С. Петербург 1895, Т. I, 772.

1967 - Творенија в русском переводје, С. Петербург 1911, Т. II, 328.

1968 - Принцип акривије и икономије не може се применити у погледу догматских истина; оне се постављају једнако пред сваког верног. Али се ни ту не може тражити од деце, и оних са слабијом моћи расуђивања, оно разумевање које треба да имају одрасли.

1969 - Древније иноческије устави, собрани еп. Феофаном, Москва 1892, 646.

1970 - Ако бисмо то чинили из подсећања на речи Св. ап. Павла: Чашћу чините један другог већим (Рим.12:10), онда би то имало смисла. Апостол ово наређује указујући свакако на потребу стицања смирења. Али на борбу са гордошћу у себи и стицање смирења треба да подсећа себе и тај други, јер други Св. апостол, Петар, наређује: А сви будите једни другима понизни, јер се Бог поноситима противи, а понизнима даје благодат (1Пет.5:5). Зато је свима, поготово младима потребно да се смирују и не истичу да су од деце постали «оци», од ученика учитељи. То нам собом казује већ њихова свештена одећа, а они сами да то показују својим смирењем, а не речима. Уз то треба често да понављају, и себи и другима, реч Господњу: Јер сваки који се сам узвисије понизиће се, а који се сам понизи узвисиће се (Лк.18:14).

1971 - Протопрезвитерос Константинос Каллиникос, О христианикос наос, Атина 1969, 496.

1972 - Лев.19:27, 21:5; Иез.44:20.

1973 - Чис.6:5, 18.

1974 - Педагогос, књ. III, гл. 3, П. Г. Т. VIII, к. 577.

1975 - Мињ. П. Г. Т. I, к. 564–568.

1976 - К. Каллиникос, н. д. стр. 500. Биће да су ти монаси браду бријали, а косу пуштали у знак своје невиности и одрицања од брака и мужевности.

1977 - Исто.

1978 - Мињ. П. Г. Т. 155, к. 717.

1979 - Пан. Папаевангелу, Папалитра и гарара, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. IX, 1197–1198; Лексикон иконографије... западног кршћанства, Загреб 1979, «Постриг» стр. 479.

1980 - Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 494, 526, 586.

1981 - Атинска синтагма, Т. II, Атина 1852, 534, 535.

1982 - К. Каллиникос, н. д. 502. Назиреј – српски одељени, је лице, мушко или женско, које је положило завет особитог служења Богу. За одређено време, оно се обавезало да се уздржава од вина и алкохолног пића, чувало од додира са мртвим и стрижења косе.

1983 - То посебно казује и Никодим Агиорит: «Ако сви монаси уопште треба умерено да секу косу, колико више треба да је секу млади монаси или ђакони у манастирима или колико исто толико саблажњавају њихове дуго ошишане косе» (Пидалион, изд. Астир, 1970, стр. 258.).

1984 - Уп. Конст... Калокирис, Иконографија византини, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, Т. V, к. 375.

1985 - Уп. Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1960, Т. X, к. 683. По казивању Блаженог Августина, «пророк није ништа друго до проповедник речи Божјих људима». Они су позивали народ на држање заповести Божјих и указивали шта ће снаћи како појединце тако и народе ако их не буду вршили. Особита им је била служба опомињања на долазак Богом обећаног Спаситеља: ко ће Он бити, кад ће се јавити, о целом Његовом животу и раду на спасењу свију људи, крсној смрти и васкрсењу. Но реч «пророковати», и у Старом и Новом Завету, значила је држање с одушевљењем беседе о верности Богу, певање свештених песама, заједничко рецитовање литанија, итд.

1986 - Н. д. 499.

1987 - Православна литургија, Београд 1965, I, 127, 128.

1988 - Новаја скрижаљ, С. Петербург 1859, 160.

1989 - Исто. Уп. Св. Симеон Солунски, О свештеним хиротонијама, Мињ П. Г. Т. 155, к. 388.

1990 - Пособије к изученију Устава богослуженија, С. Петербург 1900, 55.

1991 - Н. д. 166, 167.

1992 - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, I, 25, 26.

- 1993 - Н. д. Питање 17, к. 868.
- 1994 - Н. д. к. 869.
- 1995 - Н. д. 26.
- 1996 - Настољнаја књига, Кијев 1913, 760.
- 1997 - Н. д. к. 868. Може се јавити питање: Како да се неосвећени предмети, само уз благослов свештеника употребе као одежде? Али ако узмемо у обзир да у старини уопште није било Чина освећења одежди, него су их јереј и архијереј свагда благосиљали пред облачење, што је остало све до данас, онда ће се ова недоумица лако савладати (уп. Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1908:145).
- 1998 - Св. Симеон Солунски, н. д. 868.
- 1999 - Практични свештеник, Земун 1910, св. II, стр. 3.
- 2000 - Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1911, књ. 7, стр. 361. При томе треба имати у виду и наредбу 16. кан. Седмог Вас. сабора, да та одећа треба да је пристојна, али не раскошна и луксузна, него скромна и проста (Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, стр. 335; Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 622).
- 2001 - Пидалион, н. д. стр. 242; Н. Милаш, н. д. I, 507.
- 2002 - Нпр. у Турској и у Совјетском Савезу.
- 2003 - Фундулис, н. д. I, 140.
- 2004 - В. Јагић, Ситнија канонска грађа, Југославенска акад. наука, Загреб 1874, Старине VI, стр. 119.
- 2005 - Номоканон при Великом Требнику, правило 209.
- 2006 - Исто, 1058, 1059.
- 2007 - Апостолске Установе, VIII, 28, изд, Апостолики Дияконија, Атина 1955, Т. II, стр. 162. У тексту се, истина, вели да презвитер прима благослове «од епископа и сапрезвитера, такође даје (благослов) сапрезвитеру». Сматрам да је ту реч о моменту избора, кад су и презвитери полагали руке на кандидата доказујући његову достојност за тај чин (уп. П. Трѣмбелас, Догматики, Атина 1961. Т. III, 299).
- 2008 - Земун 1910, II, стр. 17. Овакво становиште неких помиње и С. Булгаков (Наст. књига, Харков 1900:995).

- 2009 - Питања и одговори, Београд 1929, 61.
- 2010 - Пери метаниас, гл. 182, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 472.
- 2011 - Пособије, С. Петербург 1900, 699.
- 2012 - Н. д. 995.
- 2013 - Исто.
- 2014 - Литургика, Београд 1967, II, 2, 105.
- 2015 - Уп. Л. Мирковић, н. д. 104; Митр. Антоније, Исповест, Ниш 1931, 22; В. Николајевић, н. д. 6.
- 2016 - Митр. Антоније, нав. дело.
- 2017 - Софија 1929, 101.
- 2018 - Н. д. 994.
- 2019 - На пример, био немаран у вршењу својих пастирских дужности, богослужењу, поуци верних; саблазнио неког или му дао повод да се опија, оде у раскол, јерес итд.
- 2020 - Гласник бр. 10, 1977. стр. 209.
- 2021 - Крешчајетсја раб Божиј...; Печат дара Духа Свјатаго...; Божественаја благодат всегда немошчнаја врачујушчи...; Господи Боже наш, славоју и честију вјенчај ја; Отче свјатиј врачу душ и тјелес...
- 2022 - Св. Јован Златоуст, тумачећи Христово учење о блаженствима, вели да прво блаженство, «сиромашни духом», означава смирене. «Са смирењем се, вели, не може ништа упоредити. Зато је Христос и почео с њим учење о блаженствима. Намеравајући да постави темеље величанствене зграде, Он је пре свега поставио смирење... На том темељу може се са сигурношћу зидати све остало. Напротив, ако тог темеља не буде, мада се неко животом уздигне до небеса, све ће се лако срушити и рђаво свршити. Ако се ти одликујеш постом, молитвом, милостињом, целомудријем, или којом другом врлином, све то без смирености разрушиће се и пропасти... Без ње је немогуће, немогуће спасти се» (Творенија Св. отца нашего Иоанна Златоуста в русском переводе, С. Петербург 1902, Т. VIII, стр. 217; 33. беседа на Јованово Еванђеље, Т. VII, стр. 150, С. Петербург 1901; 15. беседа на Матејево Еванђеље).
- 2023 - Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 12.

2024 - У прва два случаја свештеници би могли обући одежде и читати молитве, у првом случају седећи, у другом у себи. У трећем случају не би ни облачили одежде у почетку Литургије, него само епитрахил и фелон непосредно пред причешће.

2025 - Н. Афанасјев, Церков Духа Свјатаго, Париз 1971, 197.

2026 - Вивлиотхики Еллинон патерон ке синграфеон, Атина 1955, Т. II, IV, стр. 308.

2027 - Н. Афанасјев, н. д. 217.

2028 - Исто, 226.

2029 - Уп. Ј. Зизиулас, Гласник 1985, стр. 115.

2030 - ВЕПЕС, Атина 1969, Т. XXI, 258.

2031 - Гласник 1985, стр. 115.

2032 - Канон 9. Св. апостола; 2. канон Антиохијског; 66. канон Трулског; 11. канон Сардикског сабора.

2033 - 66. канон Трулског; 11. Сардикског сабора.

2034 - 12. канон Сардикског сабора; 80. кан. Трулског сабора.

2035 - Уп. Гласник 1978, стр. 41.

2036 - Због тога, како вели проф. А. Шмеман: «На православном Истоку, Свети Дарови сами по себи никад нису били објекти особитог поштовања, сазерцања и клањања, нити објектом особите богословске проблематике: Како, када и на који начин бива њихово претварање? Евхаристија, а то значи претварање Св. Дарова, јесте Тајна која не може бити раскрита и објашњена у категоријама овог света – времену, суштини, узрочности, итд. Она се раскрива у вери» (Евхаристија, Таинство Царствија, Париз 1984:284).

2037 - Уп. Гласник 1985, стр. 161.

2038 - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 332.

2039 - Н. д. 12.

2040 - Н. д. Т. I, 63.

2041 - Атинска синтагма, Атина 1853, Т. III, 265.

2042 - 11 . кан. Сардикског сабора, Атинска синтагма, Т. III, 259.

2043 - Уп. Никодим Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, Т. I, 340; Пидалион, Атина 1970, 189.

²⁰⁴⁴ - Погрешно би зато било изједначавати свештена лица са грађанским чиновницима и функционерима. Рећи нпр. да као што не може један председник скупштине општине да буде председник истовремено и неке друге, те да тако исто не може један епископ по потреби да администрира и неком другом епархијом, или по истој потреби један свештеник неком другом парохијом, значило би на Цркву гледати јуридикки, не видети у њој ништа више од грађанске установе. Једном председнику општине довољно је да га потврди форум који има право да га поставља, те он постаје председник не потребујући «Божественују благодат» да га «проручествујет» за председника. А свештеник, или епископ, шта би био без те благодати и хиротоније? Зато овакво упоређење промашује циљ, исто као што би промашио циљ захтев да, по аналогiji са свештеним лицима, и председник скупштине општине буде доживотно председник. Кад би се упоредило и рекло да епископ не може да администрира другом епархијом као што не може свештеник да управља двема парохијама, поређење би одговарало, јер се односи и на лица исте духовне линије. Али у нашој стварности бива да један свештеник мора да држи и седам парохија, док се не дође у могућност да се постави још који и да се он растерети таквог пастирствовања, а верни дођу у могућност да свештеника макар чешће виђају и од њега бар нешто чују о својој вери. И епископи су бивали у ситуацији да администрирају у неколико епархија. Епископ рашко-призренски и сада држи не само територију епархија Рашке и Призренске, него и Хвостанске и Грачаничке и Новобрдске.

²⁰⁴⁵ - Милаш, н. д. 70. Канонист Јован Зонара, у тумачењу овог канона вели: «Овај канон Св. апостола не брани да епископ оде привремено (проскерос апелтхин епископон) у другу епархију због поуке и упутства, на корист онамошњем народу, али ни тада сам од себе, него позиван и тражен» (Атинска синтагма, Атина 1852, II, 18:19). Валсамон пак, критикујући овакво гледиште, каже: «Пошто неки веле да се ни по овом канону не дозвољава премештај, него привремени призив епископа због поуке... Како канон тако нешто не износи, откуд ови тако износе? Затим, каква би корист удовој Цркви била од

поуке епископа ако би поучавао једанпут, или двапут, или кроз једну годину у њој, кад он не би ништа друго архијерејско у истој вршио... Иначе, ко тако говори осуђује и Великог Григорија Богослова и Св. Прокла, и остале многе најсветије патријархе који су премештени са других тронов у Цариград, или на друге патријарашке тронове, као недостојно свештенодејствујуће по премештају, што је недопустиво» (Атинска синтагма, Т. II, 19:20).

²⁰⁴⁶ - Милаш, н. д. 73.

²⁰⁴⁷ - Канон 15. Првог Васељенског сабора; 5, 10. и 20. кан. Четвртог Васељенског сабора; 17. кан. Шестог Вас. саб.; 3. и 21. Антиохијског; 1. и 2. Сардичког сабора и др.

²⁰⁴⁸ - Познато је колико је премештај Св. Григорија Богослова у Цариград био за Цркву користан. Богоданом мудрошћу својих беседа, неуморним трудом и узвишеношћу живота, успео је да поврати Православљу мноштво аријанаца, као и цркве које су они били заузели. Колико је он при томе премештају био далеко од личних интереса и сујете, показује његов став кад су неки аријански епископи, на Другом Вас. сабору, добацили му: «Све ове невоље у Цркви настале су због тебе и твоје жеље да уместо малог града Сасима будеш епископ престонице». «Браћо», – одврати Светитељ – «ако је ова бура снашла лађу Цркве због мене, ви ме баците као Јону у море, само нека Св. црква плови у миру».

²⁰⁴⁹ - Атин. синтагма, н. д. Т. II, 147; Сардикијски сабор правило 2, Милаш н. д. II, 105. Ова је казна строжа од казне предвиђене за овакав преступ 15. кан. Св. апостола. То је свакако због веће тежине преступа: гордости и среброљубља. Исто тако својим 2. каноном, овај Сабор предвиђа да епископ који би лукавством, поткупљивањем новцем и поклонима успео и да га неки писмено позову, или у цркви извичу да га народ жели за епископа другог града, кад се утврде «овакве преваре и вештине и подузећа, ... ниједног од таквих не треба ни при часу смрти удостојити ни световњачког општења» (Милаш, н. д. II, 105). Аристин ову казну назива страшном (Атин. синтагма, III, 233), али је и преступ страхан: сујета, поткупљивање и лукавство. Канон свакако претпоставља да такав неће да се каје, јер иначе, како јасно вели 13. канон Првог Васељенског сабора,

да «онај који се са животом раставља не може бити лишен последње и најпотребније попутбине (тј. Св. Причешћа) ако се каје» (Милаш, н. д. I, 215:216).

²⁰⁵⁰ - Кан. 14, Милаш, н. д. II, 123. Слично казује и 5. кан. Првог Вас. сабора.

²⁰⁵¹ - 31. канон Св. апостола, Милаш, н. д. I, 89.

²⁰⁵² - Милаш, н. д. I, 258; 13. канон Прводругог сабора, Милаш, н. д. II, 288.

²⁰⁵³ - «На основу само овога епископског сана није још епископ властан да рукополаже и да уводи у јерархију свакога кога он хоће и где хоће; него он мора у томе да се руководи законским прописима, који опредјељују границе његове дјелатности у овоме одношају» (Милаш, Православно црквено право, Београд 1926, 293–294).

²⁰⁵⁴ - Др Никодим Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, Т. I, 82.

²⁰⁵⁵ - Исто, 446. Тај принцип, за епископа, свештеника и ђакона, излажу и Апостолске Установе велећи: «Не треба да они, ма били још безбрачни, по хиротонији, склапају брак, или узевши другу да се ожене. За служитеље и појце и чтеце и вратаре наређујемо да буду једнобрачни. Ако ли пре брака уђу у клир, дозвољавамо им да се жене, ако то хоће...» (Књ. VI, изд. Вивлиотхики Еллинон патерон ке еклесиастикон синграфеон (ВЕПЕС), Атина 1955, Т. II, 105).

²⁰⁵⁶ - Н. д. Т. II, 26; Црквено право, Београд 1926, 300. Разлог зашто по рукоположењу не бива венчање казује 3. новела цара Лава Мудрог одређујући: «Није достојно ни прилично да они (свештеници) пошто се уздигну на духовну висину свештенства од нижег и телесног, брака да се враћају опет њему, него напротив треба да буде обратно, тј. од нижег и телесног, брака, да иду уздизању високом, божанском, свештенству» (Пидалион изд. Астир, Атина 1970, 224; Атинска Синтагма, Атина 1854, Т. IV, 478).

²⁰⁵⁷ - Патријарх Аврам уз пристанак Сарин рађа сина Исмаила, са робињом Агаром, а по смрти Сариној узима другу

жену Хетуру (Быт.16:2, 25:1); Яков узима Лију и Рахилју; цар Давид има више жена и иноча итд.

²⁰⁵⁸ - Др Јустин Поповић, Житија Светих Београд 1975, под 19. VII, стр. 489.

²⁰⁵⁹ - Паладије, по Евванг. Тхеодору, Олимпиас, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. IX, к. 898. Принципијелној могућности само једног брака, с обзиром на тајанствену везу Христа са Црквом (Еф.5:32), Св. Григорије Богослов даје овакво образложење: «Мени се чини да овде реч Божја није за други брак, јер ако су два Христа, то (нека су) и два мужа, две жене. А ако је један Христос, једна глава Цркве, то је и једно тело, и свако друго да се одбаци. А ако забрањује други брак, шта онда рећи о трећем? Први (брак) је по закону, други по снисхођењу, а трећи по безакоњу» (Творенија в русском перев., 37. беседа на Мф.19:17, С. Петербург 1912, Т. I, 515).

²⁰⁶⁰ - Наредба IV, 4, ВЕПЕС, Атина 1955, Т. III, 55.

²⁰⁶¹ - Исто, Наредба IV, 1, н. д. 54.

²⁰⁶² - ВЕПЕС, Атина 1955, Т. IV, 308.

²⁰⁶³ - 17. омилија на Јеванђ. од Луке, ВЕПЕС, Атина 1958, Т. XV, 40.

²⁰⁶⁴ - Стромата III, гл. 1. ВЕПЕС, Атина 1956, Т. VIII, 12. Из ових речи се лепо види како је Црква увек знала (чувајући се јеретичких погрешности: презирања брака и предавања неуздржаности) бити свима све да како год неке спасе; да цени труд и достигнућа снажних: девствености, једног брака, часног удовиштва; а из саосећања и снисхођења према слабим да дозволи други брак.

²⁰⁶⁵ - П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, Т. III, 336. У овом смислу, молитве Чина венчања другобрачних одишу покајничким духом: «Владико Господи Боже наш... очисти грјехи нашја и безаконије прости Твојих рабов призивајај ја в покајаније подаја им прощеније прегрјешениј, грјехов очишченије... Вједиј немошчноје чловјеческаго јестества...; Господи Исусе, Слове Божиј... очисти безаконија рабов Твојих, зање зноја и тјаготи дневнија и плотскаго разженија не могушче понести, во второје брака обшченије сходјат...» (Молитве по обручењу).

- ²⁰⁶⁶ - 4. катихеза, гл. 24, 25, ВЕПЕС, Атина 1964, Т. 39, 75. Похвалу девствености и вредност брака готово истим речима износи Св. Григорије Богослов: «Но девственост не би се признавала нечим високим кад не би била боље од бољега (брака)... Али не би било ни безбрачних кад не би било брака. Поштуј и ти, девствениче, матер своју од које производиш. Поштуј и ти (који си у браку) и матер, ону која је рођена од матере, мада она и није мати, него невеста Христова» (н. д. Т. I, 515.).
- ²⁰⁶⁷ - Исто, 4. катихеза, гл. 26, н. д. 75.
- ²⁰⁶⁸ - Сочиненија, в руском переводје, С. Петербург 1895, Т. I, 389.
- ²⁰⁶⁹ - Н. д., Т. III, 220.
- ²⁰⁷⁰ - Исто, Т. XI, 847. И Блаж. Августин каже да је при другом браку за осуду нарушавање верности према првој жени: «Апостол говори да су удове, које желе да ступе у брак, за осуду, не због другог брака, него зато што прву веру одбацише (1Тим.5:12)» (С. Тројицки, Хришћанска философија брака, Београд 1934:73).
- ²⁰⁷¹ - Рукоположење као сметња браку, Мостар 1907, издање II, стр. 45.
- ²⁰⁷² - Милаш, Правила, I, 74.
- ²⁰⁷³ - Исто, 443.
- ²⁰⁷⁴ - Исто, Т. II, 367.
- ²⁰⁷⁵ - Књ. II, ВЕПЕС, Атина 1955, Т. II, 14; књ. VI, 105.
- ²⁰⁷⁶ - Исто, н. д. 199.
- ²⁰⁷⁷ - Милаш, Правила, I, 76.
- ²⁰⁷⁸ - Проф. Ј. Мејендорф, Брак и Евхаристија, Гласник 1970, стр. 135, 1971 г. стр. 66.
- ²⁰⁷⁹ - Живот и рад ап. Павла, Београд 1926, 83.
- ²⁰⁸⁰ - Ипомнима ис тас епистолас тис Кенис Диатхикис, Атина 1956, Т. II, 358.
- ²⁰⁸¹ - Екклесиастики историа, Атина 1979, 97.
- ²⁰⁸² - Исто, 84.
- ²⁰⁸³ - Рукоположење као сметња браку, 66.

²⁰⁸⁴ - Прот. Јован Вучковић, Мисли поводом покрета за други брак православног свештенства, Сремски Карловци 1907, 33, 34.

²⁰⁸⁵ - У тумачењу речи о браку и безбрачности у 1 Кор., гл. 7, он сматра да је мисао апостола: «Саветујем избежавати брак, али не као безакоње него побуђујем најсавршенијем животу (девствености)... Мисао ожењених, делећи се на много, долази у тешкоћу да узраста у животу строгом и савршеном. Они који су изабрали живот усамљеника, сву мисао окрећу на бригу о божанском» (Творенија..., Москва 1859, стр. 76:87). У истом духу говори даље: «Коринћанима, који су хтели да знају да ли они који су поверовали у Господа треба да претпостављају браку чување чистоте, изразио је следећу мисао: А за оно што питасте, добро је човеку да се не дохвата жене, али због блуда сваки да има своју жену и свака жена свога мужа (1Кор.7, 1:2)» (исто, стр. 90). Исто тако он говори о узвишености удовиштва над другим браком: «Треба приметити да је ону која се уздржи (од другог брака) назвао (ап. Павле) не блаженом, него блаженијом, поучавајући тиме да и она која се одлучи на други брак није сасвим лишена блаженства, ако је на себе примила јарам установљен законом» (исто, стр. 93).

²⁰⁸⁶ - Немачка Евангеличка црква тумачи 1Тим. 3, 2 овако: «Што апостол наређује да епископ треба да буде ожењен, основ је у томе да предстојник заједнице према свима члановима заједнице, па и према женама и девојкама, може своју службу вршити, а такође да у томе он буде заједници образац непорочног понашања у примерном браку» (Јубиларно издање Лутеровог превода Библије, Штутгарт 1937, 342.). За нас је од важности мишљење Св. Јована Златоуста, који вели да апостол «не говори ово као да узаконјује да није могуће епископ без тога да буде, него забрањујући неумереност, јер је код Јудеја био дозвољен и други брак и имати у исто време две жене» (Трембелас, Ипомнима..., 358).

²⁰⁸⁷ - Горњокарловачки еп. Теофан Живковић је 1877. г. издао расправу «Мишљење о женидби удовог свештенства» у којој сматра да 6. канон Трулског сабора не потиче из Св. Писма и божанског права, те да се може укинути (др Емилијан Војуцки, Понављање брака код свештеника, Ср. Карловци 1908, стр. 36.)

Еп. Нектарије Димитријевић подноси Св. Синоду у Карловцима 1859. г. представку да епископи имају право диспенсације од забране 6. кан. Трулског сабора. Овакву представку подноси 1906. г. свештенство Народно-црквеном сабору у Карловцима, али ни једна ни друга нису биле усвојене (Исто).

²⁰⁸⁸ - Тако нпр. др Василије Гајина, проф. Правосл. богосл. факултета у Черновицама, исте 1907. г., издаје брошуру «Дозвољивост другог брака свештеничког», која се одмах преводи на српски језик и издаје у Н. Саду 1907. г., а у којој стоји углавном на аргументацији и закључцима Милашевим. Исте 1907. г., излази у Карловцима, рад ректора Карловачке богословије прот. Јована Вучковића «Мисли поводом покрета за други брак православног свештенства», критикујући поједине ставове Милашеве, а одобравајући мишљење да Тајна Свештенства није сметња за закључивање брака (стр. 28).

²⁰⁸⁹ - Рукоположење као сметња браку... II изд., стр. 31. И. Н. Бугатсос казује да је овим речима сам Господ изнео смисао безбрачности «као стања људи после смрти, док је земаљски живот брачни живот» (Агамиа, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1962, Т. I, к. 115.). Но ово не треба схватити преуско у смислу да ће брак као Тајна, и љубав која брачнике везује, нестати у Царству Небеском, него само да онда неће бити земаљске компоненте, телесне везе и рађања деце, јер Св. Јован Златоуст вели да ће брачници који се буду трудили да им живот буде заиста у Господу «и тамо у будућем веку, потпуно без бојазни сретати се једно с другим... и пребивати вечно и са Христом и једно са другим у великој радости» (Бес. на Посланицу Ефесцима, Сочинјенија, н. д. 180).

²⁰⁹⁰ - Н. д. 27.

²⁰⁹¹ - Н. д. 46.

²⁰⁹² - Н. д. 50.

²⁰⁹³ - Н. д. 58.

²⁰⁹⁴ - Исто. На другом месту, Св. Јован сматра склапање другог брака издајством првог: «Нека чују и оне жене... које ступају у други брак и скврнавe постељу умрлог, пре вољеног мужа. Ја не осуђујем други брак и не сматрам га распуством кад тако говорим, то ми забрањује и ставља узду на моја уста Павле

који говори женама: Ако се и уда не греши (1Кор.2:28). Но погледајмо шта говори он даље: Блаженија је ако остане тако (ст. 40). Последње је несравњиво боље од првога. Зашто? Из много разлога. Ако је сасвим не ступати у брак боље него ступати, то је утолико боље удовиштво од другог брака» (Бес. 7 на 1Тим.3:1–7, Творенија Т. XI, 809).

²⁰⁹⁵ - Рукоположење као сметња браку, II издање, Мостар 1907, стр. 27.

²⁰⁹⁶ - Уп. Ј. Вучковић, н. д. 31, 32.

²⁰⁹⁷ - Н. д. 63.

²⁰⁹⁸ - Н. д. 57. Проф. В. Гајина, одлучно тврди овде «да апостол није могао мислити на истовремену (симултанеа) полигамију» (н. д. 12) Али неће да прихвати ни забрану сукцесивне, него забрану блуда, «сваки сполни одношај с другом женом» (исто, 14). Иако је очигледно и њему с коликом је ап. Павле емфазом нагласио етичко достојанство духовних пастира (исто, 13), он ће ту прибећи тумачењу уздржања од блуда (што треба да је далеко од сваког хришћанина, те се не може ни замислити код свештеника), само да не би прихватио забрану сукцесивне бигамије.

²⁰⁹⁹ - Несумњиво да је народу у коме је жеља и потреба за потомством, наследницима (у коме је дошло и до установе левирата), као и сазнање родословне припадности, била толико изражена као код Јевреја, апсолутно онемогућавала и помисао на полиандрију, а дозвољавала полигамију. Јер је при полиандрији нерешиво питање ко је отац детета. А по очинству се одређивало и наслеђе и припадност племену и народу, «семену Аврамовом». Зато се у генеолошким списковима у Библији редовно наводи само име оца детета, изнимно и име матере. Да би израз «једног мужа жена» могао да одреди израз «једне жене муж» у смислу «који се једанпут женио» указује и проф. др Димитрије Стефановић (н. д. 83), такође др В. Гајина (н. д. 12) и још одређеније др Емилијан Војуци (н. д. 67) и др.

²¹⁰⁰ - Уп. Гласник 1982, стр. 301.

²¹⁰¹ - Исто, стр. 86, 104.

²¹⁰² - Правила Правосл. цркве, Т. I, 74, 75; Црквено право, стр. 300.

²¹⁰³ - Исто 85, 86.

²¹⁰⁴ - Н. д. 45.

²¹⁰⁵ - Исто, 90.

²¹⁰⁶ - С. Тројицки, н. д. 74.

²¹⁰⁷ - Н. д. 72.

²¹⁰⁸ - 1–9. канон Анкирског сабора, 62. кан. Св. апостола, 11. и 12. канон Првог Васељ. сабора, 1–14. канон Св. Петра Александријског, 73. канон Св. Василија Великог, 2. канон Св. Григорија Ниског.

²¹⁰⁹ - 5. и 7. канон Анкирског сабора.

²¹¹⁰ - 11. канон Првог Васељенског сабора.

²¹¹¹ - 73. канон Св. Василија Великог, 2. канон Св. Григорија Ниског.

²¹¹² - Уп. чланак «Апостасиа» у Тхрискевтики ке итхики епикклопедиа, Атина 1963, Т. II, к. 1158.

²¹¹³ - Уп. Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, Т. II, 414, 418.

²¹¹⁴ - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 654; Милаш, н. д. II, 459.

²¹¹⁵ - Милаш, н. д. II, 372.

²¹¹⁶ - Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 80.

²¹¹⁷ - Милаш, н. д. II, 1133.

²¹¹⁸ - Пидалион, н. д. стр. 37, 372; Милаш, н. д. II, 3, 5.

²¹¹⁹ - Милаш, н. д. II, 341.

²¹²⁰ - Уп. Гласник 1982, стр. 158.

²¹²¹ - Пидалион, н. д. 312.

²¹²² - 10. и 45. канон Св. апостола, Милаш, н. д. I, 66, 109. Еп. Н. Милаш заступа гледиште да кад се неко свештено лице одметне у неку јерес која није велика и која «не проповеда ништа против православног символа вјере, ни уопће против догмата православне Цркве, па се обрати опет у православну Цркву, таквоме свештеном лицу Црква може признати да опет припадне клиру и да може и свештенодјејствовати». При томе се он позива

на 8. кан. Првог Вас. сабора о примању свештених лица «која су била прешла у секту тзв. катара, или новатијана» (Црквено казнено право, Мостар 1911:388). Но неће бити да је ту реч о православним клирицима који су прешли у катаре, него о онима који су то и били, па потражили прелаз у Православље. Св. Василије Велики каже да само они клирици који са непокорним одступе у парасинагогу, «послије односнога покајања, примају се на исти степен» (1. канон, Милаш, н. д. II, 342). Према изнетом, одступник у неку јеретичку секту искључује се из Цркве, те ако доцније и буде примљен, не може свештенодејствовати, како ради свога добра, тако и да се не саблазне верни и остали имају страх (1Тим. 5:20). Оваква казна «треба да има за циљ не понижавање прекораваног, него корист колико других, пред којима бива прекораване, колико и самог прекораваног доведеног у присуству и других лица у најдубље схватање преступа» (Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас тис кенис диатхикис, Атина 1956:379).

²¹²³ - Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Нови Сад 1896, 338.

²¹²⁴ - 14. кан. Сардичког саб., Милаш, н. д. II, 1123.

²¹²⁵ - Уп. Гласник 1982, стр. 158.

²¹²⁶ - Пидалион, н. д. 587; Милаш, Правила, II, 342.

²¹²⁷ - «Без љубави свако служење било би ништа; оно би било ван Цркве зато што је сама Црква љубав» (Н. Афанасјев, Церков Духа Свјатаго, Париз, 1971:301).

²¹²⁸ - Уп. Н. Милаш, Правосл. црквено право, Београд 1926, 275; Б. Цисарж, Црквено право, Београд 1970, I, 53–56.

²¹²⁹ - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 631–632; Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 430.

²¹³⁰ - Пидалион, 135; Милаш, н. д. I, 205.

²¹³¹ - Пидалион, 425; Милаш, н. д. II, 78.

²¹³² - Милаш, н. д. II, 76.

²¹³³ - Пидалион, 79; Милаш, н. д. I, 131.

²¹³⁴ - 8. кан. Неокесар. саб., Пидалион, 391; Милаш, н. д. II, 30.

²¹³⁵ - Пидалион, 391; Милаш, н. д. II, 32.

- 2136 - Исто.
- 2137 - Пидалион, 392.
- 2138 - Правила I, 207, 208.
- 2139 - Никита, архиеп. солунски из XII в., одређено вели да ако би неки клирик имао телесни однос ма и не са другом женом, него са својом заручницом, сматрајући да му заруке дају право на то, ипак се не удостојава хиротоније. Ако би ипак био рукоположен, и по рукоположењу венчао се с њом, ипак се свргава.
- 2140 - Пидалион, 625; Милаш, н. д. II, 412.
- 2141 - Милаш, н. д. II, 412, 413.
- 2142 - Атинска синтагма, Атина 1853, Т. III, 44.
- 2143 - Исто, 44, 45. Уп. Г. Острогорски, О царевом миропомазању..., у књизи: О веровањима и схватањима Византинаца, Београд 1970, 319.
- 2144 - Исто, 45.
- 2145 - Исто.
- 2146 - Исто, Т. II, 137.
- 2147 - Ту убрајамо и «крштење крвљу». Уп. Гласник 1975, бр.5, стр. 95.
- 2148 - Уп. др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II2, 11, 79; др Јустин Поповић, Догматика, Београд 1978, III, 564, 572; Х. Андрусос, Догматики, Атина 1956, 320, 376; П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, III, 101, 298.
- 2149 - О Тајнама, гл. 39, Мињ. Т. 155, 180. Наводећи средства за чишћење од греха по Мојсијевом Закону, Ориген наводи седам средстава за очишћење од греха по Еванђељу: «Прво је што се крштавамо за опроштење греха. Друго је опроштење у мученичком страдању. Треће је што се даје преко милостиње, јер Спаситељ вели: Али дајите милостињу, и где све вам је чисто (Лк.11:41). Четврто нам бива опроштење грехова уколико и ми опраштамо грехе браћи нашој, јер овако говори сам Господ и Спаситељ наш, да «ако ви опраштате браћи вашој из срдаца ваших грехе њихове, и вама ће опростити Отац ваш грехе ваше. А ако ви не опраштате браћи вашој из срца, ни вама неће опростити Отац ваш (Мф.6:14:15); и као што нас учи у молитви

да говоримо: Опрости нам грехе наше као што и ми опраштамо дужницима својим. Пето је опраштање греха, кад неко одврати грешника с грешног пута његовог, јер божанско Писмо вели да ко одврати грешника с грешног пута његовог, спашће душу његову од смрти и покриће мноштво грехова (Иак.5:20). Шесто бива такође опроштење грехова по мноштву љубави, као што сам Господ вели: Заиста ти кажем: Опраштају јој се многи греси јер је имала велику љубав (Лк.7:47). И апостол вели: Јер љубав покрива мноштво греха (1Пет.4:8). Још има и седмо, иако сурово и тешко, кроз покајање опроштење грехова, где грешник пере у сузама свој товар и бивају му сузе хлеб дан и ноћ, и кад се не стиди да свештенику Господњем каже свој грех и да потражи лек, према оном који каже: Изнећу против себе неправду моју Господу и Ти ћеш отпустити безакоње срца мога. У овоме се испуњава и оно што каже апостол Јаков: Болује ли ко међу вама, нека дозове старешине црквене, нека читају молитву над њим и нека га помажу уљем у име Господње. И молитва вере помоћи ће болесноме, и подигнуће га Господ. И ако је грехе учинио, опростиће му се (Иак.5:14:15)» (2. беседа на књ. Левитску, Мињ. Т. XII, к. 417:418). Ови наводи из Св. Писма не стоје у супротности са тврдњом Св. Симеона о свега два средства за чишћење од греха, јер, осим крштења (као и крштења у крви) и Тајне Исповеси, остале случајеве које Ориген наводи треба схватити у смислу услова за опроштење грехова и искрености покајања, а не да су и они таква средства за спирање грехова као ове две Тајне.

²¹⁵⁰ - Ако би такви греси били учињени пре крштења, по духу 17. ап. канона, крштењем су се спирали, и такав би могао бити свештеник. «Ми верујемо» – вели Зонара – «да божанска снага Св. Крштења пере сваку нечистоту којом су новокрштени били окаљани, нити икакав грех што је неко пре крштења учинио може новокрштеноме запречити да буде примљен у свештенство» (Милаш, н. д. I, 75).

²¹⁵¹ - Канон 35. Св. Никифора Исповедника, Пидалион, 731; Милаш, Правила II, 532.

²¹⁵² - 13. одговор Гаврилу Пентапољском, н. д., к. 861.

²¹⁵³ - Пидалион, 608, 240; Милаш, н. д. I, 506, II, 384.

²¹⁵⁴ - Црквено право, н. д., 285.

²¹⁵⁵ - Као Св. Јовану Дамаскину; В. др Јустин Поповић, Житија светих за децембар, Београд 1977, стр. 112; Еп. Николај, Охридски Пролог, Ниш 1928, 968.

²¹⁵⁶ - Ко што су Оци, по 27. ап. прав., одлучили од свештенодејства Св. Николаја Мирликијског што је, како пише монах Јован Студит, ошамарио Арија, али се неким од њих у визији јавио Господ Исус пружајући Св. Николају Еванђеље, а Св. Богородица омофор, што су они разумели као наредбу Божју да му скину забрану свештенодејства (Еп. Николај, н. д. 976; др Јустин Поповић, н. д. 196.).

²¹⁵⁷ - Неко ће можда изнети приговор да ће се у данашње време, ако се буде строго држало ових принципа, мало наћи кандидата за свештенство. Приговор је без основе. Нигде у еванђелским и канонским прописима нема начела, да ако нема онаквих каквих треба, по канонском мерилу, треба постављати за свештенике какви се нађу. Без сумње, нико од нас људи не може сматрати да је достојан свештеничког чина, али постоји Духом Светим одређена граница која искључује принцип: Боље ико, него нико. Ако Дух Свети преко Апостолских канона, утврђених и ауторитетом Шестог Вас. сабора, вели да такав и такав не може бити свештеник, каква би корист за душу своју и душе верних, тј. за Цркву, била и да дође до свештенства? Ако Дух Свети не жели да такав служи Њему као свештеник, коме би онда у Цркви требала ова служба? Сем њеним непријатељима, у Цркви Христовој свакако ником. Бог је Господар њиве на којој смо ми радници, помоћници његови (1Кор.3:9). Ни више ни мање. Наше је да се молимо Њему да пошаље раднике на њиву Своју (Мт. 9:38), и да се трудимо, вером и животом по вери, да их препознамо кад их Он пошаље. Љубав и остале врлине показаше их достојним службе у Цркви, да буду «пастири зато што су изабрани и постављени Богом, примивши од Њега благодат» за своју службу (Н. Афанасјев, Церков Духа Свјатаго, Париз 1971:295). Не да их ми самовољно постављамо. Никома у Цркви није дозвољена самовоља, поступање насупрот еванђелским и канонским прописима. Јер би иначе, како вели Св. Теодор Студит, било непотребно Еванђеље, узалудни

канони, и сваки епископ, ако му је слободно да он, или они који га окружују, чине по личном нахођењу, био нови еванђелист, други апостол, нови законодавац. Но ми имамо заповест апостола: «Ако би анђеол с неба проповедао Еванђеље друкчије него што смо проповедали, анатема да буде (Гал.1:8). А говорити о канонима и Еванђељу Христовом једно је исто, јер су канони запечаћени Духом Светим и њиховим одредбама решава се све што се тиче спасења људи (Творенија... на руском, С. Петербург 1907, стр. XXXVI).

²¹⁵⁸ - Као и Св. Атанасије Велики да частан брак, по причи Христовој о сејачу и семену, доноси по тридесет, девственост по сто (Милаш, Правила с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 330).

²¹⁵⁹ - На другом месту исти Св. Отац вели да апостол «ово каже не постављајући закон, као да не може без тога да буде, него забрањујући неумереност, пошто се код Јудејаца могло говорити и о другом браку и истовремено имати две жене» (П. Н. Трѣмбелас, Ипомнима ис тас епистолас тис кенис диатхикис, Атина 1956, Т. II, 358).

²¹⁶⁰ - Теодорит, у Н. Милаш, н. д. I, 458.

²¹⁶¹ - Исто.

²¹⁶² - Исто, 459.

²¹⁶³ - X помесни сабор, Милаш, Црквено право, Београд 1926, 374.

²¹⁶⁴ - Милаш, Правила, I, 470.

²¹⁶⁵ - Београд 1890, стр. 12.

²¹⁶⁶ - Писмо Драконтију у ВЕПС, изд. Апостолики Диакониа, Атина 1963, Т. 33, 174, 175.

²¹⁶⁷ - Др Чедомиљ Митровић, Из црквеног и брачног права, Београд 1909, у чланку: Владичанство и монашки чин, стр. 64.

²¹⁶⁸ - Исто, 63, 64.

²¹⁶⁹ - Бирани између монаха, епископи су и код нас живели монашки и у погледу безмесне хране, не само у немањихко доба кад су седишта епископија била по манастирима, него и доцније кад су пренета у градове, све до новијег времена. Кад се митрополит Мојсије Петровић (1726–1730 г.) разболео и лекари тражили да пређе па месну храну, иначе га неће лечити, он се

обрати писмом цариградском патријарху да му то дозволи: «Како двадесет и седам година нисам окусио месо» – пише он у томе писму – «тако га нисам тражио ни у старости да окусим да то није била невоља». Но бојећи се да овај његов поступак из нужде не повуче друге малодушне да пређу на месну храну и тако он «постане узрок саблазни», он у писму моли патријарха да «саборно» пише «овдашњим епископима и осталом калуђерском реду да ни један, због моје употребе од невоље, не би газио овај свети талент поста, него по уредби некадашњих Св. Отаца одрже пост...». И епископи су се обраћали васељенском патријарху да митрополиту одобри употребу меса, оправдавајући то његовом болешћу, а затим што је «он прво лице и често седи за трпезом владајућих кругова, где је понекад нужно да се удостоје почастии они који су добро примљени...» (др Душан Поповић, Срби у Војводини, Н. Сад 1959:344). После 20 година, митрополит Исаија Антоновић је први митрополит који је јео месо. Он је претходно био мирски свештеник, па се замонашио кад му је умрла попадија. Навикнувши ваљда на месну храну, није је напустио ни кад је изабран за епископа арадског, ни доцније кад је постао митрополит. У народу је то изазвало негодовање и неповерење према њему, те се, по казивању архимандрита Јована Рајића, с гунђањем говорило: «Од сад, брате, премрси среду а запости суботу, јер је митрополит Шокац и унијат» (др Ђоко Слијепчевић, Историја Српске цркве, Минхен 1966, II, 45; др Душан Поповић, н. д. 345). Митрополит Павле Ненадовић, наследник Исаије Антоновића, такође до смрти се уздржао од меса. За митрополите после њега то се већ не може рећи. Како правила Св. Пахомија, Св. Василија Великог и Св. Теодора Студита налажу да је монашка храна без меса, а у озбиљној болести дозвољавају месну (Еп. Феофан, Древније иноческије устави, Москва 1892, 141; Св. Теодор Студит, Творенија С. Петербург 1907, Т. II, 848), сматрам да није било потребе да митрополиту даје разрешење патријарх, него му је то могао дати и Синод наше помесне Цркве. Можда је у то време владало мишљење да болесним игуманима и другим монасима такву дозволу даје епископ, епископу митрополит, а митрополиту патријарх. Или се митрополит Мојсије обратио патријарху из

пастирских разлога, које сам наводи – да здрави епископи и монаси не би ту ствар олако схватили. Напоменућу и то да др Душан Поповић живот на бесмесној храни назива «постом». Додуше и митрополит Мојсије Петровић говори о «таланту поста» – о томе: да по уредби Отаца треба да «одрже пост», али се то двоје не може изједначити. Свакако је митрополит, као и монаси, ван поста употребљавао млеко, сир и јаја, а то сигурно не значи да је стално постио, него само за време мрса није јео месо.

²¹⁷⁰ - Милаш, Правила I, 587.

²¹⁷¹ - Исто, 622.

²¹⁷² - Да је оваквих злоупотреба и застрањивања међу члановима Цркве бивало током историје сведочи и потреба да се Васељенски сабори тим проблемом позабаве и донесу одговарајуће одлуке. Но треба разликовати злоупотребу од прилика у којима су се налазили поједини клирици и монаси кад су се нпр. као посланици на страним дворовима наизглед јављали «као год и светски власници окружени спољашњим блеском и раскошношћу и знацима поштовања». Због оваквих спољашњих околности, прекоравао је архиепископ Димитрије Хоматијан Светог Саву велећи: «Испосник се претвори у управитеља и саветника тамошњих послова, у посланика околним власницима, те уздржавање од света, на које се беше заветовао као монах, претвори у светску вреву и хуку. И сасвим се пусти у светске бриге и у светско славољубље, поче ићи на гозбе, поче водити многу свиту, поче путовати са парадом уз пратњу велику и различиту» (Ст, Станојевић, Св. Сава, Београд 1935:54). Али овај само спољашњи блесак, уступак времену и околностима, није сметао Светом Сави да буде и остане свет и не потпавши под власт богатства и луксуза.

²¹⁷³ - Н. д. 78.

²¹⁷⁴ - Посл. Смирњанима, IX, ВЕПС, изд. Апост. Диакониа, Атина 1955, Т. II, 315.

²¹⁷⁵ - И монахики ипокоен ен ти археа еклесија, Атина 1956, 93, 94.

²¹⁷⁶ - 114. кратко правило, Творенија у рус. переводје, С. Петербург 1911, Т. II, 423.

²¹⁷⁷ - Н. д. 78; уп. Муратидис н. д. 58. Ово узрастање, разуме се, није код свих једнако, него је у зависности од способности сваког појединог, особито од његове ревности и труда, код неког оно напредује брже, код неког спорије. Кад се деси да монах у духовном погледу надрасте свог руководиоца, Ава видевши то потчињава се свом досадашњем послушнику. Тад се улоге обрну, послушник постаје Ава, а Ава послушник. Рече једном Ава Мојсије брату Захарији: «Кажи ми шта да чиним»? Чувши то, Захарије паде пред ноге његове и рече: «Зар ти мене питаш, оче»? Рече му старац: «Веруј ми, сине мој Захарије, видех Духа Светог где сиђе нада те, па сам принуђен да те питам». Онда Захарија скиде са главе свој кукуљ, баци под ноге и згазивши га рече: «Ако се човек овако не скруши, не може да буде монах». Уверивши се из овог одговора свог ученика да је он заиста пун Духа, назове га својим Авом (Муратидис, н. д. 58).

²¹⁷⁸ - На питање: «Какву мисао треба да има настојатељ кад шта било наређује или чини»? Св. Василије Велики одговара: «У односу према Богу, као слуга Христов и управитељ Тајни Божјих (1Кор.4:1), треба да се боји да не каже или не нареди шта било насупрот вољи Божјој посведоченој у Писмима, и да се не покаже лажним сведоком Божјим, или светотатцем, или да уводи шта ново учењу Господњем, или да изоставља што је угодно Богу. А у односу према братији: «Као што дојилица греје своју децу» (1Сол.2:7), тако је и он дужан бити готов за угађање Богу и за општу корист свима, да свакоме излаже не само вољу Божју, него и душу своју...» (Творенија в руском переводје, С. Петербург 1911, Т. II, 419:420).

²¹⁷⁹ - Митровић, н. д. 57.

²¹⁸⁰ - Проф. Митровић се овде изражава као световњак. Не може се епископски чин схватити као плата и награда за неке услуге Цркви, него као служба, дужност и послушаније; не да се неком ко је важио као добар монах пружи прилика и част «да умре као епископ», него да служи и дела као епископ. Према савету Блаж. Јеронима: «Ко епископства – жели, добру службу жели. Видите шта каже: Добру службу жели! Службу, не почаст»? (Мињ, П. Л. Т. 25, к. 1377).

²¹⁸¹ - Н. д. 75.

²¹⁸² - Митровић, н. д. 67, 68; уп. Милаш, Правила, II. 295, 296.

²¹⁸³ - Црквено право, н. д., стр. 373.

²¹⁸⁴ - Валсамон, Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 709. Јован Зонара вели: «Архијереји треба тако да живе да готово немају потребе за покајањем, него да својим молитвама умилоствљавају Бога и за друге» (Атин. Синтагма, исто).

²¹⁸⁵ - Н. д. 70.

²¹⁸⁶ - Исто.

²¹⁸⁷ - Исто, стр. 72, 66.

²¹⁸⁸ - Исто, стр. 79.

²¹⁸⁹ - Исто, стр. 76.

²¹⁹⁰ - Исто, стр. 70.

²¹⁹¹ - «Ако, дакле, мала схима разрешава од архијерејства, много више разрешава ово савршени постриг» (Атинска Синтагма, 709). «У данашње време саборско правило може имати примене у том случају ако би когод од епископа зажеleo да прими најстрожије завете вишег реда калуђерства или такозване велике схиме (то мега схима)» (Митровић, н. д. 70).

²¹⁹² - Проф. Митровић нема право кад сматра да је у доба X помесног сабора (879. г.) постојала само једна схима (велика), кад знамо да већ Св. Теодор Студит († 826 г.), поред велике помиње и малу схиму, за коју сматра да се не треба примати (в. Пидалион, Атина 1886, 213, 214; Гласник 1980, бр. 8, стр. 187).

²¹⁹³ - Митровић, н. д. 69. Чине то, како се вели у једном нашем рукописном Типику из друге половине XIV в., као Латини. Код Латина наимае: «Аште кто от мнишаскаго житија епископ будет, мяса јастии без бојазни повељевајут јему» (Манастир Св. Тројице, у чланку бр. 12 «О Франзјех и прочих Латинјех» 1.273). Иста се примедба налази и у црквенословенски штампаној Крмчији из 1653. год. у 48. глави, под бр. 22. Истина, једна разлика ипак постоји. Код Латина, наимае, новом епископу из монаха наређују (повељевајут) да једе месо, а код нас таквог повељенија нема, него и без повељенија одмах сами схвате да треба да једу месо и сами себе разрешавају.

²¹⁹⁴ - Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 104; II, 101.

²¹⁹⁵ - Посланица Филаделфијцима IV, издање Апост. Диакониа, Атина 1955, стр. 309.

²¹⁹⁶ - Н. Милаш, Црквено право, Београд 1926, 255.

²¹⁹⁷ - Лев.40:1–32, 16:14–17; 1Цар.6:1–36.

²¹⁹⁸ - Уп. др Лазар Мирковић, Православна литургија, Београд 1965, I, 9–11.

²¹⁹⁹ - Исто, 80–85.

²²⁰⁰ - Вивлиотхики Еллинон патерон ке синграфеон, изд. Апост. Диакониа, Атина 1955, Т. II, 52.

²²⁰¹ - По Св. Атанасију Великом, да бисмо гледали према Рају: «Пошто падосмо из своје старе отаџбине и краја, молимо Бога и Господа да нас поврати откуда смо истерани (ВЕПЕС, Атина 1964. Т. 35:110); Св. Василије Велики казује да је окретање истоку примљено предањем из старине (91. кан., Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, Т. II, 434); Св. Јован Дамаскин: «Пошто је Бог Светлост духова и Сунце правде и Исток се у Писмима назива Христос, постављено му је клањање на исто...». Он наводи такође окретање према Рају, а затим да «Господ разапет према западу гледаше, и стога се клањамо гледајући према Њему. И узносећи се према истоку, дизаше се и тако му се апостоли поклонише; и тако ће доћи, на који га начин видеше да је узлазио на небо, као што сам Господ рече: Као што муња излази од истока и сине до запада, тако ће бити и долазак Сина Човечјега (Мф.24:27); да Њега дочекамо, клањамо се према истоку» (Тачно изложење православне вере, изд. Бонифациус Коттер, Берлин – Њујорк 1973, гл. 85, стр. 190).

²²⁰² - Мисао да је лепота иманентна свету јасно казује грчка реч за целокупност света, васиону: «космос». Реч «космос» долази од глагола «космео»= уређујем, украшавам, чиним лепим, китим, те значи: красота, лепота.

²²⁰³ - Господ Исус, као Спаситељ, централна је личност у живопису православних храмова. Стављањем Његовог лика на три најуочљивија места у храму истиче се сваком вернику Његова трострука служба Месије, Помазаника Господњег. У

тимпанону над «красним вратима», која воде из паперте у лађу цркве, представљен је Он како држи Еванђеље у левој руци. То означава Његову пророчку службу. Као што су, наиме, пророци објављивали вољу Божју, тако је Он то извршио у потпуносни. Кад уђемо у лађу цркве, угледаћемо Га у ниши олтара, изнад иконостаса (који је у старини био низак), где као Архијереј причешћује апостоле. То представља Његову просвештеничку службу. Дошавши у средину храма и погледавши горе, у калоти кубета видимо га као Цара, Победника греха, ђавола и смрти, како нас гледа с неба. Одатле ће, на крају времена, доћи као Цар да нам свима суди по делима нашим.

²²⁰⁴ - ВЕПЕС, Атина 1955, Т. II, 253.

²²⁰⁵ - О Богу говорити опасно је, Самиздат 1984, стр. 42. О хришћанском храму као путоказу у Царство Небеско, и небу на земљи, говори и наша позната књижевница Исидора Секулић. Описујући готску катедралу у Шартру, она вели да та црква «пробија у горње сфере на начин оштрији од птичијега лета и од окинуте стреле, шиљцима звоника који имају претећу сугестивност једног у небо упртог прста» (Огледи и записи, Н. Сад – Београд 1971, стр. 396). Кад настане вече и напољу се смркне, вели: «Одједаред се све погаси, војске светаца и мартира нестану вам испред очију, тешки кругови мрака стану око вас колутати и ви излазите брзо, као терани из неба» (исто, 402–403).

²²⁰⁶ - Узори и дела старих српских уметника, Београд 1975, стр. 198.

²²⁰⁷ - Ђурђе Бошковић, Средњевековна уметност у Србији и Македонији, Београд 1948, 15; А. Дероко, Монументална и декоративна архитектура у средњевековној Србији, Београд 1962, 130.

²²⁰⁸ - Педагог III, 11. Вивлиотхики еллинон патерон ке екклисиастикон синграфеон, Атина 1956, Т. VII, 223.

²²⁰⁹ - Вивлиотхики Еллинон патерон..., Атина 1955, Т. II, 81–82.

²²¹⁰ - Уп. Дим. Мораитис, Амфиа, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, Т. II, к. 403; др Лазар Мирковић, Православна литургија, Београд 1965, I, 123.

²²¹¹ - Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 84, 85.

²²¹² - К. Каллиникос, О христианикос наос, Атина 1969, 489; Л. Мирковић, н. д. 131.

²²¹³ - Конст. Куркулас, Символисмос ке тхеологиа (амфион), Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Т. II, к. 412.

²²¹⁴ - Књ. II, гл. 25, ВЕПЕС, Атина 1966, Т. II, 33–34.

²²¹⁵ - Уп. К. Куркулас, н. д. к. 412–413.

²²¹⁶ - 16. кан., Пидалион, Атина 1970, 335; Милаш, н. д. I, 622.

²²¹⁷ - 96. канон, Милаш н. д. I, 586.

²²¹⁸ - Творенија, в русском перев., С. Петербург 1911, Т. II, 360.

²²¹⁹ - 17 бес. на псал. 18, Творенија в руском перев., С. Петербург 1899, Т. V, 577.

²²²⁰ - Тумачење 16. канона Седмог Васељенског сабора, Атин. Синтагма, Атина 1852, Т. II, 624.

²²²¹ - Н. д. 494. Истицање себе, маскирано интересима других, лепо илуструје једна прича талијанског писца Луиђи Пирандела: Један гроф, млад и богат, живи слободним животом без много моралних обзира, не жени се него, после других сличних веза, живи са једном девојком грађанског сталежа. Мајка његова, жена побожна, стално га моли да се окани таквог живота и ожени се, али он наставља по своме. Али настаје епидемија, и мајка у страху да се и он не зарази и не умре, па са таквим грехом доспе у пакао, преклиње га да везу са овом девојком легализује браком. Сину досаде свакодневне мајчине молбе и венча се с том девојком. После неког времена, види он да се његова жена, која се раније облачила отмено, али скромно, сада дотерује преко мере. – Зашто се ти сада тако дотерујеш? – запитаће је муж једног дана. – Ја бих хтела, одговори жена, да се сви окрећу за нама кад пролазимо и кажу са завишћу: Погледај какву жену има овај човек! – А, драга моја, одговори муж, ти би, дакле, хтела да сви завиде мени, дивећи се теби!

²²²² - Што се тиче предања међу доцнијим живописцима, према којем је Св. Јован Златоуст први носио сакос, те се

обично слика у њему, то предање потиче, као што вели проф. В. Стефанидис, из доцнијег времена и нема историјског ослоња (Екклесиастике историја, Атина 1970:440).

²²²³ - Атинска Синтагма, Атина 1854, Т. IV, 545, 548.

²²²⁴ - К. Каллиникос, н. д. 487–488.

²²²⁵ - Одговор 19. Гаврилу Пентапољском, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 872. Све три ове одежде: сакос, фелон-полиставрија и обичан фелон уз велики омофор, виде се на фрескама у старим манастирима. Сакос носи Св. Сава Српски у Грачаници, фелон-полиставрије Св. архиепископи у представи служења Св. Литургије у олтарској апсиди, а тако и обични фелони са Вел. омофором на осталим Св. епископима, у медаљонима у олтару Грачанице, такође Студенице, Дечана, Благовештењу кабларском, Бањи код Прибоја, Жичи(?) и др.

²²²⁶ - Уп. В. Стефанидис, н. д. 762; Каллиникос, н. д. 488; Л. Мирковић, н. д. 129.

²²²⁷ - Проф. В. Стефанидис сматра да је александријски епископ почео да носи митру много доцније, у доба владавине Арапа над Египтом (641–1620. г.) (н. д. 761).

²²²⁸ - Атинска Синтагма, н. д. 539. Тадашња митра је, како се види на фрескама, мала шиљаста капица, или «више повез главе него данашња митра», како вели проф. Мирковић, као што то није била ни руска митра-шапка. Тек доцније је она уподобљена венцу-круни византијских царева, особито после пада под Турке (Литургика, н. д. 134). Овог облика је и папска тиара, коју носи у ванлитургијским приликама. Пореклом је са Истока. Персијска реч «тиара» означавала је купасту капу коју су, као символ достојанства и власти, носили асирски и персијски цареви и велможе. Тиару од једног венца први је носио папа Никола II (1059. г.); од два венца, постављена један над другим, папа Бонифације VIII († 1305. г.). Тиара од три венца јавља се од 1314. г. (уп. В. Стефанидис, н. д. 761, прим. 1.) Митра конусног облика, коју носе на богослужењу папа и бискупи, јавља се од X в., а добија коначни изглед у XVII и XVIII веку (уп. А. Бадурин, Лексикон иконографије, литургике и симболике западног кршћанства, Загреб 1979:408–409).

2229 - Одговор 20. Гаврилу Пентапољском, н. д. к. 872;
Излагање о божанственом храму, н. д. к. 716.

2230 - Излагање о божанственом храму, гл. 45, н. д. к. 716–
717.

2231 - Исто, к. 717.

2232 - К. Каллиникос, н. д. 490.

2233 - Исто, 491.

2234 - Исто.

2235 - Да би одежде колико-толико биле од бољег материјала, многи свештеници, после рата, па и до скоро, код нас, били су принуђени да праве одежде од материјала за стилски намештај и јоргане, јер се другачији није могао набавити.

2236 - Др Лазар Мирковић, Литургика 1, Београд 1965, 306; В. Проскинисис, у Трискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1960, 656.

2237 - Быт.24:26; Исх.12:27; 1Пар.29:20; Пс.5:7, 96:9; Иез.1:28.

2238 - Быт.18:2, 19:1; Нав.5:14.

2239 - Быт.23:7, 42:6, 43:26; Исх.18:7; 1Сам.24:9.

2240 - Апост. Установе, књ. 8, гл. 5, 8, 15, код Мирковића, н. д. 306.

2241 - Л. Мирковић, Литургика, Дневна богослужења, Св. литургије и седмична богослужења, Београд, 1966, 57; В. Николајевић, Велики Типик, Београд 1971, 30.

2242 - Иоану Кармири, Та догматика ке символика мнимиа тис ортодоксу католикис еклесиас, Атина 1960, I 240.

2243 - Писмо Јулијану Одступнику код Макарија, Православно-догматическоје богословије, С. Петербург 1883, II, 575.

2244 - Код П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, 3, 408.

2245 - Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, 2, Н. Сад 1895; Атинска синтагма.

2246 - Не знам зашто проф. Мирковић (Литургика 1:307) вели да се при великим поклонима коленима не додирује земља, док се у Венијаминовој Новој Скрижаљи јасно вели: «Кад се спушта коленима, рукама и главом до земље, то је поклон, или метаније

велико», (С. Петербург 1891, стр. 92). Посредно тако вели и Булгаков објашњавајући да се при малом поклону не пада на колена, нити глава приклања до земље (Настољнаја књига, Кијев 1913:555). Да се пада на колена вели и Устав лавре Св. Јована Златоуста у Св. Гори, написао игуман Кирил 1910, превео архим. др Јустин Поповић, рукопис, стр. 105. И код Јиречека налазимо да се велики поклон вршио у три такта: прво се падало ницице на колена, па на руке и, најзад, челом се додирнуо под (Историја Срба, II, Београд 1952:272).

²²⁴⁷ - Црквенословенски Типик, гл. 2; Булгаков, н. д. 555.

²²⁴⁸ - Уп. Ј. Бекаторос, Метаниа, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966; Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1913, 288.

²²⁴⁹ - Уп. Црквенословенски Типик, гл. 2, после целивања недељом Еванђеља. Такође 26. септ. крај јутрење и помазивање освећеним уљем.

²²⁵⁰ - Црквенословенски Типикон, Москва 1877, гл. 2, л. 7. И по грчком рукописном Типику Андрејевског скита на Атону, из XV в., «архијереј улази у цркву и клања се ставши у средину цркве, затим целива икону која стоји насред храма, па узлази у свој трон» (А. Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895, I, 164). Уп. и епископ Мелентије, Правилник, Београд 1904, I, 63.

²²⁵¹ - То се место означавало кругом од мермера у разним бојама или орнаментима, и звало још грчком речју омфалос (буквално – пупак). Уп. Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, 199.

²²⁵² - Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, 297; С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 782; епископ Мелентије, н. д. I, 63; В. Николајевић, Велики Типик, Београд 1971, 27; В. Иљин, Всеношчноје бденије, ИМКА Прес, Париз, без године издања, 106, 107.

²²⁵³ - По Николајевићевом Типику обратно, н. д. 20. Изгледа да је Еванђеље доспело на целиваоницу најпре у сеоским црквама, где је остављено да би га могли целивати верни који нису стигли на јутрењу, него тек на Литургију.

²²⁵⁴ - Пидалион, изд. Астир 1970, 317.

- 2255 - Н. д. 318.
- 2256 - Н. д. 319.
- 2257 - Исто.
- 2258 - Правилно поступа, кад на крају заклетве коју полаже пред своје рукоположење, нови свештеник најпре целива Еванђеље, а затим крст Господа Исуса.
- 2259 - Стр. 116, т. 7.
- 2260 - У неким случајевима позив је упућен само вернима да приклоне главе: «Глави вашја Господеви приклоните!» (на Литургији, на Великом и Малом освећењу воде), а у неким свима: «Глави нашја Господеви приклоним!» (на вечерњи и јутрењи).
- 2261 - Литургија Св. Јована Златоуста.
- 2262 - Литургија Св. Василија Великог.
- 2263 - Молитва главоприклоњења на Великом и Малом освећењу воде.
- 2264 - Литургика, Дневна богослужења, Св. Литургије, Београд 1966, 109.
- 2265 - Литургика I, Београд 1965, 305, 306.
- 2266 - Толковиј Типикон II, Кијев 1913, 162.
- 2267 - Н. д. 162.
- 2268 - Апостолске Установе, изд. Апостолики Диакона, Атина 1955, Т. II, стр. 159.
- 2269 - Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 290; Скабаланович, н. д. I, 155. Што се тиче благослова који свештена лица упућују верним, треба имати на уму речи Св. Јована Златоуста: «Стварно не благосиља их човек, него руком и устима човека, ми приклањамо главе присутних Цару Небеском, и тад сви говоре Амин» (Творенија Св. Јована Златоуста, у руском преводу, Беседа II на 2 Кор., С. Петербург 1904, Т. X, 484.).
- 2270 - Мирковић, Литургика II, стр. 79, 80.
- 2271 - Литургика, Београд 1965, I, 310.
- 2272 - Настољнаја књига, Харков 1900, прим. 86. на Литургију, стр. 818

2273 - Творенија, в русском переводе, С. Петербург 1904, Т. X, 259.

2274 - Уп. П. Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас тис кенис диатхикис, Атина 1956, Т. I, 348.

2275 - Исто. Према Годе-у, овде је реч о три врсте јерархичности: 1. мужа према жени, чисто људска; 2. Христа према мужу, божанска и људска; 3. Христа према Оцу, чисто божанска... Муж који управља – у првом; Христос – руководеће и дејствујуће начело у другом; у трећем – постојање синовства чини заједницу божанског живота између Христа и Оца, али и у њој дејство потиче од Оца Који рађа Сина (Трембелас, н. д. 348.)

2276 - Исто.

2277 - Еп.Теофана, Толкованије прваго посланија Св. ап. Павла к Коринтјаном, Москва 1843, 397.

2278 - Трембелас, н. д. 350.

2279 - Исто.

2280 - Трембелас, исто. И Евангелистичка црква у Немачкој у овој ствари има исти став: «Муж као подобије Бога не треба да покрива своју главу, с обзиром на Божју славу. Жена напротив треба да носи покривач на глави као знак своје потчињености мужу и треба да га не скида ни при служби Божјој, јер разлика између мужа и жене, коју је Бог устројио, остаје и онда кад они ступе пред Бога» (Die Bibel, Uebersetzung Martin Luther, mit erklärenden Aufmerkungen, Stuttgart 1937, стр. 274).

2281 - Творенија, 259.

2282 - Према Трембелас, н. д. 351.

2283 - Н. д. 401. Евангелистичка црква у Немачкој подразумева овде такође анђеле: «При молитви долази заједница пред Господњи трон, око кога стоје анђели. Њима би била непријатна слика кад би се жене непристојно показале». (Die Bibel, 274.)

2284 - «Анђелима назива праведне и побожне. Нека се дакле, покрива, да их не саблазни на блуд. Јер анђели стварно на небу, и покривену је виде» (I потипосис, ВЕПЕС, Атина 1956, Т. VIII, 375, Климент Александријски).

2285 - Трембелас, н. д. 351.

²²⁸⁶ - Посланица Смирњанима, ВЕПЕС, изд. Апост. Диак. Атина 1970, стр. 403. Исту мисао изразио је још у XII в. канонист Јован Зонара: «Природа сматра дугу косу толико сродном женама да природно не бивају ћелаве» (Атинска Синтагма, Атина 1853, Т. III, 113). О природи, на овом месту Св. Јован Златоуст вели: «Под именом природе ја разумем Бога, јер је Он творац природе» (Еп. Теофан, н. д. 395).

²²⁸⁷ - Творенија, н. д. 260.

²²⁸⁸ - Исто, 259.

²²⁸⁹ - Посланица Смирњанима, ВЕПЕС, изд. Апост. Диакониа, Атина 1955, Т. II, 315.

²²⁹⁰ - Творенија, н. д. 260.

²²⁹¹ - Творенија, в русском переводе, Сергијев Посад 1895, Т. VII, 8.

²²⁹² - Н. д. 403.

²²⁹³ - Ову мисао врло лепо излаже познати Индијац, Махатма Ганди: «Да није мушкарац у својој слепој себичности скршио женину душу, и да она није подлегла уживањима, свету би показала бескрајну снагу скривену у себи» (Борба ненасиљем, Београд 1970, стр. 209). Да би ослободила људско у себи, и помогла мушкарцу у његовом ослобађању, «жена мора престати да себе сматра објектом мушкарчеве пожуде... «Немојте се кинђурити» – поручује Ганди женама – «не употребљавајте мирисе од лаванде. Ако хоћете лепо да миришете, тај мирис мора излазити из ваше душе; тад ћете освојити не мушкарца, већ човечанство» (исто). Рђав би био закључак да би на овај начин од жене постало неженствено биће, мушкобања, него, напротив, ослобађање њене женствености од кривог правца који она има у блудници. Женственост у проститутки није женственост, него карикатура женствености.

²²⁹⁴ - Економска беда и социјална неравноправност само су користиле овај пристанак жене да буде ствар и буде употребљена као ствар, тј. проститутка, али нису проституцију створиле, како се често наводи: «Основу проституције чини економска и социјална беда» (др Смиљанић и Милисав

Мијушковић, Драма брака и породице, Београд 1965, стр. 336). Колико је унутрашња сагласност на проституцију и импоновање што је жељена као ствар примарније од ових околности, у којима се она само открива у свој својој беди, показују примери жена из виших друштвених слојева, материјално осигураних, «које су биле образоване, културне и лепо васпитане, живеле добро у браку и имале децу» (Смиљанић, н. д. 324), а пристајале на проституцију. Главни значај замашних сума, за које су на то пристајале, у томе је што им је, у времену у коме су све вредности мерене новцем («Новац је све, за новац све!»), то служило као најбољи индикатор колико су као женке жељене и колико као «лепе ствари» одскачу од других жена. За ову тврдњу говори и чињеница да «проституција и у земљама које изграђују социјализам представља тежак проблем», јер јој се одају и запослене жене и девојке, «које у одређене дане долазе на одређено место и проституишу се, или се једноставно упуте друмом и одазову позиву власника аутомобила и с њим, за новац или што је гости и части, проводе недељни и празнични викенд» (Смиљанић, н. д. 339.). «Шта у себи крију наши ноћни локали и барови?» – пита Загорка Пешић, па затим одговара: «Зар то није јавна тајна да проституција поново почиње да цвета». Из те чињенице она изводи тачан закључак: «Корени проституције, дакле, не налазе се више у социјалној беди, већ у укоренењем лошим навикама и тенденцији да се на «лак» начин живи. Ако поштеним радом не могу набавити скупе хаљине и накит, неке су жене склоне да то купе продавањем свога тела... Поготово су за осуду оне жене које се без икаквог критеријума подају првом странцу за ма какав инострани предмет» (Загорка Пешић, Морална проблематика односа мушкарца и жене, Београд 1957, 32:33).

²²⁹⁵ - ВЕПЕС, изд. Апост. Диакониа, Атина 1978, Т. 56. Тумачење на Ис. гл. 3, стр. 142. Кад се помињу плетенице, није ту реч о њима као таквима, нити је апостол против облачења жене на начин који се свиђа мужу, и мужа према жељи жениној, да из љубави угоде једно другом, остајући у границама пристojности. Такође да не би аљкавошћу једно другом дало

повода да их друге жене или мушкарци заводе, него против онога што прелази ту меру.

²²⁹⁶ - Пидалион, 305,306; Милаш, н. д. I, 586, 587.

²²⁹⁷ - Атинска Синтагма, Атина 1852, Т. II, 535, 536.

²²⁹⁸ - Пидалион, н. д. 335; Милаш, н. д. I, 587, 622.

²²⁹⁹ - Н. д. 396.

²³⁰⁰ - Liber de virginibus velandis, Мињ, П. Л. Т. II, к. 900.

²³⁰¹ - Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, Т. IV, к. 860, 861. У православној иконографији Св. Богородица увек се слика покривене главе, а тако и свете жене.

²³⁰² - Ова саборска одлука осуђује јеретичко, лажно схватање једнакости мужа и жене и њихово укидање разлике у одећи мужа и жене. У садашње време, Православна црква није против тога да жене носе панталоне због природе посла који врше, нпр. у фабрикама, или путовању зими на коњима, мотоциклу, скијању итд. И пре рата, жене и девојке, силазећи на коњима из околних села у Сарајево, и у цркву су долазиле у панталонама својих мужева и браће, јер се друкчије, по оном снегу и мразу није могло. Црква је против таквог облачења кад је оно због моде и погрешног схватања једнакости полова.

²³⁰³ - Пидалион, кан. 13. и 17, стр. 401, 403; Милаш, н. д. II, 42, 44.

²³⁰⁴ - Созомен, књ. VII, гл. 16, у Пидалион н. д. 328, прим. 1. И одлука овог Сабора казује да је покривање глава символ који треба да опомиње на понизност, те да оне жене које су из стварне побожности облачиле мушко одело и стригле косу, да би непримећене одавале се строгом подвигу у мушком манастиру, «као што је таквих било много током историје, не потпадају под казну овог канона, јер због истинске аскезе и са смиреношћу чињаху ово, и не јавно, него непримећене од многих» (Преп. Никодим Светогорац, Пидалион, прим. 1, стр. 403). Такве су нпр. биле: Преп. Теодора, 11. септ.; Евфросинија, 25. септ.; Пелагија, 8. окт.; Марија, 12. фебр.; Анастасија, 10. маја и друге.

²³⁰⁵ - Еп. Теофан, н. д. 405.

²³⁰⁶ - Уп. др Душан Јакшић, Живот и учење Св. Јована Златоуста, Срем. Карловци 1934, 240, 241. Како се може, поред

оваквог става Св. Григорија Богослова, као и става Св. ап. Павла: «Нема мушко и женско, јер сте ви сви једно у Христу Исусу», «Нити је жена без мужа што, ни муж без жене»; «Брак да држе сви у части» (Евр.13:4), доћи до тврдње: «Став хришћанства као одређене идеологије и хришћанске цркве као институције... био је... што се тиче жене, да то одмах и одлучно кажемо, врло неповољан за њу, штавише негативан до степена презира и мржње, па самим тим не може бити, нити је био, позитиван ни за брак и породицу» (др Смиљанић и М. Мијушковић, н. д. 171:172). Још кад се узме у обзир чињеница да је Хришћанска црква уздигла брак на степен Св. Тајне, у реду са Крштењем, Свештенством, Св. Причешћем и др., а у лицу Св. Богородице уздигла жену изнад анђела, не изгледа да је оваква тврдња постала из добронамерног, него из непријатељског става «до степена презира и мржње» према хришћанству. Формирана је априористички – да то одмах и одлучно кажемо – да читаоци добију такво убеђење и стекну такав став на сваки начин, било то стварно тако, или не било. Кад се зна да се Црква кроз векове борила против негативног гледишта појединих јеретика на брак (манихеја, богомила, или евстатијана нпр. против којих говори 1. кан. Гангрског сабора: «Који куди брак и гнушава се жене која са мужем својим спава, а верна је и побожна, те је кори као да она не може у Царство Божије ући, нека је анатема» – Милаш, н. д. II, 37), узимати став оваквих јеретика као став Цркве хришћанске, очигледно не може бити добронамерно. Нити је добронамерно проширивати изјаве појединих Отаца, у којима је реч о жени као блудници и проститутки, на жену уопште и њену природу у целини.

²³⁰⁷ - А. Немилов, Биолошка трагедија жене, Београд 1940, стр. 178.

²³⁰⁸ - Исто, 186. За жене оваквог духовног профила, рађање деце је «биолошко ропство», за ап. Павла – једно од средстава спасења (1Тим.2:15).

²³⁰⁹ - Др Ото Вајнингер, Пол и карактер, Београд 1938, 432.

²³¹⁰ - Па и доцније, све до наших дана, било је понегде шишање косе жене ухваћене у прељуби знак казне и срамоте (др Смиљанић, н. д.).

²³¹¹ - «То да неко има покривену главу, сматрало се на Истоку као знак срамоте, или потчињености, супротно према новијем обичају Европљана, према коме је непокривеност главе била знак потчињености, а покривеност њена означаваше узвишеност и господарење» (Трембелас, н. д. 349). Ни при молитви и другим верским чиновима, у разним религијама старог времена (па и данас) није било једнакости. «Хришћани нпр.» – вели проф. В. Чајкановић – «улазе у цркву гологлави и присуствују сваком религиозном акту са откривеном главом; Јевреји и муслимани, напротив, задржавају у таквим приликама на глави капу и у храм улазе са покривеном главом; Грци су (изузев можда питагорејаца...) приносили жртве гологлави; Римљани, напротив, покривали су главу (и то обично тогом; једино кад би приносили жртву «Греко риту» – на грчки начин – онда би били непокривене главе...). Али и Грци, кад су приносили жртву, морали су имати на глави венац (Пропис «Отан пиоси тас тхисиас стефани форитосан и полите ке и парики пантес...» – Кад приносе жртве, сви грађани и дошљаци ношаху венце – важио је свакако за цео грчки свет)» (В. Чајкановић, Мит и религија у Срба, Београд 1973, 166:167).

²³¹² - Трембелас, н. д. 353.

²³¹³ - «У женском телу и у мушком облику, мушки си прошла подвиг, населивши се међу мужеве, к страсти ослабивши и стремљење похоте потпуно обуздавши постом и непресганим молитвама...» (I стихира на Господи Возвах 11. IX); «Слабост женску мушки си изменила новим именом и ликом...» (Исто, 2. тропар 3. песме канона на јутрењи); «Чудан изглед и природи неодговарајући... усред мужева населивши се савршеним разумом...» (3. ст. на Господи возвах 25. IX); «... У мушком изгледу, женскост си спољашње изменила, сакривши се од Велијарових замки...» (Исто, Слава на Господи возвах). Номоканон Милешевског Требника из 1545. г. о томе казује: Аште жена острижет власи своје, непшујушти (сматрајући) јако добро јест Б(о)га ради, кроме тачију ипочаскаго житија, и дрзнувши се сатворити, анатема... Тачију јегда придет ва иночаско житије (Свешчица 42, лист 6а, 6б.).

²³¹⁴ - У том смислу, поједини монаси пуштају и дугу косу. Као што смо рекли на другом месту, општежитељни монаси, у старо време, нису имали дугу косу, него је стригли на посебан начин (уп. Гласник 1980, стр. 186). У знак свог живота у безбрачности, целибата, римокатолички свештеници брију браду и бркове.

²³¹⁵ - А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901, 109. И Евхологион исте библиотеке бр. 960, XII в., предвиђа вршење Чина у цркви. На крају у Чину стоји: «Треба да се зна да онај човек коме се врши овај Св. јелеј (Тајна Јелеосвећења), за седам дана нити се свлачи, нити се пере, него остаје при светој цркви за седам дана. А ових седам свештеника литургишу тих седам дана, један за другим сваки дан за оног болесника. После седам дана купа се и мења (одећу) и поучава од првог јереја од ових седам, у присуству свих његових саслужитеља: Пази, брате, да остало време свог живота у овом веку не згрешиш Господу. Јер твоји пређашњи преступи изглађени су заступништвом нас недостојних јереја, по благодати Христа, сада и увек и у векове» (н. д. 202).

²³¹⁶ - Исто, 184. Рукописи исте библиотеке бр. 968. из 1426. г. (н. д. стр. 405), бр. 988, XV в. (н. д. стр. 588), бр. 972, XV в., (н. д. стр. 576) предвиђају вршење Чина «у цркви или у дому». Исто тако стоји и код Гоара (Евхологион, Венеција 1730:322).

²³¹⁷ - Требник Патријаршијске библиотеке у Београду бр. 112, XIV в.

²³¹⁸ - Бр. 1, XV–XVI в. По рукопису бр. 212, XV–XVI в., поставља се «бљудо» са пшеницом, кандило и «седам жижац... посреде цркве на тетраподији» (л. 99а), а тако исто и по бр. 221, XVI в.; бр. 229, XVI–XVII в.

²³¹⁹ - Бр. 7, XVII в., исте библиотеке.

²³²⁰ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 452.

²³²¹ - Настољнаја књига, Харков 1900, 1185.

²³²² - Литургика, Београд 1967, II2, 144.

²³²³ - О христианикос наос, Атина 1969, 527. Свештеници се, вели он ту, позивају «у дом болесников свакако кад болесник не може да дође или донесе у храм. Али ако може, тада храм Божји... за свештенодејство боље одгавара у сваком погледу».

²³²⁴ - Требник, Београд 1858, л. 81а; издање Св. Арх. Синода, Београд 1979, стр. 201.

²³²⁵ - Софија 1929, стр. 268.

²³²⁶ - Микрон Евхологион, изд. Апостолики Диакониа, Атина 1968, стр. 181.; Агиасматарион, Д. Скарпа, изд. Саливеру, Атина, без године издања, стр. 312.

²³²⁷ - Москва 1906, л. 376.

²³²⁸ - Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, 423.

²³²⁹ - Сада у Публичној библиотеци у Лењинграду, фотоснимци проф. др Л. Мирковић у Патријарш. библиот. у Београду, бр. 2335.

²³³⁰ - У рукопису бр. 115, уместо «апостоље» стоји «и псалмех». И у београдском Типику бр. 6, који је навео Мансветов, има овај навод о стајању за време певања Бог Господ и Алилуја, као и речи «А на литургији на апостоље», које значе да се стоји и при читању Апостола. У још старијем Типику грчког манстира Св. Николе Касуланског, у јужној Италији, бр. 216, из XII-XIII в., о овом стајању говори се овако: «Треба да се зна да Бог Господ певамо стојећи, а слично и Апостол стојећи слушамо, као и божанско Еванђеље» (А. Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895:796). Доцније се утврдило сгановиште да се за време читања Апостола седи, а за време читање Еванђеља стоји (уп. Гласник 1974, бр. 3, стр. 82).

²³³¹ - У бр. 115 «чиним».

²³³² - Л.; у бр. 115 л. 91а-91б.

²³³³ - Московска синод. библиот. бр. 381.

²³³⁴ - Мансветов, н. д. 209.

²³³⁵ - Према Булгакову, «пред читањем молитве Никтоже достојин скуфије и камилавке се скидају и већ се не стављају током даљег тока Литургије завршно са последњим показивањем Св. Дарова народу» (Настољнаја књига, Кијев 1913:902).

²³³⁶ - У Савастјановском рукопису ово место гласи друкчије: «На Иже херувимску песањ стаси творим и на О(т)ч(е) наш 7.» Ни у оваквој стилизацији примедба није јаснија, јер настаје питање зашто би требало чинити стајања само у ова два случаја, а не и у другим кад се главе откривају.

²³³⁷ - Према Триоду и Типику, по Вел. входу, метанише се «откровеними главами». А тако је и према Гоару «аскепис онтес» (Евхологион, Венеција 1730:162).

²³³⁸ - Уп. Ћ Николајевић, Типик, Београд 1971, 11.

²³³⁹ - Н. д. 11.

²³⁴⁰ - Овај превод, куцан на машини, имао сам у рукама.

²³⁴¹ - Уп. Гласник 1978, бр. 2, стр. 42.

²³⁴² - И енотис тис екклисиас ен ти евхаристиа ке то епископо, Атина 1965, 57.

²³⁴³ - Настољнаја књига, Харков 1900, 829.

²³⁴⁴ - Исто, 801. Ова пракса је свакако настала по угледу на поредак у манастирима, иако у Типику стоји да ђакон «учинивши поклон настојатељу», узима стихар и оар, па за благослов иде служећем свештенику (гл. 2).

²³⁴⁵ - Исх.30:7–9, 34–38; Лев.10:1; Чис.7:86; 1Цар.7:50; Лк.1:9–10. Уп. др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 318.

²³⁴⁶ - Н. д. VII, 6, изд. Апост. Дияконија, Атина 1956, Т. VIII, стр. 260. Но може бити да он ту под тамјаном, састављеним од разних миомирисних твари, подразумева молитве верних, које се уздижу у цркви на језицима разних народа, јер, настављајући даље, о том тамјану он вели: «Који се састоји од многих језика и гласова, у време молитве; управо од разних народа и створења, састављен по дару завета за јединство вере, и сабран за похвалу (Богу) чистим умом и праведним и правим животом из преподобних дела и праведне молитве».

²³⁴⁷ - А. Покровски, Богословскаја енциклопедија Лопухина, С. Петербург 1906, Т. VII, 670.

²³⁴⁸ - Апологетикус, гл. 42, в. Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1965, Т. VI, 560.

²³⁴⁹ - А. Покровскиј, н. д. исто.

²³⁵⁰ - Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Нови Сад 1895, I, 47.

²³⁵¹ - Др Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 291.

²³⁵² - И. Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, 163; А. Покровскиј, н. д. 670, 671. Исти начин кађења излаже и грчки рукоп. Типик Народне библиотеке у Атини бр. 662, XII–XIII в. «ке

тон наон апанта, архоменос апо ту вориу мерус авту» (П. Трѣмбелас, Е трис литургие, Атина 1935:5).

2353 - Уп. К. Калокирис, Темплон, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1967, Т. XI, к. 709.

2354 - Уп. В. Успенски, Семиотика иконе, Нолит, Београд 1979, 265, 266.

2355 - Сада у Публичној библиот. у Лењинграду, фотоснимци проф. Л. Мирковића у Патр. библиот. у Београду, бр. 459, л. 94б–95а.

2356 - Уп. К. Калокирис, н. д. к. 710. У ман. Дечанима имамо сачуван оригинални мермерни иконостас са иконама из почетка тога века.

2357 - Уп. И. Мансветов, н. д. 330.

2358 - Кодекс Атинске народне библиотеке, бр. 662, XII-XIII в. у П. Трѣмбелас: Е трис литургие, Атина, 1935, стр. 5, 8. Пергаментни свитак Патмоске библиотеке бр. 110, XIII в., А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 173, а тако је и у многим другим све до XVIII в., нпр. Народ. библиотеке у Атини бр. 767 и 765, П. Трѣмбелас, н. д. 52. И по нашим рукоп. свештеник «творит крст кадилницом» (Дечански Типик бр. 114, крај XIV, поч. XV в.); Дечански Типик из 1336–1346 г.; Музеја СП Цркве у Београду бр. 67, из 1574 г.; «кадит крстаобразно» (Ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 110, XV в.); «крстаобразно» (Дечански бр. 123, из 1395. г.) и др. А тако се вели и у црквенослов. штампаном Типику: «А јереј... и ђакон... чини крст кадионицом... крстаобразно кади» (Москва 1906, л. 346.).

2359 - О св. молитви, гл. 309, Мињ П. Г. Т. 155, к. 565.

2360 - Н. д. 198

2361 - Пособије, С. Петербург 1900, 84.

2362 - Правилник, Зајечар 1904, I, 12.

2363 - Литургика I, 319.

2364 - Епископ се на тај начин кади трипут.

2365 - Стари свештеници су говорили да ће се најбоље научити кађење ако се с почетка држи књига под десном мишицом. Тако поступајући, лако се навикне да се крстаобразно кади не само ручном кадионицом него и кадионицом с

ланчићима. Стога нема разлога да се кађење унакрст замењује са три пута узвођењем кадионице само одоздо нагоре, како помиње С. Булгаков (Настољнаја књига, Харков 1900:829) и Скабаланович («Ниње крестовидност кажденија замењена тројекратностју јего», Толковиј Типикон, Кијев, 1913, II, 54:57).

²³⁶⁶ - Н. д. к. 106. У Шест књига о тајни св. олтара, папа Инокентије пише: «Поред тајанственог разлога, олтар се кади још због тога да би се од њега одагнала свака демонска злоба. Јер дим тамјана, верује се, има снагу за прогнање демона. Отуд кад Товија запита анђела какву моћ има оно што му наређује да сачува од рибе, одговори: Ако ставиш парче њеног срца на жар, дим његов избавља од свега демонско» (Inocentius III pontifex romanus, Мињ П. Л. 217, VI, к. 808.).

²³⁶⁷ - Тумачење Св. литургије, у Н. Красносельцев, Свједенија о њекоторих литургических рукописях ватиканској библиот., Казањ 1885, 349.

²³⁶⁸ - О Св. Литургији, гл. 98, к. 288; Тумачење св. храма, гл. 58, н. д. к. 721.

²³⁶⁹ - О Св. храму, гл. 125, и. 329.

²³⁷⁰ - О тајнама, гл. 62, н. д. к. 224.

²³⁷¹ - Красносельцев, н. д. 289.

²³⁷² - Дмитријевскиј, н. д. 158. По црквенословенском штампаном Служебнику, свештеник кади говорећи «Благообразниј Јосиф...».

²³⁷³ - О диаконос тхимиа... емпростхен тис агиас трапезпс, ке монон. (Рукоп. Народ. библиот. у Атини бр. 662, XII-XIII в., Трембелас, н. д. 9; Моск. син. библиот. бр. 381. XIII-XIV в., Красносельцев, Материали, 25). На овом су ступњу, сматрам, и рукописи који наводе обрнут поредак кађења на херувизи: «Ђакон кади св. трапезу и предложење» (Криптофератски, XIII в., и Моск. син. библиот. бр. 280, XV в., Красносельцев, н. д. 207, 215; Ватикански бр. 573, XV в., Красносельцев, н. д. 107; Синај. библиот. бр. 986, XV в., Дмитријевскиј, н. д. 609). Ова инверзија свакако је настала онда кад је вршење проскомидије пренето на почетак Литургије. Тамо је кађење вршено по првобитном

поретку: Дарови у предложењу, па трапеза; а на херувици добило нов: кадила се најпре трапеза па Предложење.

²³⁷⁴ - «Ђакон кади Св. трапезу крстообразно унаколо, цео олтар и јереја» (Пантелеј. ман. у Св. Гори бр. 6277–770, XIV в., Трембелас н. д. 9; Филотејев Диатакис истог ман. бр. 435, XVI в., Красносељцев, н. д. 60; Светогробске библиот. бр. 425, XVI в., Дмитријевскиј, н. д. 822; Народ. библиот. у Атини бр. 749, 752, 766 из XVI в.; бр. 770, 773 из XVII в., бр. 763, 765 из XVIII в. (Трембелас, н. д. 78). И у рукописима које је употребио Гоар вели се исто, н. д. 58).

²³⁷⁵ - «Диакон... кадит с(вја)тују трапезу крстообразно около и олтар в(е)с и с(вја)шченика», Служебн. митр. Кипријана, Моск. син. библиот. бр. 344 (601), XIV в. у Красносељцев, Материали, 59, 61; Служебн. Ватикан, библиот. бр. 14, XV в. у Красносељцев, Свједјенија, 184; Службеник Петра Могила из 1639. г., 280.

²³⁷⁶ - «Херувику же певајему в'ходит диакон ва с(ве)ти олтар и в'зам кадилницу са тимианом пришад ка иереју и в'зам обичноје над кадилом (бл(аго)с(ло)в(е)није кадит с(ве)тују трапезу крстообразно около, с(ве)тилиште все иереја» (Рукоп. Музеја СПЦ, Београд бр. 277, XIV в., бр. 108, XV в., бр. 117, XVI в.; Грујићеве збирке бр. 50. XVI в., Дечански бр. 130, XIV в., бр. 122, XIV–XV в. (тимианом, и иереја); бр. 123, из 1395 г., бр. 125, 126, 132 из XV в., бр. 129, XV–XVI в., бр. 134, XVI в.; Ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 114, XIV в., бр. 110, XV в., бр. 67 из 1504. г., бр. 106, средина XVI в.

²³⁷⁷ - Грчки рукопис Ватикан. библиот. бр. 573, XV в., Красносељцев, Материали, 105.

²³⁷⁸ - Грч. бр. 1213, XVI в. исте библиот., свештеник «кади св. трапезу и св. предложење», Красносељцев, Свједјенија, 133; Ђакон кади: св. Еванђеље на трапези и цео олтар, грч. Евхологион Синај. библиот, бр. 986, XV в., у Дмитријевскиј, н. д. 608; «кади крстообразно св. трапезу и цео олтар и јереја», Народ. библиот. Атина бр. 662, XII–XIII в., ман. Пантелејм.; бр. 6277–770, XIV в., у Трембелас н. д. 7; Москов. син. бр. 381, XIII–XIV в., Красносељцев, Материали, 24; Филотејев Диатакис Пантелеј. ман. бр. 435, XVI в., Красносељцев, Материали, 54; (код Гоара у главном тексту вели се: «Ђакон кади св. трапезу

унаоколо, и цео олтар и воздух (ке аера).» Свакако да је преписивач рукописа који је Гоар употребио погрешно те уместо «иереа» ставио «аера». Н. д. 55. У другом тексту стоји правилно «иереа». Варие лекционес н. д. 80); Црквенословенски рукоп. Службеник Ватикан. библиот. бр. 14, XV в., Красносељцев Свједенија... 182; превод Филотејевог Диатаксиса Московске син. библиотеке бр. 344 (601), XIV в., Красносељцев, Материали, 55; Службеник Петра Могила из 1639, 253; Народ. библ. Атина бр. 749, 752, 766 из XVI в., бр. 770, XVII в., бр. 763, 765 из XVIII в., Трембелас, н. д. 78.

²³⁷⁹ - «Диакон... кадит с(ве)тују трапезу около иереја», Музеј СПЦ у Београду бр. 227. XIV в., бр. 108, XV в., бр. 117, XVI в., бр. 4. XVII в.; Грујићев бр. 50, XVI в.; дечански пергам. Службеник бр. 120, XIV в., помиње само да ђакон «кадит с(ве)тују трапезу (л. 19а). По пергаментном рукоп. бр. 119, XIV в., ђакон «кадит с(ве)тују трапезу около иереја». (По бр. 123, 127, 130, 134: «и иереја»). По бр. 121, XIV в., «кадит с(ве)тују трапезу крстообразно и с(ве)тоје предложеније и с(ве)штеника» (л. 6б-7а); Бож. Вуковића из 1519. и 1554. г. По рукоп. Архијереј. чиновнику бр. 135, крај XVI в., архиђакон кади «крстообразно с(ве)тују трапезу и двери(и)олтар по обичају» (л. 416). По рукоп. Службенику ман. Св. Тројице пљеваљске бр. 114, XIV в., бугарске реценз., ђакон кади св. трапезу, сав олтар и свештеника.

²³⁸⁰ - Атин. народ. библиот. бр. 702, 749, 752, 757, 766 из XVI в.; бр. 770, 773 из XVII в. и бр. 765, 767 из XVIII в. (Трембелас, н. д. 78).

²³⁸¹ - Красносељцев, Свједјенија, 132.

²³⁸² - О св. литургији, гл. 97, н. д. к. 288.

²³⁸³ - Стр. 280, 253, 216.

²³⁸⁴ - Милаш, н. д. I, 553, II, 83; Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 466.

²³⁸⁵ - Теодорит, Мињ, Т. 82, к. 1233.

²³⁸⁶ - О Св. литургији, н. д. к. 296.

²³⁸⁷ - О подајанији, пријатији, храњенији же и поклоњенији божественних тајин.

²³⁸⁸ - Нпр. грчки: Атин. нар. библиот. бр. 662, XII–XIII в., на проскомидији и херувици, али на Апостолу помиње кађење свештеника (Трембелас, н. д. 5, 9, 8.); Синај. библиот. бр. 986, XV в. не помиње кађење свешт. на Апостолу и херувици, али помиње на крају проскомидије (Дмитријевскиј, н. д. 608, 609:606); од наших: Дечан. Типик из 1336–1346. г., Патр. библиот. бр. 459; рукоп. Типик бр. 114, XIV–XV в.; Грујићеве збирке рукоп. Служабник бр. 121, на Апостолу и херувици нема никакве примедбе о кађењу, а на проскомидији само ово: «И кадит с(ве)тују трапезу крстаобразно г(лаго)ље ка себе тропари си: Ва гробе плтски и пс. 50... И покадив светилиште поклањаје се 3-шти (л. 4а)».

²³⁸⁹ - Мансветов, н. д. 163. Црквенословенски штампани Служебник такође предвиђа да ђакон «кади св. трапезу унаоколо, и сав олтар, и иконостас, онда свештеника, појца и народ (С. Петербург 1905, 125:126). Код Булгакова овакво кађење излаже се још детаљније: «Потом изаћи из олтара и кадити иконе, потом ући у олтар, кадити архијереја трипут по трипут (9 пута), служећег свештеника и остале свештенослужитеље; најзад, изаћи из олтара и кадити клир и народ» (Настољнаја књига, Харков 1900:829), тј. служећег свештеника треба кадити пре кађења клира и народа у лађи цркве (Овакво кађење свештеника после кађења иконостаса, сматрам да је настало буквалним схватањем речи Св. Симеона Солунског да се архијереј кади после кађења Часне трапезе и икона, сматрајући да је ту реч о иконама на иконостасу, док ће пре бити иконе (фреске) по зиду олтара.).

²³⁹⁰ - Трембелас, н. д. 5.

²³⁹¹ - У грчким: Синај. библиот. бр. 986, XV в. (Дмитријевскиј, н. д. 606); Атинска народ. библиот. бр 752, 766, XVI в.; бр. 751, XVI–XVII в.; бр. 771, 773, 818, XVII в.; Гоара н. д. 51, у наведеном Служебн. Петра Могиле; у нашим: Музеја СПЦ, бр. 227, XIV в.; бр. 108, XV в., бр. 117, XVI в., бр. 4, XVII в.; Дечански: бр. 130, XIV в., бр. 122, XIV–XV в., бр. 123 из 1395. г., бр. 125, 126, 132 из XV в., бр. 129, XV–XVI в., бр. 134, XVI в., Бож. Вуковића из 1519. и 1554. г.

²³⁹² - О Св. литургији, гл. 97, н. д. к. 288. Епископ бачки Иринеј кадио је најпре горње место, па проскомидију (види «Гласник» 1972. бр. 7, стр. 176:178). Не бих се могао домислити зашто, кад се у рукописима директно помиње кађење проскомидије после Часне трапезе, а кађење горњег места не помиње.

²³⁹³ - Није само у нашем језику случај да је прилог «увек» истог корена са именицом «век», него је тако и у грчком, у коме је одговарајући прилог «аи» постао од корена од кога је и именица «еон».

²³⁹⁴ - Цео завршетак, са «свагда, сада и увек и у векове векова», имају на вечерњи 2 узгласа; на јутрењи 2; на проскомидији 10; на Литургији Златоустовој 12, Василијевој 8; Пређеосвећених Дарова 2. Завршетак без «свагда» имају на вечерњи 23, на јутрењи 32, на проскомидији 3, на Литургији Златоустовој 20, Василијевој 20, Пређеосвећених Дарова 17 узгласа. На молитвословљима у Требнику, завршетак са «свагда» има узглас Благословен Бог наш... Апсолутна већина осталих су без те речи.

²³⁹⁵ - Јер је Твоја сила и слава у векове векова – молитва пред почетак проскомидије, при узимању времена «Господе, пружи руку своју ...» (Служебник Комисије Св. Арх. Синода, Београд 1986:54). А тако је и на крају молитава Св. Јефрема Сирина: «Јер си благословен у векове векова».

²³⁹⁶ - Трећа молитва жени кад роди дете – Црквенословенски Требник, Београд 1956, стр. 5; Молитва чина крштења «в кратцје, страха ради смертнога». Исто, стр. 68; Молитва прва и друга по Еванђељу, супружницима чад неимушчих, стр. 561, 562; Молитва пета и седма чина бездождија, Требник, Москва 1884, л. 204а, 205а.

²³⁹⁷ - Рукописни Служабник Музеја СПЦ у Београду бр. 227; XIV в., л. 27а. Тако и бр. 108, XV в.; бр. 117, 214, 215, 238, XVI в.; бр. 4, 224, XVII в.

²³⁹⁸ - Ј. Гоар, Евхологион, Венеција 1730, Варие лекционес, стр. 81; Диатакисис тис тхиас литургиас, рукопис Народне библиотеке, Атина, XII-XIII в., као и у таквом Диатакисису

патријарха Филотеја XIV в. (уп. Е трис литургие, П. Трембелас, Атина 1935, стр. 9).

²³⁹⁹ - У оба Диатаксиста, П. Трембелас, н. д. 10; Гоар, н. д. 81.

²⁴⁰⁰ - Најпростији његов облик био би «Њему (Христу) слава у векове!» (Рим. 11:36). Само са једним прилогом за време јавља се ово славословље у тексту Новог Завета у Матејевом Еванђељу, по Молитви Господњој, од VIII-IX в.: «Јер је Твоје Царство и сила и слава у векове» (Е. Nestle, Novum Testamentum Graece, 22. изд. Штутгарт, 1956, стр. 13). Како овог славословља нема по Молитви Господњој у Лукином Еванђељу, нити у Матејевом пре VIII-IX в., биће да је оно дошло у ово Еванђеље из литургичке праксе (М. Скабаланович, Толковиј Типикон, выпуск II, Кијев 1913, стр. 19). Но већ у житију Св. мученице Евгеније, с краја II в., налази се Мало славословље у садашњем облику: «Слава и част Оцу и Сину и Духу Светоме, сада и увек и у векове векова» (Скабаланович, н. д. 20.).

²⁴⁰¹ - Тај смисао имају и садашњи узгласи. Но, поред тога, они враћају наше мисли од људских потреба, изражених у јектенијама и молитвама, прослављању Бога, што је главни циљ постојања света, људи и анђела (уп. М. Скабаланович, н. д., стр. 98).

²⁴⁰² - Урачуна му се (Финесу) у правду од колена до колена – Пс.105:31; Нећеш ускратити милости дому моме до века (1Цар.20:15); Обрезање ће бити «завет мој... завет вечни» (Быт.9:12); Пропашће непобожни и име његово одбацићеш у век и у век века (грчки, Ис тон еона ке ис тон еона сонос – Пс.9:6); Дуга ће моја бити знак између мене и вас у векове вечне (Быт.9:12); И преузеће царство свеци Вишњег и држаће га до века векова (еос еоностон еонон, Дан.7:18).

²⁴⁰³ - Царствоваће Господ Бог твој, Сионе, од колена до колена – Плач, 5, 10; Благословен Господ Бог Израилев од века и до века, и сав ће народ рећи Амин – 1Пар.16:36.

²⁴⁰⁴ - Уп. П. Трембелас, н. д. стр. 2–15. У сличном Диатаксисту тис тхиас литургиас, патријарха Филотеја, из XIV в., јавља се на проскомидији три пута и три пута на Златоустовој Литургији (П. Трембелас, исто).

²⁴⁰⁵ - Уп. К. Никољскиј, Пособије к изученију устава богослуженија правосл. церкви, С. Петербург 1900, 184; Х. Теофило Стевановић, Обредословље, Београд 1895, 151, 167.

²⁴⁰⁶ - Диаконикон, бр. 1040, А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, 129, 130, 131.

²⁴⁰⁷ - У сугубој јектенији Василијеве Литургије, рукоп. пергаментног свитка Синај. библиот. бр. 1020, XII-XIII в., најпре је прозба за цара, за архиепископа; исто у пергам. Евхологиону лавре Св. Атанасија у Св. Гори, XIII в., у сугубој јектенији на крају јутрење; у свитку Есфигменске библиот. из 1306. г. у сугубој јектенији Златоустове Литургије (Дмитријевскиј н. д. 141, 176:266); у Париском рукоп. XIV в., у Јаковљевој Литург. (М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1913, Т. II, 146); у Евхол. Синај. библиот. бр. 986, XV в., у сугубој јектенији Злат. Литург. (Дмитриј., н. д. 609) итд.

²⁴⁰⁸ - У пергам. Евхологиону Патмоске библиот., бр. 104, поч. XIII в., у вел. јектенији Чина брака; пергам. Евхолог. Синај. библиот. бр. 966, XIII в., у вел. јект. Чина вел. освећења воде (Дмитриј., н. д. 155:212); у рукопису Московске синод. библиот. бр. 279, XIV в., у великој јектенији Златоустове Литург. (Н. Красноселцев, Свједјенија о њекоторих рукоп. Ватиканској библиот., Казањ 1885:297); рукоп. Евхолог. Синај. библиот. бр. 968, из 1426. г. у великој јектенији Чина малог освећења воде; Евхолог. Светогробске библиот. у Цариграду бр. 8(182), XV в., у великој јектенији Велико освећ. воде; Евхол. Синај. библиот. бр. 974, XVI в., у великој јектенији Чина освећ. воде реке Нила (Дмитријев., н. д. 410:688).

²⁴⁰⁹ - Л. 3, а, б; 8, а, б. Овако је и у рукописима исте библиот. бр. 124, XV в., у вел. и сугубој јектенији Пређеосв. Литургије; у бр. 125, XV в. (л. 12а; 20б); исто у Пређеосв.; у бр. 127, XIV-XVI в. (л. 6б; 7а; 39а); у бр. 128, XV в.; у бр. 131, из 1453. г. у Литургији Пређеосв. (у Златоуст. рукопис нема листове вел. и суг. јект.); у бр. 132, XV в., у Пређеосвећеној Литургији (л. 61б; 64а); у бр. 133, XVI в., у Пређеосвећеној Литургији (л. 59а; 60а); у бр. 134, XVI в.; у бр. 135, Архијереј. чин., XVI в.-поч. XVII (л. 35а; 43б; 44а). Исто тако у рукоп. Музеја СПЦ у Београду: бр. 215, XV

в. у Васил. Литург., у бр. 214, XVI в., у Пређеосвећеној Литургији; бр. 238, XVI в., у Пређеосвећеној Литургији.

²⁴¹⁰ - Уп. пергаментни Служабник бр. 14, крај XIV-поч. XV в. (Красноселцев, н. д. 164); као и у Филотејевом уставу (исто, 176:183); такође Скабаланович, н. д. II, 95; 149.

²⁴¹¹ - У великој јект. на вечерњи и јутарњи (стр. 32:42), такође у истој јект. на крштењу, венчању, Велико осв. воде (стр. 289, 319:315).

²⁴¹² - Али у прозбама јектеније: Спаси Боже људи Твоја..., литије на вел. Вечерњи, помиње се цар па архиепископ (стр. 32:33).

²⁴¹³ - Евхологион, Венеција 1730, 73. У грузинском рукопису Тифлиске цркве бр. 450, XVI в., сугуба јектенија на вечерњи има прозбу за архиепископа, али не и за цара (исто 154).

²⁴¹⁴ - Е трис литургие, Атина 1935, 25.

²⁴¹⁵ - Исто, н. д. 59.

²⁴¹⁶ - Проф. Трембелас такође сматра да је у доба турократије узглас за цара, пред последњим кондаком на Литургији: «Кирие сосон тус василис!» замењен узгласом: «Кирие сосон тус евсевис!» (Господи спаси благочестивија!) (исто, 39).

²⁴¹⁷ - Дечански Архијереј. чиновник, бр. 135, XVII в., л. 35а.

²⁴¹⁸ - Атинска синт., Атина 1855, Т. V, 155.

²⁴¹⁹ - Скабаланович, н. д. II, 152.

²⁴²⁰ - Софија 1928, стр. 13, 19, 48, 60, 88, 97.

²⁴²¹ - Зигабен, у П. Трембелас, Ипомнима ис тас епистолас тис Кенис Диатх., Атина 1956, 352.

²⁴²² - Творенија в русс. переводје, С. Петербург 1905, Т. XI, 659.

²⁴²³ - Вивлиотхики Еллинон патерон ке екклисисиастикон синграфеон, Атина 1955, Т. I, 37, 38; уп. Скабаланович, н. д. Т. II, 77, 78.

²⁴²⁴ - Посл. Филипљанима, ВЕПЕС, Атина 1955, Т. Ш, 20.

²⁴²⁵ - Скабаланович, н. д. Т. I, 86.

²⁴²⁶ - Против Целса, књ. VII, гл. 73, ВЕПЕС, Атина 1957, Т. X, 229.

- 2427 - Скабаланович, н. д. 90.
- 2428 - V мистагошка катихеза, гл. 8, ВЕПЕС, Атина 1969, Т. 39, 259.
- 2429 - О Св. молитви, гл. 332, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 601.
- 2430 - Н. д. II, 76.
- 2431 - Уп. И. Дмитријевскиј, Изјасњеније божественој литургији Св. Ј. Златоуста, С. Петербург 1884, прим. 62 под текстом.
- 2432 - Уп. Скабаланович, н. д. 81, 85, 86.
- 2433 - О Св. молитви гл. 332, н. д. к. 601.
- 2434 - Исто.
- 2435 - Скабаланович, н. д. Т. I, 326.
- 2436 - Евхолог. Синај. библиот. бр. 973, из 1153. г., Дмитријевскиј, н. д. 88. Биће да је тако и по Евхологију Патмоске библиот. бр. 104, XIII в., у коме се вели: «Од шестопсалмија, ђаконства писана на вечерњи» (Дмитријевскиј, н. д. 161). Упореди: И. Фундулис, Монахинос артхерос, Тхесалоники 1972:7).
- 2437 - Г. Дебољскиј, Попеченије правосл. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 205.
- 2438 - Уп. Трембелас, Ипомнима, н. д. 351.
- 2439 - Служабник ман. Дечана бр. 125, XV в., л. 79б; исто бр. 134, XVI в. У сугубој јектенији Златоустове Литургије, синајског Евхологиона бр. 979, из 1153. г., постоји прозба за цара, али не и за архиепископа (исто 147). Исто је тако у рукопису Патмоске библиотеке бр. 105, XIII в. (исто 154), такође у словенском Служебнику Московске синод. библиотеке бр. 604 (343), XII в. (исто 149).
- 2440 - Биће да се стога у једном броју грчких и наших рукописа налазе две прозбе за царе, од којих се у првој, старијој, за њих моли безимено, а у другој, додатој у доцније доба, уз навођење имена; У пор. рукопис Народ библиотеке у Атини: бр. 662, XII-XIV в., бр. 769, XV в.; Визант. музеја, Атина бр. 134, XVI в. (Трембелас, Е трис литургие, н. д. 59) Од наших рукописа, ове две прозбе «о царих наших» и «о цари нашем имер(ек)» имају Дечански рукопис бр. 130, XIV в.; бр. 127, XIV–

XVII в. бр. 132, XV в.; бр. 134, XVI в; Музеја СПЦ у Београду: бр. 214, XVI в.; бр. 228, бр. 238, XVI в.

²⁴⁴¹ - Службеник, издање Москва 1977, за време патр. Пимена, стр. 13, 20, 53, 62, 98, 114. На проскомидији: «Помјани Господи богохранимују страну нашу и православних људеј јеја» (стр. 87), што добро одговара литургичком смислу проскомидије, по коме се на дискоу представља цела Црква, земаљска и небеска, не и неверни.

²⁴⁴² - Литургика, Београд 1965, I, 238.

²⁴⁴³ - Пособије к изученију Устава, С. Петербург 1900, 221.

²⁴⁴⁴ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 108.

²⁴⁴⁵ - Затим се говори прокимен, тј. стих «који стоји напред». Он (као и њему следујући стих) служи уместо предговора посланицама и Еванђељу, приправљајући наше мисли пажњи на Божје речи и показујући кратак садржај и силу или тога дана, или читања које ће бити (Историческоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније на литургију, Москва 1856:195).

²⁴⁴⁶ - Попеченије Православној цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 66.

²⁴⁴⁷ - Толковиј типикон, Кијев 1910, II, 136.

²⁴⁴⁸ - П. Трѣмбелас, Микрон Евхологион, II, Атина 1955, 150.

²⁴⁴⁹ - Исто.

²⁴⁵⁰ - Исто.

²⁴⁵¹ - Бес. на 41. псалам, Скабаланович, н. д. 136.

²⁴⁵² - Исто.

²⁴⁵³ - Атинска Синтагма, Атина 1853, Т. II, 186.

²⁴⁵⁴ - Г. Бекаторос, Прокименон, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1960, Т. X, к. 610.

²⁴⁵⁵ - Сермо 32, 4 и 165, 1 и 176, 1 и 112. у П. Трѣмбелас, Е трис литургии, Атина 1935, 47.

²⁴⁵⁶ - Исто, 48.

²⁴⁵⁷ - Н. д. 610.

²⁴⁵⁸ - Исто.

²⁴⁵⁹ - Н. д. 109.

²⁴⁶⁰ - Н. д. 195.

- 2461 - Всеношчноје бденије, Париз, без год. издања, стр. 64.
- 2462 - Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942, 398.
- 2463 - Н. д. 49.
- 2464 - Мињ., П. Г. Т. 155, к. 609.
- 2465 - Мињ., П. Г. Т. 160, к. 1189, Пери прокименон.
- 2466 - Н. д. 137.
- 2467 - Нпр. на празнике ап. Јована Богослова, 26. септ., из његове посланице; Св ап. Андреја, 30. новембар, и Петровдан, 29. јуна. из Петрове посланице.
- 2468 - У вези са црквеним значењем сваког од седмичних дана, изабрани су и прокимени на свакидашњим вечерњама, кад нема читања одељака Св. Писма. То показује њихово тумачење код Св. Симеона Солунског, који изреком каже да је прокимен «пророштво о празнику и псаламско учење о дану», настављајући одмах тумачење прокимена свих седмичних дана: «У суботу увече сведочи о васкрсењу, те се стога пева: «Господ воцарисја», јер је победио и зацарио се Васкрсли над смрћу, и у лепоту – нетрулежност наше природе обукао се, и васкрснувши утврдио је васељену која верује у Њега. У недељу увече: «Се ниње благословите Господа», са анђелима, који непрестано благосиљају, и душама слугу Његових. У понедељак увече, верни који у покајању, и његовим (покајања) проповедником, Претечом, вичу: «Господ услишит мја» – вели – «вњегда возвати ми к Њему». У уторак увече, о помоћи спасоносног страдања и милосрђа према нама крстом: «Милост твоја, Господи, поженет мја» – вели – «всја дни живота мојего». А у среду увече пева се апостолско: «Боже, говораху, во имја Твоје спаси мја». Јер преко њих, у име Господње, спасосмо се, пошто нам јављаху (Господа) и показаше се проповедници спасавајући нас, уз помоћ Бога, (Који) «реч потврђаваше», као што пише. У четвртак увече унапред вичемо о великој помоћи крста, јер нам, распевши се, поможе Он «Који је створио небо и земљу». У петак увече: «Боже, заступник мој јеси Ти», вичемо са мноштвом Светих који су вером сједињени са Оним Који је умро за нас и устао, и са душама верних који су пре отишли, јер је Бог постао заступник и Светих и оних који одоше: Он је милост, претходно им дајући

потребно за спасење. А у дан поста уместо прокимена поставља се «Алилуја» (н. д. 609).

²⁴⁶⁹ - Н. д. 136.

²⁴⁷⁰ - Скабаланович вели да велике прокимене, с три стиха, помиње већ Студијски Устав, али само на Пасху, Божић, Богојављење, и још на Вел. Суботу на јутрењи, први пред паримијом; други на тој јутрењи је са два стиха. А остали прокимени, по том Уставу само су с једним стихом, у том броју и «Господ воцарисја» на васкршњој вечерњи (н. д. 141). Грузински рукопис Јерусалимског Устава из XIII в., грчки и словенски рукописи истог Устава, као и грчки штампани, за прокимен «Господ воцарсја» веле да се узима с два стиха, те се код Грка овај прокимен назива «дистихон» (двостишни), «очевидно за разлику од великог и обичног. Доцнији словенски рукописи ћуте о стиховима. Грчки и словенски рукописи не говоре ништа о завршном «Господ воцарисја», а грузински рукопис XIII в., после свог једног стиха уз прокимен (вели): «Појац: Господ воцарисја, а народ то исто». Но половично певање прокимена на завршетку без сумње доводи до дубоке старине, као што показује музичка традиција и аналогија Римокатоличке цркве» (исто, 141–142).

²⁴⁷¹ - У Мозарапској Литургији одговара му узглас «Чувајте тишину!» (Silentium facite).

²⁴⁷² - Скабаланович, н. д. II, 138. На Западу је пак више у употреби стари поздрав Јевреја «Господ с вама» (Dominus vobiscum).

²⁴⁷³ - Скабаланович, н. д. II, 139.

²⁴⁷⁴ - Н. д. 209, 210.

²⁴⁷⁵ - Из збирке еп. Порфирија, Публична библиотеке у Петрограду, Скабаланович, н. д. 140.

²⁴⁷⁶ - Скабаланович, н. д. 139.

²⁴⁷⁷ - Исто, 140.

²⁴⁷⁸ - Кијев 1861, л. 3 и 666. Уп. Гласник 1974, стр. 82, прим 12.

²⁴⁷⁹ - Проф. А. Шмеман вели да нас читање паримија из ових књига уз Велики пост доводи «до оних времена кад је Велики пост још био углавном припремни период крштењу и кад су

богослужења носила особито поучан карактер за наставу оглашених у хришћанској вери... Књига Постања представља у неку руку оквир црквеног веровања. Она садржи историју стварања свега света, пада у грех, и најзад обећање и почетак спасења закључивањем првог Завета између Бога и Његовог изабраног народа... Она нам открива саме корене хришћанског схватања човека, створеног «по слици и прилици Божјој», отпалог од Бога, али осталог објектом Божје љубави, старања и потпуног спасења. Она објашњава смисао историје као историје спасења, која води Христу и завршава се Њиме... Најзад књига Прича, као сума моралног учења Ст. Завета, моралног закона и мудрости. Ако их не узме у обзир и не сагласи се с њима, човек не може схватити свој отпад од Бога, и зато је неспособан да чује благу вест опроштења, послатог нам љубављу и благодаћу» (прот. А. Шмеман, Великиј пост, Париз 1981, 54:55). Књиге Постања и Прича читају се на вечерњи, Исаије на VI часу седмичних дана 40-нице.

²⁴⁸⁰ - Вел. Типикон (сиропусна среда, пред паримијом на VI часу) Москва 1877, л. 287а.

²⁴⁸¹ - Н. д. 221.

²⁴⁸² - Рукоп. Триод Музеја СПЦ у Београду бр. 104, XVI в., л. 42а.

²⁴⁸³ - Триод посни бр. 65, прва пол. XV в., л. 37а. Исту примедбу има дечански Триод бр. 64 из треће четврти XV в., л. 48а.

²⁴⁸⁴ - Ј. Фундулис, Монахикос есперинос, Солун 1971, 27. Иератикон, изд. Апостолики Дияконија, Атина 1977, даје овакво упутство: «Ако у входу учествује више јереја, прокимен поју јереји једанпут, и после стиха оба хора (певнице) по једанут. Ако није (више јереја), певају га наизменично (по једанпут); трећи пут први део пева десни хор, а други (део) леви хор» (стр. 10).

²⁴⁸⁵ - Ј. Фундулис, Литургија проигиасменон дорон, Солун 1971, стр. 40. У Иератикону, изд. Апост. Дияконија, Атина 1977, после «Свјете тихиј», на Литургији Пређеосвећених Дарова, казује се: «После тога ђакон узгласно: Вечерњи (Есперас)! Чтец, или предстојатељ: Прокимен, глас..., псалам. И казује

предстојатељ прокимен и његов стих. Ђакон: Премудрост! Чтец, или предстојатељ: Битија (или Исхода) чтеније...” (стр. 208).

²⁴⁸⁶ - Л. 51а. У рукописном Триоду Дечанске библиотеке налази се о том опште упутство: Зри чатеј паремије: Јегда г(лаго)љеши троп(ар) на VI час(е), јегда скончајут сај г(лаго)љи ти слав(а), и певци конач, и ти и н(и)ња, и певци паки троп(ар) Бр. 64, XV в., л. 48а, петак сирни, по VI часу). На истом месту наводи се ово правило и у Триоду исте библиотеке бр. 65, л. 37а.

²⁴⁸⁷ - А тако се овај топар узима и у остале дане 40-нице на VI часу, како по наведеном, тако и по другим рукописним Триодима исте библиотеке: бр. 20, XVI в., бр. 67, из 1574. г.; бр. 104, XVI в., бр. 130, из 1631. г.; Збирке проф. Грујића бр. 236, XV в.; Триоду Винценца Вуковића из 1561. г.

²⁴⁸⁸ - Триод, изд. Апостолики Диакона, Атина 1960, 78. Москва 1888, л. 46б.

²⁴⁸⁹ - Ову службу, под називом: «Правило молебное спасительного сретенія пречистому и чудотворному образу Матере Божије...» издали су Мојсије и Мелетије, игумани Пећке патријаршије, у универзитетској штампарији у Пешти 1812. године.

²⁴⁹⁰ - У једном сам манастиру приметио да не узимају ни «Достојно», ни «Ангел вопијаше», него нешто треће: ирмос IX песме Трипеснеца из Пентикостара.

²⁴⁹¹ - Пособије, С. Петербург 1920, 260.

²⁴⁹² - Настољнаја књига, Харков 1900, 586.

²⁴⁹³ - Београд 1971, 202.

²⁴⁹⁴ - Н. Сад 1907, 74.

²⁴⁹⁵ - Као нпр. у дечанском рукописном Типику из 1336 –1346. г., сада у Публичној библиотеци у Лењинграду (фотографски снимци проф. Л. Мирковића): По указаном чину такожде појем и мол(а)б(а)н ка(н)ун на повечерницах и тр(и)пес(нац) днев(и). (Л. 86б).

²⁴⁹⁶ - Таж(е) канон Б(огороди)ци, потом Трис(ве)тоје, таж(е) троп(ар) дњу Б(о)же от(а)ц наших. У рукоп. Часослову Музеја СПЦ бр. 3 II, 9, из 1698.

- ²⁴⁹⁷ - Црквенословенски Типик, Кијев 1896, л. 377а; В. Николајевић, Велики Типик, Београд 1971, 212.
- ²⁴⁹⁸ - Иов.35:10; Пс. 41:9, 91:3, 118:55.
- ²⁴⁹⁹ - Уп. М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 48.
- ²⁵⁰⁰ - Др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 23. Ово Плинијево казивање о хришћанима помиње Тертулијан, крајем II века: «...сабрање пре расвита, ради певања Христу и Богу и ради заједничког обавезивања на дисциплину» (Скабаланович, н. д. 47), а такође Јевсевије Кесаријски у IV веку, велећи да је Плиније Секунд писао цару Трајану како «хришћани устају у зору да певају Христу као Богу и да, према својој науци, чувају забрану убијања, прељубе, жеље за богатством, утаје и томе сличног» (Екклесиастичка историја, III. 33, изд. Вивлиотхики Еллинон патерон, Атина 1959, Т. 19:275).
- ²⁵⁰¹ - Изд. Вивлиотхики Еллинон патерон (ВЕПЕС), Атина 1955, Т. II, књ. VIII, стр. 165.
- ²⁵⁰² - О молитви, XII, 2. изд. ВЕПЕС, Атина 1957, Т. X, 252.
- ²⁵⁰³ - На Плач Јеремијин, II, 19, ВЕПЕС, Т. XI, 208.
- ²⁵⁰⁴ - О девствености, 20, изд. ВЕПЕС 1963, Т. 33, 70.
- ²⁵⁰⁵ - О божанској молитви, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 549, 552.
- ²⁵⁰⁶ - Исто, к. 561.
- ²⁵⁰⁷ - Уп. Г. Дебољској, Попеченије Прав. цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 202.
- ²⁵⁰⁸ - Чин недељне полуноћнице развио се најдоцније. У грчким рукописима јерусалимског Типика не помиње се уопште, свакако стога што овај Типик предвиђа бденије уочи недеље (М. Скабаланович, н. д. I, 434). Помиње се у словенским рукописима, али још у XV в. неки од њих казују: «Канон Светој и Живоносној Тројици, певајем иј в недељу пред заутрењеју, вместо полуношчници» (Скабаланович, исто).
- ²⁵⁰⁹ - Уп. Типик нед. Томина, друго «Зри»; Скабаланович, н. д. I, 434; др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1966, II, 24; С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 696.
- ²⁵¹⁰ - У среду и петак V недеље поста.
- ²⁵¹¹ - Уп. Типик, среда и петак V недеље поста увече.

- 2512 - И тада је монаси врше у келијама.
- 2513 - Уп. Типик, Велика среда увече.
- 2514 - Уп. Указ о службје всеја седмици, на крају црквенословенског Октоиха.
- 2515 - Да се тада узима обична свакодневна полуноћница, у Типику и Пентикостару не казује се директно, али из казивања о тропарима иза првог и другог Трисветог, на Преполовљење и оданије Пасхе, излази то јасно. У Типику пак изданом у Москви 1641. г. вели се одређено: В понедјељник вторија недјељи по Пасце, полуношница обичнаја (К. Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, 643, прим. 1).
- 2516 - Летопис Епархије тимочке 1929, стр. 132.
- 2517 - Скабаланович, Толковиј типикон, Кијев 1913, II, 213.
- 2518 - Н. д. 291.
- 2519 - Овакав пропис налазимо и за оданије Вел. Госпође како у Минеју тако и у црквенословенском Великом Типику.
- 2520 - Пособије..., С. Петербург 1894, 283.
- 2521 - Н. д. 248.
- 2522 - Настољнаја књига, Кијев 1913, 862.
- 2523 - Н. д. 214.
- 2524 - Код Никољског погрешно је наведено да се Слава и ниње и тада узима, н. д. 173, 227.
- 2525 - Л. 326.
- 2526 - Изд. Астир, Атина 1970, 32.
- 2527 - Служабник Музеја СПЦ у Београду, бр. 224, XVII в., л. 86а.
- 2528 - Сада у Публичној библиотеци у Лењинграду, фотоснимци проф. Мирковића, Библиотека СПЦ у Београду, бр. 2335, л. 26.
- 2529 - Л. 486; Москва 1877, л. 7а.
- 2530 - Москва 1877, л. 7а.
- 2531 - Типик Музеја СПЦ бр. 1430, из 1731. г., л. 10а.
- 2532 - Нар. библиот. у Атини бр. 662, XII–XIV в.; бр. 672, XVIII в., у П. Трембелас, Микрон евхологион, Атина 1955, 220.
- 2533 - Литургикон, Јерусалим 1957, стр. 33.

- 2534 - Апост. Диакониа, Атина 1971, стр. 43, и 1977, стр. 55.
- 2535 - Изд. Саливеру, 1913, стр. 10.
- 2536 - Софија 1928, стр. 50.
- 2537 - Пособије... С. Петербург 1900, 294.
- 2538 - Настољнаја књига, Харков 1900, 776.
- 2539 - Всеношчноје бденије, Париз, без год. издања, ИМКА прес, стр. 101.
- 2540 - Н. д. 220.
- 2541 - Монахикос ортхрос, Солун 1972, 55–56.
- 2542 - Таксис тис олониктиу агрипниас, Атина 1966, 14.
- 2543 - Литургика, Београд 1966, II, 1, 141.
- 2544 - Правилник, Београд 1904, I, 61; Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942, 173; Велики Типик, Београд 1971, 20.
- 2545 - 1Кор.3:9.
- 2546 - Др Димитрије Стефановић, Четири канонска Еванђеља, Срем. Карловци, 1919, 4.
- 2547 - Од старих текстова, писаних глагољцом, размотрио сам: Зографско Еванђеље, крај XV., И. В. Јагић, Берлин 1879; Маријанско Еванђеље, XI в., И. В. Јагић, С. Петербург 1883. г.; Асеманово Еванђеље, XI в., Ф. Рачки, Загреб 1865; Еванђеље Савине књиге, XI в., И. Срезњевскиј, С. Петербург 1868; Остромирово еванђеље, XI в., А. Востоков, С. Петербург 1843, Кукуљевићев Мисал, XII в. у Ст. Новаковић, Примери старе књижевности, Београд 1904, 622. Од ћирилских наших рукописа: Мирослављево Еванђеље, XII в., Н. Родић и Г. Јовановић, Београд 1986; Дечанско Четвороеванђеље, XIII в., јагић, у Маријинско Еванђеље, под текстом, стр. 1. Рукописни Требници: Дечански: бр. 119, 120, 130, XIV в.; бр. 132, XV в.; 134, XVI в. Патријаршијске библиотеке: бр. 227, XIV в.; 108, XV в.; бр. 117, 214, 238, 255, Божидара Вуковића, XVI в.; бр. 4, 216, XVII в.
- 2548 - Упор. И. Х. Дворецкиј, Древњегреческо-рускиј словарь, Москва 1958, I, 881.
- 2549 - Овако је реч «ката» у IV веку схватао и тумачио манихејски епископ Фауст, из северне Африке, кога је слушао, а доцније с њим полемисао Блажени Августин. (Исповијести,

превео Стјепан Хосу, Загреб 1973, к. V, стр. 86, 349, 354; др Дим. Стефановић, н. д. стр. 3).

²⁵⁵⁰ - Др Дим. Стефановић, н. д. стр. 3; др Војислав Јанић, Увод у Нови Завет, Београд 1924, 37.

²⁵⁵¹ - Уп. М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 170.

²⁵⁵² - Уп. Еп. Павле, Питања (и одговори) чтецу производство, Београд 1988, 23.

²⁵⁵³ - Мињ, П. Г. Т. 154, 761.

²⁵⁵⁴ - Мињ, П. Г. Т. 155, гл. 351, 640.

²⁵⁵⁵ - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 292.

²⁵⁵⁶ - Према Трембеласу, чин јутрење састоји се из два независна дела. Први део, који се негда вршио у нартексу и састојао углавном из петнаест псаламских антифона, завршавао се входом у храм, где је онда вршен други део. Овај део сачињавала је песма тројице младића, доцније и остале библијске песме, хвалитни псалми и Славословље (Микрон евхологион, Атина 1955, II, 241). Јутарње Еванђеље, према Св. Симеону Солунском, читало се на крају јутрење, после Славословља и васкрслог тропара (оваква пракса одржала се до данас на Вел. Суботу, по уласку у храм с плаштаницом, кад се после паримија и Апостола одређује читање васкрсног Еванђеља). И према Етеријином путопису, читао је епископ Еванђеље на крају недељне јутрење. После тога је долазио само један псалам и молитва, па је после епископовог благослова бивао отпуст (уп. Л. Мирковић, н. д. 291; Трембелас, н. д. 235). Треба подвући да се и данас, после Еванђеља јутрење, чита један псалам (педесети) и молитва («Спаси Боже људи твоја...»). Кад је настао канон, а 50. псалам читан пре њега, почело се Еванђеље читати пре тога псалма, као што стоји у Диатаксису патр. Филотеја и као што је у нашој и Руској цркви и данас. По новијем Типику Велике Цркве, недељно Еванђеље чита се после VIII песме канона, а пре «Величит душа...» (Георгије Виолакис, Атина 1921:24). Према проф. Фундулису, до тога је дошло «због везивања чина јутрење са св. Литургијом» и да би већина верних томе присуствовала (Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, I, 125). Тако данас бива у Грчкој

цркви, а такође у Бугарској. Но то се односи само на васкрсно јутрење Еванђеље. Празнично се чита и код њих после степена пре 50. псалма и канона, као и код нас.

2557 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1899, 114.

2558 - Венеција 1730, 23.

2559 - Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 246.

2560 - Н. д. 125.

2561 - Мирковић, н. д. 291.

2562 - Н. д. 640.

2563 - Гл. II. Види и правило у почетку Октоиха.

2564 - Литургика II, 1, Београд 1966, 142 и Хеортологија, стр.

27.

2565 - Пособије, С. Петербург 1900, 297.

2566 - Настољнаја књига, Харков 1900, 781.

2567 - Н. д. 246.

2568 - Јутрења недељна, у Летопис Тимочке епархије, Зајечар 1929, стр. 116 и 130.

2569 - Ј. Фундулис, н. д. 125, 126; Исратикон, изд. Апост. Диякониа, Атина 1971,45; «И свештеник чита јутарње Еванђеље које је на реду, стојећи с десне стране св. Трапезе». Исто се вели и у објашњењу у Календарима издања Апост. Диякониа (1965, стр. 8).

2570 - Патријаршијски Гласник бр. 2, 1974, стр. 55.

2571 - Види Правило о читању јутарњег недељног Еванђеља у Имерологион тис екклесиас тис Елладос, нпр. за 1965. год., стр. 8. У литургикону издатом у Јерусалиму 1956. год. (трошком монаха Модеста) стоји: «И чита јереј Еванђеље стојећи с десна Св. трапезе, ако је недеља; а ако није – са Красних двери», а одмах затим у Примедби се вели да у Храму Васкрсења у Јерусалиму тако не бива: «У свештеном Храму Васкрсења увек се чита са Красних двери, које стоје према Свесветом и Живопријемном Гробу» (стр. 35). Обичај у неким крајевима код нас, да свештеник чита недељно јутарње Еванђеље са Царских двери, које износи и проф. др Л. Мирковић (Литургика II, 1, Београд 1966:142), биће да је настао, на неки начин, према овој јерусалимској пракси.

- ²⁵⁷² - Софија 1928, стр. 368.
- ²⁵⁷³ - Настољнаја књига, Харков 1900, 781.
- ²⁵⁷⁴ - Правилник, Београд 1904, 63.
- ²⁵⁷⁵ - Л. Мирковић, Литургика I, Београд 1956, стр. 128; архим. Кипријан Керн, Евхаристија, Париз 1947, 183. Григорије Труски (573 год.) наводи како су неки клирици, који су на богослужењима читали три књиге Св. Писма, тј. Пророке, Апостол и Еванђеље, упућивали молитву Богу да им се из прочитаног текста пружи неко пророштво, претходно се договоривши да сваки прочита страну која се пред читање, при отварању књиге, случајно отвори (Historia Franc. lib. IV, с. 16 у Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 48.). Из овога је јасно да у галијским црквама, још у VI в. избор текста за читање није био утврђен, него је препуштан вољи клирика који су Св. Писмо читали.
- ²⁵⁷⁶ - М. Скабаланович, Толковиј Типикон I, Кијев 1910, 92, 111.
- ²⁵⁷⁷ - Исто 179, 183.
- ²⁵⁷⁸ - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 294.
- ²⁵⁷⁹ - Л. Мирковић, Литургика II, 138; Скабаланович, н. д. 180.
- ²⁵⁸⁰ - Проф. Трембелас у овом догађају види почетак испуњавања пророштва Св. Богородици да ће је блаженом називати сви нараштаји (Лука 1:48), Тумачење Лукиног Еванђеља, Атина 1952, 351.
- ²⁵⁸¹ - Толковиј Типикон, 105–107.
- ²⁵⁸² - Р-д С. П., Зашто се на Богородичине празнике чита Јеванђеље о Марти и Марији, Богосл. Гласник 1908, књ. XIV, 229.
- ²⁵⁸³ - Треба овде да напоменемо да Спаситељ, истичући ову страну хришћанинове делатности, тиме не одбацује вредност служења телесним потребама, нити ово сматра ништавним и непотребним. Св. Василије Велики каже да је Спаситељ «служио ученицима, као што је сам говорио: Ја сам међу вама као слуга» (Л. 22:27) (Творенија, С. Петербург 1911, Т. II, 497). Он им је прао ноге и заповедио да и они тако чине (Иов.13:14–15). Зато Блажени Теофилакт наглашава: «Велико је добро и од

гостопримства, које је показала Марта, и не треба га заборављати. Но још је веће добро слушати духовне беседе, јер се оним храни тело, а овим оживљава душа... Јер је гостопримство дотле похвално докле не одвлачи и не одводи од оног што је најпотребније. А кад почне да нас спречава у најважнијим стварима, тада треба да претпоставимо слушање божанских ствари» (у Еп. Михаил, Протумачено Еванђеље, Кијев 1880, II, 419).

²⁵⁸⁴ - Спаситељеве речи о блаженству слушања и држања заповести Божјих, и њихове везе са Св. Богородицом, овако тумачи и Бл. Теофилакт: «Назива блаженим оне који држе реч Божју, не одричући блаженство Својој матери, него показујући да чак њој не би ништа користило што га је родила и дојила кад не би имала и све друге врлине» (Трембелас, н. д. 315). А Св. Јован Златоуст опомиње: «Нека би ти отац био апостол Павле и браћа мученици, но ако их ти не подржаваш у врлини, нећеш имати никакве користи од таквог сродства, него ће ти пре бити на штету и осуду» (О богаташу и Лазару, VI, 6, Творенија, С. Петербург 1895, I, 849).

²⁵⁸⁵ - Београд 1966, 26.

²⁵⁸⁶ - Летопис Тимочке епархије 1919, стр. 111.

²⁵⁸⁷ - Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 217.

²⁵⁸⁸ - Москва 1888, л. 126.

²⁵⁸⁹ - Београд 1971, стр. 25.

²⁵⁹⁰ - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 256.

²⁵⁹¹ - Сматрам да неће бити сувишно да се изложи садржина свих девет библијских песама углавном према Г. Грацеас, Оде, у: Тхрискевтики ке итхики енкиклопедиа, Атина 1968, Т. 12, 542, а две новозаветне углавном према П. Трембеласу, Ипомнима ис то ката Лукан евангелион, Атина 1952. I. Песма Мојсија и синова Израилљевих по преласку преко Црвеног мора. Задивљени спасењем чудесном силом Божјом, гледајући непријатеље потопљене у мору, налазећи се изван Египта, на супротној обали Црвеног мора, у слободи, сав народ обузима безмерно одушевљење које се излива у песми радости и хвале Богу: «Помоћник и заштитник ми би за спасење, Он, Бог мој и

прославићу Га, Бог Оца мога и узносићу Га...». У овој радости учествују сви, не само људи, него и жене, које предвођене Маријом, сестром Мојсијевом и Ароновом, са бубњима и свиралама отпевају као рефрен прве стихове песме: «Певајмо Господу, јер се славно прослави! Коња и коњика баци у море»! И по Јосифу Флавију, песма има двојни карактер: као прво и најважније, истиче силну заштиту Божју и спасење; као друго – казну фараона у пропасти његове војске. II. Друга песма Мојсијева има сасвим друге ознаке. Она није израз радости, него жалости и потиштености. У овој, лабудовој песми својој, вођа народа јеврејског с горчином кори народ, који је примао толика добра од Господа, а толико се пута показивао незахвалан и непослушан Богу још сада, док је Мојсије с њима, а шта ће тек бити кад он умре! Због тога ће их снаћи тешка страдања: глад, помори, дивље звери, рат и падање у ропство. Ипак, ове невоље ублажују последњи стихови песме у којима Мојсије излаже милост Божју, која неће напустити Изабрани народ, него ће га у невољи помиловати и ослободити од свих непријатеља (32, 36, 42:43). Тако последњи акорд песме делује утешно и охрабрујуће. III. Трећа песма потиче од Ане, матере пророка Самуила, кога је, будући нероткиња, измолила од Господа и по обећању посветила служби Господу код Шатора од састанка у Силому. Цела песма од почетка изражава моћ Божју која снажи верујуће у Њега: «Утврди се срце моје у Господу...». Карактеристику песме чине антитезе: жалост – радост; сиромаштво – богатство; обиље – глад; немоћни – силни; неплодни – плодност. Кренувши од личних прилика, химна прелази на друштвене, да би завршила идејом о Месији: Господ ће судити крајевим земаљским... и подићи рог Христа (Помазаника) свога (ст. 10). IV. Четврта песма је из књиге пророка Авакума. Из дубоке старине схватала се она у месијанском смислу: о доласку Месије и Његовој победи над смрћу. И у овој песми моћ Божја показује се у два вида: с једне стране, Он се јавља као заступник и руководилац изабраних, с друге као сила која побеђује њихове моћне непријатеље: «Изашао си на спасење народа свога, да спасеш помазаника свога; на главе безаконика бацио си смрт» (ст. 13). Но «антитезе овде нису тако

снажне као у претходној химни». Као и други песнички састави јеврејски, библијски и ванбиблијски, песма има и лични тон, поред општег месијанског, те се у њој говори мисао пророкова разбија се у химни углавном овако: «Господе, чух глас Твој и препадох се; но видећи величанство Твоје и силу којом браниш Твоје верне, радујем се и веселим у Богу Спаситељу своме».V. Садржину пете песме сачињава цела 26. глава Књиге пророка Исаије, али је у литургичкој употреби од 9. стиха. Месијански карактер има већ почетак који говори о крају времена и песми коју ће верни народ тада певати. Ознаке које карактеришу тај верни народ су: правда, истина и мир, сједињење с надом. Као и у трећој песми, и овде налазимо у јеврејском песништву омиљене антитезе које подсећају на новозаветна блаженства смиренних и кротких (ст. 5–8). У невољама од непријатеља народ не малаксава него, уздајући се у помоћ Божју, црпе снагу да их преброди и дочека боље прилике, као што порођајни болови означавају долазак новог бића на свет (Даничићев превод не одговара грчком, нејасан је и има други смисао.) (ст. 17–20). У 19 ст. пророк слика васкрсење мртвих «росом», милошћу Божјом према праведним, док ће непобожне и неспремне за тај дан снаћи гнев Божји и осуда. Узвишени стил прор. Исаије, с мноштвом идеја и слика, карактерише и ову његову песму.VI. Садржина шесте песме је молитва пророка Јоне у утроби кита, куда је доспео бежећи од наредбе Божје да оде у Ниниву и проповеда незнабошцима покајање. Слично прор. Авакуму, и ова песма има лични тон и сва је у првом лицу једине, али одмах после првих речи невоље, пророк изражава поверење у Бога Који је услишао глас његове молитве (ст. 2). Доживљај бацања у море, тоњења у дубину морску, природно дају песми особити тон и материјал за описивање водене стихије: таласа, дубине, струја, бездане. Догађај с китом има месијански значај – преобраза смрти и васкрсења Христовог.VII. Први део седме песме сачињава молитва Азарије (за седмичне и празничне дане свега 4 стиха), који је с другом двојицом јеврејских младића, Ананијом и Мисаилом, бачен у зажарену пећ, због непоковања царевој заповести да се поклоне златном идолу; а други део (6 стихова) је песма све тројице младића у пећи вавилонској.

Песма се налази у грчком преводу Седамдесеторице, црквенословенском и сиријанским преводима. У масоретском тексту је нема, иако је свакако постојао арамејски оригинал. У грчком налази се у 3. гл. књиге прор. Данила, између стихова 23. и 24. под посебном нумерацијом стихова од 1. до 21, а у словенском у истој глави, али се после 23. стиха наставља даље нумерација, те је молитва Азаријина од стиха 26. до 45. Песма почиње похвалом Божјој узвишености, праведности и истинитости. За невоље које су снашле Јерусалим, народ јеврејски и самог Азарију, он вели да су праведне, јер смо згрешили преступањем заповести које је Бог дао «да нам буде добро» (ст. 30). У односу на претходне песме, особито у овој се види познато израиљско схватање: Бог неће никад пустити да Изабрани народ пропадне, него ће га, по обећању патријарсима, умножити «као звезде небеске и као песак крај мора». Због тога ће се прославити име Божје, посрамити непријатељи сваког правог Израиљца и разумети да је «Господ Бог један и славан по свој васељени». VIII. И осма песма потиче из исте главе књиге пророка Данила, а сачињава ју заједничка песма двојице других младића и Азарије. Налази се од стиха 34. до 67. посебне (у грчкој Библији), и од 57. до 90. заједничке нумерације (у словенској Библији). У грчкој Библији обично нема стихова 44. и 45. («Благословите студен и врућино Господа... Благословите росо и иње Господа...»), јер се налазе само у једном рукопису Теодотиона. У словенској Библији ови стихови се налазе. Уз све стихове долази као рефрен: «(Господа) појте и узвишавајте у све векове», што веома олакшава литургичку употребу песме и ствара величанствен утисак. Песма је свечане садржине, с мноштвом слика: Господа који седи на херувимима, на престолу славе Царства Свога, у храму славе Своје, види бездане. Сви створови на небу, земљи, у ваздуху и води, и све твари побуђују се да славе Господа позивом: «Благосиљајте...». Многи делови песме налазе се и у псалмима, особито 148. IX. Девета песма је из Новог Завета, из прве главе Лукиног Еванђеља. Сачињава је химна Пресвете Богородице (ст. 46–55) и Св. Захарија (ст. 68–79). Химна Св. Богородице показује, не само по употреби антитеза, тако омиљених у јеврејском песништву, да су јој за

узор послужиле библијске песме, особито Псалтир и песма Ане, матере Самуилове. То је и разумљиво кад се узме у обзир да су сви Јевреји и Јеврејке од детињства упознавани са Св. Писмом. С друге стране, треба имати у виду да је речи ове песме, као и Св. Јелисавета и Св. Захарија, Св. Дјева изговорила под Божјим надахнућем. У тумачењу овог догађаја Ориген вели: «Пре Јована Јелисавета пророкује, пре рођења нашег Спаситеља Марија пророкује. И као што је грех почео од жене, а потом доспео на човека, тако и добра почеше од жена, да жене, одбацивши немоћ и женске (слабости), побуђују да ревнујемо животу ових блажених» (Беседа 8. на Луку, изд. Апост. Диак., Атина 1958, Т. 15:24). И Св. Василије Велики каже да је речи ове химне Света Дјева «пророчки изрекла» (у Трембелас, н. д. 63). Песма која почиње величањем Господа, одише радошћу, без иједне речи туге и потиштености због невоља, него је у целини химна победе и блаженства због ванредног догађаја доласка Спаситеља на земљу (Грацеас, н. д. 555). Песма се може поделити на четири дела, строфе: I – стихови 46–48; II – ст. 49 и 50; III – ст. 51–53 и IV – ст. 54 и 55. Као што се вели у Св. Писму, и као што напоменуемо, Св. Захарија је изговорио своју химну о надахнућу Св. Духа. На први поглед у њој се уочавају два дела: У првом се говори «о Христу као присутном и у животу», а други говори «о Јовану као већ дошлом» (Н. д. Бес. 10, стр. 27:28). Први део сачињавају три строфе (I – ст. 68,69; II – ст. 70–72; III – ст. 78–79). Стил и синтакса химне у толикој су мери јеврејски да се по Олхаузену може реч по реч преводити на јеврејски (Трембелас, н. д. 74.). Почетне речи химне: «Благословен Господ Бог...», налазе се на много места у Ст. Завету, особито код пророка. У Новом Завету реч «благословен» употребљава се само у односу па Бога, никад на човека. «Као што Велича душа моја постаде угледањем на псалме, тако и Благословен Господ... показује настанак угледањем на пророштва. Стога је и названа последњим пророштвом Ст. Завета, и првим Новог. И док је тон Велича душа моја царски, (тон) Благословен Господ је свештени. Велича душа моја приличи кћери Давидовој – Благословен Господ сину Ароновом» (Тремб., н. д. 74).

²⁵⁹² - Скабаланович, н. д. II, 259.

2593 - Г. Грацеас, Оде, у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1968, Т. 12, 561.

2594 - Скабаланович вели: «Може бити псалам 71. с именом Соломона у натпису» (н. д. I, 88). Али је 1909. г. Рендел Морис открио 42 химне под Соломоновим именом, од којих неке заступају гностичке идеје. Већина их садрже похвале Богу, а неке су догматског карактера, нпр. о оваплоћењу, силаску у Ад и божанској благодати (уп. В. Фанургакис, Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1968, Т. 12, с. 563:564).

2595 - Скабаланович, исто.

2596 - Скабаланович, исто.

2597 - Изд. Апостолики Диакониа, Атина 1963, Т. 33, 71.

2598 - П. Трембелас, Е евхе ту ортхру ке есперину, Атина 1955, 244.

2599 - Исто.

2600 - Скабаланович, исто.

2601 - Скабаланович, н. д. I, 350, 351, II, 260.

2602 - Скабаланович, н. д. I, 328.

2603 - Скабаланович, н. д. II, 259.

2604 - Н. д. 244, 245.

2605 - Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Т. 12, с. 562.

2606 - Марко Ефески: «Ирмоси се називају тако што се њима привезују други тропари, те се од њих образује као један ланац»; слично томе вели и Зонара (Према Венијаминовој Скрижаљи, С. Петербург 1859:139); од новијих: Никољски, Пособије, С. Петербург 1900, 309; Скабаланович, н. д. II, 266; Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 227; еп. бачки Иринеј, Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942, 394; В. Иљин, Всеношчноје бденије, ИМКА Прес, Париз, без године издања, стр. 118.

2607 - М. Бекаторос, исто 563.

2608 - Скабаланович, н. д. II, 261.

2609 - Скабаланович, н. д. 261, 262.

2610 - Таквих стихова обично има 12, а са «Слава и ниње» свега 14; понекад 6 (свега 8), или 2 (свега 4).

²⁶¹¹ - Спочетка разлике између «Господеви појем» и «Појем Господеви» није било, узимало се «Господеви појем» и на мале и на велике Свете, као и недељом. То нам показује Евергетидски Типик у коме се за велике празнике вели: «Господеви појем не говоримо, него ирмос двапут». Но ако ови празници падну у недељу, вели се: «Господеви појем говоримо и стављамо 16 стихова...» (Скабаланович, н. д. II, 262). Појам «Појем Господеви» увео је најпре Јерусалимски Типик, те се у рукопису Московске син. библиотеке бр. 329/384, из XIV в., већ јавља глава о «Господеви појем» као што је то у садашњим Типицима. У XVII в., по сведочанству Арсенија Суханова, у Грчкој су се употребљавале скраћене библијске песме, али једнако за празничне и седмичне дане, тј. «Појем Господеви», што је данас одређено за недеље и празнике. (Скабаланович, н. д. II, 262).

²⁶¹² - Н. д. 260, 261.

²⁶¹³ - Н. д. 305.

²⁶¹⁴ - Скабаланович, н. д. II, 261.

²⁶¹⁵ - Иако она у Библији има 31 стих, а уз пост 34. На мале Свете, као и на празнике она има свега 10 стихова. Изостављени су 21(24) стих, тј. они који описују догађај и они који показују да су народ постигле невоље због греха, као што је изнео Мојсије у својој другој песми да ће се десити: «Јако истиноју и судом навел јеси сија всја на ни грех ради наших. Јако согрјешихом и безаконовахом... и заповједеј Твојих не послушахом, ниже собљудохом, ниже сотворихом, јакоже заповједал јеси нам да благо нам будет...» итд. Ови стихови су изостављени свакако због истих разлога због који се изоставља, ван Великог поста, цела друга песма Мојсијева.

²⁶¹⁶ - Уп. Минеј 27. нов.: Преподобне отче Паладије, моли Бога о нас; 28. нов.: Свјатиј мучениче Иринархе, моли Бога о нас; 26. дец.: Свјашченомучениче Евтимије, моли Бога о нас; Октоих: Пресвјатаја Богородице, спаси нас, итд.

²⁶¹⁷ - Скабаланович, н. д. II, 265.

²⁶¹⁸ - Н. д. 307; Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 784.

²⁶¹⁹ - Исто.

- 2620 - Н. д. II, 263.
- 2621 - Музеј СП Цркве, бр. 248.
- 2622 - Београд 1958, 484.
- 2623 - Стр. 402.
- 2624 - Сада у Публичној библиотеци у Лењинграду. У Патр. библиотеци у Београду има фотокопија овог Типика, бр. 2335.
- 2625 - Сличан пропис налазимо и у другим нашим старим рукописима: «На којејждо песни бивајут дијаконства мала от свештеника, ва нутр олтара». Рукописни Пентикостар с краја XIV или поч. XV в., Музеј СПЦ, бр. 131; исто тако у бр. 130. из 1631. год.; такође у Пентикостару штампаном у Мркшиној Цркви из 1566. г., бр. 58, и у рукопис. Типику Светог Саве Освећеног из 1574. г., бр. 67.
- 2626 - Односно од првог дана Васкрса.
- 2627 - Пособије к изученију устава, С. Петербург 1900, 638.
- 2628 - Настољнаја књига, Харков 1900, 583.
- 2629 - Београд 1971, 196.
- 2630 - Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 291.
- 2631 - Нпр. о кађењу на IX песни канона јутрење; о певању «Величит душа» свагда сем на празнике Господње – 1. септ.; о узимању «Слава и ниње» кад се на «Бог Господ» тропар узима трећи пут – 12. септ.; о помазивању уљем из кандила на Свете с бденијем и поклонима при целивању икона – 26. септ. итд.
- 2632 - Н. д. II, 291.
- 2633 - Церковниј устав, Москва 1885, стр. 206.
- 2634 - Сматра се да су сви трипеснеци Велике недеље, па и овај, дело Св. Козме Мелода (око 743. г.). В. Л. Мирковић, Литургика I, Београд 1965, стр. 249; Скабаланович, н. д. II, 290; Трискевтики ке итхики енкклопедиа, Атина 1936, Т. I, 1257.
- 2635 - Л. Мирковић, н. д. 217.
- 2636 - Према Трембеласу, сведочанства о употреби девет библијских песама на јутрењи имамо од краја VI века. Спочетка је последњим стиховима сваке песме додаван један или два тропара, а доцније и други, истог метра и гласа, те од VIII в. настају трипеснеци и четворопеснеци Велике четрдесетнице.

Доцније настају свакодневни канони с девет, односно осам песама, какве имамо и данас (Микрон Евхологион, Атина 1955, Т. II, 244:245).

²⁶³⁷ - Н. д. II, 289.

²⁶³⁸ - У Диатаксису: «И стихослови се Честњејшују». Рукопис XIV в.: «Почиње десна страна стих: Величит душа... Честњејшују...» Рукопис XV-XVI в.: «На IX песни док појемо Честњејшују»; слично и млађи грчки рукопис јерусалимског Типика под 8. септ. примећује: «Честњејшују не стихословимо» – н. д. 289, 290.

²⁶³⁹ - Овако се вели и у Правилнику еп. тимочког Мелентија. На посведневној јутрењи, по VIII песни канона, стоји онде: «Певачи по гласу ирмоса певају песме Св. Богородице: Величит душа... (и остале стихове ове песме), додајући стиховима припев: Честњејшују херувим (Правилник I, Београд, 47).

²⁶⁴⁰ - Сем канона на повечерју. Али у предпразништву и попразништву Божића и Богојављеља не долази ни тај канон, нити ишта из Октоиха, чак ни догматик владајућег гласа, уочи суботе.

²⁶⁴¹ - Такву праксу наводи и Типик Велике Цркве, Георгија Виолакиа, Атина 1921, стр. 25. Но то је свакако из новијег, после византијског времена, по пракси коју су увели неупућени псалти.

²⁶⁴² - У Николајевићевом Типику та су правила у гл. IX, стр. 25, 27; гл. XIII, стр. 4955; гл. XV; гл. XXII.

²⁶⁴³ - Сличан је пропис и за велике Богородичине празнике кад се не узима Величит душа: На Малу Госпођу: «Прежде же ирмоса и тропареј припјев сеј појем: Величај душе моја преславноје рождество Божија матере»; на Благовести: «И к прочим тропарем празника тојже припјев»; на Велику Госпођу: «И на киждо тропар појут тојже припјев по јединожди»; на Сретење, после два припева уз која се узима ирмос, вели се: «Таже к којемуждо тропарју припјевајем по четири припјеви».

²⁶⁴⁴ - Служебник, С. Петербург 1905, стр. 59.

²⁶⁴⁵ - Литургика, други, посебни део, Београд 1966, стр. 27.

²⁶⁴⁶ - Исто, 143.

²⁶⁴⁷ - Аксиоместин, Тхрискевтхики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, 1071.

²⁶⁴⁸ - Летопис епархије тимочке, Ниш 1928, стр. 112.

²⁶⁴⁹ - Настољнаја књига, Кијев 1913, стр. 871.

²⁶⁵⁰ - Пособије к изученију устава богослуженија, С. Петербург 1894, стр. 321.

²⁶⁵¹ - Ср. Карловци 1901, стр. 577.

²⁶⁵² - Ирмологија, Москва 1888, л. 133.

²⁶⁵³ - Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 295. Истина, светилан (ексапостилар) имају и поједина молитвословља за покојне, која по свом склопу личе не јутрењу. Тако у Чину погребѣ свештеника ексапостилар је «Ниње упокојихсја...». Овај исти ексапостилар налази се и у Чину погребѣ деце. У Чину пак погребѣ на Пасху узима се светилан Пасхе.

²⁶⁵⁴ - Једино је не налазимо у светилну VII гласа садашњих црквенословенских књига, али је у старини код нас била, а код Грка постоји и сада у Часослову и Параклитику.

²⁶⁵⁵ - Богојављења («Свјет неприступниј»); Духова («Свјет Отец»); Преображења («Свјете неизмјениј»); Вазнесења («Свјету слави»); Велики понедељак («Свјетодавче»); Св. Параскеве («Божествениј свјет»); Св. Стефана Архиђакона («Свјета неизглаголанаго»); Сабора Св. Јована и Обретање («Свјет видјел јеси»; «Свјетилниче свјета»); Св. Три Јерарха («Свјет пријатељишча»); Св. пророка Илије («Свјет на огњењеј»), итд.

²⁶⁵⁶ - Новја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 142, 143.

²⁶⁵⁷ - Литургика I, Београд 1965, 236; Литургика II, Београд 1966, 27.

²⁶⁵⁸ - Пособије к изученију Устава богослуженија, С. Петербург 1900, 325.

²⁶⁵⁹ - Св. Арх. Михаила («Предстательство свјетов»); Св. Андреја Првозваног (Богород. «Улучити осиянија твојега Сина»); Недељу Отаца («Јако свјетилници возсияша и твар всју просвјетиша»); Св. Василија Великог («Јако солнице озарил јеси»); Св. Саве Српског («Светилник тја многосвјетлиј»); Св. Георгија («Јако солнце свјетоносноје»); Св. Константина и Јелене («Свјетилници просвјетивши всељенују»); Св. Петра и Павла

(«Всељенија свјетилници»); Велики петак («Древом крестним просвјети»); Недеља VI по Пасхи («Умнија моји очи просвјети»), итд.

²⁶⁶⁰ - Такође Обрезања, Томине недеље, Преполовљења, Лазареве суботе, Недеља II. поста, Недеља по Пасхи (сем VI), Мале и Велике Госпође, Ваведења, Сретења, Благовести, Св. Николаја, Св. Димитрија, Усековања итд.

²⁶⁶¹ - Н. д. 325.

²⁶⁶² - В. Парартима, у Симеон архиеп. тхессалоникис, Та апанта, изд. В. Ригопулу, Солун, без год. издања, гл. 2, стр. 455. Недељни, као и неки други светилни, називају се ексапостиларима. Тај назив долази од грчког глагола «ексапостелло» – шаљем, одашиљем. Према Св. Марку Ефеском назив је настао стога што они «опевају, у недељни дан, слање ученика међу незнабошце» (н. д. 455). Проф. Фундулис примећује да «ни у једном од ових ексапостилара није реч о слању ученика. Једина фраза која подсећа на то одговара трећем од њих, и она се заиста по смислу може упоредити са Марко 16, 15, додуше са другом речи («екпемпеас»). А с друге стране израз «В поднебеснују посилахусја...» налази се не у ексапостилару, него у првој еванђелској стихири» (ср. Ексапостиларион, у Тхрискевхики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, Т. V, 713). Према Скабалановичу, назив ексапостилар имају ове песме «вероватније зато што ради њиховог певања излази појац на средину цркве, како се и сада тражи за неке ексапостиларе (Велики понед.)» (н. д. 296).

²⁶⁶³ - Према речима Св. Симеона: «Ексапостиларом се назива због «Ниспосли свјет Твој»; и као светилан се говори испред хвалитних» (Та апанта, Тхессалоники, изд. В. Ригопулу, без наведене год., стр. 252), излази да он не одваја строго појам ексапостилара од појма светилна (в. Фундулис, н. д.). За доказ да су ексапостилар и светилан првобитно били кратки прокимени пред хвалитним, проф. Фундулис наводи околност што се у рукоп. Синаксару – Типику ман. Богородице Евергедите, из XII в. «у недеље певао ексапостилар «Свјат Господ Бог наш», по недељном гласу, и ништа више, како то и сада бива у Цветну недељу и Велику суботу». Као даљи, прелазни ступањ, вели,

јавља се одредба за 21. и 22. новембар: «Ексапостилар «Свјат Господ»; ако има празник, говоримо ово и ексапостилар празника. Ако ли нема, говори «Бог Господ"...« Још јасније се указује у рукописном Часослову из XII в.: «И по завршетку канона, ако је недељни дан, реци «Свјат Господ Бог наш»; а ако је помен Светог, реци његов ексапостилар. Ако ли Црква не слави празник, нити је недељни дан, него се пева «Алилуја», реци на први глас «Свјет (возсија Господи)"..."« (н. д. 713).

²⁶⁶⁴ - Н. д. 714.

²⁶⁶⁵ - Н. д. 298.

²⁶⁶⁶ - Из других књига видимо да су и други ексапостилари и светилни служили као узор за састављање осталих. «Небо звјездами», «Жени услышите», «Крест хранитељ», «Посјетил ни јест», итд.

²⁶⁶⁷ - Тако је било и код Грка раније, но сада, према Типику Цариградске цркве, помињу на другом светилну Светог храма (Типикон тис ту Христу мегалис еклисиас, Г. Виолаки, изд. М. Саливеру, Тхессалоники, без год. издања, стр. 328; Орологион то мега, изд. Апост. Дiakониа, Атина 1974:78).

²⁶⁶⁸ - В. Фотагогика, У Тхрискевтхики ке итхики епкиклопедиа, Атина 1968, Т. 12, 16.

²⁶⁶⁹ - Дечански рукописни Типик б. 115, крај XIV или поч. XV в., 55б; Рукописни Псалтир с последовањем Музеја СПЦ бр. 30, XVI в.; Рукописни Псалтир с последовањем исте библиотеке бр. 56, XVI в.; Псалтир с последовањем Винћенца Вуковића, Венеција 1546.

²⁶⁷⁰ - Тако је и у рукоп. Псалтиру с последовањем Музеја СПЦ бр. 56, XVI в., као и поменутом Псалтиру Винћенца Вуковића.

²⁶⁷¹ - Ово потврђује и грчки рукописни Типик ватиканске библиотеке бр. 1877 из 1292. г., који за крај јутрење прописује: «... одлазе појци пред олтар и почну говорити: Слава во вишњих Богу....Господи прибјежиште, до: Узрим свјет, пробави милост Твоју. И ништа више... онда ђакон јектенију, и опет братија: Сподоби Господи све до: Јако Тебе подбајет пјеније...» (Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895:869).

²⁶⁷² - Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 148, 408.

²⁶⁷³ - Уп. Скабаланович, н. д. II, 305.

²⁶⁷⁴ - И. Фундулис, И аколутхиа ту ортхру, Тхесалоники 1966, 12.

²⁶⁷⁵ - «И прочитавши хвалитне, без тропара (стихира), почели су «Слава во вишњих Богу"...» (Скабаланович, н. д. I, 328).

²⁶⁷⁶ - Скабаланович, н. д. II, 299.

²⁶⁷⁷ - Према проф. Трембеласу, читање псалама «народ је слушао, и по завршетку целог псалма, или низа псалама, понављао гласно Алилуја, или Амин, или у доцније време, неки рефрен као: Слава Ти, Боже! или: Слава Оцу и Сину и Св. Духу... итд. (Аколутхиа ту ортхру ке есперину, у Микрон Евхологион, Атина 1955, II, 152; уп. Скабаланович, н. д. II, 25; Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 197:214).

²⁶⁷⁸ - Скабаланович, н. д. II, 302; Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, 163. Мансветов ту примећује да овај последњи стих објашњава «порекло садашњег узгласа пред Великим славословљем и место овога на јутрењи».

²⁶⁷⁹ - И данас се може уочити како је механички извршено спајање славословља (особито свакидашње јутрење) с химном «Сподоби Господи», као и недељних хвалитних стихи́ра (с припевима хвалитних псалама) и стиховњих стихи́ра (с посебним, васкрсним стиховима: «Воскресни Господи Боже мој...», Пс.9:33; и: «Исповјемсја тебје Господи...», Пс.9:1) (Скабаланович, н. д. I, 408).

²⁶⁸⁰ - Трембелас, н. д. 207, 208. Упоређење овог текста са рукописом Народне библиотеке у Атини извршио је јером. о. Иринеј Буловић, на чему му хвала.

²⁶⁸¹ - Дмитријевскиј, н. д. 869.

²⁶⁸² - У правилу како треба клепати сваког дана: «По скончанији хвалите Г(оспод)а, Слава ва вишњих...». У правилу за понедељак прве седмице Часног поста стоји: «На хвал(ите) ст(и)х(и)ри не појем, поњеже решти Тебје слав(а) подобајет Г(оспод)и Б(ож)е наш начинајет нареждени инок: Слава ва вишњих Б(ог)у».

- 2683 - «... и поњеже решти...»
- 2684 - Скабаланович, н. д. I, 343.
- 2685 - Атина 1952, 86.
- 2686 - Солун 1967, 99.
- 2687 - Друга је ствар кад је «Тебје слава подобајет» као кратак припев народ узимао уз сваки стих хвалитних псалама, па и уз «Слава и ниње», а друга узимати га само уз «Слава и ниње» као већ развијен тропар, али сасвим исте садржине и по речима и по смислу са «Слава и ниње».
- 2688 - И на јутрењи Вел. петка, после хвалитних стихира, које се узимају и уз «Слава и ниње», чита се Еванђеље десето, а онда «Слава во вишњих Богу», без «Тебје слава подобајет», како по данашњем црквенослов. Типику, тако и по грчком рукоп. Типику Пантократоровог манастира у Цариграду из 1749. г. (бр. 85, Дмитријевскиј, н. д. 551).
- 2689 - Типикон тис ту Христу мегалис екклисиас, изд. Саливеру, Атина, без ознаке год. издања, стр. 46, 328.
- 2690 - Софија 1928, стр. 55, 56.
- 2691 - С. Петербург 1899, 122; Аколутхие ортхру ке есперину, Микрон евхологион, Атиина 1955; И аколутхиа ту ортхру, Тхесалоники 1966; Монахикос ортхрос, Тхесалоники 1972.
- 2692 - Литургика II, Београд 1966, 28.
- 2693 - Пособије, С. Петербург 1900, 330.
- 2694 - Настољнаја књига, Харков, 1900, 787.
- 2695 - Правилник I, Београд 1904, 48.
- 2696 - II изд. Срем. Карловци 1905, 30; III изд. 1929, 25; IV изд. Београд 1971, 25.
- 2697 - Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 306; уп. Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 144.
- 2698 - Према VIII књ. Апост. Установе, употребљавала се она на Литургији после узгласа «Свјатаја свјатим», пред само причешћивање (изд. Апост. Диакониа, Атина 1955, Т. II, 158). У Литургији Св. Јакова брата Господњег говори се по Вел. входу и читању Символа вере (Владимирова 1938., л. 14а), док се у Литургији Св. Јована Златоуста и Св. Василија Великог налази на почетку. У Западној цркви песма се налазила у првом делу мисе,

пред читањем Апостола (Скабаланович, исто), а у новој миси, после II Ватиканског концила, налази се у уводном делу «Слава». У ствари се ту налази цео први део Вел. славословља, који почиње анђелском химном без «Слава тебје показавшему нам сјвет» (Недјељни и благодански мисал, изд. Кршћанска стварност, Загреб 1976, стр. 269).

²⁶⁹⁹ - Скабаланович, исто; уп. П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 22.

²⁷⁰⁰ - Скабаланович, н. д. I, 89.

²⁷⁰¹ - Исто I, 302.

²⁷⁰² - Неће бити сувишно да, по Скабалановичу, изнесемо укратко садржај ове песме која се, по њему може поделити на три дела. Први део почиње речима: «Слава Тебје показавшему нам свјет». «Ако стигавши на запад сунца и видевши светлост вечерњу» – вели Скабаланович – «верни изливају своја осећања у тако одушевлјеној песми као што је «Свјете тихиј», виђење рађања јутарње светлости из таме ноћи треба да их побуђује још дубље и топлије к сазерцању Бога као нестворене светлости. Иза ових речи долази анђелска химна. Стављена на почетак славословља, као и на почетак јутрење, она треба да освешта наша уста, како би могли и ми са земље упутити Богу своју песму хвале: «Хвалим тја, благословим тја, клањајемтисја...». Призвук ових речи подсећа на узвишену химну Литугије: «Тебе појем...». Као што се онде не наводи подробно за шта све Господа «појем», јер би набрајање било бесконачно, тако се и овде указује на оно најглавније: Велику славу једног Бога у Три Лица коме се слављење и узноси. Остали део химне упућен је углавном Богу Сину Који се назива «Јагње Божје», омиљен израз којим му се у старини обраћало. Молимо му се суштином свију молитава: да нас помилује. Нашу веру да Он то може учинити изражава исповедање да је Он дошао да узме грехе целог света, па дакле и наше; а да Он то хоће – свечаним исповедањем: «Јако ти јеси једин свјатј...», чиме се, уз «Амин», завршава први део славословља. Други део химне почиње такође слављењем Бога. Иако је састављен већином из речи Св. Писма (Пс.144:2; Дан.3:25), ипак није тако радостан и светао као први део. Осећање радости замрачује се сазнањем наше греховности и

отуда страхом да се због ње не наруши ово вечно прослављање Бога. И овај део се завршава речју «Амин». Трећи део је искључиво молитвен, почиње не хвалом, као прва два дела, него прозбом. Молимо Бога покајнички да нам буде милостив и не одузме милост Своју од нас. Но овде-онде избијају усклици слављења Бога («Благословен јеси Господи...» што се понавља трипут, у част Св. Тројице, као у Малом славословљу и на вечерњи, али се онда други пут вели «вразуми мја», а трећи пут «просвјети мја оправданијем Твојим». Овде се пак овај стих буквално понавља трипут, што ефекат још више појачава). Молитва која је дотле била општа, сад се развија и разјашњава: Да бисмо били оправдани пред Богом, треба не само да се очистимо од греха, него и да се испунимо добром творећи вољу Божју. И једно и друго може се постићи само Богом Које и сада и свагда треба прибегавати. Тврдо убеђење да ће се мољено остварити изражава се, слично возгласима иза јектенија: «Јако Ти јеси Бог мој...» (Пс.142:9:10) у Које је извор живота и светлости («Во свјетје Твојем узрим свјет»), чиме се славословље везује за свој почетак. Последњим речима: «Пробави милост Твоју...», овај трећи део завршава се молитвено као што је и почео (н. д. II, 306–308).

²⁷⁰³ - Мињ, П. Г. Т. 27, к. 276.

²⁷⁰⁴ - Н. д. стр. 137.

²⁷⁰⁵ - Скабаланович, н. д. I, 329.

²⁷⁰⁶ - На Ваведење: «На хвалите поставимо шест (стихова)... славословље велико. Тропар празника» (Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895:321).

²⁷⁰⁷ - У овом Типику славословље и на празнике има исти облик који се врши у обичне дане, тј. показује да је састављено из два дела: славословља у правом смислу речи и молитве «Сподоби Господи». Пред другим делом («Сподоби Господи») читана је сугуба јектенија (Скабаланович, н. д. I, 408; II, 310).

²⁷⁰⁸ - Доказ за то пружа Алексијевска редакција Студијског Типика (Скабаланович, н. д. II, 312).

²⁷⁰⁹ - Исто.

- 2710 - Типик Св. Николе Касуланског, у јужној Италији (Дмитријевскиј, н. д. 812).
- 2711 - Дмитријевскиј, н. д. 166.
- 2712 - «Пошто јереји уђу у олтар, најпре чтец који држи крст на амвону говори: «Слава во вишњих Богу», а онда појци појући певају (асматикос адете што тон псалтон), што од «в человјецјех благовољеније» прихватају сви јереји. Тако се чини (пева) хармонично споља и изнутра (олтара), што показује да смо Христом постали једна Црква од горњих (анђела) и доњих (људи)» (Мињ, Т. 155, к. 649.).
- 2713 - Н. д. II, 311.
- 2714 - Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 89.
- 2715 - Евхологион, Венеција 1730, 43, 44.
- 2716 - Скабаланович, н. д. II, 311.
- 2717 - И тхиа литургиа ити иеротелестикон тевхос ирминевменон ипо Иерониму Вогиатси, архимандриту, Атина 1912, 43.
- 2718 - Уп. Гласник 1973. год., бр. 12, стр. 281.
- 2719 - Правилник, Београд 1904, I, 80, 48.
- 2720 - Типикон тис ту Христу мегалис екклисиас, Георг. Виолаки, изд. М. Саливеру, Атина без године издања, стр. 29.
- 2721 - Н. д. 66.
- 2722 - Минеј, Москва 1904, л. 776.
- 2723 - Москва, 1877, л. 456.
- 2724 - Исто, л. 466.
- 2725 - Србљак, Београд 1987, стр. 377.
- 2726 - Н. д., л. 63, а, б.
- 2727 - Исто, л. 97 а.
- 2728 - Бр. 275 Грујићеве збирке Музеја СПЦ у Београду, л. 330б. Чин миросања братије, под изразом «дајетсја јелеј от кандила» у црквенословенском Типику, наводи се и на ове празничне дане: Никољдан, Богојављење, Благовести, Спасовдан, Ђурђевдан, Ивањдан, Петровдан, Преображење, Вел. Госпођу и Усековање. На Божић, пак, овај се чин означава речима: и знаменујет игумен свјатим јелејем братију от кандила

јеже пред праздничноју иконоју (н. д., л. 1256). У Саборнику Божидача Вуковића, поред дана Св. Симеона, помиње се тако и на Св. Саву, Св. Георгија, Преображење, Успеније Св. Богородице и Божић.

²⁷²⁹ - Венеција 1730, стр. 8

²⁷³⁰ - Исто, прим. 71 и 72, стр. 17, 18.

²⁷³¹ - На велике Христове и Богородичине празнике, кад падну у недељу та се еванђелска стихира не узима, него празнична; еванђелска се тада певала на литији јутрење.

²⁷³² - Уп. М. Скабаланович, Толковиј Типикон, выпуск II, Кијев 1913, 322–324.

²⁷³³ - Уп. др Ђоко Слијепчевић, Историја Српске православне цркве, Минхен 1966, II, 62.

²⁷³⁴ - Уп. Еп. Мелентије, Правилник, Београд 1904, I, 77. У неким местима, на почетку празничне Литургије, свештеници мирошу верне који нису били на бденију, одн. јутрењи, кад је миросање вршено.

²⁷³⁵ - Служебник, Београд 1974, стр. 32. Уп. К. Никољскиј, Пособије к изученију Устава, С. Петербург 1900, 237. В. Н. Иљин помиње само исхожденије у притвор и помазивање уљем онде (Всеношчноје бденије, Париз, без године издања, стр. 134).

²⁷³⁶ - Уп. Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 118.

²⁷³⁷ - Исто.

²⁷³⁸ - В. Иљин, Всеношчноје бденије, Париз, без године издања, стр. 203.

²⁷³⁹ - Иератикон, изд. Апостолики Диякониа, Атина 1971, 53; Орологион то мега, истог издања, Атина 1974, 86, и издања Венеција 1845, 75.

²⁷⁴⁰ - Москва 1877, гл. 9, л. 16.

²⁷⁴¹ - Псалтир с последовањем, л. 1876; Николајевић, Велики Типик, Београд 1971, 25.

²⁷⁴² - Кијевопечарска Лавра, 1639, стр. 155.

²⁷⁴³ - Литургика II, 1, Београд 1966, 28.

²⁷⁴⁴ - Настољнаја књига, Харков 1900, 788.

²⁷⁴⁵ - Београд 1904, 50, 51.

²⁷⁴⁶ - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1920, I, 422; III, 2. Уп. на IX часу: «"И глагољем молитву: Владико Господи Исусе...».

²⁷⁴⁷ - Уп. Типик, Понедељак прве седмице Великог поста. Тако је и по Правилнику еп. Мелентија: «Настојатељ чита молитву: Христе свјете истиниј» (Летопис Тимочке епархије, Зајечар 1929, стр. 116.).

²⁷⁴⁸ - Типик, гл. 7, треће «Зри».

²⁷⁴⁹ - Уп. Булгаков, Настољнаја књига, Харков, 1900, стр. 789; Скабаланович, н. д. III, 3.

²⁷⁵⁰ - Словенски придев «возбраниј» не значи «избрани», како понеки, повучени звучењем речи, сматрају, не истражујући њен прави смисао, него дословно: «онај који се бори у нечију заштиту, који неког штити». Реч је, наиме, настала дословним преводом грчке сложенице «ипер-махос», која ово значи.

²⁷⁵¹ - К. Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, 358; Л. Мирковић, Литургика II, 1, Београд 1966, стр. 29, 30.

²⁷⁵² - В. Н. Иљин, Всеношчноје бденије, Париз, ИМКА ПРЕС, стр. 208.

²⁷⁵³ - И. Мансветов, Церковниј Устав, Москва 1885, стр. 331.

²⁷⁵⁴ - Скабаланович, н. д. III, 3.

²⁷⁵⁵ - Мучно је слушати, примећује Булгаков, како се у понекој цркви не успева изговорити молитва «Христе свјете истиниј», него се на брзину прекида певањем «Возбраној војеводје».

²⁷⁵⁶ - Тај принцип да се исте завршне молитве употребљавају у разним богослужењима био је и у старини. У VI веку на Западу завршну молитву, која се звала «колекта» (од глаг. колиго = закључити), увек је читао најстарији свештенослужитељ присутан на богослужењу. Барцелонски сабор 540 г., у 5. прав. забрањује «презвитерима да у присуству епископа закључују («нон колигант») молитве» (Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 343). «Ово закључивање» – наводи даље Скабаланович – «било је увек једнако за разне службе, те је Агрестије окривљавао опата Колумбана, на једном

сабору у Галији 585. г., зато што је овај уводио разне колекте у различитим службама» (н. д. 343).

²⁷⁵⁷ - Москва 1877, л. 295.

²⁷⁵⁸ - Слично стоји и у старим. Тако у пергаментном рукописном Часослову бр. 107, из XIV в., библиотеке ман. Дечана (који је по наредби игумана Николе преписао «дијак Брајен»), после молитава Св. Јефрема Сирина вели се: «И тако починајет предстатељ трисветоје (у Типику бр. 114, с краја XIV или поч. XV в., «правостатељ» на крају Првог часа и на крају вечерње, а на крају Вел. повечерја «првостожатељ»; у Типику истог манастира из 1336–1346. г. (сада у Публичној библиотеци у Лењинграду, фотограф. снимци проф. Л. Мирковића) тачније «предстатељ», а тако и у Часослову бр. 108, XIV в.) и метанија 3, Г(оспод)и пом(и)луј 12, пот(ом) м(о)л(итву) сију Х(рист)е свете истини...». После овога долази објашњење да се овако поје служба Првог часа уз пост, а кад није пост да нема метанија, «ниже на кон(а)ц трис(ве)тоје глагољем, такмо м(о)л(итва) и отпуст». И у црквенословенском Типику се вели да суботом кад није «Алилуја», него «Бог Господ», «поклонов не творим, ниж конечноје трисвјатоје, но все просто појем» (Л 17). У поменутом дечанском Типику из 1336–1346. г., на крају Првог часа у Чисти понедељак, после молитава Св. Јефрема даје се овакво упутство: «И поч(и)најет предстатељ кон(а)чње тр(и)с(ве)то и мет(а)није 3, и лобизајем с(ве)тије образи на местех својих и по О(т)че наш Г(оспо)ди помилуј 12, потом Слав(а) ти Б(ож)е уп(о)ван(није наше) и молитву кон(а)чну и отпуст». Више детаља даје рукописни Типик Музеја СПЦ, бр. 132 из XVI в. По молитвама Св. Јефрема Сирина: «И мало помлчавше начинајет предстатељ тр(и)с(ве)то, и метанија 3 и лобизајем с(ве)тије образи какво на својем мес(те), и по Отче наш Г(оспод)и (пом(и)луј 12, таже слава ти Б(ож)е упованије наше и м(о)л(итва) от иереја и отпуст». Исто овако вели се и у рукоп. Типику бр. 206, XVI в., као и у бр. 20, XVI в. («И поклони обичније 3 и прочих 12, таж(е) м(о)литву сију Х(рист)е с(ве)те истиниј...»).

²⁷⁵⁹ - Изд. Москва 1877, гл. 9, л. 17.

²⁷⁶⁰ - Чисти понедељак, л. 295.

²⁷⁶¹ - Ове молитве су у нашим рукописима обично проширене додацима којих нема у црквенословенском. На полуноћници, у дечанском Часослову бр. 107 из XIV в., прва од њих гласи: «Г(оспо)ди живота мојего д(у)х празднства, лукавствија, љубосластија и празднословија, таштеславија и среброљубија не дажд ми». У Типику истог манастира из 1336–1346. г. «... дух празднства и лукавства, љубосластија, празнословија не дажд мње»; у Типику бр. 115, с краја XIV или поч. XV в.: «дух унинија, празнословија, таштеславија и среброљубија не дажд мње»; у Часослову бр. 108, XIV в.: «д(у)х празднствија, љубосластија и празнословија, таштеславија и среброљубија не дажд мње»; у Типику бр. 114, с краја XIV и поч. XV в.: «д(у)х празднства, лукавствија, љубовластија и празнословија не дажд мње». Из ових разлика сматрам да можемо закључити да су у сваком манастиру ту додавани греси који су уочавани међу братијом, да би се на њих опоменули и током поста очистили, што је особито циљ поста.

²⁷⁶² - Да наведемо само један пример. У правилу «Како иду тропари и кондаци на Литургији у остале дане осим недеље, кад нема ни пред ни попразништва Христовог или Богородичиног», у Вел. Типику В. Николајевића вели се за понедељак, уторак и четвртак да се, у храму Христовом, кондаци узимају овим редом: Кондак дана (седмичног), кондак Светог редовног и другог ако има, Слава Со свјатими, и ниње кондак храма (Београд 1971, стр 216). Одмах иза тога, у идућем правилу «Како се поју отпуститељни тропари и кондаци у седмичне дане...на вечерњу...часовима и Литургији», стоји да се најпре узима кондак храма Христова, затим дана (седмичног), Светог редовног и другог Светог, Слава Со свјатими, И ниње храма Богородице; ако није њен храм: храма Христова (стр. 218). Тако би се, по овом пропису, кондак храма Христова узимао двапут, и на почетку испред осталих кондака, и на крају иза свију. Ни једно ни друго правило није измислио Николајевић, него их је оба превео из црквенословенског Типика, где овако исто стоји од речи до речи.

²⁷⁶³ - Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 435.

²⁷⁶⁴ - А. Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895, 826.

²⁷⁶⁵ - Исто.

2766 - Толковиј Типикон, I, 332.

2767 - Исто, I, 435.

2768 - Кад се већ није вршило самопричешћивање, иако се оно помиње још дуго после престанка потребе за његовим вршењем, те га помиње писац житија преп. Луке Стиријског, затим бугарски патријарх Евтимије (1375–1393. г.) и Св. Симеон Солунски († 1429 г.) (Скабаланович, н. д. I, 435.).

2769 - Уочи Божића, Богојављења и Благовести кад падну у постни дан.

2770 - Скабаланович, н. д. 435, 436.

2771 - Исто, 436.

2772 - Рукопис Јерусалимског Типика Музеја СП Цркве у Београду, бр. 20, XVI в., л. 148; исто тако Типици бр. 67 из 1574. г.; бр. 130 из 1631. г.; бр. 132, XVI в.; Збирке проф. Грујића бр. 206, XVI в.; Псалтир с последовањем бр. 50, XV в.; или О(т)че наш, таже Б(ож)е от(а)ц наших, сл(а)в(а) Са светими, и н(и)њ(а) Заступнице Хр(и)стијаном (Псалтир с последов., Грујићеве збирке бр. 24, XVI в.).

2773 - Псалтир с последов. бр. 245, XVI в. У псалтиру с последовањем бр. 24, XVI в., наводи се исто уз додатак после кондака дану: «И јелика хоштеши. Аште ли же ње(ст) рци сија: Б(ож)е о(та)ц наших». А тако је и у Псалтиру бр. 30, XVI в. (У њему се после помена кондака казује: «Таже ап(о)стол и јев(ан)г(е)лије дневи».) и бр. 56, XVI в.; такође у Псалтиру с последовањем штампаном на Цетињу 1495. г. (У њему се, као и у другим из наших старих штампарија, налази такође примедба о Апостолу и Јеванђељу дневи, а уместо речи «Заступнице» употребљава се реч «Предстатељнице»), као и у Псалтиру штампаном у Милешеви 1557. г.; Молитвенику Божидача Вуковића штампаном 1536. г. (али без примедбе «Аште ли њест», и уместо «Предстатељнице» стоји «Заступнице»); исто је тако и у Псалтиру Грујићеве збирке бр. 59 из 1633. г. У Псалтиру бр. 220, XVI в.: «К(он)д(ак) дњу. Аште ли јес(т) пос(т) рци сије: Б(о)же от(а)ц наших. Слава Са с(ве)тими покој Г(оспод)и, и н(и)њ(а) Заступнице хр(ис)тијаном...». Према томе, уместо нејасног «Аште ли њест» можда је стојало «Аште ли пост». Или ће бити да се речи «Аште ли њест» односе на кондак «дневи»,

ако се под тим називом може разумети Свети из Минеја; или још пре на кондак храма, ако се Изобразитељна вршила у келији или неосвећеној капели. У Типику бр. 213, XVI в., стоји алтернативно: «ко(н)д(ак) с(ве)т(о)му дневи, или с(ве)тому јему же је(ст) храм» – док су остали исти.

2774 - Рукописни Псалтир Музеја СПЦ бр. 107, в., л. 97а.

2775 - Рукописни Часослов исте библиотеке бр. 168, XVII в.

2776 - 13 Изд. Саливеру 1913, стр. 329. Прво издање је у Цариграду 1888. г.

2777 - Апостолики Диакона, Атина 1974, 124.

2778 - Софија 1929, 81.

2779 - Посебије к изученију Устава, С. Петербург 1900, 368.

2780 - Исто.

2781 - Он, наиме, сматра да се Господ преобразио исте године кад је и распет, на 40 дана пре тога. Црква пак празнује Преображење у августу зато што би празновање у фебруару пало у Велики пост, «а то би било несагласно са великопосним богослужењем и тужним временом поста и покајања, што све представља садашњи, пун невоља живот, док празник Преображења представља будући век» (исто, 271). 6. августа, сматра Булгаков, славила је Црква овај празник зато да би он опет дошао на 40 дана пред празник Христових страдања, тј. пред Воздвиженијем Часног крста (исто).

2782 - Литургија, Београд 1966, II, 33.

2783 - Правилник, Зајечар 1907, II, 12.

2784 - Вел. Типик, Београд 1971, 29.

2785 - Исто, стр. 172.

2786 - Типик, гл. 52. Црвенкослов. Часослова.

2787 - По «Правилу готовјашчимсја...» Кијевопечер. лавре 1872. г., суботом се узимају кондаци као и других дана: кондак храму Христу и Богородици, а на И ниње Предстатељство, али се у Типику и другим књигима то не вели.

2788 - Велики Типик гл. 52; Николајевић стр. 220, 221; Правило готовјашчимсја...л. 97б.

2789 - Уп. Типик, Москва 1877, л. 360б; Никољскиј, н. д. 365.

²⁷⁹⁰ - Гласник 1981, стр. 129.

²⁷⁹¹ - И С. Булгаков вели за Изобразитељну да је «кратка служба коју су некад пустињаци свршавали уместо Литургије...» (Настољнаја књига, Кијев 1913:768).

²⁷⁹² - Михаил Скабаланович, Толковиј типикон, Кијев 1910, I, 331, 332.

²⁷⁹³ - Макар једним делом биће да је то стога што је не само читање Апостола и Еванђеља на молитвеним чиновима припадало клирицима: чтецу, ђакону и свештенику, него су они такође и почињали химне и псалме. У објашњењу зашто у недељном молитвеном чину не узима све што се у црквама пева и чита, ава Нил, синајски монах у VI веку, вели Јовану Мосху, писцу Духовног Луга (Лимонара), и Софронију, доцнијем патријарху јерусалимском: «Све је то... дело чтеца и појца, ипођакона и презвитера и уопште оних који имају рукоположење; а они који га немају не треба да се усуђују на то. Због тога црквени чин и поставља чтеца и појца, ипођаконе и презвитере да поју и почињу појање и гласом и песмом...» (Скабаланович, н. д. 328:329). Узимање и тога, по мишљењу аве Нила, значило би узурпирање права која припадају клиру, за шта би се могла очекивати казна која је постигла цара Озију што је узео да кади иако није био из Левијева племена (2Пар.26:16:19), или Узу који се дохватио ковчега Завета и погинуо (2Цар.6:6:7). (Исто).

²⁷⁹⁴ - Др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1966, II, 1, стр. 132.

²⁷⁹⁵ - У нашим рукописима и старим штампаним књигама већином стоји «Начело обедници» Музеја СПЦ у Београду бр. 24, XVI в., Псалтир с последовањем; исто у бр. 56; бр. 118; бр. 220, XVI в. и бр. 151, XVII в. У «Наустици» пак, исте библиот., бр. 107, XVII в.: «Начело Типиком». У Псалтиру с последовањем Винценца Вуковића, штампаном 1546. г.: «Начело обедници».

²⁷⁹⁶ - Уп. Гласник 1981, стр. 129.

²⁷⁹⁷ - Мињ. П. Г. Т. 155, О Св. молитви, гл. 329, к. 593, 596. Треба, наиме, имати у виду да је све до XIII века садашњи «Мали вход», по сведочанству Св. Максима Исповедника, био у ствари свечани «улазак свештеног скупа са јерархом у храм» (Ј. Фундулис, Апантисис ис тас литургикас апориас, Атина 1970, II,

126). Фундулис директно каже: «У врло старој епохи, Литургија је почињала – било да ју је вршио јереј или архијереј – малим входом, ствар коју је сачувала данашња архијерејска Литургија» (н. д., Атина 1967, I, 176). Сасудохранилиште, у старо доба, било је у предворју храма, те су свештеници по доласку, ту облачили одежде, узимали Еванђеље – ако је било одређено да се чита пред западним вратима храма говорили молитву входа и благословили «вход светих» (тј. верних), и пошто вратари отворе врата, улазили заједно у храм (Исто). Поставивши Еванђеље на амвон, ђакон или свештеник је одмах приступао кађењу и тиме припремао себе и храм за свештенодејство (И на другим Тајнама и свештенодејствима бива у почетку кађење у истом циљу, нпр. јутрење, вечерње, Св. Тајне Крштења, Брака, Јелеосвећења.). Да је у старини почетак Литургије био овакав, може се закључити из излагања VIII књ. Апостолских Установа и казивања Етерије о почетку богослужења у недељу ујутро (П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935:22). И Евхологион Серапиона Тмуитског у почетку Литургије наводи молитву пред Еванђеље (Исто). Тај стари начин почињања Св. Литургије до данас је сачувала архијерејска Литургија у којој архијереј са клиром свечано улази у олтар на Малом входу (као што је негда сав народ са свештенством улазио у храм), и тако отпочиње своје учешће у Литургији, уз кађење олтара и верних са солеје. Доцније су на почетку Литургије, уз велику, и мале јектеније, дошли антифони, а затим изобразитељни псалми са блаженама.

²⁷⁹⁸ - Читање дневног Апостола и Еванђеља на Изобразитељни прописују и неки рукописи и старе штампане књиге, нпр. Псалтири с последовањем бр. 56, бр. 208 и 317, из XVI в., бр. 151, XVII в., Музеј СПЦ у Београду: Ап(осто)л и Јев(ан)г(е)лије дњу (дневи); Цетињски псалтир штампан 1495. г.: Таже Апостол и Евангелије дневи; Наустица бр. 107, XVII в.: Ап(о)с(то)л и Ев(ан)гелије.

²⁷⁹⁹ - Четврто «Зри» Маркових глава, Типик, Москва 1877, л. 181а.

²⁸⁰⁰ - Ис литургос ке плионес литургис ти авти имере, у Ортходоксос Парусиа (1964), 269–275, В. Ј. Зизиулас, И еносис

тис екклесија ен ти тхиа литургија ке епископо..., Атина 1965, 186, прим. 29а.

2801 - Са свежим честицама НИ или КА могао би причестити верне, у тој другој цркви, ако би дан раније ту служио Литургију, па те честице оставио за сутрадан.

2802 - С. бр. 46, од 8. VIII 1894. Уп. Зборник правила, уредаба и наредба Архијерејског Сабора Православне цркве у Краљевини Србији, Београд 1900, стр. 83.

2803 - Служебник, Софија 1928, стр. 389. Првенство на саборном богослужењу, ради благообразности и реда, грчки Типик Г. Виолаки-а вели да се остварује на један од два начина: «Иако су сви једнаки и дужни да једни друге поштују и уважавају, али се стаје или по почасним чиновима (оффикиа), или по старешинству хиротоније» (изд. М. Саливеру, Атина 1913, стр. 432).

2804 - Уп. Гласник 1957. г., бр. 6, стр. 124, 125.

2805 - Н. д. стр. 83

2806 - Служебник, н. д. стр. 389, 390.

2807 - Лествица, прев. Д. Богдановић, Београд 1963, 127.

2808 - Издање М. Саливеру, Атина, без ознаке године издања.

2809 - Издање «Астир» 1970.

2810 - Јерусалим 1956.

2811 - Софија, 1928.

2812 - Ујвидек 1942.

2813 - Београд 1923.

2814 - Настољнаја књига, Харков 1910, 792.

2815 - Евхаристија, Париз 1947, 143.

2816 - Пособије, С. Петербург 1900, 374.

2817 - Зајечар 1907, 47.

2818 - Литургика II, 1, Београд 1966, 58.

2819 - Н. д. Петербург 1899, 10, 133; И. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније Божественој литургији, С. Петербург 1884, 69.

2820 - Е трис литургие, Атина 1935, 229–231.

²⁸²¹ - Светогробске библиотеке у Цариграду бр. 425 из XVI в. и библиотеке ман. Есфигмена бр. 120 из 1602; А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901, 818–819; 954–955.

²⁸²² - Синајске библиотеке бр. 886, код Дмитријевског, н. д. 602; Јерусалимске патр. бр. 305, код Красносељцева, Материали дља историји чинопосљедованија литургији Св. Иоана Злат., Казан. 1889, 83–84; Зборнику Ватиканске библиотеке бр. 573; Красносељцев, н. д. 96.

²⁸²³ - Пергаментни свитак ман. Есфигмена из 1306. године, Дмитријевскиј н. д. 262, 263; Рукопис Москов. синодалне библ. бр. 381, с почетка XIV в., код Красносељцева н. д. 19. Рукописни Евхологион Патријарш. библиот. у Јерусалиму бр. 362, из XIV в., одежде при облачењу патријарха излаже у истом поретку: стихар, епитрахил, појас, десна и лева наруквица, набедреник, сакос, код Дмитријевског, н. д. 302.

²⁸²⁴ - Свитак Патмоске библ. бр. 719, код Дмитријевског н. д. 171; Рукопис Пантелеј. ман. у Св. Гори, код Красносељцева н. д. 10.

²⁸²⁵ - Разумљиво да се у мноштву рукописа могу наћи такви у којима молитве за облачење одежди долазе и у друкчијем поретку од наведеног, али врло ретко. Тако Патмоски рукописни свитак, бр. 719, из XIII в., говори овако о облачењу свештеника: «Онда узевши свој стихар левом руком, чини крст над њим говорећи: «Благословен Бог наш...» и облачећи га говори: «Узрадоваће се душа моја...» Онда опасујући појас говори: «Опаши мач твој...» На наруквице говори: «Десница Господња учини силу...» На епитрахил говори: «Оплевши венац од трња...» На десни фелон говори: «Свештеници Твоји...» На леви: «Руке Твоје...» (Дмитријевскиј, н. д. 171). Мора бити да је ту преписивач испретурао поредак молитава, па уместо на «десну наруквицу» и на леву метнуо бесмислено «на десни фелон» и на леви. Сличан поредак налазимо и у рукопису Василија Фаласка, но без «десни фелон» и леви, него само «на фелон: Свештеници Твоји...» (Гоар, Евхологион, Венеција 1730:83). У Диатаксису патр. Филотеја, штампаном код Гоара, налазимо чак поредак: стихар, наруквице, епитрахил, појас, фелон (н. д. 48), али поред тог једног наводи друга два рукописа са поретком који износе сви

остали рукописи, тј. стихар, епитрахилъ, појас (набедреник), наруквице, фелон (н. д. 78:79). Као што напоменуемо, највероватније да кривицу за ову разлику сноси преписивач, који је при раду погрешно преписао. Или се можда, што је мало вероватно, ишло за тим да се само наведу молитве уз поједине одежде, без намере да се изнесе поредак како их треба облачити. Не знам како се иначе може разумети најпре метање појаса, па онда епитрахилъа? Мало је вероватно да се појасом прикупљао само стихар, а не и епитрахилъ, поготово што његова два дела, у прво време, нису била спајана ни дугмадима ни тракама.

²⁸²⁶ - Такође у рукописима Музеја Срп. прав. цркве бр. 108, из XV в. (јепетрахилъ, фелун); бр. 214 и 238 из XVI в. (епитрахилъ); Збирке проф. Грујића бр. 50 и 84 (у овом је само облачење свештеника) из XVII в., као и Служабници Божицара и Винценца Вуковића из 1519. и 1554. год.

²⁸²⁷ - Према ономе како се у рукописним Служабницима, и грчким и нашим, излаже Чин облачења свештеника пред Литургију, произлази да проскомидију у старини нису вршили свештеници без фелона, као што је данас врше неки у Грчкој, па и код нас. Проф. Фундулис вели за такав поступак да је неправилан и наглашава: «Сви рукописи Св. Литургије и сва штампана издања, као и Диатаксис Божанствене Литургије патр. Филотеја, стављају проскомидију после пуног облачења свештеника и умивања руку» (Апантисис ис тас литургикас апориас II, Атина 1970:422).

²⁸²⁸ - Ј. Фундулис, н. д. I, Атина 1967, 27. Орари су тада били краћи и висили спреда и одостраг на левом рамену, не идући, као сада, испод десног пазуха. Такве ораре имају и данас ђакони у Руској цркви.

²⁸²⁹ - О св. хиротонијама, гл. 171, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 389.

²⁸³⁰ - Исто. Овакав поступак архијереја излажу и наши рукописи, нпр. дечански Требник бр. 69, XIV в.: «И по Амиње (по молитви Боже великиј ва крепости) приносит задњи крај ураара јего (у бр. 68 из 1422. г. Орара) и по том и предњеје (Л. 218а). Исто тако се вели у бр. 68 као и у Архијерејском чиновнику бр.

135, крај XVI и поч. XVII в.: «Вазам задњи крај орара преносит ка предњему и творит епитрахиль» (Л. 55а).

2831 - Н. д. 27, 28.

2832 - О Светој Литургији, гл. 83, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 261.

2833 - Мињ, П. Г. Т. 155, О Светој Литургији, гл. 81, 82, к. 257, 260.

2834 - Види К. Керн, н. д. 142.

2835 - Мф. 26, 26; Мк. 14, 22; Лк. 22, 19; Јн. 13, 18; 1Кор. 11, 23, 26.

2836 - О Св. Литургији, гл. 91, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 272.

2837 - П. Трембелас, Догматики III, Атина 1961, 156.

2838 - П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 19; Л. Мирковић, Литургика I, 1, Београд 1966, 56. Упореди одговор на питање треба ли освећивати нафору, Гласник СПЦ 1973, бр. 5, 123; и одговор на питање о вађењу честица за Св. анђеле, Гласник 1974, бр. 8, 184.

2839 - О Св. Литургији, гл. 86, к. 265.

2840 - Четири последње примедбе налазе се у сличном одељку «Ерминије за јереје и ђаконе», која се налази као додатак у преводу на новогрчки језик дела Св. Симеона Солунског, изд. А. Ригопула, Тесалоники, стр. 470, што је готово дослован превод «Учитељног извјестија», прегледан и одобрен, како се ту наводи, од васељенског патријарха Калиника.

2841 - Изд. «Астир», Атина 1970, 682.

2842 - И. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 160; архим. К. Керн, Евхаристија, Париз 1947, 157–159.

2843 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1899, 3, 147.

2844 - Тако исто и у бр. 122, XIV–XV в.; бр. 126, XV в.; Ман. Св. Тројице, бр. 110, прва пол. XV в.; бр. 67 из 1504. г.; бр. 106, XVI в. (погрешно стоји: ва знако да не лежит); Музеја СПЦ бр. 108, XV в.; бр. 117, XVI в.; бр. 214, XVI в.; бр. 238, XVI в.; такође Служабник Божидара Вуковића из 1519. г.; Збирке проф. Грујића рукоп. бр. 50, XVII в.

2845 - Св. Тројице код Пљеваља бр. 110, XV в.; Грујићеве збирке бр. 84; бр. 50; Божидара и Винценца Вуковића из 1519. и 1554. год.

2846 - Красноселъцев, Свједјенија о њекоторих литургических рукописех ватиканској библиотеки, Казањ 1885, 175; Исти, Материали дља историји чинопосљедованија литургији Св. Ј. Злат., Казањ 1889, 43.

2847 - Красноселъцев, Материали, 42.

2848 - Музеј СП Цркве у Београду, бр. 246, 1.1846.

2849 - Настолнаја књига, Харков 1900, 833.

2850 - Уп. В. Фрадински, Абисинска црква, Зборник Правосл. богосл. факултета, II, 1951, 122; исти, Сирско-јаковитска црква, н. д. 97.

2851 - Н. д. 140, 157.

2852 - Н. д. 157.

2853 - Св. Симеон Солунски, О Св. Литургији, гл. 94, к. 285.

2854 - Како чине јаковити (Фрадински, н. д. 97).

2855 - Еп. Мелентије, Правилник II, Зајечар 1907, 38.

2856 - Фундулис, Одговори на лигургичке нејасноће, Атина 1970, II, 17 (на грчком).

2857 - Као одредба ап. Матије, ту се наводи: «Остатке благослова за Тајну према наређењу епископа или презвитера, нека ђакони поделе клиру...» (Диатаге тон апостолон, Атина 1955, Т. II, Н. XXXI, стр. 163).

2858 - «Што се принесе намјењујући за жртву, пошто се потроши колико је потребно за Тајну, клирици нека подијеле остатак међу собом; али оглашени нека од тога нити једе, нити пије, него само клирици и вијерна браћа што су с њима» (Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 474).

2859 - П. Трембелас, Три Литругије (на грчком), Атина 1935, 18, 19.

2860 - Свакако због тога што се неће причестити неки од њих, после читања Св. Писма и проповеди, излажаху из храма, те 9. канон Св. апостола опомиње верне на дужност да остану до краја Литургије и причешћа. Можда је то, да се верни принуде на остајање до краја Литургије, био разлог да се уведе дељење антидора (Милаш, н. д. I, 66).

2861 - Фундулис, н. д. 18; О Св. Литургији од Симеона Солунског († 1429), с грчког превео Лазар Мирковић,

Богословски Гласник, 1910. год., књ. XVIII, 452.

²⁸⁶² - Н. д. 225. Извесност ове тврдње доказује нам «Одредба (Диатаксис) Божанствене Литургије», грчког рукописа из XII-XIII в., где се вели само да свештеник «узима другу просфору и говори: «Прими, Господе, ову жртву заступништвом Преблагословене Владарке наше Богородице и Приснодјеве Марије». Онда узима трећу просфору и говори: «Часних небеских сила бесплотних, часних пророка, Претече и Крститеља Јована...» А на четвртој просфори помиње име Светог који се слави, и на њој, пошто каже име Светог дана, каже: «И свију Твојих Светих...» Онда помиње које хоће живе и упокојене.» Реч је, дакле, само о помињању Светих, затим верних живих и упокојених, али не и о вађењу честица. У XIV в. пак, у сличној «Одредби Божанствене Литургије» патр. Филотеја помињање Светих бива као и у наведеном рукопису, али се на крају додаје да се притом ваде и стављају честице на дискос: «И свештеник узевши у руке другу просфору говори: «У част и помен Преблагословене Владарке наше Богородице...» и извадивши честицу Св. копљем, меће је слева Св. Хлеба. На трећој просфори говори: «Силом часног и животворног Крста, часних небеских сила бесплотних ... и свију Светих Твојих, чијим молитвама...» И тако извадивши честицу, меће је на исту страну, тј. леву, а доле поставља редом остале.» Јасно се види како је овде дошло до спајања и саглашавања раније праксе подизања просфора уз призивање имена Светих, и новије – вађење честица (Фундулис, н. д. II, 159; Трембелас, н. д. 234).

²⁸⁶³ - К. Керн, Евхаристија, Париз 1947, стр. 158.

²⁸⁶⁴ - И. Дмитревски, Изјасњеније Божественој литургији, С. Петербург 1884, стр. 294; Трембелас, н. д. 157.

²⁸⁶⁵ - Н. д. 20. И преп. Никодим Светогорац вели да је ова просфора «слика утробе Св. Богородице... јер као што из ње изиђе са телом Агнец Божји, тако из просфоре из које бива антидор, вади се (део) који ће тајанствено бити освештан као Агнец». При томе се он позива на Св. Германа и његове речи: «Духовни благослов и давање других добара хришћанском роду, дељењем хлеба тела Св. Богородице (тј. антидора), бива и верује се» (Пидалион, изд. «Астир», Атина 1970:408).

²⁸⁶⁶ - Можда и да се подвуче важност антидора, који је код народа у Грчкој у веома великом поштовању и цени. Колико је то поштовање, илуструје јасно једна лепа прича, која потиче од Грка из Тракије о подизању славне цркве Аја Софије. Кад је цар Јустинијан одлучио да сазида цркву којој ништа на свету неће бити равно, он позове све познате тадашње градитеље, објасни им шта хоће и потражи да свако од њих сачини модел такве цркве и донесу му на оцену. Но овај због овог, онај због оног, ниједан није одговорио замисли царевој. Једном приликом, примајући антидор од патријарха на крају Литургије, испаде цару парче антидора из руку и он се саже да га подигне. Али антидора нема нигде. Обзирући се овамо-онамо, угледа цар пчелу како с антидором одлете кроз прозор. Свако ко има пчеле – нареди цар – да прегледа кошнице и нађе антидор. Заповест се изврши, и антидор нађе баш протомајстор у једној својој кошници. Наместо саћа беше ту дивна црквица од воска, а на Часној трапези антидор. Цркву је начинила пчела благодаћу антидора. Протомајстор је однесе цару. Задивљен нареди цар да се управо такав подигне храм Божјој Премудрости – Аја Софија (Д. Дукатос: Верска и етичка енциклопедија, Атина 1963, стр. 866, на грчком).

²⁸⁶⁷ - Види Гласник 1972, стр. 180.

²⁸⁶⁸ - Софија 1928, 124.

²⁸⁶⁹ - Весник Срп. Цркве, 1903. г., стр. 655.

²⁸⁷⁰ - На постанак оваквог схватања, у погледу вађења честица до Великог входа и епиклезе, свакако је имала утицаја пракса код Руса (уп. К. Керн, н. д. 153). Такође С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков, 1900, 807, п. 27).

²⁸⁷¹ - 1869. г. Но 7, стр. 358–360.

²⁸⁷² - С. Булгаков, н. д. 841.

²⁸⁷³ - Пособије, С. Петербург 1900, 464–465.

²⁸⁷⁴ - Види Р. Димитријевић, Питања и одговори, Београд 1929, питање 89, стр. 36. Интересантно да у одговору на 87. питање Димитријевић наводи правилно мишљење да се благосиљање односи на црквењака да сече нафору, «а просфоре су читањем молитава за време проскомидије већ освећене»

(стр. 36). Али поред свега тога, у одговору 88. и 89. износи и ког момента треба благосиљати нафору на Литургији и којим речима.

²⁸⁷⁵ - И према њему, само један свештеник врши проскомидију, док остали «ништоже проскомидији глагољушче» стоје за време часова – док се врши проскомидија – код архијереја (Москва 1890, л. 7 об.).

²⁸⁷⁶ - По Служебнику Петра Могиле из 1639. г., проскомидију је вршио «первиј от њих» (стр. 223). И по рукописном пергаментном Евхологиону лавре Св. Саве Освећеног, из XIV в., који износи Чин патријарашке Литургије, биће да ју је вршио најстарији, док је проскомидишући говорио и почетни возглас: «Благословено царство...» (А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901:204).

²⁸⁷⁷ - Тако би могли чинити и на проскомидији пред архијерејску Литургију, како би се скратило помињање имена које врши архијереј при певању Херувимске песме. Истина, у Арх. чиновнику стоји да свештенике, као и имена њихових живих, помиње архијереј. Стога свештеник који врши проскомидију обично вади само Агнец, честице за Св. Богородицу и девет чинов Светих, више ништа, као што се вели и у грчком Иератикону издања Апостолики Диаконие, Атина 1971, стр. 70: «Ако ће служити архијереј, јереј не завршава проскомидију, него после вађења честице Богородичине и Светих покрива св. дискос и св. путир воздухом, ништа не говорећи. А остало говори, и завршава проскомидију, служећи архијереј док се пева Херувика...». Но у грчком Литургикону, изданом по наређењу архиеп. севастијског Атинагоре и штампаном у Јерусалиму у штампарији «Братства Светог гроба» 1956. г., вели се слично у примедби да ако служи архијереј свештеник не завршава проскомидију, него «после вађења последње честице упокојених, покрива свете (Дарове) воздухом, а завршава је (проскомидију) архијереј кад се пева Херувимска песма пред Велики вход» (стр. 65). Исто се овако говори и у бугарском Служебнику, Софија 1928, 86. Могуће је, дакле, да и остали свештеници изваде честице за живе и покојне пред крај проскомидије, а архијереј да помиње само њих на Херувизи, што би скратило време тога Чина, који и иначе дуго траје.

²⁸⁷⁸ - В. прим. 17. у архијерејска Литургија по белешкама поч. еп. бачког Иринеја, Патр. Гласник 1972, стр. 180; Одговор на питање: Треба ли освећивати нафору? Гласник 1973, стр. 123; Одговор на питање: Треба ли вадити честице за Св. анђеле? Гласник 1974, стр. 184.

²⁸⁷⁹ - П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 224; Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, 235; уп. прим. 49 у одговору на питање о вађењу честица за Св. анђеле, Гласник 1974, 188.

²⁸⁸⁰ - Трембелас, исто.

²⁸⁸¹ - К. Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, 375.

²⁸⁸² - Уп. Патр. Гласник 1974, стр. 188, где су наведени грчки и србуљски рукописи који то наводе.

²⁸⁸³ - Уп. Гласник 1974, 189.

²⁸⁸⁴ - Пособије, 375.

²⁸⁸⁵ - Исто.

²⁸⁸⁶ - Настољнаја књига, Харков 1900, стр. 802 прим. 13, 828.

²⁸⁸⁷ - Питања и одговори, Београд 1982, 41.

²⁸⁸⁸ - Евхаристија, Париз 1947, 154.

²⁸⁸⁹ - Софија 1928, 85, 86.

²⁸⁹⁰ - Н. Скрижаљ, С. Петербург 1899, 161.

²⁸⁹¹ - Правилник, Зајечар 1907, II, 107; Велики Типик, Београд 1971, 34.

²⁸⁹² - И у преводу Литургије почив. еп. бачког Иринеја, као и у преводу свих трију Литургија проф. о. Јустина Поповића, наводи се кратко да проскомидију врши само један свештеник, а да заамвону молитву чита свештеник изван олтара, иза амвона (Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942, 289, 335; Божанствена Литургија, Београд 1978, 24:77).

²⁸⁹³ - Москва 1890, л. 76.

²⁸⁹⁴ - У Арх. чиновнику руске рецензије бр. 103, из 1679. г., о свештенику који проскомидише вели се исто, а за остале казује: «Иереје же служачи во ц(е)ркви при патријарсје не стојат, но во олтари»; исто се овако казује у Архиератикону руске рецензије бр. 139, XVII в.

- ²⁸⁹⁵ - Л. 556; у издању од 1721. г., стр. 121.
- ²⁸⁹⁶ - Гласник 1972, бр. 7, стр. 172.
- ²⁸⁹⁷ - Од нпр. 13 рукописних Служабника ман. Дечана, у шест од њих недостаје потпуно или делимично проскомидија.
- ²⁸⁹⁸ - Бр. 123, из 1395.; бр. 125, XV в.; бр. 127, XIV–XVI в.; бр. 128, XV в.; бр. 130, XIV в.; бр. 131 из 1453.; бр. 132, XV в.; 133, XVI в.; бр. 134, XVI в. У пергаментном Служабнику бр. 120, XIV в., примедба о том још је краћа: «Јако ти јеси ос(ве)штеније наше. Поп гл(агољ)ет. Са миром изидем. Диякону: Г(оспод)у пом(о)лим се. М(о)л(итва) заамвон(а)» (Л. 59а, 59б). Исто тако стоји и у рукопису бр. 121, XIV в. У рукопису бр. 129, XV–XVI в., примедба је сасвим кратка: «М(о)л(и)тва заамвона».
- ²⁸⁹⁹ - Евхологион, Венеција 1730, 68, 89, 94.
- ²⁹⁰⁰ - Стр. 223.
- ²⁹⁰¹ - В. К. Никољскиј, Пособије к изученију устава Правосл. церкви, С. Петербург 1900, стр. 375.
- ²⁹⁰² - А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901, 204; уп. Гласник 1977, бр. 1, стр. 38.
- ²⁹⁰³ - У бр. 21, XVII в., стоји: «Таже исходит с(ве)штеник и глагоље(т) м(о)литу заамвонују». Исто овако стоји у бр. 139, XVII в.; такође у бр. 252, XVII в., Музеја Срп. прав. цркве у Београду. У бр. 55, из 1716. г.: «И јереј став на обичном месте г(лагољ)ет м(о)л(и)тву коначнују: Бл(аго)с(лов)љајеј бл(а)гословештеје те Г(оспод)и». Овако је исто у бр. 103 из 1676. г. и бр. 169 из 1706. г.
- ²⁹⁰⁴ - А. Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895, I, 172.
- ²⁹⁰⁵ - О Св. Литургији, Мињ Т. 155, к. 261, 264.
- ²⁹⁰⁶ - Н. д. к. 289, 301.
- ²⁹⁰⁷ - С. Петербург 1859, гл. VI, § 50, стр. 190.
- ²⁹⁰⁸ - Н. д. 375, 463.
- ²⁹⁰⁹ - Настољнаја књига, Харков 1900, стр. 802, 826, 828, 861.
- ²⁹¹⁰ - Практични свештеник, Нови Сад 1907, I, 22, 117; Велики Типик, Београд 1971, 34, 48.
- ²⁹¹¹ - Зајечар 1907, II, 107, 117; Питања и одговори, Београд 1929, 41, 42.

²⁹¹² - Гласник 1972, стр. 180; Гласник 1974, бр. 8, стр. 184; Гласник 1977, бр. 2, стр. 38.

²⁹¹³ - Архијереј, дакле, одређује одговарајуће време јереју који треба да почне свештену Тајну. То време означава у прор. Исаије предсказано време рођења Претече Јована и доласка нама Христа. А јереј који чини почетак Божанствене Литургије праображава Претечу и Крститеља Јована, који је отпочео проповед говорећи: «Покајте се, јер се приближи Царство Небеско», и крштавао све који су прилазили. Ђакони су пастири, а јереји анђели» (Историја еклестијастике и мистике тхеорија, Мињ Т. 98, к. 400).

²⁹¹⁴ - Н. д., гл. 97, к. 292.

²⁹¹⁵ - Новија Скрижаљ, С. Петербург 1859, § 50, стр. 191.

²⁹¹⁶ - Уп. Гласник 1977, бр. 3, 65.

²⁹¹⁷ - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 290, 291.

²⁹¹⁸ - Уп. Л. Мирковић, Литургија II, 1, Београд 1966, 122. У VIII књ. Апостолских Устанаова казује се: «И ђакон говори: Богу, кроз Христа Његовог, приклоните се и благословићете се. А епископ се молио говорећи: Боже Сведржитељу... И ђакон каже: Отпустате се у миру» (Апост. Установе, изд. Апостолики Диакониа, Атина 1955, Т. II, стр. 159). Ово полагање руку за знак благослова Лаодикијски сабор, у 19. прав, назива «долажење под руку» (Пидалион, изд. Астир 1970:427).

²⁹¹⁹ - «Заамвона молитва је као печат свију молитава и права рекапитулација која одговара претходним и најважнијим мољењима. Пошто се све претходно свештенодејство свршава за оне који су принели (Часне Даре), и за оне за које су принели, а онда и за све који су их примили, стога се на крају даје одговарајућа садржина сваке изговорене молитве. Па пошто неки од стојећих изван олтара долазе често у недоумицу и веле: Какав је, дакле, циљ, и смисао и моћ молитава које архијереј говори тихо, те желе извесно објашњење, да би разумели, стога божанствени Оци учинише у облику ове (молитве) као рекапитулацију свега што је у молитвама прошено, поучавајући (тако) оне који су тражили, као (што се) по ивици (упознаје цела) тканина» (Мињ. Т. 98:452). О заамвоној молитви вели Св. Симеон Солунски: «Јер ова молитва, будући последња, моли јерејима, и

царевима и лајицима сва добра, и мир од Оца светлости» (н. д., гл. 184, к. 393).

²⁹²⁰ - Историческоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније Божеств. Литургији, С. Петербург 1884, 288.

²⁹²¹ - Исто.

²⁹²² - О Св. Тајнама, гл. 184, к. 393. У овом циљу, по Св. Симеону, «новорукоположени ђакон чита прозбе сведочећи и показујући народу да је постао служитељ Божји и примио благодат да говори прозбе за њега (народ) и позива народ на молитве и прозбе... (исто). Ову праксу помиње, за своје време И. Дмитријевскиј велећи: «Заамвону молитву, при архијерејском служењу, чита новорукоположени тада свештеник. Ово преимућство даје му архијереј због уважавања благодати свештенства коју је тога дана примио, да би он у тој истој свештеној служби, и у присуству свог рукоположитеља ступио у своју дужност, и у његово (архијереја) име упутио Цркви благослов, и тиме добио пуну власт приносити за њу Богу своје молитве» (н. д. 287). Да новорукоположени свештеник чита заамвону молитву помиње и К. Никољскиј (н. д. 711).

²⁹²³ - Уп. Гласник 1974, стр. 184.

²⁹²⁴ - Исто, 1986.

²⁹²⁵ - Исто, стр. 188, прим. 48.

²⁹²⁶ - Пособије к изученију устава Прав. цркви, С. Петербург 1900, 375.

²⁹²⁷ - По архиеп. Венијамину, овај део проскомидије представља «као увод у свештенодејство, или боље рећи, он показује праобразна пророштва, дела и предсказања пророка... (Свештеник) кад припрема дарове као да испуњава дела Крститеља, који је био пред самим доласком Христовим, зато што је Крститељ учио о Христу, проповедао о Њему и служио Му. Стога проскомидију и свршава најмлађи јереј» (Новаја скрижаљ, С. Петербург 1859, 191.)

²⁹²⁸ - Уп. И. Дмитриевскиј, Историческоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније Божеств. Литургији, С. Петербург 1884, прим. 52, стр. 111; стр. 193.

²⁹²⁹ - Чиновник архијереј. свјашченослуженија, Москва 1874, л. 30а, 30б.

²⁹³⁰ - Исто, л. 30б.

²⁹³¹ - Изд. Апостолики Диакониа, Атина 1971, стр. 70.

²⁹³² - Како се чини у Св. Гори. Кад чредни јеромонах заврши вађење честица за живе и упокојене, зазвони звонце у олтару и присутна братија, за минут-два, помињу у себи које хоће, а јеромонах вадећи честице само говори: Помјани, Господи.

²⁹³³ - Стр. 65.

²⁹³⁴ - Софија 1928, 86. Уп. Гласник 1977. г., стр. 38, прим. 3.

²⁹³⁵ - Тако је тада вађена свега једна честица за све живе и једна за упокојене (Уп. одговор на питање: Треба ли вадити честице на проскомидији за Св. анђеле? Гласник бр. 8, 1974 г., 187). Према томе, могуће је и данас на једну честицу поменути више живих или упокојених. Булгаков о томе расуђује овако: «У Чину проскомидије вели се да свештеник «на свако име вади честицу». Но у исто време Чин проскомидије наређује да се из треће просфоре, за девет чинова, чак за цели лик Светих, за неколико имена, нпр. Светитеља, или преподобних извади једна честица; из четврте просфоре наређено је извадити једну честицу за сву црквену јерархију; из пете просфоре за «всјех в надежди воскресенија... усопших православних отец и братиј» наређено је извадити такође једну честицу. Стога, на основу Чина проскомидије могуће је извести ту мисао Цркве да једна честица може бити извађена за много лица... Обрато пак «вадити много честица за једно исто лице биће очигледно несагласно с погледом Цркве» (Настољнаја књига, Харков 1900:806). На претходној страни наводи исти писац да се вађење појединачних честица «не може извршити при мноштву имена». У старом руском штампаном Служебнику из 1620. год. наређује се «Пази (зри) јереју! Поменувши све епископе, само једну честицу вади и под Светим Хлебом постављај. Такође и кад цара и царицу и децу њихову поменеш – једну вади. И за архимандрита, или игумана и братију – једну, да не би многим честицама неприкладно (безчино) напунио дискос» (стр. 201). Разуме се да је најбоље, кад се може, остати при пропису

савременог Служебника и вадити по једну честицу за сваког поменутог, живог или упокојеног верног.

²⁹³⁶ - О Св. Литургији, гл. 94, Симеону Архиепископу тхесалоникис, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 280.

²⁹³⁷ - Рукоп. Есфигмен ман. бр. 120 из 1602. год.; Рукопис Светогробске библиот. бр. 425 и из XVI в., Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, 956, 820.

²⁹³⁸ - П. Трѣмбелас, Е трис литургие, Атина 1935, 235.

²⁹³⁹ - Рукопис. Служабник ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 110, прва пол. XV в., бр. 67 из 1504. г.: бр. 106 из XVI в.; Дечански бр. 135, крај XVI–XVII в.

²⁹⁴⁰ - Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, 380; Уп. одговор: Треба ли вадити честице за Св. анђеле, н. д. 187.

²⁹⁴¹ - П. Трѣмбелас, н. д. 222.

²⁹⁴² - Исто, 232.

²⁹⁴³ - Н. д., к. 265.

²⁹⁴⁴ - Исто.

²⁹⁴⁵ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1899, 153.

²⁹⁴⁶ - Исто.

²⁹⁴⁷ - Трѣмбелас, н. д. 234; Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, 955.

²⁹⁴⁸ - Литургика, II, Београд 1966, 1, 60.

²⁹⁴⁹ - Трѣмбелас, н. д. 234. Зато нема право Никољски кад каже: «Припремивши Агнец, свештеник вади (троугаоне) честице из других просфора» (н. д. 380), као ни проф. Керн велећи: «После тога јереј... вади копљем девет троугаоних честица и ставља их с леве стране Св. Хлеба» (Евхаристија, Париз 1974:147).

²⁹⁵⁰ - Мора бити да су Никољски и К. Керн на основу ових графичких представа дошли до мишљења да честице при вађењу треба да добију троугласт облик.

²⁹⁵¹ - Рукопис Светогробске библиот. у Цариграду бр. 425 из XVI в., Дмитријевскиј, н. д. 820.

²⁹⁵² - Весник Српске цркве, 1895, св. II, стр. 176; Весник, орган Савеза удружења прав. свештенства, 1968, бр. 465, стр. 4.

²⁹⁵³ - Микрон евхологион, изд. М. Саливеру, Атина; Иератикон, изд. Апост. Диакониа, Атина 1962.

²⁹⁵⁴ - Београд 1922, 18, 19.

²⁹⁵⁵ - Недеља Св. педесетнице, Ујвидек 1942, 281.

²⁹⁵⁶ - II посебни део, Дневна богослужења, Београд, 1966, 281.

²⁹⁵⁷ - Мињ. П. Г. Т. 63, к. 131; уп. Андруцос, Догматики, Атина 1956, 205; Трембелас, Догматики, Атина 1961, III, 144. Сматрам да ова истина није довољно јасно изражена код проф. К. Керна који вели: «Свака је Литургија ново боговаплоћење, и ново понављање Голготе» (Евхаристија, Париз, 1947, ИМКА-Прес, 230). Боље би, мислим, било рећи: Свака је Литургија наставак боговаплоћења, наставак голготске жртве Христове.

²⁹⁵⁸ - Др Л. Мирковић, Литургика, Дневна богослужења, 33.

²⁹⁵⁹ - Дужа беседа о вери, Мињ, П. Г. Т. 26, к. 1260.

²⁹⁶⁰ - Макарије, Догматика, С. Петербург 1883, II, 156.

²⁹⁶¹ - Исто, 155.

²⁹⁶² - Др Јустин Поповић, Догматика I, Београд 1932, 24. Овај наш познати догматичар казује: «Бог није постао ни Богоанђео, ни Богохерувим, ни Богосерафим, већ Богочовек» (Православна црква и екуменизам, Солун 1974:14).

²⁹⁶³ - Катихеза IV, 1, код др Ј. Поповића, н. д. 246; Андруцос, н. д. 128; Трембелас, н. д. I, 447.

²⁹⁶⁴ - Др Јустин Поповић, н. д. 246.

²⁹⁶⁵ - Н. д. II, 2.

²⁹⁶⁶ - Уп. Трембелас, н. д. II, 212; др Ј. Поповић, н. д. II, 257.

²⁹⁶⁷ - Раније, у неким рукописима, налазио се овде не само помен анђела него и Часног крста. Тако у Литургији Св. Јована Злат., грч. рукоп. Синајске библиотеке бр. 973 из 1153. год., после молитве «Изрјадно о Пресвјатјеј...» вели се: «И одмах говори молитву: Светих Небеских Сила, Светог и пречистог Крста, Св. Јована Претече и Крститеља». Исто се тако помиње Часни Крст и Небеске Силе на Литургији Св. Василија Вел., у пергаментном свитку бр. 1020 (XII–XIII в.) исте библиотеке. Но у Литургији Св. Василија Вел., наведеног свитка бр. 973, на том се месту не помиње Часни Крст, него само Небеске Силе, а тако је

исто и у пергаментном свитку Патмоске библиотеке бр. 709 из 1260. г. (А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901:84). Од наших рукописа, Небеске Силе на овом месту Св. Литургије помиње дечански пергаментни рукопис бр. 121, као и бр. 123, затим рукописи Музеја СПЦ, бр. 214 и 215, оба из XVI в. Но у Василијевој Литургији, ова три последња рукописа немају тог додатка. Према Красносељцеву, овакав почетак ходатајствене молитве сусреће се врло ретко у неким рукописима Литургија Св. Василија и Јакова, и у једном криптофератском рукопису Литургије Златоустове (Свједјенија о њекотрих литургических рукописех ватиканској библиотеки, Казањ 1885:291). Како је ова молитва канона Евхаристије настала несравњиво раније од Чина проскомидије, то је она послужила као узор за овај чин, или како вели К. Керн: «Поредак помињања на проскомидији понавља, у даном случају, ходатајствену молитву» (н. д. 159). У наведеним рукописима, овај додаток о Часном Крсту и анђелима сматрам да је доспео механичким преписивањем из проскомидије. Већина рукописа га нема (уп. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935:118).

²⁹⁶⁸ - Мирковић, н. д. 41.

²⁹⁶⁹ - Макарије, н. д. II, 424.

²⁹⁷⁰ - Трембелас, Догматики, III, 237.

²⁹⁷¹ - О Св. Тајнама, гл. 42, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 184, 185.

²⁹⁷² - Исто, 237.

²⁹⁷³ - Катихеза V, 9, Мињ. П. Г. Т. 33, к. 1116.

²⁹⁷⁴ - Бес. 285, код Шмеман, Веденије в литургическоје богословије, Париж, ИМКА-Прес, 1959, 214.

²⁹⁷⁵ - О божанственном храму, гл. 102, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 748.

²⁹⁷⁶ - К. Керн, Евхаристија, 157; Трембелас, Е трис литургие, 19, 20.

²⁹⁷⁷ - Мињати, П. Г. Т. 99, к. 1690.

²⁹⁷⁸ - Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, кан. 12, стр. 524; Упор. Трембелас, н. д. 19.

²⁹⁷⁹ - Против аријана 28, Мињ. П. Г. Т. 25, к. 296.

- 2980 - Трискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, к. 653.
- 2981 - О иконама, Мињ. П. Г. Т. 99, к. 489.
- 2982 - Керн, н. д. 157.
- 2983 - Трембелас, н. д. 222.
- 2984 - Трембелас, н. д. 222, 224; А. Дмитријевскиј, н. д. 172; Ј. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 159.
- 2985 - Фундулис, н. д. 224, 225.
- 2986 - Трембелас, н. д. 224, 225.
- 2987 - О Св. Литургији од Св. Симеона Солунског († 1429), с грчког превео Лазар Мирковић, Богосл. Гласник 1910, књ. XVIII, 452.
- 2988 - Рукопис Василија Фаласка, Гоар, Евхологион, Венеција 1730, 86.
- 2989 - Дмитријевскиј, н. д. I, 172.
- 2990 - Гоар, н. д. 58.
- 2991 - Дмитријевскиј, н. д. I, 172, 263, 950.
- 2992 - Н. Красносељцев, Материали, 42; Гоар, н. д. 58.
- 2993 - О Св. Литургији, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 281.
- 2994 - О Св. Литургији, превод Мирковића, н. д. 448.
- 2995 - Трембелас, н. д. 235.
- 2996 - О Св. Литургији, превод Мирковића, н. д. 449.
- 2997 - Музеј СПЦ, бр. 227.
- 2998 - Н. Красносељцев, Свједјенија, 152. Такође Пећког ман. бр. 79 (XV в.) и 81 (XVI в.) и ман. Св. Тројице код Пљеваља: бр. 86 (с краја XV в.); бр. 60 (прва пол. XVI в.); бр. 114 (Бугарске рецензије из средње XIV в.).
- 2999 - Такви су рукописи библиотеке ман. Дечана бр. 120, 123, 125, 129, 130, 132; Пећког ман. бр. 82 (XVI в.); бр. 80; Библиот. Музеја СПЦ, бр. 108 (XV в.), бр. 117, 214, 215, 238, (XVI в.), ор. 4 (XVII в.); Збирке проф. Грујића бр. 50 (XVII в.); Служабника Бож. Вуковића из 1519. и 1554. г.; ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 110 (поч. XV в.); бр. 67 (из 1504 г.); бр. 106 (середина XVI в.).
- 3000 - Музеја СПЦ бр. 108 (XV в.), бр. 117, 214, 238 (XVI в.), бр. 252, бр. 4 (XVII в.); Дечански бр. 122, 123, 125, 128, 130, 132,

134. Два од њих – Музеја СПЦ бр. 215 (XIV в.) и Збирке проф. Грујића бр. 50 (XVII в.) – не помињу ни Св. Саву, ни Св. Симеона, што је и разумљиво, јер су бугарске рецензије; а два дечанска, бр. 126 и 134, помињу само Св. Симеона, не и Св. Саву. Ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 110, 106, 67 и 108 (с краја XV в.) помињу обојицу.

³⁰⁰¹ - Као интересно напоменућемо, мада не спада непосредно овде, да у већини наших рукописа постоји одредба да кад свештеник заврши помињање живих «ихже имат» и покојних, ђакон «вазам и та просфору и светоје копије», помиње себе, затим живе и мртве «ихже хоштет» – Музеја СПЦ, бр. 227, 108 (XIV в.), Служабник Божицара и Винценца Вуковића из 1519. и 1554. г.; (Рукоп. бр. 84, из 1635. г. ман. Ораховице, не помиње да ђакон вади честице, али он иначе не узима у обзир служење са ђаконом); помиње такође бр. 108 (XV в.), 117, 238, 214 из XVII в., бр. 4, Грујићеве збирке бр. 50; ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 110, 67, 106. При томе ђакон «такожде полагајет чести от долњеје страни Светаго Хлеба, јакоже и јереј». Овај пропис да ђакон вади честице за себе, своје живе и упокојене, налази се у Диатакису патр. Филотеја (нпр. у грч. рукопису овог дела из 1347–1368. г.). Исто тако стоји и у рукопису бр. 435 ман. Пангелејмона у Св. Гори из XVI в., али је на маргини истом руком додато: «Ово сада не бива» – као остатак старог Чина проскомидије, коју је у прво доба углавном вршио ђакон, док је свештеник говорио само молитву предложења. Према Псевдософронију, Агнец је вадио из целог хлеба «ђакон, или свештеник». Још одређеније о том учешћу ђакона у проскомидији говори Теодор Андидон, грч. писац из XII в.: «Ако ово ваде јереји, али у Великој цркви тако свршаваху негда ђакони сечење просфоре». И из описа проскомидије Теодора Мопсуестијског «јасно се види да је спремање Дарова и преношење на жртвеник вршио сам ђакон» (Трембелас, Е трис литургие, 224; Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885:235). И стари руски рукописи знају за праксу по којој је проскомидисање ствар ђакона. Кад почне шести час «поп и ђакон иду у олтар и, поклонивши се игуману и обукавши се, ђакон проскомидише» (Устав синодски бр. 330–380 из XII в., И. Мансветов, н. д. 386).

Тако вели и други Синодални устав: «И проскомидише ђакон». А Устав Синодалне типографије бр.287 вели: «поп и ђакон... облаче се и проскомидишу» (н. д. 386). У XV в., у време Св. Симеона Солунског ђакони већ не ваде сами честице: «А сви ђакони» – вели он – «приносе преко презвитера, јер није обичај да ђакони приносе за себе». Св. Симеон износи и разлог за то – јер они «немају благодат приношења Богу». Раније, вели, вадили су ђакони честице за себе и у Солуну, а у Св. Гори ваде их још и сада, али ово «није према реду и прикладно» (н. д. 453). Такав став налазимо у грч. рукопису бр. 421 (XVI в.), ман.

Пантелејмона, где стоји: «И ђакон приноси честицу, као што треба, преко јереја. Јереј држи просфору и Св. копље, а ђакон говори: Помени Господе...» (Красноселџцев, Материали, 42:46). У Русији је још у XIII в., Владимирски сабор 1274. г., због тога што су «у неким новгородским црквама ђакони почињали проскомидију и вадили Агнец без свештеника, а ови су после завршавали започето ...», наредио: «ђакони не могу вадити Агнец, и уопште не могу свршавати проскомидију. И једно и друго припада свештеницима» (К. Никољски, Пособије, С. Петербург 1900:375). Такав став има и 214. правило Номоканона у Вел. Требнику: «Ако ли с тобом литургише ђакон, он да не вади честице, него само свештеник, по наредби апостолској...». Православна црква стоји на овом становишту и данас.

³⁰⁰² - Синодалне библиотеке бр. 604 (Игуман Филарет, Чин Литургије Св. Иоана Злат. по изложенију старопечатних, новоисправљених и древних писмених Службеников, Москва 1899, 39:40).

³⁰⁰³ - Игум. Варлаам, Об измењенијах в чиње литургиј Ј. Златоустога, Вас. Великаго и Григ. Двојеслова, Кишинев 1860, 17.

³⁰⁰⁴ - Исто, 15.

³⁰⁰⁵ - Игум. Филарет, н. д. 36.

³⁰⁰⁶ - Софијске новгород. библиот., код игумана Варлаама, н. д. 17.

³⁰⁰⁷ - Игум. Филарета, н. д. 38.

³⁰⁰⁸ - Острошки Служабник из 1612. г.: «Посем (јереј) приим просфору третију взимајет чести во имја Честнаго Креста, во имја

Небесних Сил, во имја Честнаго Предтечи...»; Игум. Филарет, н. д. 46.

³⁰⁰⁹ - Пособије, 379, 380.

³⁰¹⁰ - Н. д. 379.

³⁰¹¹ - И. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и таинственоје изјављеније на Божественнују Литургију, С. Петербург 1884, 110, 11. Као што се вели и у црквеним песмама: «Твојим крстом, Христе, поста једно стадо анђела и људи, и у једном збору небо и земља весели се певајући: Господе, слава Ти!» (Октоих, II стиховња I гл. у среду на јутрењи); «Благословена је војска Цара Небескога, јер ако су на земљи рођени и били страснотрпци, но трудили су се да достигну анђелски чин, не марећи за тела...» (Октоих, I на хвалитне, субота V гл.); «Сапричасници бисте анђела, Св. мученици, проповедавши храбро Христа на суду...» (Октоих, III хвалитне, субота IV гл.); «Ти који си хармоничним чином по реду украсио духовни свет невидљиво, удостој часну цркву да се уподобљава њиховом благочинију» (Окт., II троп. VI п. кан. на јутр. понед. 3 гл.); «Како да вас назовем, Свети? Херувимима ли – јер је на вама починуо Христос. Серафимима ли – јер Га непрестано прослављате. Анђелима ли – јер не мислите на тело...» (Окт., II стихов. на јутр. понед. VIII гл.); «Са овим блаженим силама, Владару Човекољупче, и ми грешни певамо и говоримо: Свет си...» (Литургија Злат. и Вас.); «Лик посника и збор Светитеља и светих жена и славних пророка показа се исте части с анђелима, анђелским на земљи духом поживевши» (2. тр. VIII п. првог канона, субота Окт. II гл. на јутр.).

³⁰¹² - «Видиш ли, дакле, како овим божанским Чином проскомидије имамо пред очима целу цркву Христову, и посред ње истинску светлост, живот вечни стечен и осветљен од Христа! Јер Он је као хлеб на средини» (н. д. 450).

³⁰¹³ - При раду око овог одговора, дознао сам да постоји расправа руског писца Муретова: О поминовенији безплотних сил на проскомидији, Москва 1897, али до ње нисам могао доћи, нити се користити материјалом који је он изнео.

³⁰¹⁴ - Служебник, С. Петербург 1905, стр. 95.

³⁰¹⁵ - С. Петербург 1877, л. 266.

- 3016 - Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942, 288.
- 3017 - Београд 1978, Београд 1922.
- 3018 - Београд 1971, стр. 6. Несумњиво је ова глава писана по угледу на К. Никољског.
- 3019 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 190. Слично вели и И. Дмитревскиј: «А зато и завесу висећу на Царским вратима тада (по кађењу) свлаче, откривајући тако могућност побожног гледања присутних у Св. олтар» (Историјскоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније на Литургију, Москва 1856:136). У примедби под текстом тог издања стоји: «Кад служи јереј, по откривању завесе, Царска врата, мада остају још затворена до входа с Еванђељем, но она будући наскроз прорезана, или решеткаста... не сметају гледању верних у Св. олтар и сазерцавању свештенодејстава у њему свршаваних» (исто).
- 3020 - Настољнаја књига, Харков 1900, 794; Литургика, Београд 1966, II, 1,64.
- 3021 - Пособије, С. Петербург 1894, 385.
- 3022 - Н. д. 78.
- 3023 - Рукописни типик Патр. библиот. у Београду бр. 130, из 1631. г., у глави о кађењу, л. 15б. Ову примедбу налазимо и у рукоп. Типику исте библиот. бр. 20, XV–XVI в., само уместо «никогдаже» стоји «когдаже»; а такође у Типику бр. 114, XVI в.: «С(ве)тије бо дверце никогда бо не отврзајутсе разве речних на вход...».
- 3024 - У правилу пред «Господи возвах», Мињ., П. Г. Т. 154, к. 752.
- 3025 - Евхологион, Венеција 1730, стр. 2.
- 3026 - Е трис литургие, Атина 1935, 21.
- 3027 - Правилник..., Зајечар 1907, II, 54.
- 3028 - Исто, 55. Хаџи Теофило Стевановић сматра да је оваква пракса настала код нас утицајем «београдске Саборне цркве, где се при доласку архијереја на службу свагда отварају Царске двери, и после узгласа «Благословено Царство...» – одмах затварају» (Познавање Цркве, Београд 1895:149).
- 3029 - Евхологија, Кијев 1901, 950.

3030 - У Служебнику Петра Могиле из 1639. г., описује се овај моменат слично, али се јасно вели да ђакон «отверзаја велика врата, глаголет: Премудрост. Лик: Честњејшују. Јереј: Боже ушчедри ни... Лик: Слава и ниње, Господи благослови. Јереј отпуст: Христос истиниј...» (стр. 219:220).

3031 - Уп. Гласник 1974, бр. 8, стр. 184.

3032 - У рукописном тумачењу Злат. Литургије ман. Есфигмена у Св. Гори, из XIII в., на крају проскомидије стоји: «Боже, Боже наш небесниј хљеб. И по молитви врши отпуст тајно» (пји аполисин мистекос) (Н. Красноселъцев, Материали дља историји чинипосљедованија литургији Св. Иона Златоустаго, Казањ 1889, стр. 14). Овај рукопис наводи и А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901, 263.

3033 - Дечански пергаментни Служабник бр. 120, XIV в.

3034 - На исти начин о овом отпусту говори се у Служабницима исте библиотеке бр. 117 и 215, оба из XVI в., као и у Служабнику Божидача Вуковића из 1519. и 1554. Исто тако у рукоп. Дечан. библиот. бр. 119, 120 и 130, XIV в.; бр. 125, 128 и 132, XV в.; бр. 129, XV–XVI в.; бр. 133 и 134, XVI в. Служабник бр. 135, XVI в., вели да свештеник «творит обични отпуст», л. 32а.

3035 - Изд. Апостолики Диакона, Атина 1971, стр. 70.

3036 - Трембелас, н. д. 5.

3037 - Красноселъцев, Свједјенија 178.

3038 - Н. д. 77, 328; Служебник 1928, 62, 369.

3039 - Уп. Мансветов, Церковниј устав, Москва 1885, стр. 93. И Јероним Вогиатси вели да се проскомидија врши у то време, те да свештеник «треба да прекине проскомидију да би прочитао молитву «Спаси Боже људи твоја...», јер је, по његовом мишљењу, треба да чита он, а не ђакон (И тхиа литургиа ити иеротелестикон тевхос, Атина 1912:24), иако по Диатаксису патр. Филотеја: «И изишавши ђакон, стаје на обичном месту и говори гласно: «Спаси Боже људи твоја...».» (Мињ, П. Г. Т. 154, к. 741) Исто тако Гоар, н. д. 43.

3040 - Иератикон, изд. Апост. Диакона 1977, стр. 93.

3041 - Стр. 103.

³⁰⁴² - Такав поступак износи рукописни Евхологион Јерусал. патр. библиот. бр. 362 (607), из XVI в., у коме се вели да после Вел. славословља ђакон говори јектенију, а свештеник возглас без отпуста (хорис аполисеос), па је онда отпочињала Литургија. По бугарском Служебнику, завршне јектеније јутрење и њен отпуст, ако ће бити Литургија, говорио је ђакон или свештеник тихо (н. д. 62:369).

³⁰⁴³ - Као што показују поједини грчки рукописи и певана јутрења према излагању Св. Симеона Солунског (Дмитријевскиј, Типика, Кијев 1895, 89, 166, 167; Св. Симеон Солун., Пери тис тхиас просевхис, гл. 351, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 649).

³⁰⁴⁴ - Рукописни Евхологион Син. библи. бр. 986, XV в., Дмитријевскиј, н. д. 606.

³⁰⁴⁵ - Мора бити да је тако дошло код Грка до особитог симболичког наглашавања да проскомидија означава рођење Спаситељево и вршење божињег отпуста на њеном крају. Затварању двери потом могло би се дати значење које Св. Максим Исповедник даје њиховом затварању после читања Еванђеља, тј. да означава пролазак материјалног и, после оног страшног разлучивања и најстрашнијег избора, улазак – који ће бити – «достојних у духовни свет, тј. у ложницу (нимфона) Христову» (Мињ., П. Г. Т. 91, к. 693).

³⁰⁴⁶ - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, I, 93. Још раније, на маргини једног рукописног Евхологија из 15. века, налазимо додатак: «Ако немаш појца да пева полако, певај Херувику; реци најпре молитву, затим возглас» (А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901:609).

³⁰⁴⁷ - Уп. Ј. Зизиулас, И енотис тис еклисиас ен ти тхиа евхаристиа ке епископо, Атина 1965, 53; др А. Јевтић, Евхаристија у Источној цркви, у Теолошки погледи 1974, бр. 4, стр. 209, л. 11.

³⁰⁴⁸ - Уп. М. Скабаланович, Толковиј типикон, Кијев 1910, I, 47.

³⁰⁴⁹ - Бес. 36. на 1Кор., Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1904, Т. X, 376.

3050 - I Аполог., 65, 67, Вивлиотхики тон Еллинон патерон, изд. Апост. диакона, Атина 1955, Т. III, 197, 198.

3051 - Н. Милаш, Правила, Н. Сад 1896, I, 516; II, 80.

3052 - Н. д. II, 81. Тако вели и канонист Т. Валсамон: «А да учествују и лајици у певању у цркви не забрањује се» (В. Тумачење 15. канона Лаодикијског сабора, Атинска синтагма, Атина 1853, Т. III, 185). «Певање свега тога почињао је појац пред олтаром, а за њим је следио народ отпевајући извесне стихове» (Скабаланович, Толковиј типикон, Кијев 1919, I, 330).

3053 - М. Скабаланович, н. д. I, 113.

3054 - Милаш, н. д. I, 561, 562; Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 285, 286.

3055 - Т. Валсамон, н. д. Т. II, 479.

3056 - Милаш, н. д. 561–563.

3057 - Сосуди свјашчени к служенију..., Служебник, изд. Св. арх. син., Београд 1962, 478.

3058 - Као што се и мени више пута дешавало да служим, као епископ, не само без иједног свештеника и ђаконa, него и без појца. У нормалним приликама то не би одговарало, јер Св. Симеон Солунски каже: «У знак части архијерејског чина, архијереј треба да има при служењу више презвитера и ђаконa, пошто представља Господа с ученицима Његовим» (Одговор 38. на питање Гаврила митр. пентапољског, Мињ. П. Г. Т. 155, с. 885:888). Али за посебне прилике и потребе, Св. Симеон вели да са литургичког становишта «не смета уопште да свештенодејствује сам архијереј без презвитера или ђаконa» (исто).

3059 - Ј. Фундулис, н. д. I, 97, 98.

3060 - Може неке пасти на ум да би се у недостатку појца свештеник могао послужити магнетофоном, који би тако подесио да тачно одговара на свештеникове прозбе репродукцијом неког првокласног хора. То би не само испунило празнину која настаје кад на свештеникове прозбе нема ко да одговара, него би и верним приредило високи естетски музички доживљај. Тај пут је за Православну цркву неприхватљив. Молитва у њој мора бити жива. И кад се она врши од живих чланова механички, без

учешћа срца и ума, или да у недостатку православних, одговара на Литургији Јеврејин или незнабожац или јеретик и шизматик, она је неприхватљива, а камоли кад би била не од живих људи, него од мртвих направа, инструмената. Због тога никад у њој није прихваћена инструментална музика. Ма како нескладно појање, али искрено од живих присутних верника, ма они немали слуха, ако они чине најбоље што могу и умеју, Црква ће прихватити њихово певање, јер га и Бог прихвата. Али неће никада прихватити мртви механизам уместо живог гласа, јер би то значило «чешање по ушима», по речи Св. ап. Павла (2Тим.4:3). А за то се у цркву, на Литургију и богослужење уопште не може долазити. Употреба магнетофона може се дозволити само ван богослужења у дидактичке сврхе.

³⁰⁶¹ - Уп. др Лазар Мирковић, Православна литургика, Београд 1965, 9–11.

³⁰⁶² - Није Црква ту против магнетофона као техничке направе, која иначе може корисно послужити као помоћно средство за наставу и науку у многим приликама, него је реч о томе да се репродукцијом човековог гласа мртвом направом замени живи човек – верник.

³⁰⁶³ - Уп. Гласник 1979, бр. 10, прим. 15, стр. 232. Употреба магнетофона у цркви не може се правдати употребом микрофона и звучника, јер се овим последњим средствима само омогућава да верни и појци, у великим храмовима, или слободном простору, чују глас служећег свештеника, да би могли учествовати у богослужењу, као што каже ап. Павле, да на његово благодарење кажу «Амин» (1Кор.14:16).

³⁰⁶⁴ - Или магнетофонских трака.

³⁰⁶⁵ - Апантисис ис литургикас апориас, Тхесалоники 1982, IV, 55.

³⁰⁶⁶ - Професор Павле Ивић, Српскословенски књижевни језик, у «Историја српског народа», издање СКЗ Београд 1986, IV, стр. 78. Једнако о томе говори проф. Петар Ђорђевић, да је код нас «српска редакција рускословенског језика... Јасно је, према томе, да код нас постоји разлика између црквеног језика у књигама и ван књига, у њихову читању» (Карактеристика

савременог изговора нашег црквеног језика, Богословље 1932:236).

³⁰⁶⁷ - Димитрије Стефановић и Димитрије Е. Стефановић, Прилог проучавању односа између места мелодијског и језичког акцента у српском народном појању на примерима Осмогласника Ст. Мокрањца, САНУ, књ. LXXVII, Одељење историјских наука, стр. 401.

³⁰⁶⁸ - Исто, стр. 403.

³⁰⁶⁹ - Др Лазар Мирковић, Литургија I, Београд 1965, стр. 273.

³⁰⁷⁰ - П. Ивић, исто.

³⁰⁷¹ - Др Лазар Мирковић, н. д. 262.

³⁰⁷² - Исто.

³⁰⁷³ - Уп. Никодим Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, Т. I, стр. 562.

³⁰⁷⁴ - Гаврило Бољарић и Никола Таушановић, Српско православно пјеније по карловачком старом начину... 1887. г., свеска II, стр. IV, V.

³⁰⁷⁵ - Димитрије Стефановић, Црквено појање и црквена музика, у Зборник Матице српске за сценске уметности и музику, Нови Сад 1994. г., стр. 29.

³⁰⁷⁶ - Милорад Лазић, Етос византијског црквеног појања, Теолошки погледи, 1984, стр. 240. И јеврејско певање у синагогама такође је унисоно, но са наглашеном драматичношћу. Унисоно је певање и нашег народа у планинским крајевима Босне, Херцеговине, Црне Горе, са пратњом на један тон.

³⁰⁷⁷ - Уп. Љубица Рајковић-Петронијевић, Стара српска музика у периоду од IX до XV века, Теолошки погледи, 1978. г., стр. 247.

³⁰⁷⁸ - Наводе се разни разлози, објашњења и оправдања зашто се до тога дошло. Прво, рационални, тј. да су отпевани сви предвиђени текстови, па да не би настало ћутање у цркви до наставка даљег чина у богослужењу, довитљиво се дошло до импровизације пријатних арија. Друго, богословски – «сматра се да су речи те-ре-рем напев успаванке коју је Св. Богородица певала малом Христу (као што код Срба певају мајке деци: ну-на-нина)»; треће, да је до тога дошло кад се осетила потреба да

наше молитвено обраћање Богу буде непосредније, без речи (Милорад Лазић, н. д. стр. 240). Наводи се и мишљење да је певање наведених слогова «коришћено за свечане службе, када је музика била важнија од текста» (Љубица Рајковић-Петронијевић, н. д. 247).

3079 - Проф. П. Ђорђевић, н. д. стр. 245.

3080 - Др Константин Каварнос, Црквена музика, прев. Јелисавета Вујковић, Теолошки погледи 1978.г., стр. 84.

3081 - Др Константин Каварнос, н. д. 88.

3082 - Подобије, С. Петербург 1894, стр. 385; Настољнаја књига, Кијев 1913, стр. 647.

3083 - Настољнаја књига, стр. 647.

3084 - Венеција 1884. год.

3085 - Имерологион 1960, стр. 96.

3086 - Београд 1971, стр. 201.

3087 - Таква једна молитва сачувана је у Барберинском рукопису Литургије Св. Јована Златоуста, из VIII в., у којој се јасно види указивање на вход целе цркве, клира и народа, у храм: «Благодатељу и Творче сваке твари, прими предстојећи збор (верних) (просиусан тин еклисиан)» (Ј. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 126).

3088 - Фундулис, исто; уп. Гласник 1980, стр. 231.

3089 - Фундулис, исто.

3090 - П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 5.

3091 - А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901, 950.

3092 - Толоковиј Типикон, Кијев 1913, II, 306. Уп. Гласник 1980, стр. 41, прим. 2.

3093 - Дмитријевскиј, н. д. 822.

3094 - Као у Кристофератском рукоп., Гоар, Евхологион, Венеција 1730, 86.

3095 - У главном тексту код Гоара, н. д. 52. Поводом тога, у примедбама Гоар вели: «Господи, устње моји...» Испред ове молитве, како Морелијански, тако и многа Венецијанска издања казују: «Слава во вишњих Богу и на земљи, 2 пут», (стр. 73). А

тако је и у пергаментном свитку Патмоске библиотеке из XIII в. (Дмитријевскиј, н. д. 173).

³⁰⁹⁶ - Нпр. у грч. рукопису Синај. библиот. бр. 986, XV в., Дмитријевскиј, н. д. 607.

³⁰⁹⁷ - Истина, у Типику иза вечерње на Вазнесење стоји да се од Вазнесења до Духова не узима ни на којој служби молитва «Царју небесниј», али шта би уместо ње свештеник и ђакон узимали на почетку Литургије не казује се ништа.

³⁰⁹⁸ - Пособије, С. Петербург 190, 648, 651.

³⁰⁹⁹ - Настољнаја књига, Харков 1900, 604.

³¹⁰⁰ - Н. д. 607.

³¹⁰¹ - Хеортологија, Београд 1961, 226; Велики Типик, Београд 1972, 210; Зборник, Београд 1958, 603.

³¹⁰² - Имерологион, изд. Апостолики диакона, Атина 1979, стр. 101: «Анелифтхис ен докси», анти ту «Идомен то фос».

³¹⁰³ - Анти ту «Идомен то фос», «О ватхи и софиас...» (исто, стр. 103).

³¹⁰⁴ - Изд. Саливеру 1913, г., стр. 387, 388.

³¹⁰⁵ - Софија 1928. стр. 84. И ван тог периода, кад се чита «Царју небесниј» – по овом Служебнику «Слава во вишњих Богу» говори се три пута, а «Господи устње моји...» два пута. Међутим, и у старијим Служебницима (нпр. митроп. Петра Могиле из 1639.; рускословенски рукоп. Филотејевог устава бр. 14, XV в.; грч. Есфигменског ман. бр. 120, из 1602. г.; још старијем Филотејевом Диатаксису бр. 6277–770, из XIV в.; такође у нашим рукописима, као и у штампаном црквенослов. Арх. чиновнику из 1721. г. и савременом Служебнику) јасно се казује да се «Слава во вишњих Богу» узима двапут, а «Господи устње моји...» једанпут. Биће да је навод у бугарском Служебнику, као и у неким грчким издањима (уп. Еп. бачки Иринеј, Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942, стр. 288), настао према узимању ових стихова на јутрењи у почетку шестопсалмија.

³¹⁰⁶ - Весник Српске Цркве, Београд 1902, стр. 379.

³¹⁰⁷ - Гласник Православне Цркве у Краљевини Србији, 1910, 13.

³¹⁰⁸ - Питања и одговори, Београд 1929, 22.

³¹⁰⁹ - Обредославље, Београд 1895, 149.

³¹¹⁰ - Прва тројица веле да се при томе не говори «Слава во вишњих Богу», него само «Господи устње моји отверзеши». Не бих се могао домислити који би то разлози говорили да се изостави стих анђелске химне, «Слава во вишњих Богу», кад се он узима већ од Томине недеље на јутрењи!

³¹¹¹ - Уп. Гласник СПЦ 1979, стр. 47, прим. 17.

³¹¹² - Красносельцев, Свједјенија, Казањ 1885, 179.

³¹¹³ - Есфигмен. библиот. бр. 120, из 1602. г.

³¹¹⁴ - Збирке проф. Грујића бр. 84, из 1635. г.

³¹¹⁵ - Уп. Гласник СПЦ 1972. г., стр. 174, прим. 7.

³¹¹⁶ - Београд 1958, 613.

³¹¹⁷ - Уп. В. Николајевић, Велики Типик, Београд 1971, 51.

³¹¹⁸ - Харков 1900, 795, 808.

³¹¹⁹ - Евхаристија, Париз 1947, 163. Поред краткоће, овде је и погрешно наведено да се на Блажена узимају тропари канона из Октоиха. Међутим, као што ће се видети, у Октоиху постоје посебни тропари за Блажена, независни од канона.

³¹²⁰ - Пособије к изученију Устава богослуженија, С. Петербург 1900, 391; Л. Мирковић, Литургика I, Београд 1965, 239.

³¹²¹ - Скабаланович примећује да речи покајаног разбојника испред Блажена подсећају на ирмос испред песама канона. Проводећи ту мисао даље вели: «Песме канона биће да треба певати без ирмоса, зато што га замењују прва Блажена Октоиха. Кад се за Блажена узимају само песме канона, онда с ирмосом» (В. Недеља Антипасхе увече, друго «Зри») (Толковиј Типикон III, Кијев 1915:18).

³¹²² - Н. д. 391. И. Булгаков вели исто: Ако није изведена из Минеја песма канона, то се «Блажена поју само из Октоиха на 6» (н. д. 808).

³¹²³ - Код Руса се Блажена читају или певају. Понекад читају само еванђелске стихове, а тропаре сасвим изостављају. Скабаланович и једно и друго сматра «недозвољеним пропустима» (н. д. стр. 19, у примедби под текстом).

3124 - «Под редовним песмама» – вели Никољски – «разумеју се све песме канона празника, јер се у време попразништва све оне, почевши од прве, по реду читају на Блажена. У току попразништва испевају се све песме празничног канона тако да се на дан Оданија пева IX песма канона. У дане попразништва Господњих празника, у број редовних песама на Блажена улазе и III и VI песма канона празника, зато што се на сам Господњи празник на Литургији не певају ни Изобразитељни антифони (псалми), ни Блажена, стога ни III ни VI песма празничног канона, него се поју празнични антифони. А у дане попразништва Богородичиних празника, у број редовних песама на Блажена не улазе III и VI песма канона празника, јер се на саме те празнике певају Изобразитељни антифони (псалми), а на Блажена III и VI песма канона празника» (н. д. 391:392).

3125 - Н. д. 392, 393.

3126 - Тако се вели и у грчком Типику Георгија Виолаки, изд. Саливеру, стр. 31.

3127 - Све овако вели и Николајевићев Типик, стр. 21. У наведеном Типику Г. Виолаки: Октоиха на 4 и Светог 4 (стр. 31).

3128 - Н. д. 393, 394.

3129 - С. Петербург 1899, 166.

3130 - Изјасњеније литургији оглашених, Ч. 2, § 43, код Никољског, н. д. 391, под текстом.

3131 - Н. д. 391, под текстом.

3132 - Е трис литургис, Атина 1935, 32, 33.

3133 - Н. д. III, 19. Н. д. 35.

3134 - Нпр. 2. и 22. септембар, 12, 24. октобар, 2, 3. новембар, 10. децембар итд.

3135 - Булгаков, н. д. 808.

3136 - Кад се нпр. понегде певају стихови «Бог Господ» на јутрењи свега двапут, уместо четири пута, какво се време ту уштеди? Тек да не би било онако како треба.

3137 - Боље је рећи тропари него стихире, поготово кад се Блажена узимају из песама канона.

3138 - Зајечар 1907, II, 56.

3139 - Толковиј Типикон, випуск III, Кијев 1915, 15.

³¹⁴⁰ - Типикон тис ту Христу мегалис екклисиас, изд. Саливеру, Атина, без године издања, стр. 31.

³¹⁴¹ - Псаломенон тон макарисмон, оте де елтхусин и псалонтес ис то Докса... (Грч. Евхологион Ватопед. библиот. бр. 133 (744), XIV в. Красносељцев, Материали дља историји чинопосљедованија литургии Св. Иоана Злат., Казањ 1889:50). Исто је тако у рукоп. Пантелејм. ман. у Св. Гори бр. 6277 (77), XIV в. (уп. П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935:6). У рукоп. Атинске народ. библиот. бр. 767, XVIII в. казује се слично: «... певају Блажена или трећошесту (тритекти) Светог. А кад појци кажу Слава...» (Трембелас, н. д. 35). Исто је тако и код Гоара (Евхологион, Венеција 1730:54), који нам даје објашњење грчког израза «тритекти» велећи да су то «трећа и шеста песма канона, које се у време јутрење певају и једном речју називају трећошеста (тритекти). Ове две песме изабране су пре других на певаној Литургии јер се оне врше између трећег и шестог часа дана, или после службе трећег (часа), а пре шестог» (исто, 108). Исти разлог зашто се баш узима III и VI песма наводи, у свом тумачењу Литургии, И. Дмитревскиј додајући: «Ово време дана особито је освећено тајнама икономије (нашег спасења) које се у њему извршило: трећи силаском Св. Духа на апостоле, шести распећем Спаситеља на крсту» (н. д. 145). Архиепископ Венијамин износи друге разлоге за употребу ових песама на Литургии: «Трећа песма садржи молитву Ане пророчице, која означава неплодство прве (старозаветне) цркве која се сада показује плодном; а шеста песма – прор. Јоне, који је био слика тридневног погребља и васкрсења Спаситеља и уједно нашега» (Новаја Скрижаљ, С. Петербург, 1908:180).

³¹⁴² - Красносељцев, н. д., 52, 53.

³¹⁴³ - Пергаментни Служабник ман. Дечана бр. 119, XIV в. Исто у бр. 120, 121, 130, XVI в.; бр. 122, 123, XIV–XVI в., бр. 124, из 1395. г., бр. 125, 126, 128, 132 XV в., бр. 134, 135, XVI в.; такође рукоп. Музеја СПЦ у Београду бр. 227, XVI в., бр. 252 XVIII в.

³¹⁴⁴ - Нпр. кад у недељу падне Свети коме је на Блажена у Типику наведена песма канона, узимају се из Октоиха на 6 и III п.

канона на 4. Исто тако, узимају се на 10 Блажена недељом у предпразништву и попразништву.

³¹⁴⁵ - Кад у недељу падне пред-попразништво, а уз то и Свети коме је наведена песма на Блажена, узима се из Октоиха на 4, предпразништва III п. (у попразништву редовна) на 4, и Светога VI п. на 4. (уп. Гласник 1975. год., стр. 234).

³¹⁴⁶ - Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније Божеств. литургији, С. Петербург 1884, 144–145.

³¹⁴⁷ - Н. д. стр. 17.

³¹⁴⁸ - Пособије к изученију Устава Прав. церкви, С. Петербург 1900, 375.

³¹⁴⁹ - Божественнија литургији Ј. Злат., Вас. Вел. и Григорија Двојеслова, словенски и немачки текст, Берлин 1890, 115.

³¹⁵⁰ - Настољнаја књига, Кијев 1913, 894.

³¹⁵¹ - Богословскаја енциклопедија Лопухина, Петроград 1901, Т. II, 711.

³¹⁵² - «Блажени (Макаризми). Овако се зову јеванђеоски стихови о блаженствима (Мф.5:3–12) и оне песме (обично тропари канона) што се с тим стиховима поју» (Литургика, Београд 1965, I, 239, II, 1:69); Вел. Типик, Београд 1971, 34.

³¹⁵³ - Истицање вечне важности речи Господњих за нас свакако не значи да би тропари уз њих били неважни и непотребни. Не само да се њима прославља празник, или Свети чији је дан, као и на јутрењи, него њихово стављање уз стихове Блаженстава има за циљ још и указивање да Христово учење није само теорија него и пракса, није узвишени или за људске моћи недостижни идеал, него сасвим достижан и остварљив. Тропаре из канона Светих Црква је овде поставила као илустрацију да су Спаситељево учење о блаженствима Свети људи од mesa и крви, као и ми, остварили у животу, те да нас тако њиховим примером побуди на труд око достизања еванђелских врлина и вечног блаженства које оне доносе. У њима се садрже девет главних еванђелских врлина, које узводе човека савршенству духовног живота и за чије је држање Спаситељ обећао, под разним називима земаљских и небеских блага, наслеђе вечноблаженог Царства, којег се пре свију

новозаветних Светих удостојио благоразумни разбојник, који је с осећањем живе и снажне вере у души исповедио Спасистеља на крсту као Цара и Господа.

³¹⁵⁴ - Софија 1928, 91, 376.

³¹⁵⁵ - Попеченије Православној цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, 236.

³¹⁵⁶ - Настољнаја књига, Харков 1900, 809.

³¹⁵⁷ - Евхаристија, Париз 1947, 168.

³¹⁵⁸ - Правилник, Зајечар 1907, стр. 57, 87, 108.

³¹⁵⁹ - Н. д. 92, 111.

³¹⁶⁰ - Пособије, С. Петербург 1900, 431; Настољнаја књига 797.

³¹⁶¹ - Изд. Апостолики диакона, Атина 1971. и 1977, стр. 86, 118.

³¹⁶² - Пантелејмоновог манастира у Светој Гори бр. 6277–770, Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, стр. 9.

³¹⁶³ - Евхологион, Венеција 1730, 54.

³¹⁶⁴ - Народ. библиот. у Атини бр. 749, 752, 766, XVI в.; бр. 770, 773, XVII в.; бр. 763, 765, XVIII в.; Трембелас, н. д. 78.

³¹⁶⁵ - Дечански пергаментни Служабник бр. 119, XIV в., л. 5, б. Исто је тако и у бр. 120, XIV в., али нема примедбе да се излази на северне двери. У овом рукопису налази се примедба да ђакон, по Малом входу, ушавши у олтар, «вазам кадилницу покадит с(ве)тују трапезу. И приходит ка свештенику г(лаго)ље: Пом(о)ли се о мње ка Г(оспод)у о Г(оспод)и ч(ас)ниј о(т)че. Исто је тако у рукописима бр. 121, XIV в., бр. 122,123, XIV–XV в.; бр. 124 из 1395. г.; бр. 125, 126, 128, 132, XV в.; бр. 130, XIV в.; бр. 134 и 135, XVI в.; такође у рукописима Музеја СПЦ у Београду бр. 227, XIV в., бр. 108, XV в., бр. 117, 214, 215, XVI в., Божидара Вуковића из 1554, бр. 4, XVII в., бр. 252, XVIII в.

³¹⁶⁶ - Дечански Служабници бр. 119, 123, 125, 126, 129, 130, 132, 134; Музеја СПЦ, бр. 227, 108, 238, бр. 4, 215, 117; Грујићеве збирке бр. 50 и 84, XVII в.; Бож. Вуковића из 1519. и 1554. г.

³¹⁶⁷ - Ј. Фундулис, Апантиси ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 126.

³¹⁶⁸ - Исто.

- 3169 - Отуда га и нема у Коитској литургији, Уп. Литургикон планон еленхос, Атина 1954, 6.
- 3170 - Е трис литургие, 18.
- 3171 - Фундулис, н. д. 125.
- 3172 - Према Фундулис, н. д. 127–128.
- 3173 - Е трис литургие, 35. Ова примедба налази се и у енглеском преводу Служебника учињеном према словенском.
- 3174 - Н. д. 168.
- 3175 - Н. д. 809.
- 3176 - Исто.
- 3177 - Н. д. 168, 169.
- 3178 - Литургика, стр. 69; Правилник, 58; Практични свештеник, Н. Сад 1907, I, 55.
- 3179 - Н. д. 80.
- 3180 - Евхологија, Кијев 1901, 606. Ту налазимо и интересантну појединост да «пошто чтеци поставе своје руке један другом на рамена, ђакон распростире «влатион» (прекривач којим се прекрива Еванђеље на Часној трапези) преко њихових руку и ставља Св. Еванђеље» (исто).
- 3181 - Литургика, 69; Правилник, 58, 87.
- 3182 - Н. д. 58.
- 3183 - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 319.
- 3184 - М. Скабаланович, Рождество Христово, Кијев 1916, 150.
- 3185 - Исто.
- 3186 - Скабаланович, н. д. Јасан нам је радосни, празнични карактер наведених празника. Једино се можемо замислити над Великом суботом, даном лежања у гробу Сина Божјег. Но кад узмемо у обзир да се на Литургији тог дана певају васкрсне стихире, свештеници скидају црне и облаче светле одежде, пева се прокимен о васкрсењу: «Воскресни Боже, суди земљи...» постаје нам очигледан узрок радосног карактера ове службе, тј. да «богослужење Православне цркве на Велику суботу је већ навечерје празника васкрсења Христово, нарочито Литургија...», те да на Литургији Велике суботе «вести о почетку пасхалне

радости црква продужује читањем Еванђеља о јављању анђела на гробу Господа, који је јавио мироносицама да је васкрсао Господ и о јављању васкрслог Исуса» (Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961:170).

3187 - Воздвиженије Честнаго креста, Кијев 1915, 116.

3188 - У рукопису бр. 129, XIV в. «отходет».

3189 - Наводно из XII в. Но како се у јектенијама моли: «О благоверњем и богохранимем цари нашем...»; «О архиепископе нашем...», пре ће бити да је из XIV в.

3190 - Венеција 1730, стр. 63, 80, 154.

3191 - Е трис литургие, Атина 1935, 7, 45.

3192 - Л. Мирковић, Литургика I, Београд 1965, 100, 101; И. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније Божественој литургији, С. Петербург 1884, 164.

3193 - И. Фундулис, Ано катедра, у Тхрискевгики ке итхики енциклопедиа, Атина 1962, Т. I, 1006.

3194 - Н. Красносељцев, Материали дља историји чинопосљедованија литургији Св. Ј. Златоустаго, Казањ, 1889, 54.

3195 - Фундулис, н. д. 1006.

3196 - Који је у Барберинском кодексу (из IX–X в.) развијен у целу молитву: «Владико Господе Боже сила, спаси народ Твој и чувај га у миру силом Твог Сина, с Којим си благословен у векове векова» (Фундулис, н. д. 1007; Гоар, н. д. 83).

3197 - И. Дмитревскиј, н. д. 163.

3198 - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев, 1910, II, 187. На ову наредбу, да се Еванђеље слуша стојећи, ђакон нас и сада опомиње: «Прости (тј. стојећи) услышим Свјатаго Евангелија...».

3199 - У неким местима епископ и свештеници одлазе на сапрестоље и после входа на Вел. вечерњи и Пређеосвећеној литургији, упућујући оданде благослов мира и седећи слушају паримије. То је правилно и треба га држати, јер се тако поступало и у старини (уп. Фундулис, н. д. 1007).

3200 - Мињ, Т. 153, с. 293.

3201 - Мињ, Т. 98, с. 409.

3202 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1899, 175.

3203 - Као што сам имао прилике да видим у већини цркава, на горњем месту оне имају велико Распеће, пред којим гори кандило, тако да не могу онамо да улазе и седе. Али ни у катедралној цркви архиепископије у Атини, где горњи престо и сапрестоље постоји, нисам ни на једној Литургији видео да би епископ или свештеник онамо пошао и седео. У једном издању грчког Литургикона одређено се прописује одлазак проскомидији: «Затим каже ђакон јереју: «Повели, Владико!». И одлазе Св. Предложењу. И јереј приклонивши главу пред њим (предложењем) каже: «Благословен који иде у име Господње». Онда долазе Св. трапези и ђакон каже: «Благослови, Владико, горњи престо», а јереј приклонивши главу каже: «Благословен јеси на престоље...» (Изд. монаха Модеста, Јерусалим 1956, стр. 72–73). Но у Иератикону, званичног издања Грчке цркве, стоји као што је и у нашим Службеницима, по позиву ђакона: «Повели, Владико!» И одлазе катедри. И јереј одлазећи говори: «Благословен који иде...» (Изд. Апостолики диакониа, Атина 1971, стр. 79), али тако не чине.

3204 - Литургика II, Београд 1966, 73; Фундулис, н. д. 1007.

3205 - Н. д. 1007.

3206 - Н. д. 46.

3207 - Рукоп. дечански бр. 130 из XIV в.; А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901, 608; Рукопис Синајске библиотеке бр. 986, XV в.

3208 - Правилник, помоћна богослужбена књига, Зајечар 1907, II, 62.

3209 - Н. д. 1007.

3210 - Евхаристија, Париз 1947, 175.

3211 - Н. д. 73.

3212 - Гоар, н. д. 80; Красноселъцев, Материали, Казањ 1889, 105.

3213 - Уп. Миклошић, Лексикон... Виндобоне 1865; П. Скок, Етимологијски рјечник, Загреб 1971.

3214 - На питање: Зашто се у малој јектенији пред другом молитвом за верне: «Паки и многажди...» у Литургији Св. Јована

Златоуста, наводе неколике прозбе велике јектеније?
Патријаршијски Гласник, 1991. година, бр. 7, стр. 130.

³²¹⁵ - И сада на Херувици кад архијереј служи, завршава он проскомидију (помињући живе и упокојене које хоће, себе и служеће свештенство) а коју је свештеник почео у своје време извадивши Агнец, честицу за Пресвету Богородицу и девет чинова Светих (Уп. Архијерејски чиновник, Москва 1874, л. 29, б).

³²¹⁶ - Уп. Патријаршијски Гласник, 1978, стр. 227. Кад се над тим даровима прочита молитва «Боже, Боже наш, небесниј хљеб, пишчу всему миру...», цео овај принос бива освештан и већ одвојен од обичне хране, те од њега нису могли јести ни катихумени, него само верни.

³²¹⁷ - То видимо и из рукописа Синајске библиотеке бр. 1040, XII век. У њему се излаже прелазна пракса за почетак Литургије Св. Василија да се говори јектенија: «У миру... За вишњи мир...» (тј. велику јектенију). А пред Херувимском песмом Златоустове Литургије наређује се читање пуне велике јектеније. (А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 133.)

³²¹⁸ - Св. Симеон Солунски, Изложење о св. храму, гл. 74, Мињ, П.Г.Т. 155, к. 725–727.

³²¹⁹ - Ако би се ипак сматрало неумесним, кад у цркви нису присутни катихумени, да се упућује позив: «Оглашени, помолите се Господу», као и позив: «Оглашени, главе своје Господу приклоните», сматрам да би се ово могло изоставити, а све остале прозбе читати. Такође би могле, у молитви за оглашене бити изостављене речи: «...који су приклонили главе своје Теби». Исто тако речи у прозби: «Ви који сте оглашени изиђите, оглашени изиђите, да нико од оглашених не остане...» могу се изоставити, а прозбу почети овако: «Верни, поменувши оглашене, опет и опет у миру Господу се помолимо».

³²²⁰ - Сада се налазе четири прозбе велике јектеније у другој од ове две мале јектеније, а у нашим и грчким рукописима, налазе се остале прозбе велике јектеније и у првој малој јектенији. (Уп. Патријаршијски Гласник 1991, 130.)

³²²¹ - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Випуск II, Кијев 1913, стр. 160.

- 3222 - Скабаланович, исто.
- 3223 - Нав. дело, 161, 152.
- 3224 - Трис Литургие, Атина 1935, 126.
- 3225 - Исто.
- 3226 - Исто.
- 3227 - М. Скабаланович, нав. дело, 158.
- 3228 - Уп. Служебник, Београд 1974, 150–151, 154; на говорном српском језику, Београд 1986, стр. 106–107; Иератикон, Атина 1951, стр. 89–90, као и у старим рукописима бар од XII века.
- 3229 - Уп. 19. кан. Лаодикијског сабора, Н. Милаш, Правила Православне цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, 11, 22.
- 3230 - Упор. П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 21, 22; Ј. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, 1, 196; 11, 216. Типик цркве Св. Софије у Цариграду, из IX-X в., напомиње такође овакав почетак Св. Лигургије. За дан обновљења храма Св. Богородице у Халкопратији, 18. децембра, казује да патријарх, са свештенством и народом, по свеноћном бденију у Св. Софији, око трећег часа полази, са песмом «Радуй се, благодатна», у храм халкопратијски. Кад стигну у нартекс и појци заврше тропар, деца певају: «Возмите врата књази ваша», црква се отвара и са песмом се улази у њу. Даље Типик вели: «Антифони се не узимају него одмах Трисвето, прокимен, гл. 4: Дому Твојему подобајет свјатиња...» чита се Апостол, Еванђеље и наставља даљи ток Литургије (А. Димитријевски, Типика, Кијев 1895:32).
- 3231 - На архијерејској Литургији и данас архијереј врши проскомидију у ово време.
- 3232 - Милаш, н. д. 82.
- 3233 - Помолимо се Господу Богу..., за мир са неба, за епископа, свештенике, ђаконе, презвитиде, ђаконисе, за верни народ, за оне који су на власти, за упокојене, за верне у тамницама, за путнике и који плове на мору, итд.
- 3234 - А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, 133, Син. библиотека бр. 1040, XII век.
- 3235 - Трембелас, н. д. 9.

3236 - Исто, 65, 67.

3237 - Уп. Вас. Мустакис, «Диаконос», у Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1964, Т. IV, к. 1159.

3238 - Из Литургија хришћанских народа на периферији Истока, где је Чин Литургије и других чинова најмање мењан кроз векове до данас (Абисинци, Копти, Персијанци), ђакони говоре дуге перифразе свештеничких молитава, на које народ одговара целим молитвама, а не кратким узвицима: «Господе, помилуј», «Подај Господе» итд. (уп. М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1913, вип. II, 79).

3239 - Исто, 77, 78.

3240 - Исто, 87–90.

3241 - Тако је исто у Литургији Василијевој и Пређеосвећених Дарова у Служабницама Патријаршијске библиот. у Београду: бр. 227, XIV в.; бр. 108, XV в.; бр. 117, 214, 238, XVI в.; бр. 4, XVII в.; бр. 255, штамп. Бож. Вуковића из 1519. г. Дечанске библиотеке: пергаментни рукопис бр. 119, 120, 121, XIV в.; на хартији бр. 130, XIV в.; бр. 127, XIV–XVI в.; бр. 131 из 1453. г.; бр. 132, XV в.; бр. 129, XV–XVI в.; бр. 134, XVI в. Молитва прилежног молења у Дечанском бр. 130, XIV век, налази се иза прозбе «О благоверном...».

3242 - У Евхологиону Синај. библиотеке бр. 973 из 1153. г., и молитве на великој и две мале пред антифонима, свештеник чита пре возгласа и ђаконових прозби «Заступи спаси... Пресвјатују, Пречистују» (А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 11901, стр. 83). Исто се тако наводе молитве за катихумене и две верних (стр. 84), молитва по преносу дарова (стр. 84) (Интересантно да свештеник чита ову молитву «ке сфрагизон та дора», стр. 84, и молитву пред «Оче наш» (стр. 85). А исто се тако казује и у пергаментном свитку исте библиот. бр. 1020, XII–XIII в., за све наведене молитве (стр. 140, 141, 142:144). У овом рукопису налази се и молитва прилежног молења по првој прозби сугубе јектеније (стр. 141). Код Гоара молитва прилежног молења је по прозби «Ипер тон евсевестатон». Молитве по преносу дарова и пред «Оче наш» иза прозбе «Ипер ту ристхине имас» – Евхологион, Венеција 1730, 56, 59, 64. Код. П. Трембеласа: Молитва прилежног молења је по трећој прозби

сугубе јект., но по старијим рукописима налази се иза прозбе за цара – Визант. музеј у Атини бр. 6, XII в., Народна библиотека Атина бр. 394 и 7123, XII в.; бр. 393, XIII–XIV в.; бр. 769, XV в. (Е трис литургие, Атина 1935:59). Молитва по Великом входу и пред «Оче наш» по прозби «О јеже избавитисја нам» – Исто, 87, 125.

³²⁴³ - Ако пастирски разлози укажу да верне треба упознати са садржином молитава које свештеник чита тајно, сматрам да је боље да се они с њима упознају изван Литургије, него да се читају наглас.

³²⁴⁴ - Примедба под текстом, стр. 107.

³²⁴⁵ - При руци су ми издања Иератикона Св. Синода, Атина 1951, 1968, 1971. г.; Литургикон монаха Модеста, Јерусалим 1956; Микрон Евхологион Евстатија Скарпа, изд. Саливеру, без године изд. Такође превода са грчког на српски др Јустина Поповића Литургије Св. Јована Златоуста 1922, и епископа бачког Иринеја (Ћирића), Недеља Педесетнице, Нови Сад 1941.

³²⁴⁶ - Стр. 67.

³²⁴⁷ - Гоар, 85. То што се каже да је молитва по причешћу читана «тајно» док ђакон чита молитву, тј. јектенију «Прости приимше», у ствари значи да је молитва по причешћу читана непосредно после причешћа, јер се тада није певало ни «Благословен грјадиј», ни «Видјехом свјет истиниј», ни «Да исполњатсја...».

³²⁴⁸ - Евхологиа, н. д. 158.

³²⁴⁹ - Исто, 145, 269, 613.

³²⁵⁰ - Исто, 825.

³²⁵¹ - Визант. музеја у Атини, бр. 61, XII в.; бр. 137, XV в.; бр. 134, XVI в.; Народна библиотека у Атини бр. 713, XII в.; бр. 685, 877, XV в.; бр. 798, 784 XVI в.

³²⁵² - Народна библиотека у Атини бр. 703, XVI в.; бр. 756, XVI-XVII в.; бр. 759, 772, 784, 878, XVI в.; Трембелас, н. д. 146.

³²⁵³ - Л. 37, б.

³²⁵⁴ - Патријаршијска библиотека Београд, рукопис бр. 108, XV в.; бр. 117, 214, 238, XVI в.; као и из штампарије Бож. Вуковића 1519. г., бр. 4, 216, XVII в.; Дечански бр. 129, 131, 132, XV в.; бр. 134, XVI в.

³²⁵⁵ - Овај се стих помиње тек у XVII в., а стих «Бог Господ и јависја нам» у XII–XIII веку. – П. Трембелас, н. д. 191, 149.

«Видјехом свјет истиниј» не налази се ни у Служебнику Петра Могиле, ни Печарском из 1696. г., него: «Ис полла ети деспота».

³²⁵⁶ - Пасхална Хроника сведочи да се овај тропар почео певати на том месту у време цариградског патријарха Сергија 624. г.: «Пошто се сви причесте Св. Тајнама, кад се при певању клирика остављају у сасудохранилиште часне рипиде, дискоси и путири и други свештени сасуди..., певајући последњи стих причасна, говори се и овај тропар: «Да се испуне уста наша хваљења твога, Господе...»» (Трембелас, н. д. 147).

³²⁵⁷ - Трембелас, н. д. 146.

³²⁵⁸ - Њих редовно нема ни у грчким ни у нашим рукописима. Нема их ни у Служебнику Петра Могиле из 1639. г., ни у печерском издању Служебника из 1696. г. Јављају се тек у издањима XVIII в. Постоје у московском Служебнику штампаном 1730. године.

³²⁵⁹ - Уп. Гласник 1974, стр. 183.

³²⁶⁰ - Своје покојне треба и верни да помињу како на крају проскомидије, кад свештеник вади честице за живе и покојне, и за време молитве «Боже, Боже наш», која је некад читана гласно, тако и на Великом входу, и по освећењу дарова, на «Достојно», кад ђакон чита диптихе живих и мртвих.

³²⁶¹ - Е. Родопулос, Проскомиди, Трискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1960, Т. X, к. 652; Уп. Гласник 1980 г., стр. 231.

³²⁶² - Тако у пергаментном свитку библиот. Патмоског манастира бр. 719, из XIII в., стоји: «И узима ђакон дискос и јереј Св. путир и чине вход. А кад стигну до Св. двери, говоре: «Возмите врата књази вашја...»» (А. Дмитријевскиј, Евхологија, Кијев 1901:172). Слично стоји и у рукопису Василија Фаласка (Гоар, Евхологион, Венеција 1736:87).

³²⁶³ - Евхологион бр. 362 (607), Дмитријевскиј, н. д. 310. Међутим, у млађем рукоп. Александријске патријаршије, већ свештеници и ђакони «пролазећи кроз храм, моле се сви за све, и свештеници: «Всјех вас да помјанет Господ Бог во Царствији

Својем». А улазећи сви у олтар, сваки говори патријарху: «Да помјанет Господ Бог архијерејство твоје во царствији својем...» (бр. 371, из 1407.) (Дмитријевскиј, исто).

³²⁶⁴ - Пергам. свитак Патмоске библиотеке бр. 769, из 1260. г.; Дмитријевскиј, н. д. 157, 158. Да би нам поступак покривања диска и путира овим покровцем, а не воздухом, као што се врши сада, био јаснији, треба да имамо у виду да се опћенито сматра да је воздух постао од завесе која је, у појединим моментима Св. Литургије, спуштана са киворија изнад Часне трапезе да би се Часни дарови заклонили. «Јер не треба да гледају сви Тајну, него само они који свршавају свештенодејство», као што напомиње Св. Симеон Солунски (Тумачење Св. храма, гл. 83; Мињ П. Г.Т. 155, к. 73:732). Св. Теодор Студит, у свом тумачењу Литургије Пређеосвећених Дарова, назива воздух «горњим покривачем», или само «покривачем»: «А јереј горњим покривачем (анотатон пеплон) који се у говору назива воздух, прекрива дарове, али се у време подизања скида покривач» (К. Каллиникос, О христаиникос наос, Атина 1979:171). О воздуху као прекривачу говори и Св. Герман у свом делу «Мистики тхеориа»: «Прекривач (катапетасма), тј. воздух назива се и јесте уместо камена којим је утврдио Јосиф гроб, који је Пилатова стража запечатила» (исто). Доказ да је воздух постао од завесе киворија изнад Часне трапезе, Каллиникос види у његовом потресању при читању Символа вере. Нега је у то време, над сагнутим свештеником, који је читао Символ вере, пуштан застор, који се природно сам по себи лелујао. Ту представу пружа данас архијерејска Литургија, кад изнад главе погнутог архијереја свештеници потресају «воздух» (исто 170). Каллиникос сматра да је погрешио мишљење Теодора Андидона који вели да се «воздух», грчки «аир», зове тако што симболизује тамни ваздух ноћи у коју је Спаситељ издан, него ће пре бити зато што се њиме, као рипидом, ваздух лелуја (аеризонте) (н. д. 171). Према истом писцу, у храмовима у којима није било киворија, стављана је завеса на двери, а улогу непосредног склањања Св. дарова од очију непосвећених преузео је прекривач «воздух» (исто, 170). Биће да су најпре постали покривачи за дискос и путир, којима су се Св. дарови

покривали још у проскомидији, или одмах кад их је ђакон пренео на Часну трапезу, да на њих (поготово путир) не би пало што нечисто, инсект и сл. (уп. др Лазар Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 117). Кад је преношење дарова вршено свечано кроз цркву, свакако су они обавезно били покривани. По преносу на престо, за прекривање и дискаса и путира, као што показује овај рукопис, употребљаван је најпре прекривач путиров, па се тек доцније јавља и трећи, «воздух», «аер». И код римокатолика се путир (каликс) и дискос (патена) прекривају са «велум калицис» (Лексикон иконографије, литургије и симболике западног хришћанства, Загреб 1979, 582.). Од XIII, в., од овог прекривача, «воздуха», постепено се развија «плаштаница» (епитафиос), коју су у време Вел. входа носили најпре свештеници, а затим ђакони. Носили су је на раменима, или на главама, два ђакона, или само један (уп. Каллинкос, н. д. 171; Е трис литургие, Атина 1935:80). У представи «Небеске Литургије», у тамбуру централног кубета ман. Грачанице, један анђео са уздигнутим рукама носи на глави овај аер. Према проф. Трембеласу, овај велики воздухплаштаница ношен је на Вел. входу преко целе године, сем од Васкрса до Спасовдана кад је лежао распростра на Часној трапези (н. д. 81.) Употребу ове плаштанице-воздуха на Литургији доказује и то што је на неким од њих представљена сцена причешћа. На солунском епитафиосу-аеру, из XIV, в., извезене су две представе: централно, као обично на плаштаницама, представљено је полагање Христа у гроб; са једне пак стране његове налази се причешће апостола Телом, а са друге Крвљу (Каллинкос, н. д. 171). Током турског ропства престаје на Литургији употреба воздуха плаштанице (исто).

³²⁶⁵ - Евхологион Атоно-Есфигменске библиот. бр. 120, из 1602. г., (Дмитријевскиј, н. д. 959).

³²⁶⁶ - Евхолог. Светогроб. библиот.у Цариграду, бр. 425, XVI в.; «И пролазећи кроз храм, моле се у себи (евхомени катх еавтус) и говорећи: Всјех вас да помјанет... Дмитријевскиј, н. д. 822; такође код Гоара у једном рукоп. Варие лекционес (н. д. 75). Петар Могила у свом Требнику налаже свештеницима да на ову разлику указују својим парохијанима те да на Вел. входу Василијеве и Златоустове Литургије не чине поклоне до земље,

него само приклањају главе (К. Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900:433). У неким местима југозападне Русије био је обичај «подхожденија под чашу» у време Великог входа, при чему је свештеник дотицао главе подходећих (Булгаков, Настољнаја књига, Харков, 1900, 818.)

³²⁶⁷ - Рукопис Народне библиот. у Атини бр. 662, XII-XIII в., код Трембелас, н. д. 9.

³²⁶⁸ - Рукопис Патријаршијске библиотеке у Александрији, бр. 371, из 1407. г., (Дмитријевскиј, н. д. 310).

³²⁶⁹ - Дмитријевскиј, н. д. 610.

³²⁷⁰ - Ман. Дечани бр. 122, XIV-XV, в., а тако је и у седам других исте библиот. (Бр. 123 из 1395. г.; 125, XV в.; 126, XV в.; 124, XV-XVI в.; 130, XIV в.; 132, XV в.; 134, XVI в.; као и у старим штампаним Служабницима Божицара Вуковића из 1519. и 1554. године.

³²⁷¹ - Дмитријевскиј, н. д. 959.

³²⁷² - Глаго(љет) тришт(и) ка себе: С(ве)ти Б(ож)е... Јегда же придет на сред цркве г(лаго)љет велегласно: Поменат ви Г(оспод) Б(ог) ва ц(а)рстви(ји) н(е)б(е)сњем. Г(лаго)ље ка себе: всегда н(и)ња. Дечан пергам. Служабник бр. 120, XIV века.

³²⁷³ - Бр. 764, XVII в.; бр. 750, XVII в. (Трембелас, н. д. 81). И по Синај. рукоп. бр. 986, XV в. говорио је трипут.

³²⁷⁴ - Н. д. 59.

³²⁷⁵ - Н. д. 113.

³²⁷⁶ - Н. д. гл. 78 к. 728.

³²⁷⁷ - Ис тин тхиан литургиан, Патерике ексодис, Солун 1979, 130. И. Дмитриевскиј такође помиње да верни тада приклањају главе своје изговарајући много пута: Помјани Господи (Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније... Москва 1856:231).

³²⁷⁸ - Н. д. 113. И данас у нашим јужним крајевима, особито на дан храмовне Славе, кога манастира, или освећењу цркве, при опходу око храма са Св. моштима, лежу поједини верни и полагају децу да се преко њих пренесе Свето.

³²⁷⁹ - Н. д. Варие лекционес 75. Уп. рукоп. Народне библиотеке у Атини бр. 752, XVI в.; бр. 770, XVII в.; бр. 765, XVIII

в. у Трѣмбелас, н. д. 82.

3280 - Н. д. 131, 132.

3281 - Н. д. гл. 78, к. 729.

3282 - Пергаментни свитак Синајске библиот. бр. 1020, Дмитријевскиј, н. д. 142.

3283 - Н. д. 82.

3284 - Красноселъцев, Материјали дља историји чинопослѣдованија Литургии Св. Иоанна Златоустаго, Казањ 1889, 108.

3285 - Грч. рукоп. XV в., Красноселъцев, н. д. 89.

3286 - Н. д. 120.

3287 - Н. д. 42. У поменутом Дечан. пергамент. Служабнику бр. 120, XIV, в., проскомидија се назива «мали олтар». Према овом грчком рукопису видимо да су називи «велики и мали олтар» били познати и код Грка, те свакако од њих прешли к нама.

3288 - Трѣмбелас, н. д. 82.

3289 - Бр. 127, XIV–XV в.

3290 - Стр. 288–290.

3291 - Речи «Возмите врата књази вашја...», при уласку у олтар, говорили су свештеници и ђакони по многим грчким и нашим рукописима.

3292 - Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 288.

3293 - После помена «Всјех вас...», архиепископа, народа, помиње се: «Парохијана, одборника, приложника... и свих нас који дођосмо свештеном овом тајнодејству. Блажених и свагдапомињаних ктитора, обновитеља и приложника, оних који се борише за веру и отаџбину и падоше, и свију у нади васкрсења и живота вечног упокојених отаца и браће наше...»

3294 - Н. д. 82.

3295 - Правилно је, дакле, да последња прозба на Великом входу гласи: «Всјех вас православних християн...», а не: «Вас и всјех православних християн...», како вели Николајевић (Велики Типик, Ср. Карловци 1929:37), јер се овај молитвени призив и кад

је само он, без других говорен, односио на присутне верне у храму. А и доцније, кад су се помињали и други, присутни и одсутни, он се и тада односио на присутне. И логично је, сматрам, да се за присутне верне моли и у броју свих – благочестивог рода хришћанског затим на крају посебно.

3296 - Гласник 1973, стр. 260; Гласник 1978, стр. 18.

3297 - Ако схватимо ту чињеницу, лако ћемо разумети да речи «Амин» није било пред «Јако да царја...». На «Амин» је повукао додатак «Всегда ниње и присно...», који се, по дечан. пергам. Служабн. из XIV в., најпре почео говорити у себи: «Јегда же придет на сред цркве г(лаго)љет велегласно: «Поменет ви Г(оспод) Б(ог) ва Царствији Небесњем». Г(лаго)љет ка себе: «Всегда н(и)ња» (бр. 120).» Сем тога, ова помињања нису догматска излагања, него молитве, прозбе, те се на њих не одговара речју «Амин» (Уп. Гласник 1973, стр. 200). Реч «Амин» на том месту вероватно ће се наћи у ком млађем рукопису, а без сумње утицајем «Всегда ниње и присно...» унета је и у грчке новије Евхологионе и Иератиконе.

3298 - Атинска нар. библиот. бр. 752, 757, 766, XIV в.; 751, XVI–XVII в.; 770, 773, XVII в.; 763, 767, 765, XVIII в. Трембелас, н. д. 79.

3299 - Н. д. 30.

3300 - Уп. Гласник 1980, стр. 293.

3301 - Ј. Зизиулас, И енотис тис еклисиас ен ти тхиа евхаристиа ке то епископо ката тус трис протус еонас, Атина 1965, 190.

3302 - Исто, 63, 68.

3303 - Исто, 168–173.

3304 - Исто, 180.

3305 - Уп. Гласник 1979. г., стр. 232.

3306 - П. Трембелас, Ипомнима исто ката Иоанин евангелион, Атина 1954, стр. 84; А. Петровскиј, у Правосл. богословскаја енциклопедија А. П. Лопухина, Петербург 1900, Т. I, 610.

3307 - А. Петровскиј, исто.

3308 - 1Пар.16:8, 36; Неем.8:6; Пс.40:14, 70:19, 88:53, 105:48; Ис.65:16; Иер.11:5 и т.д.

³³⁰⁹ - Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад 1896, II, 388; Трембелас, Ипомнима ис то ката Матеон евангелион, Атина 1951, стр. 94. У таквом смислу тумаче је и неки Оци. Тако Св. Григорпје Ниски вели: «Слушај Господа који се заклиње: «Амин, амин кажем вам, примиће плату своју».» Такође Св. Епифаније: «Господ говорећи у свом Еванђељу: «Амин, амин заклиње се заклетвом».» (Види А. Петровскиј, н. д. 611.).

³³¹⁰ - Трембелас, Ипомнима... ката Иоанин, стр. 84; Д. Мораитис, у Трискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, Т. II, 351.

³³¹¹ - Кор.14:16; 2Кор.1:20; Гал.1:5; Еф.3:21; Флп.4:20.

³³¹² - Откр.1:6–7, 3:14, 7:12, 19:4, 22:20.

³³¹³ - П. Брациотис, И Апокалипсис, Атина 1950, стр. 111.

³³¹⁴ - Тајанств. катихезе, књ. V, гл. 16.

³³¹⁵ - Књ. VIII, гл. 13, 15.

³³¹⁶ - Наведено према: И. Дмитријевскиј, Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњење божанственној литургији, С. Петербург 1884, стр. 127.

³³¹⁷ - Н. Кавасила, Ис тин тхиан литургиан, Солун 1974, 94.

³³¹⁸ - Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1913, II, 98.

³³¹⁹ - Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, стр. 199; Г. Дебољскиј, Попеченије православној цркви о спасенији мира, С. Петербург 1894, стр. 63.

³³²⁰ - Највећи број долази иза возгласа (23 пута) и молитава које се завршавају возгласима (8 пута); затим иза прослављања Св. Тројице у малом славослављу (13 пута). Амин долази и у црквеном песништву кад се на крају изражава слављење Бога или Св. Богородице: Страшно твоје рождество Богородице, Мати Христова, тјемже тја ублажајем чистаја и прослављајем честно, родове родов во вјеки. Амин (22. апр. Богородичан 9. песма канона) на јутрењу. «Троически воспојим вјерни, Славјашче безначалнаго Оца и Сина и Духа праваго, јединственоје сушчество једино, јуже трегубо да воспојим: Свјат, свјат, свјат јеси во вјеки. Амин» (Троичан 7. песма кан. јутрење 30. нов.). «Слава твојему смотренију, чест, хвала, великољепије и ниње и

во вјеки. Амин» (И ниње хвалитних стихира 23. дец.); у време епиклезе и причешћа (11 пута), благослова входа, горњег престола и теплоте (4 пута); приликом рецитованја речи «Господњих примите, јадите и пијте от њеја вси» (2 пута); Символа вере (1 пут) и отпуста (2 пута).

³³²¹ - Поготово што о тим помињањима – сем последњег – «било од свештеника на средини цркве, било од архијереја на Царским дверима, не говори ниједан рукопис, те из овог ћутања можемо закључити да је почело улазити у литургичку употребу на крају XVIII века» (Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, стр. 82.).

³³²² - Додуше, у Мокрањчевом Општем појању, Београд 1935, стр. 199–210, наведена је реч «Амин» пред «Јако да царја». Али Мокрањац није био богослов, него је забележио текст онако како је чуо од појединих појаца, које су у овом случају на «Амин» повлачиле речи «и во вјеки вјеков».

³³²³ - Типик, Чисти понедељак.

³³²⁴ - У Русији су сачувани антими́нси из XIV в. који имају петље «науголники», постављене ради њиховог причвршћивања за индиту́ју. Ове петље код антими́нса XIV–XV в. налазе се с њихове доње, а код оних XV–XVII в. с горње стране. Кад су се одлуком Руског црквеног сабора од 1354. г., уместо пришивања, почели антими́нси стављати у илито́н и развијати на Литургији, што казују и примедбе Служебника из 1655. г., 1658. г. и Сабора 1666/67. г., нестало је и науголника. Но док су се у местима око Кијева у XVII в. антими́нси свуда развијали и савијали, у местима око Москве они су пришивани све до XVII в. (Петровскиј, Богослов. енциклопедија Лопухина, Петроград 1900, Т. I, к. 803).

³³²⁵ - О диаконос аплон то илито́н леги: Ои катихумени проелтхете (Красноселџцев, Свједјенија о њекоторих литургических рукописях ватиканској библиотеки Казањ 1885:288). О томе да реч илито́н може означавати антими́нс, а реч антими́нс – илито́н, в. Гласник 1980, бр. 12, стр. 290.

³³²⁶ - Тавта де легонтос, и ен вимати иакони ифаплуси то илито́н (А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901:309).

³³²⁷ - П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 65.

- 3328 - Литургички коментар, П. Г. Т. 87, к. 4000.
- 3329 - Мета тин ефонисин, ламвани о иеревс то илитон ке ката то синитхес ексаплони (Евхологион, Венеција 1730, 57, 74:138).
- 3330 - Красноселъцев, н. д. 134.
- 3331 - Дмитријевскиј, н. д. 146.
- 3332 - Патријаршијска библиотека у Београду, бр. 103.
- 3333 - Стр. 271.
- 3334 - Бр. 120, XIV в.; бр. 135, крај XVI в.
- 3335 - Рускословенски рукописи Ватиканске библиот. бр. 14, XVI–XV в., Красноселъцев, Свједјенија 164.
- 3336 - Евхологион Синај. библиот. бр. 958, X в., Дмитријевскиј н. д. 20. Исто је тако у рукоп. Московске син. библиот. бр. 279, XIV в., Красноселъцев, н.д. 298; Ватиканске библиотеке бр. 1228, XV в. и бр. 1170, из 1583. г. Исто, стр. 141, 147; Патмоске библиот. бр. 105, XIII в.: Евхи пистон проти ту Мегалу Василију, мета то аплотхине то илитон (Дмитријевскиј, н. д. 160).
- 3337 - Н. д. 84, 138.
- 3338 - Музеј СПЦ у Београду бр. 108, XV-XVII в.; бр. 117, XVI в.; бр. 215, XVI в.; М(о)л(и)тва о верних прва по простренији андимиса; Збирке проф. Грујића бр. 50, XVI в.; Божицара Вуковића из 1554. г. (антиминса). Овој молитви верних «по распрострањенији илитона», у Западној Амвросијанској литургији одговара «орацио супер синдонем». Синдон пак означава «ланени покривач којим је олтар (трапеза) прекривен» (Линтеум тегмен кво модо алтаре коопертум ест) (Трембелас, н. д. 66).
- 3339 - Изд. монаха Модеста, Јерусалим 1956, 78.
- 3340 - Изд. Саливеру, Атина, без год. издања, стр. 187.
- 3341 - Апост. диакониа 1977, 116.
- 3342 - Београд 1922, 49; Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1941, 307.
- 3343 - Кристофератски рукоп., Гоар, н. д. 87; а тако је и по главном тексту Пређеосв. Литургије, где по молитви оглашених стоји: «Овде јереј разастире илитон као на Хризостомовој и Василијевој Литургији» (Гоар, н. д. 171).

- 3344 - Бр. 749, 752, 757, 766, XVI в.; бр. 770, 773, XVII в.; бр. 763, 765, XVIII в. (Трембелас, н. д. 65).
- 3345 - Москва 1721, стр. 53.
- 3346 - Софија 1928, 102.
- 3347 - Божанствене Литургије, Београд 1978, стр. 42, 99, 161.
- 3348 - Бр. 119, XIV в., 121, XIV в.; 125, XV в.; 127, XIV–XVI в.; 128, XV в.; 129, XV–XVI в.; 130, XIV в.; 132, XV в., 134, XVI в.
- 3349 - Литургија Пређеосвећених Дарова, стр. 635.
- 3350 - Пособије к изученију Устава богослуженија правосл. Церкви, С. Петербург 1900, 428.
- 3351 - Харков 1900, 816.
- 3352 - Али оно што Булгаков наводи као «праксу архијерејског служења», проф. Керн наводи «по аналогiji с Чиновником архијерејског свјашченослуженија» и при јерејској служби антиминос се развија у време сугубе јектеније... (Евхаристија, Париз 1947:186), иако у Арх. чиновнику, на том месту нема ни речи о развијању антиминоса.
- 3353 - Литургика, ч. II, Курск, 1900, 65.
- 3354 - Лигургикон, Берлин 1902, 105.
- 3355 - Питања и одговори, Београд 1929, 34.
- 3356 - Литургика, Београд 1966, II, 1, 78.
- 3357 - Н. д. 178.
- 3358 - Кад и како се развија и савија Антиминс на Св. Литургији? У Богословски Гласник 1904. г. књ. VI, 124.
- 3359 - Практични свештеник, Н. Сад 1907, I, 14.
- 3360 - Београд 191, 36.
- 3361 - Правилник, Зајечар 1907, II, 66.
- 3362 - Обредословље, Београд 1895, I, 171.
- 3363 - Јер ће доцније, по причешћу свештенослужитеља, требати да се њоме отру евентуално прионуле честице Св. хлеба са длана над диском, а затим са диска над путиром, па треба да је при дискусу.
- 3364 - Патр. библиот. у Београду бр. 55, из 1716. г.
- 3365 - Н. д. 78.

- 3366 - Н. д. 66. И по прот. Маљцеву, при речима те прозбе открива се четврта страна антими́нса (н. д. 108).
- 3367 - А. Дмитријевскиј, н. д. 146.
- 3368 - Трѣмбелас, н. д. 15.
- 3369 - Гоар, н. д. 77; Дмитријевскиј, н. д. 614.
- 3370 - Дмитријевскиј, н. д. 158.
- 3371 - Исто 317.
- 3372 - Игумеи Филарет, Чин литургији Св. Иоанна Злат. по изложенију старопечатних, новоисправљенаго и древљеписмених Службеников, Москва 1899, 77.
- 3373 - Бр. 169, из 1706. г.: «Прости приимше... Сеј јектенији г(лаго)љемјеј слагајет с(вја)тјејшиј патриарх со сослужашчими антими́нс».
- 3374 - Дечанским бр. 123, из 1395. г.; 124, XV в., 127, XIV–XVI в. (Сему бившу); 130, XIV в.; 131, из 1453. г.; 132, XV в. (Сему бивајему); 133, XVI в.; Музеј СПЦ бр. 108, XV в. Х(рист)у Б(ог)у предадим. Иереј же сему г(лаго)љему, сагнув антими́с вазглашаје)т: Јако ти јеси...; бр. 117, XVII в.; 214, XVI в.; 215, XVI в.; Грујићеве збирке бр. 50, XVI в.; 84, из 1635. г.
- 3375 - Москов. син. библиот. бр. 381, крај XIII поч. XIV в. (Красноселъцев, Материали Казан 1889:29).
- 3376 - Настољнаја књига, Кијев 1913, 911.
- 3377 - Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, Т. II, 873.
- 3378 - Кад и како се развија и савија антими́нс на Св. литургији? Богослов. Гласник 1904. књ. VI, 124.
- 3379 - Н. д. 78.
- 3380 - Н. д. 186. Проф. Керн је неправилно навео «његова (антими́нса) десна страна» и «лева» према како излази, на семитској књизи.
- 3381 - Рукописи старозаветних и других књига, на јеврејском језику, пронађени 1947. г. у пећинама крај Мртвог мора, сви су у облику свитка и писани на пергаменту (уп. др Милош Ердељан, Новопронађени свици старозаветних и других књига у близини Јерихона, Зборник Прав. Богосл. факултета 1950, I, 193–198; др

Иво Багарић, Кумран или Бетлехем? Кршћ. садашњост, Загреб 1975, 20.

³³⁸² - Уп. проф. В. Иоанидис, Исагоги ис тин Кенин Диатхикин, Атина 1960, 514, 533–536; Е. Хаузер, Развој књиге, превео с немачког Р. Ракић, Гласник 1973, стр. 261.

³³⁸³ - О томе нам посредно казује чудесни догађај који се десио у селу Медна код Мркоњић Града 1981. године. У IV недељу Часног поста, при свршетку Литургије, кад је свештеник пренео Часне дарове на проскомидију и узео горњи крај антиминса да га савије, осети да се овај помера. Он га пусти, и антиминс се, лелујајући савије, па се онда на исти начин развије. Свештеник и црквени одборник, који му је у олтару помагао, стоје запањени. Црквени одборник који је стајао код певнице уђе у олтар да види зашто свештеник не завршава Литургију. Антиминс се опет савије и развије. Онда уђе у олтар председник Црквеног одбора, који је био за певницом и антиминс се и трећи пут савије на очиглед њих четворице. За то време у цркви је био тајац. Народ је мислио да је свештенику позлило кад одборници улазе у олтар «Ни сам не знам како сам завршио Св. Литургију и нисам могао ништа да кажем присутнима и народу шта је било, него сам то рекао тек на Велики Четвртак», пише свештеник. Али су председник и одборници, који су чудо видели, говорили народу, који се као и свештеник питао какав смисао има овај чудесни догађај. Извештај о томе догађају, епископ бањалучки Јефрем је упутио Св. Арх. Сабору, који је препоручио епископима и свештенству да указују вернима да је Господ у Цркви својој (Мф.28:20)... те да најозбиљније саображавају свој живот према вољи Божјој, како би милост Његова и помоћ била и са нама као што је била са прецима нашим (Син. бр. 1290 од 26. маја 1981.)

³³⁸⁴ - Уп. Гласник 1980, стр. 290–297.

³³⁸⁵ - Н. д. II, 55.

³³⁸⁶ - Према излагању еп. Мелентија, изгледа да се илитон, пошто се развије, уједно склони од антиминса («Илитон се одвије и стави на крај Св. престола, где стоји до свршетка Св. Литургије, када се опет њиме завије.»). До оваквог става писац је, без сумње, дошао сматрајући да је сва функција илитона у томе да чува антиминс од прљања и хабања. Међутим,

првобитно су на илитон постављани дискос и путир, те Св. Симеон Солунски наређује да се он у тој функцији, макар и симболички, пришивен за антиминс, сачува и даље (уп. Гласник 1980. стр. 295)

³³⁸⁷ - Од измјењенијах в чиње литургији Иоанна Злат., Василија Вел. и Григорија Двојеслова, Кишињев 1860, 234.

³³⁸⁸ - Церков Духа Свјатаго, Париз 1971, 6.

³³⁸⁹ - Уп. И. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније Божественној Литургии, С. Петербург 1856, 144.

³³⁹⁰ - Ис тин тхиан литургиан, Тхесаллоники 1974.

³³⁹¹ - Бес. 18. на 2Кор.8:24, Твореннја, в русском переводје, С. Петербург 1904, Т. Х. стр. 632, 633. Проф. А. Шмеман објашњава да се учествовање народа у богослужењу «изражава даље у дијалошкој структури свих евхаристијских молитава без разлике. Сваку молитву запечаћује речју «Амин», једном од кључних речи хришћанског богослужења, која повезује предстојатеља и Божји народ, који он предводи, у једну целину.» («Кад се сабирате у цркви..., остављам вам Царство», Календар Црква за 1985. г, стр. 43).

³³⁹² - Афанасјев, н. д. 58.

³³⁹³ - «Лаик као члан народа Божјега, свештенодејствује заједно са својим предстојатељима, но свештенодејствује не онако као (ови) последњи, који имају друкчије него лаици служење и особите дарове Св. Духа, које нема лаик» (Афанасјев, н. д. 40).

³³⁹⁴ - Код Руса, наиме, «молитве пред почетак Литургије, с подизањем руку, чита само предстојатељ, а остали свештеници, заједно с њим врше само трократни молитвени поклон пред. Св. Трапезом». А тако се вели и на Херувици и при молитви «Господи, иже Пресвјатаго...» (уп. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, стр. 807, 817:822).

³³⁹⁵ - Москва 1721, стр. 87.

³³⁹⁶ - Служебник, С. Петербург 1911, стр. 506.

³³⁹⁷ - Софија 1928, 394, 397.

³³⁹⁸ - Прво «Знај» на стр. 48.

3399 - Зајечар 1907, II, 114.

3400 - Питања и одговори, Београд 1929, 40.

3401 - Свештеник, Београд 1926, 49.

3402 - Пособије, С. Петербург 1900, 443, 444.

3403 - Настољнаја књига, Харков 1900, 828. Да су сви служећи свештеници саслужитељи началствујућем, имајући исту благодат свештенства, иако нису исти по части, казује Булгаков и у објашњељу Литургије Пређеосвећених Дарова. Док се после паримија пева песма «Да исправитсја молитва моја...», појци и верни наизменично певају и клече. Началствујући за то време кади пред Часном трапезом. Саслужујући пак свештеници при томе поступају неједнако: једни клече за читаво то време; други само кад и одговарајућа страна верних и појаца; а неки стоје и тек при последњем «Да исправитсја молитва моја...» клекну, као и началствујући. «Биће да правилније поступају ови последњи» – вели Булгаков – «јер се тачно држе прописа Устава о поступању јереја» (н. д. 838).

3404 - Н. д. 390.

3405 - «Треба да се зна да молитве Св. Литургије чита само Архијереј, а јереј слуша и са благословом Архијереја говори само поједине возгласе, као на свакој Литургији» (Типики диатакисис тон проигиасменон, у Имерологион тис еклисиас тис Елладос, изд. Апостолики Диакониа, Атина 1965, стр. 14:15).

3406 - Стр. 175, 177, 178.

3407 - Евхологион бр. 362 (607), А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, 304.

3408 - Исто. 302.

3409 - Бр. 135, л. 496.

3410 - Бр. 252, XVIII в., л. 35а. Од интереса је да укажемо на две појединости ових наших рукописа, којих нема у штампаним Арх. чиновницима. На малом входу, наиме, ђакон и свештеници, обишавши Часну трапезу: «Јегда же прихoдет ка жртавнику, г(лаго)љет дијакон: Благослови владико предложеније се. С(веш)теници же г(лаго)љут: Бл(агослов)вено предложеније б(о)ж(ас)ствних твојих тајин» (Музеја СПЦ, бр. 252, л. 216) – или: «Бл(агосло)вено предложеније се» (Дечанскн бр. 135, л. 376).

Исто се налази и у Чиновнику Народне библиотеке у Београду бр. 640. Друга интересантна примедба је да по питању Еванђеља, кад га ђакон поднесе архијереју и овај га целива, подноси га ђакон «всем с(ве)штеником да целујут је» (Чин. Деч. исти, л. 43а; Музеја СПЦ, исти, л. 28а).

³⁴¹¹ - Тумачење Св. храма, Питање 53, 54, П. Г. Т. 155, к. 720.

³⁴¹² - Издање Библиотхики Еллинон патерон , Атина 1955, Т. II, 151.

³⁴¹³ - Исто. 143.

³⁴¹⁴ - И. Зизиулас, И енотис тис еклесиас ен ти тхиа евхаристиа ке то епископо, Атина 1965 ,159. Да ли је овде реч о «стварном» саслужењу, одн. саосвећењу приноса уз епископа и од стране презвитера, као што сматрају неки, или о обичном саслужењу свештеника на Литургији, при коме је епископ благосиљао принос уз одређене речи, а свештеници такође говорили ове речи, но тихо (као што се наводи у другим изворима, и као што се чини и данас), а како сматра прот. Афанасјев, за нас овде није од значаја. Битно је да се у то време говори о саслужењу свештеника (уп. И. Зизиулас, исто, прим. 41 под текстом).

³⁴¹⁵ - Патр. Гласник бр. 6, јун 1975, стр. 107.

³⁴¹⁶ - Зборник бр. 573, у Красноселъцев, Свједјенија о њекоторих литургических рукописех ватиканској библиотеки, Казањ 1885, 66.

³⁴¹⁷ - Пидалион, изд. Астир, Атина 1970, 643.

³⁴¹⁸ - Прав. 91, Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Н. Сад. 1896, II, 434; Пидалион, н. д. 642.

³⁴¹⁹ - П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 108.

³⁴²⁰ - Барберински VIII–IX в.; Кристофератски Висарионов XI в.; Из збирке еп. Порфирија X в.; Румјанцевског музеја бр. 374 X–X1 в. (Красноселъцев, н. д. 261–290).

³⁴²¹ - Трембелас, н. д. стр. 9 увода.

³⁴²² - Грч. рукоп. Москов. синодал. библиот. бр. 381 с краја XIII или поч. XIV в. Уп. Красноселъцев, Материали дља историји чинопослѣдованија Литургији Св. Иоана Злат., Казањ 1889, 26.

³⁴²³ - Красноселъцев, Материали... 109, 110.

3424 - Проф. Трембелас наводи да ђаконово «показивање Часних Дарова, при узглашавању речи установљења», поред Филотејевог Диатаксиста, сведочи рукописни Евхологион Народне библиотеке у Атини бр. 662 из XII–XIV в., н. д. 108.

3425 - Красноселъцев, Материали, 64.

3426 - Красноселъцев, Свједјенија, 135.

3427 - Евхологион, Венеција 1730, 61.

3428 - Трембелас, н. д. 109.

3429 - Тако је нпр. у рукописном пергаментном Служабнику бр. 121 библиот. ман. Дечана из XIV в.; исто тако у рукоп. библиот. ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 86 крај XV в. и бр. 108 крај XV в.; Музеја СПЦ бр. 215 XVI в.; Грујићеве збирке бр. 121.

3430 - Исто се казује у рукописима дечанске библиотеке бр. 123 из 1395. г.; бр. 124 из XV в.; бр. 125 XV в.; бр. 126 XV в.; бр. 127 XIV–XVI в.; бр. 129 XV–XVI в. бр. 130 XIV в.; бр. 132 XV в.; бр. 134 XVI в.; Музеја СПЦ: бр. 4 XVII в.; бр. 108 XV в.; бр. 117 XVI в.; бр. 214 XVI в.; бр. 227 XIV в. (Касајет се диакон орару својему показујет им неревови и та с(ве)тоје блъудо...); бр. 252 из 1686. г. Христофора Рачанина (Показујет с(ве)титељу диакон с(ве)ти дискос, држе и орар треми прсти десници: Подобње и јегда гл(агол)ет с(вети)т(е)л: Пијте от њеја споказујет и сам с(ве)титељ с(ве)ти потир...); Збирке проф. Грујића: бр. 50 прва пол. XVI в.; бр. 84 из 1635. г. (Примете јадите... показује с(ве)ти хлеб... Пијте от њеје васи... показује и с(ве)тују чашу); Патријаршијске библиот. у Београду; рукоп. Архиератикон бр. 21 из XVII в. (Примете јадите... сему же гл(агол)ему с(ве)ти(те)љу, диакон показујет с(ве)ти дискос... Подобње јегда гл(агол)ет с(ве)ти(ите)л с(ве)ти потир); Архиератикон бр. 55 из 1716. г. (и показује десној у рукоју ка дискосу. Такоже и архидиакон показује, држе орар треми прсти десније руки. И патриарх гл(агол)ет: Примете јадите. – Ту се такође вели да сви служећи говоре с патријархом ове речи); Ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 60, прва пол. XVI в.; бр. 67 из 1504. г.; бр. 114, бугар. реценз., средина XIV в.; такође, у старим штампаним Служабницима Божицара Вуковића из 1519. и 1554. год.

3431 - Красноселъцев, Материали 67; Свједјенија, 187.

- 3432 - Москва 1890, л. 39.
- 3433 - Н. Скрижаљ, С. Петербург 1899, 202.
- 3434 - Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније на Божественују литургију, С. Петербург 1884, 225. У даљем разлагању он саветује: «Божанске речи, које је изрекао Спаситељ свештенодејствујући на Тајној вечери, не треба свештеник да говори брзајући и неразговорно, него с крајњом пажњом, побожношћу и поштовањем, тачно и јасно. Јер говорећи јереј их износи као устима самог Христа. А треба их изговарати не прекидајући и не задржавајући, једним дахом, да у ум не би могла ући никаква друга помисао» (н. д. 226).
- 3435 - Пособије, С. Петербург 1900, 443.
- 3436 - Настољнаја књига, Харков 1900, 821.
- 3437 - Литургика, Курск 1900, II, 73.
- 3438 - Евхаристија, Париз 1947, 227, 228.
- 3439 - Литургикон, Берлин 1902, 128, 233.
- 3440 - Литургика II, 1, Београд 1966, 96. Проф. Мирковић ту вели да свештеник показује Дарове по обичају. Под тим ваљда мисли на показивање Св. Хлеба, јер за показивање путира и савремени црквенословенски штампани Службеници јасно веле да ђакон и свештеник заједно показују Св. путир («споказујет и сам Св. Потир»). А према Арх. чиновнику, епископ показује и Св. Хлеб.
- 3441 - Правилник II, Зајечар 1907, 113.
- 3442 - Београд 1922, 69.
- 3443 - Ујвидек 1942, 319.
- 3444 - Атина без ознаке год. издања.
- 3445 - Уп. проф. Л. Мирковић, Литургика II, 1, 95; П. Трембелас, н. д. 107; К. Керн, н. д. 230.
- 3446 - Софија 1928, г.
- 3447 - Разсужденије о пресушществљенији свјатјејшеј евхаристији, код Гр. Миркович, О времени пресушществљенија св. даров, Виљна 1886, X. Мислим да у том смислу треба разумети и упоређење Св. Нила Синајског са царским указом на хартији који је све до потписа царева обична хартија, а тек тада добија вредност, те да тако «и Свете Тајне пре молитве јереја и

силаска Светог Духа обичан хлеб (пси́лон артон ипархин) и обично вино су предлежеће. А после оних страшних призива и доласка поклањајемо́г, и животворног и благог Духа, нису више обични хлеб (кино́н артон) и обично вино положени на Св. трапези, него Тело и Крв Чиста и Часна Христа Бога свију, која чисти од сваке прљавштине оне који са страхом и жељом многим примају» (Мињ П. Г. Т. 79:104); или Св. Кирила Јерусалимског: «Јер као што хлеб Евхаристије, по призиву Св. Духа, није више прост хлеб (артос литос) него Тело Христово..''' (Вивлиотхики Елинон патерон, изд. Апост. Диаконие, Атина 1969, Мист. Катих. III, 3, Т. 39, 253:254); или Св. Јована Златоуста: «Као што хлеб, пре но што се освети, ми називамо хлебом, а кад га Божанска благодат освети преко свештеника, то се он више не назива хлебом, него се достојно назива Телом Господњим...»; или Св. Јована Дамаскина: «Хлеб и вино нису слика Тела и Крви Христове (Боже сачувај), него само обожено Тело Господа...Ако су неки и називали хлеб и вино сликом Тела и Крви Госиодње, као што је нпр. говорио богоносни Василије, то су их разумели овде не после освећења, него до освећења...» (Полноје собраније сочињениј, С. Петербург 1913:312). Израз антитипа употребљава се још у смислу, не као да не би били заиста Тело и Крв Христова «него што сада преко њих постајемо учесници (метохи) Христовог божанства, а онда духовно самим гледањем» (Св. Јован Дамаскин, Евдосис акривис тис ортходоксу пистевос, изд. Бонифације Копер, Берлин, 1973:46).

³⁴⁴⁸ - Н. д. 264. Св. Димитрије Ростовски указује да се Свети нису спорили о времену пресуштаствљења Св. Дарова, него су у то тврдо веровали. «Потрудимо се да и ми томе подражавамо, не препирући се кад бивају Тајне; кад би човек знао кад, не би биле тајне, него јавне» (н. д. XXV).

³⁴⁴⁹ - Уп. П. Трембелас, н. д. 19, 157; Архиеп. Венијамин, н. д. 190; Патријаршијски Гласник бр. 5, мај 1973, стр. 123.

³⁴⁵⁰ - О божанственом храму, гл. 78 Мињ П. Г. Т 155, к 729. Овако вели и Св. Димитрије Ростовски: «Ми имамо истинску науку, да још док се врши проскомидија долази већ Дух Свети на Св. Даре не претварајући, но припремајући и спремајући их за пресуштаствљење; и већ предложени хлеб није прост, но свет,

наиласком Св. Духа освећен, пресуштаствљењу спремљен, достојан нашег побожног поштовања, које бива побожним клањањем, што и чини јереј и ђакон» (н. д. XI).

³⁴⁵¹ - Архиеп. Венијамин, н. д. 190; Л. Мирковић, н. д. 87.

³⁴⁵² - Керн, н. д. 230. Свети Симеон Солунски о томе вели: «Тако да буду хлеб и чаша Тело и Крв Христова, верујемо јасно да бива свештеним молитвама и свршава се почетком крста и призивом Светог Духа, Господњим речима: «Узмите, једите...», «Пијте из њега сви...», и ово чините у мој спомен апостолима и наследницима њихове благодати, једанпут им даровано да могу преко молитава (Евхаристију) вршити» (О божанственом храму, гл. 87, к. 736).

³⁴⁵³ - Св. Василије Велики канон 91, Пидалион, н. д. 643; Н. Милаш, н. д. 434.

³⁴⁵⁴ - О св. храму, н. д. 333.

³⁴⁵⁵ - Н. д. 108.

³⁴⁵⁶ - Но то не значи да бисмо и ми морали следити њихов пример. Друга је ствар ако се нешто чини у православном, а друга у неправославном смислу. У Руској цркви је обичај да се по рецитовању речи Господњих: «Примите јадите...» и «Пијте от њеја...» сви клањају, што старообрјадци осуђују, наводећи да је тај поступак забранио руски патријарх Јоаким. Нижегородски епископ Питирим у својој Прашчици разложно закључује да је патр. Јоаким забранио да се клањање врши у римокатоличком смислу – да тада бива трансупстанцијација. Ономе пак «ко се у то време клања не умујући онако како умује супротно римско мудровање, него умује као Источна црква, о таквом клањању патр. Јоаким ништа не рече, и на такве поклонице не положи никакве забране» (Игум. Варлаам Черњајевскиј, Об измјењенијах в чиње литургији Ј. Златоуст., Василија Великог и Григорија Двојеслова, Кишињев 1860:352). И Св. Димитрије Ростовски сматра исто тако: «Да ли се саглашавају са Римљанима који се клањају при узглашавању речи Христових? Где је веровање једнако тамо је и клањање једнако, а где је друго веровање тамо је и клањање друго, јер Бог више суди о поклону по вери него по самом приклањању главе» (н. д. VI).

3457 - И Тхиа литургия ту агиу Иакову аделфотеу, епимелиа архиепископу Атхинон Хрисостому, ексдосис огдои 1964, стр. 28, 29.

3458 - Трѣмбелас, н. д. 108. Према овоме неки научници закључују да се на Истоку сматрају неопходним за освећење Дарова исто тако речи установе Тајне, као и благосиљање на призиву Св. Духа: «И сотвори убо... А јеже в чаши сеј...». За овог проф. Трѣмбелас вели да «и са гледишта православних није далеко од истине». Овакво гледиште потврђује и проф. Ј. Кармирис велећи: «Новији православни богослови правилно сједињују речи установе (Тајне) и призив (Св. Духа) у једну јединствену и нераздељиву целину» (Трѣмбелас, Догматики, Атина 1961, III, 163).

3459 - Н. д. стр. 17 увода.

3460 - Н. д. 61, 143.

3461 - Гр. Миркович, н. д. 26.

3462 - Исто, 28.

3463 - Исто 36.

3464 - Служебник 1639. г.

3465 - Миркович, н. д. 250.

3466 - Н. д. 128.

3467 - Гр. Миркович, н. д. 251.

3468 - И на читање Еванђеља, као речи Господњих, откривају се главе, а и овде се изговарају речи Господње (Иг. Варлам, н. д. 362).

3469 - Н. д. 333

3470 - И тхиа литургия, ити иеротелестикон тевхос, Атина 1912, 120.

3471 - Трѣмбелас, н. д. 109. Није у праву, дакле, еп. Мелентије кад вели да то треба да чини само началствујући (Правилник I, 113).

3472 - У грчком преводу LXX-орице: «јер је Твоје све и од Твога дали смо Ти» (1 Дневн. 29:14). Уп. И. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније на Божественнују литургију, С. Петербург 1884, 228; К. Керн, Евхаристија, Париз 1947:273).

³⁴⁷³ - Сочинѣнија Св. Иринеја еп. лионскаго, рус. преводје П. Преображенскаго, С. Петербург 1900, Против јереси књ. IV, гл. VII, 5, стр. 361.

³⁴⁷⁴ - Н. д. гл. XVIII, т, стр. 365; Апоспазмата, у Вивлиотхики Елинон патерон, Екдосис Апост. Диакониас Атина 1955, Т. В., стр. 153.

³⁴⁷⁵ - Н. д. рус. прев. Гл. XVIII, 6, стр. 365, 366.

³⁴⁷⁶ - Изд. Апост. Диакон., Атина 1955, Т. II, гл. XII, стр. 155, 156.

³⁴⁷⁷ - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1979, II, 211, 212.

³⁴⁷⁸ - Н. д. 263, 274

³⁴⁷⁹ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1899, 190. И еп. Николај вели: «И кад Богу жртву приносимо, прост хлеб и просто вино, ми говоримо: «Твоја от Твојих...». Јер ништа у свету ми немамо своје: ни мрву хлеба, ни вина – ништа што од Бога није." (Охрид. Пролог, Ниш 1928:7).

³⁴⁸⁰ - Мистики теорија, Мињ. П. Г. Т. 98, 437.

³⁴⁸¹ - Пособије, С. Петербург 1900, 444.

³⁴⁸² - И тхиа литургиа ту агиу Иакову ту Аделфу Тхеу, Атина 1964, стр. 30.

³⁴⁸³ - Н. д. 444, 445.

³⁴⁸⁴ - И тхиа литургиа, Атина 1912, 43.

³⁴⁸⁵ - Правилник II, Зајечар 1907, 113.

³⁴⁸⁶ - Литургика II, 1, Београд 1966, 97.

³⁴⁸⁷ - Дечански рукописи: бр. 130, XIV в., бр. 122, XIV-XV в., бр. 123 из 1395. г., бр. 125, XV в., бр. 126, XV в., 129 XV-XVI в., бр. 132, XV в., бр. 134, XVI в., Ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 110. прва пол. XV в., бр. 86 и 108 из XV в., бр. 67 из 1507. г., бр. 60 и 106 из XVI в.

³⁴⁸⁸ - Н. д. 211.

³⁴⁸⁹ - Моск. публ. библ. збирке еп. Порфирија из X в.; Моск. Румјанцевског муз. Севастјановске збирке бр. 374 из X-XI в., Моск. синод. библиот. бр. 279 из XIV в. – у Свједјениа о

њекоторих литургических рукописјех ватиканској библиот., Казањ 1885, 290, 201, 300.

3490 - И есфигменском пергаментном свитку из 1306. г. (Евхология, Кијев 1901:267).

3491 - Красноселъцев, Материал дља историји чинопослѣдованија литургии Св. Иоана Злат., Казањ 1883.

3492 - Трѣмбелас, н. д. 110.

3493 - Н. д. 213. Можда је на ову промену «приносећи» у «приносимо» неке повукао партицип у претходној молитви: «Поминајушче убо спаситељнују сију заповјед... Твоја од Твојих Тебје приносим...».

3494 - Н. д. 273. На другом месту наводи он ове речи тако да се може схватити да је старији облик просфѣромен, приносимо (стр. 232:233).

3495 - Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније на Божественнују литургију, С. Петербург 1884, стр. XXIV; уп. Л. Мирковић, Литургика, Београд 1965, I, 10.

3496 - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, I, 125; Упореди одговор на питање: Одакле се чита Св. Еванђеље на недељној јутрењи, Патр. Гласник 1947, стр. 56.

3497 - Л. Мирковић, Литургика, II посебни део, Дневна богослужења, Св. Литургије и седмична богослужења, Београд 1966, 70.

3498 - Прав. 91, Н. Милас, Правила, Н. Сад 1896, II, 434.

3499 - Евхаристија, Париз 1947, 210, 233.

3500 - Уп. Божественнаја литургиа Св. Апост. Иакова, Владимірова 1938, л. 21а, 21б; И тхиа литургиа ту агиу Иакову, Атина 1964, 28, 29.

3501 - Красноселъцев, Материали дља историји чинопослѣдованија литургији св. Иоана Злат., Казањ 1889, 64.

3502 - У рукопису Синајске библиотеке бр. 986 из XV в. вели се: «Твоје од Твога... Говорећи овај узглас управо указује јереј светиње десном руком» (Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901:612).

3503 - Рукопис Музеја СП Цркве бр. 227 из XIV в. Исто тако бр. 4 из XVII в.; бр. 108 XVII в.; бр. 117 XVI в. (само је поредак

речи нешто друкчији: Твоја от Твојих... Јегда вазглашајет такожде показујет светаја и оба, јереј же и диакон); бр. 214 XVI в.; бр. 239 XVI в.; Збирка проф. Грујића бр. 50 XVI в.; бр. 84 из 1635. год.; рукописи ман. Дечана: бр. 122 XIV–XV в.; бр. 123 из 1395. год.; бр. 124 и бр. 125 XV в.; бр. 126 XVI в.; бр. 127, 128, 129, XV–XVI в.; бр. 130, XIV в.; бр. 132 XV в.; бр. 134 XV–XVI в.; бр. 108; Службеници из штампарија Божидара и Винценца Вуковића из 1519. и 1554. год.

3504 - Красносељцев, Материали, 67.

3505 - Игуман Филарет, Чин литургији Св. Иоанна... Москва 1899, 88, 89.

3506 - Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, 445.

3507 - И тхиа литургиа ити... Атина 1912, 43.

3508 - Други посебни део, Дневна богослужења, Београд 1966, 97.

3509 - Настољнаја књига, Харков 1900, 821.

3510 - Год. 1905, књ. VIII, 189.

3511 - Год. 1897, стр. 257.

3512 - Литургикон, Берлин 1902, 129.

3513 - Н. д. 97.

3514 - Г. Дебољскиј пак сматра да «свештенослужећи, крстообразно сложивши руке, узноси као на крст Дарове Богу, узглашавајући: Твоја от Твојих...» (Попеченије Правосл. церкви о спасенији мира, С. Петербург 1984:247).

3515 - Е трис литургие, Атина 1935, 109, 110. «Треба признати оправданост овога приговора, те се уздржавати од сувишног давања символизма појединим деловима Свете Литургије. Особито у овом њеном делу ваља чувати ону простоту и једноставност, без много покрета и символизама, каква је била у старини. Овај став старијег доба, посведочен многим рукописима, треба имати на уму у свим спорним питањима ове врсте.»

3516 - Народна библиотека у Атини: бр. 394, пергам. свитак XII в.; бр. 713, пергам рукоп., XII в.; бр. 685, XV в.; бр. 802, XV в.; бр. 750, 764, XVII в. (Е трис литургие, Атина 1935, стр. 130).

3517 - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 164.

³⁵¹⁸ - Дечанска библиот. Бр. 121, XIV в. Уз извесне незнатне разлике казују исто и ови рукописи: Дечанска библиот.: бр. 124, XV в.; ваздвиг горе хлеб... (л. 21б); бр. 135, крај XII в., Арх. чиновн.: «Диакон глагољет Ванмем. Светитељ же вазносе свети хлеб вазглашајет: Светаја Светим» (л. 72а); Музеја СПЦ: бр. 1107, XV в.: «...свештеник ваздвиг горе хлеб глагољет Светаја...» (л. 83б); бр. 215, XVI в.: «...и ваздвиг горе хлеб глагоља...» (л. 27а); Народна библиотека у Београду, Арх. чиновн., бр. 640, око 1688 г., л. 83б, 84а. Поред наведеног, у нашим рукописима постоје још два типа овог упутства. Први: «Јегда (ђакон) видит јего (јереја) паки прострша руце и прикоснувши се Светому Хлебу, вазглашајет Ванмем. Иереј ваздвизајет Свети Хлеб глагољет: Светаја Светим» (Дечански бр. 119, XIV в., л. 31а). Исто се казује и у другим рукописима ове библиотеке: бр. 123, из 1395 г. – л. 43а; бр. 125, XV в.: «...иереј ваздвизајет Свети Хлеб...» – л. 38а; бр. 127, XIV–XVI в., л. 18а; бр. 130, XIV в.: «...простарша руце ваздвизајет...» – л. 50а; бр. 132, XV в.; бр. 133, XV в., л. 30а; бр. 134, XVI в.: «...вазвишајет Свети Хлеб...», л. 49а-б; бр. 128, XV в., л. 34б; Музеја СПЦ у Београду: бр. 227, XIV в., л. 46б; бр. 117, XVI в., л. 30б; бр. 214, XVI в., л. 33б; бр. 238, XVI в., л. 36а; бр. 255. Бож. Вуковића из 1519, л. 34а; Народ. библиот. Београд: бр. 374, Арх. чиновн., крај XV поч. XVI в., л. 48б. И други тип: Дечански рукоп. бр. 120, XIV, в.: «Свештеник ваздвизајет горе хлеб. Диакон: Ванмем. Поп речет: Светаја Светим...», л. 33б. Овом типу припада и дечански бр. 120, XV–XVI в.: «Ваздвиг горе Свети Хлеб...», л. 54а.

³⁵¹⁹ - Проф. Л. Мирковић, Литургика Београд 1966, II, 220; Еп. бачки Иринеј, Недеља Св. Педесетнице, Нови Сад 1942, 327; др Јустин Поповић, Божанствена Литургија Св. Јована Златоуста, Београд 1922, 81; Архим. К. Керн, Евхаристија, Париз 1947, 302; Иером. Григориу, И тхиа литургиа, Атина 1982, 356; др. Николај, еп. макариополски, Света Евхаристијска жртва, прев. с. бугарског М. Михајловић, Ниш 1983, 132; проф. П. Трембелас, н. д. 130; проф. Ј. Фундулис, н. д. 165; Апантисис ис..., Тхессалоники 1976, III, 93; К. Каллиникос, О христианикос наос, Атина 1969, 359.

³⁵²⁰ - С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 800; К. Никољскиј, Пособије к изученију Устава богослуженија Прав. церкви, С. Петербург 1900, 453; Ив. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и тианственноје изјасњеније на литургију, Москва 1856, 323; Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 251.

³⁵²¹ - Изложење о Св. храму гл. 90, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 740, 741.

³⁵²² - Ис тин тх иан литургиан, Тхессалоники, 1979, стр. 182: «... и он (јереј) не зове све, него узевши Свети Хлеб и показавши, зове Причешћу достојне».

³⁵²³ - Уп. Ј. Фундулис, н. д. II, 165.

³⁵²⁴ - Исто.

³⁵²⁵ - Н. д. 131.

³⁵²⁶ - Н. д. 131, прим. 39.

³⁵²⁷ - 17. беседа на посл. Јеврејима. Сочинѣнија, в русском переводе, С. Петербург 1906, Т. XII, 155.

³⁵²⁸ - Уп. Венијамин, н. д. 252.

³⁵²⁹ - Неће бити тачно супротно мишљење макарипољског еп. Николаја: «У древности, код речи «Светиње Светима!» најстарији служећи свештеник се окретао народу, показујући му Св. Дарове, а народ им се с великим страхопоштовањем клањао» (н. д. 132).

³⁵³⁰ - Н. д. III, 93.

³⁵³¹ - Н. д. Гл. 92, к. 741. Стога на Литургији Пређеосвећених Дарова јереј се само дотиче Св. Агнеца, јер је већ уздизан на пуној Литургији.

³⁵³² - Уп. Архиеп. Венијамин, н. д. 252.

³⁵³³ - О Св. Литургији, гл. 94, к. 281.

³⁵³⁴ - Уп. Ј. Фундулис, н. д. II, 164, 167.

³⁵³⁵ - Н. д. III, 94.

³⁵³⁶ - Настољнаја књига, Харков 1900, 822.

³⁵³⁷ - Исто, 832.

³⁵³⁸ - Познавање цркве или Обредословље, Београд 1895, I, 195.

- 3539 - Правилник, Зајечар 1907, 74.
- 3540 - «И одмах обојица клекну ...» (стр. 97). «После овога и предстојатељ и сви свештеници клекну на колена...» (стр. 114).
- 3541 - Практични свештеник, Нови Сад 1907, 57.
- 3542 - Н. Милаш, Правила Правосл. цркве с тумачењима, Нови Сад 1895, Т. I, 230.
- 3543 - Исто, 579.
- 3544 - Милаш, н. д. II, 327; Пидалион, Атина 1970, 575.
- 3545 - Милаш, н. д. II, 435, 436.
- 3546 - Пидалион, н. д. 150.
- 3547 - Творенија, в русском переводе, С. Петербург 1895, Т. I, 462.
- 3548 - Милаш, н. д. II, 524; Пидалион, н. д. 727.
- 3549 - Уп. Гласник 1973 г., стр. 239.
- 3550 - Атинска Синтагма, Атина 1852, Т. VI, 241.
- 3551 - «Правило саборско вели да се не клечи у «дењ Господењ», тј. у недељу и у све дане Св. Педесетнице, који се дани свршују по црквеном бројању с вечерњом у 50. дан, тј. на Духове-Тројице, кад се и читају «коленопреклоњенија» молитве, стога то клечање не противи се више наведеним правилима, као што смо горе видели» (н. д. I, 57). На исти начин прописани су и врше се велики поклони недељама уз Велики пост.
- 3552 - Атинска Синтагма, Т. II, 518.
- 3553 - Црквенословенски Типик, сијест Устав церковниј, Москва 1877, л. 301а.
- 3554 - О Св. Молитви, г. 355, Мињ. П. Г. 155, к. 657.
- 3555 - Литургика, Београд 1966, II, 1,134.
- 3556 - Пособије к изученију Устава богослуженија Православној цркви, С. Петербург 1900, 486.
- 3557 - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1856, 294.
- 3558 - Уп. Гласник 1986, 116.
- 3559 - Св. Јоанна Злат. Творенија, в русском переводје, С. Петербург 1906, 17. беседа на посл. Јевр. 4; Т. XII, 153, 154.
- 3560 - Исто, 155.

³⁵⁶¹ - Проф. Светозар Радојчић, Милешева, Београд 1963, 75; Старо српско сликарство, Београд 1966, 18, 58, 99, 106 итд.; «Грачаничке фреске», у Византијска уметност почетком XIV в., Београд 1978, 176.

³⁵⁶² - Проф. др Војислав Ђурић, Сопоћани, Београд 1963, 75; исто, 66, 67, табле бр. I, II.

³⁵⁶³ - Душан Тасић, Студеница, Београд 1968, Сликаство, стр. 80, 81, итд. Гордана Бабић, Сликаство Богородице Љевишке: «Поклоњење Агнецу» (табле у боји, V, VI, VII), «Архијереји се клањају Агнецу» (стр. 116. у Драга Панић и Гордана Бабић, Богородица Љевишка, Београд 1975).

³⁵⁶⁴ - Др Владимир Петковић, Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа, Београд 1950, 14, 74, 122, 142, итд. Проф. Петковић у својој књизи Манастир Студеница, Београд 1924, ову сцену назива «процесијом св. Архијереја», 70.

³⁵⁶⁵ - У ман. Дечанима.

³⁵⁶⁶ - У Сопоћанима, манастиру Бањи код Прибоја, Дечанима; Манасија обратно: Св. Василије је са јужне, а Св. Јован Златоуст са северне стране.

³⁵⁶⁷ - Она почиње на свитку Св. Јован Златоуста, па се наставља на свицима 4 остала епископа на тој северној страни, да би се наставила на свитку Св. Василија Великог и других 6 епископа на јужној и 2 последња на северној страни апсиде.

³⁵⁶⁸ - Студеница, Д. Тасић, Сликаство, н. д. 80, 81.

³⁵⁶⁹ - Сретен Петковић, Манастир Св. Тројица код Пљеваља, Београд 1974, 132–135.

³⁵⁷⁰ - Молитва проскомидије; херувимске песме; другог приношења; друга молитва Кан. Евхаристије: «Са сима и ми...»; по освећењу дарова: «Изредно о Пресветој»; главоприклоњења по «Оче наш»...

³⁵⁷¹ - Молитва проскомидије; трећег антифона; друга молитва верних; херувимске песме; прва по освећењу дарова: «Јако бити причештајуштим се...»; «Изредно о Пресветеј...»: после «Оче наш»; пред «Свјатаја Свјатим»; заамвона молитва.

³⁵⁷² - Влад. Петковић, Студеница, н. д. 59, 68, 71.

3573 - Четврта мистагошка катихеза, VI, изд. ВЕПЕС, Атина 1969, Т. 39, 256.

3574 - В. Гласник бр. 6. за јун 1973, 143.

3575 - П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 132.

3576 - Трембелас, н. д. 134; Л. Мирковић, Литургика II, 112.

3577 - Уп. Архим. К. Керн. Евхаристија, Париз 1947, 157; П. Трембелас, н. д. 19, 20; Гласник бр. 8, 1974 г., 184.

3578 - У другим источним Литургијама хлеб пред причешће дели се на више делова: у Мозарабској Литургији на 7 делова; код Копта на три, па онда сваки од ова три опет на три, свега девет делова; у несторијанским и јерменским Литургијама дели се на два дела; код Сираца на онолико делова колико је потребно (В. Трембелас, н. д. 133). Што се тиче момента дељења Агнеца, у грчким, римским и египатским (Св. Марка) Литургијама бива после читања Молитве Господње. У галиканским, амвросијским, коптским и сирским пре ове молитве. И у египатској Литургији је пре ове молитве, али се она код њих чита после причешћа (исто 13:134).

3579 - Трембелас, н. д. 138.

3580 - Које се под именом «Упутство јерејима и ђаконима, прегледано од свјатјешег патријарха цариградског Калиника» («Ерминиа прос тус иерис ке диаконус, тхеоритхиса пара ту панагиотату патриарху К. Калинику ке ипо тис синоду дия ту дидаскалу») налази као додатак у преводу дела Св. Симеона Солунског на новогрчки језик (Симеону архиепископу тхесалоникис та апанта, издање В. Ригопулу, Тхесалоники, без год. издања).

3581 - Стр. 540.

3582 - Од интереса је да укажемо на казивање овог Службеника да се Св. Агнец припремљен на Велики четвртак, и натопљен Животворном Крвљу, ставља у «артофорион, сијест, кивот, или хранилицу Божествених Тајин» и ту стоји и све до јутрење Светлог уторка. Тада, обукавши се у све одјејање, свештеник га вади, кади, копљем дели на ситне честице («на дробнија частки») и суши на прописан начин док појци врше јутрењу (стр. 4–6 посебне нумерације). И према Требнику Петра

Могиле, такође се Агнец за причешће болних не суши одмах, на Велики четвртак после Литургије, него сутрадан, на Велики петак. За време шестопсалмија и Велике јектеније свештеник врши са Агнецом све што је прописано у Учитељном извјестију (Никољскиј, Пособије..., С Петербург 1900:694). Можемо се домишљати да је тако чињено можда због мноштва причесника на Велики четвртак. Али је тешко то све вршити и на јутрењи Великог петка кад се читају Страсна Еванђеља. Остављати га пак до Светлог уторка доста је далеко, поготово кад је Васкрс доцкан и наступе топли дани. У Русији је то још којекако могуће, јер хладноће већином трају и у то време, али код нас, или у Грчкој то већ не би било саветно. Зато проф. Фундулис, предочавајући свештеницима ову тешкоћу, вели да је најбоље да се сушење обави «ако је могуће истог дана (тј. на Велики четвртак), или најдаље идућег дана» (Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 67). У потреби, Агнец за причешће болних може се спремити и сушити и у друге дане преко године а не само на Велики четвртак (Учитељно извјестије). У храмовима у којима се служи свакодневно Св. Литургија не морају се сушити честице за болне, него се може оставити део Св. Агнеца, напојен Часном Крвљу до сутрадан, да би се употребио у случају нужде (Учитељно извјестије).

3583 - Литургика II, Београд 1967, 77.

3584 - Литургика, ч. II, Курск 1900, 216.

3585 - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 66.

3586 - Правилник, II, Зајечар 1907, 143.

3587 - Изд. 1956. год. 171.

3588 - Казивање Учитељног известија да треба сушити цео Агнец помиње В. Николајевић у Великом типiku, Београд 1971, 189.

3589 - Пособије, С. Петербург 1900, 694, 695.

3590 - Настољнаја књига, Харков 1900, 731.

3591 - Исто.

3592 - Гласник 1974, стр. 184–186.

3593 - Уп. Гласник 1974. стр. 184.

3594 - У ту сврху још Нантски сабор, у Галији (VII век), наређује да свештеник припреми молитвом делиће хлеба, да би их верни непричешћени узимали као благослов недељом и празником (И. Дмитријевски, Изјасњеније на божественују литургију, С. Петербург 1884:294).

3595 - Гласник 1974, 184.

3596 - П. Трембелас, Е трис Литургие, Атина 1955, 146.

3597 - Уп. Патријаршијски Гласник 1979, 46, 47.

3598 - Уп. Ј. П. Мињ, П. Г. Т. 155, к. 280, 281.

3599 - Исто, к. 284–285.

3600 - Исто, к. 748.

3601 - Исто к. 7 и 8.

3602 - Ефимериос, 1–15, 1994.

3603 - Ефимериос, 15/6, 1995, стр. 148.

3604 - У чланку: Митрополиту Пергаму Иоанни: «Евхаристиа квасилиа ту Тхеу», Синакси, триминиеа, екдоси стин Ортходоксиа, стр. 95.

3605 - Уп. Гласник СПЦ 1985, стр. 291.

3606 - Служебник, С. Петербург 1911, 162–163.

3607 - Београд 1986, 117.

3608 - Стр. 189.

3609 - Стр. 190.

3610 - Др Лазар Мирковић, Литургика II, 2, Бгд. 1966, 116; прот. Василије Николајевић, Практични свештеник, II, Земун 1910, 45; др Јустин Поповић, превод Литургије Светог Јована Златоустог, Београд 1978, 72, 73; др Иринеј (Ћирић) Недеља Свете Педесетнице, Ујвидек 1942, 332; др Димитрије Станилоје, Духовност и заједница у Православној литургији, прев. еп. Митрофон, Бгд. 1992, 396.

3611 - Кипријан Керн, Евхаристија, Париз 1947, 318; К. Никољскиј, Пособије к изученију Устава, С. Петербург, 18–94, 494, 495.

3612 - Ј. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, В. Атина 1970, 161, 162.

³⁶¹³ - Евхологион Патр. библиот. у Јерусалиму, бр. 362, XIV в., А. Дмитријевскиј, Евхологиа, Кијев 1901, 316; «Таж(е) став отирајет длањ своју на илитоње» (Служебник митр. Кипријана, крај XIV в); Н. Красносељцев, Свједјенија о њекоторих литургических рукописях ватиканској библиотеки, Казањ 1885, 190, 191.

³⁶¹⁴ - Рукопис Пантелејм. манастира у Св. Гори Филотејевог устава бр. 6277–770, XIV в., П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 11. А тако исто стоји у осам других рукописа Народ. библиот. у Атини од XVI до XVIII в. (Трембелас, н. д. 106). И код Гоара у главном тексту стоји исто (Евхологион, Венеција 1730:61).

³⁶¹⁵ - Н. Красносељцев, н. д. 288.

³⁶¹⁶ - Ке аплони то илитон о иереос (И јереј распростире илитон); или: Евхи пистон проти мета то аплотхине то илитон (Молитва верних прва по распростирању илитона); или: О де иеревс... диплосас то илитон (А јереј... савивши илитон) итд. И у кијевском Служабнику из 1620 г., у све три Литургије, говори се о развијању и савијању илитона (К. Никољскиј, Об антиминсах православной русской церкви, С. Петербург 1872:122).

³⁶¹⁷ - Архиератикон, издања штампарије у Цариграду 1820. г. (Мета то еплотх ине то илитон евхи пистон проти, стр. 14); у издању Малог евхологиона Евстатија Скарпа, изд. Саливеру, Атина, без године издања, стр. 147; у Литургикону штампаном у штампарији Св. гроба, Јерусалим 1956, изд. монаха Модеста; Иератикон, изд. Апостолики Диакоניה, Атина 1971, стр. 84, и 1977. г., стр. 124.

³⁶¹⁸ - Изнад прве молитве Златоустове Литургије, рукописног свитка Ватикан. библиот. српског порекла: Мол(итва) по простерти(ји) с'гбенаго платца (Красносељцев, н. д. 154). У два друга рукописа налази се ова реч у Василијевој Литургији (У рукопису Музеја СПЦ у Београду, бр. 227, XIV в. и бр. 214, XVI в.), док у Златоустовој, у оба ова рукописа долази само реч «антиминс». У Василијевој Литургији рукоп. Служабника исте библиот. бр. 108, XV–XVI в. стоји: сагбеннаго плат'нца (л. 41а), док се у Златоустовој Литургији такође налази реч «антиминс» и на том месту и на «Победнују песањ...»: Вазмет диакон звездицу

и обрисав ју о антиминс и целовав полагајет са аером (л. 29а). Уз упутства о развијању и савијању антиминса, многи наши рукописи који имају упутства о отирању звезде веле само да се то чини «о антиминс». Поред већ наведеног рукописа (Музеја СПЦ бр. 108), налази се она у рукописима исте библиот. бр. 227, XIV в., 117, 214 из XVI в., такође бр. 215, XVI в. (и обрисав ју о антиминс и целовав полагајет са орарем – у ствари треба «са аером»); Грујићеве збирке: бр. 50, XVI в., бр. 84, из 163. г.; Дечанским: бр. 119, XIV в., 123, из 1395. г., бр. 124, 125, XV в., бр. 127, XIV–XVI в., бр. 130, XIV в., бр. 132, 134, XVI в. Примедба о брисању руке по причешћу налази се ретко како у грчким и руским, тако и нашим старим текстовима. Код нас се она налази у штампаном Служабнику Божидара Вуковића из 1554. г.: Отираје руце о антиминс да не останет нешто на њих от животворештаго хлеба. И у преводу Литургије Св. Јована Златоуста од др Јустина Поповића говори се о развијању и савијању «антиминса», а у сличном преводу поч. еп. бачког Иринеја вели се: «Грч.: илитон, цсл. (црквенословенски): антиминс» (Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942, стр. 307).

³⁶¹⁹ - Дмитријевскиј, н. д. 611.

³⁶²⁰ - Исто, 822.

³⁶²¹ - Телетургики, Керкира 1958, стр. 123, 124.

³⁶²² - Стр. 161, 167. Овај распростраити илитон назива се «антиминс» и на Великом входу и вели да га целивају свештеник и ђакон и на њега (епископ антиминсиу) полагају путир и дискос (тр. 120:172). Као антиминс помиње се и на крају причешћа кад се с њега (епископ антиминсиу) стресају честице у путир (стр. 135:190). И у руским старијим Службеницима налазимо овакво замењивање речи «илитон» и «антиминс». Кијевски Службеник из 1629. г., на Литургији Злат. и Васил. вели: «развијајетсја илитон», «молитва по простертији илитона», а у Пређеосвећеној: «развијајетсја антиминс»; на крају пак те исте Литургије: «исгибајет илитон по обичају» (Никољскиј, Об антиминсах... стр. 122). Сасвим исто налази се и у Стратинском Службенику из 1604. г. Међутим, у Кијевском Службенику из 1653. г.: «иереј распростирајет илитон и антиминс в њем сушчиј», а даље: «Молитва по вњегда распростерти илитон» (исто, стр. 124, 125;

122), а тако исто у Лвовском из 1646. г. (исто, стр. 124:125). Тек у издању Служебника у време патријарха Никона 1655. и 1658. г. и даље, на тим местима стоји само антиминс («Да и ти с нами... и простирајет антиминс свјашченик»); у Василијевој: «свјашченик развивајет антиминс по обичају»; «молитва вјерних перваја по простренији антиминса» (исто, стр. 128). Руски старообрјадци, поред престанка пришивања антиминса уз илитон, приговарају што у Никоновским «новопечатних Служебницјех вељено распостират вмјесто литона антиминс» (исто, 120).

³⁶²³ - Биће да је реч «платац», «платанце», превод грчке речи «отхони».

³⁶²⁴ - Уп. К. Калинику, О христианикос наос, Атина 1969; А. Петровскиј, Илитон, у Богословскаја енциклопедиа Лопухина, Петроград 1904, Т. В. к. 854.

³⁶²⁵ - А. Петровскиј, исто.

³⁶²⁶ - Исто.

³⁶²⁷ - Красносељцев, н. д. 309.

³⁶²⁸ - Исто, 354.

³⁶²⁹ - О Св. храму, гл. 112, Мињ, П. Г. Т. 155, к. 317.

³⁶³⁰ - Н. д. Београд 1965, I, 102.

³⁶³¹ - М. Контостанос, н. д. 123. Према Ар. Панотису, иконографске представе на антиминсима од старине су: крст на бази која означава Голготу; крст је или сам, или са симболима страдања: копљем и сунђером; затим представа «крајњег смирења»; или јагњета; или Христа у путиру Евхаристије; или где врши бескрвну жртву; или најзад мртвим, испруженим Телом Његовим. Од XVII в. симболичка представа јагњета замењује се надгробним плачем (полагањем Христа у гроб) (Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа, Атина 1963, Т. II, к. 873).

³⁶³² - Већином се узима, као што наводи још преп. Никодим Светогорац, да је реч «антиминс» сложеница од грчке речи «анти» и латинске «менса, минса» = сто, те значи: уместо стола, тј. Часне трапезе (Пидалион, изд. Астир 1970, 246. Уп. Тхрискевтики ке итхики енциклопедиа... Т. III, к. 870; Никољскиј, н. д. 2; др Л. Мирковић, н. д. 103; К. Калинику, н. д. 173). Пошто замењују Часну трапезу, грчки антиминси у натпису обично носе

иазив тхисиастирион (жртвеник) (уп. М. Контостанос, н. д. 124).
‘Гако се и код нас Срба, најстарији антиминос из 1564. г. у натпису назива «жртвавик», а затим и цртани антиминоси: вретанијског еп. Максима из 1632. г., свидничког и платеначког еп. Исаије Поповића, из 1690. г. Од штампаних: антиминос патр. Арсенија Чарнојевића назива се «олтар», дрворезни попа-јеромонаха Христофора Бешеновца, с краја XVI и поч. XVII в. «жртвеник»; арадског епископа Викентија Јовановића, с. поч. XVIII в. «жртвавик»; митроп. Мојсија Петровића, 1722. г. «олтар»; из 1725. г. назива се «антиминос». Антиминоси из 1743. и 1770. носе назив «жртвеник», а иза тога до данас «антиминос». Код Руса, најстарији антиминос из 1149. г. назива се такође «ж’ртв’ник». Остали стари цртани антиминоси називају се «олтар» (њих 21 од 1486. до 1672. г.), а тако исто штампани од најстаријег, кијевског из 1627. г., као и московски до 1671. г. После тога долази у натписима назив «антиминос» (Никољскиј, н. д. 231, 294–305).

3633 - Калинику, н. д. 174.

3634 - Исто, 175; Никољскиј, н. д. 6.

3635 - Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, II, 520.

3636 - О Св. храму, гл. 108, н. д. к. 317.

3637 - Уп. Еванг. Тхеодору, Антиминос, у Тхрискетики ке итхики енкиклопедиа... Т. II, 873. Не зна се да ли је таквих антиминоса било и код нас. У Музеју СПЦ у Београду налази се једна дашчица, величине 33×20,5 цм, с полуокруглом пробушеном дршком на горњем ужем крају, с налепљеним хартијаним натписом, за коју се мисли да је служила као антиминос. На хартији, при врху, нацртан је мастилом осмокраки крст на чијем су горњем попречном краку слова ИНЦИ а са стране ИС ХС НИ КА. С једне и друге стране крста је копље и трска са губом, а испод крста натпис: «Ос(вја)тисја жртвеник Г(оспо)да Б(о)га и Сп(а)са нашего И(су)са Хр(и)ста и храм сеј с(вја)таго отца нашего Николаа Архиеп(и)скопа Мирликијскога Чудотворца при державје Августјејшаго Великаго Императора и краља Хунгарскога Леополда II, с(вја)шченодјејствијем високопреос(вја)шчењејшаго Архиеп(и)скопа карловачкаго и всего в державах цесаро краљевских обрјетајушчагосја

Славеносербског и Валахијског народа митрополита Г(оспо)дина Стефана от Стратимирович, в љето воплошченија Г(оспо)дња 1791. м(је)с(ја)ца декемв(ри)а бо дне в Карловцје». Према речима «Освјатисја жертвеник... и храм сеј...» најпре ће бити да је овде реч о освећењу Св. Николајевске цркве у Карловцима. У знак потврде овог освећења изгледа да је издат овај натпис који је на тој дашчици висио на зиду у олтару, као што сам видео сличан натпис у олтару, на зиду с јужне стране, прикуцану плехану плочицу, црну с белим словима, у мом родном месту и другим црквама у околини.

³⁶³⁸ - Уп. Пидалион, н. д. 329.

³⁶³⁹ - Св. Амвросије, у писму Марцелину, вели да је освећујући једну цркву у Милану, положио под олтар мошти Св. Мученика Протасија и Гервасија. Он наводи и разлог зашто их је ту метнуо: «Овај (Исус Христос), Који је за све пострадао, на олтару, а они (мученици), који су искупљени Његовом Крвљу, под олтарем», (Никољскиј, Об антиминсах... н. д. 31). Седми пак Васељенски сабор, својим 7. канонем, наређује да ако је неки храм освећен без мошти, «да буде потпуно полагање у њима Св. Мошти. Ако ли се од сада нађе неки епископ да освети храм без Св. Мошти, да буде збачен као преступник црквених предања» (Пидалион, н. д. 268).

³⁶⁴⁰ - Н. д., к. 333.

³⁶⁴¹ - Објашњавајући реч «илитон», он вели да је то платно које се ставља испод диска и путира, не увијајући се око њих, које се код Латина назива «корпорале». Даље вели: «Илитон има исти облик који и антиминс... а овај се од онога ничим не разликује сем што на једном месту антиминс има пришивене мошти, а илитон нема» (Евхологион, н. д. 112).

³⁶⁴² - Творенија преп. Теодора Студита у руском преводу, С. Петербург 1908, Т. II, 287.

³⁶⁴³ - Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 372.

³⁶⁴⁴ - Као у приватним капелама у којима није било архијерејско освећење, полагање мошти, обновљење и отвержење.

³⁶⁴⁵ - Уп. Пидалион, н. д. 246.

³⁶⁴⁶ - К. Калинику, н. д. 176.

³⁶⁴⁷ - Никољскиј, Об антиминсах... 102; А. Петровскиј, н. д. к. 802. Такви су особито «непокретни антиминси», како се поједини називају и у његовом натпису, а за које Никољскиј вели да су давани за постојани, стални храм (исто, 81), који је свакако осветио архијереј. Десет таквих антиминса, од 1692. до 1785. г. Никољскиј наводи и описује (стр. 81–83). За остале старе антиминсе, из 1343. и 1455. г., он не износи податке да ли имају, или немају Св. мошти, али за њих 20, од 1486. до пред крај XVII в., и друге, вели да имају мошти (н. д. 293–320), на неким чак пише: «мошти», или «тут мошчи» (н. д. 136, 140:299). Оне између њих који су дати не за неки одређени храм или за покретне и привремене храмове, Никољскиј назива «покретним» и наводи да се поједини и у натпису тако називају: «дља совершенија служби на всјаком мјестје», «при храмје Сошествија Св. Духа, обитељи православној Сурдецкој, подвижниј»; на неким другим «подвижно» итд. (н. д. 61:62).

³⁶⁴⁸ - Да ли стога што би они били спаљивани, како се претпоставља (Свет. Душанић, Антиминс као научни објект, Календар Црква 1947. г., стр. 61), за шта нема података, или пре због непријатељског уништавања у честим устанцима и ратовима, јер је вероватно и код нас била пракса као у Русији, да «првобитно стари антиминси нису били одузимани, него су се чували или под новим, или под срачицом на трапези исте цркве» (Никољскиј, н. д. 100:102), те су тако и могли бити сачувани.

³⁶⁴⁹ - Подаци за Историју српске Цркве, Београд 1879, 88.

³⁶⁵⁰ - Љ. Стојановић, Записи и натписи, Београд 1902, I, зап. 470, стр. 150; зап. 643, стр. 200; зап. 658, стр. 205.

³⁶⁵¹ - Нпр. антиминс вретанијског епископа Максима из 1632. г.; Свидничког и платеничког еп. Исаије Поповића, из 1690. г.; патр. Арсенија Чарнојевића, из 1692. г.; антиминс попа-јеромонаха Христофора Бешеновца с краја XVII и поч. XVIII в., који је осветио митрополит Мојсије Петровић 1719. г.

³⁶⁵² - У збирци Епископије рашко-призренске има их свега 11.

³⁶⁵³ - Такав је обичај, изгледа, постојао у Русији у XV в., јер митроп. Јона (1449–1460. г.), говорећи о новим антиминсима да их треба освећивати, вели даље: «... а ветхаја потврждати с

именем нашего смирения, во славу Божију» (Никољскиј, н. д. 99). У XVIII в. неколико епископа Бјелоградске и Черниговске епархије повлачили су старе и издавали нове антимины, а оне који су били још добри само потписивали. И за једно и за друго морало се платити доста високом ценом. На тражење синодске комисије, која је послата да то испита, митроп. черниговски Антоније одговорио је да је то чинио по обичају који се врши у Молдавији (Никољскиј, н. д. 278).

³⁶⁵⁴ - И у Русији се од старина плаћало за добијени антиминс. Почетком XVI в. плаћало се 1 до 1,5 рубља (што је одговарало вредности 8 до 10 рубаља 1913. г.); у доба митроп. Макарија 25 копејки. Патријарх Јоаким је укинуо плаћање за антимины, но последњи патријарх Адријан (1690–1700. г.) одреди да се плаћа 1 рубља и 75 копејки. И после тога плаћање је било неколико пута укидано и поново увођено. Године 1725. било је сведено свега на 4 копејке, а за свилени 5 рубаља, па и 8, а 1868. г. плаћало се 1 рубља (Никољскиј, н. д. 267–293; А. Петровскиј, н. д. к. 807). У Српској цркви за антимины се не плаћа, но по Уредби Цркве Краљевине Србије из 1846. и 1853. године за нове антимины плаћало се 3 цесарска дуката (Зборник правила ..., Београд 1900, стр. 42).

³⁶⁵⁵ - Сматрам да поступак повлачења старих и издавања нових антимины кадгод се промени епископ, у смислу давања права новог епископа свештеницима да могу и надаље вршити богослужење, није лутургијски и канонски основан. Свештенодејствовање правилно рукоположеног свештеника, који није учинио канонску кривицу, не може бити у зависности од воље било епископа, верних, или кога другога, јер он рукоположењем добија благодат свештенодејства коју му признаје цела васељенска Црква и коју он има ма где се нашао. Друга је ствар што је он, кад се нађе ван своје парохије, или епархије, да би свештенослужио, по канонском реду био обавезан потражити за то сагласност старешине цркве и показати «мирно писмо» од свог надлежног епископа, како би било извесно да је заиста православни свештеник, да није под забраном свештенодејства, итд. Свакако да се антиминс који је епископ давао у знак своје сагласности да се може вршити

Литургија у некој приватној капели, или на ком другом наведеном месту, могао и повући, ако би, по његовој оцени, настали разлози за то. Али антиминси нису само знак сагласности епископа свештеницима да служе у изузетним приликама, него и припадности парохийским црквама ради сталне потребе верних за Св. Евхаристијом. Стога њихово одузимање и давање не може бити у зависности од једне такве околности као што је промена епископа. Правилна је, дакле, примедба Никољског, да се за повлачење антиминса «безусловно тражила њихова овешталост» (н. д. 99). На таквом ставу, сматрам, почива и представка московског митроп. Филарета Св. Синоду 1861. г. да би требало, као у старини, правити антиминсе од ланене тканине, јер су они бивали у употреби без повреде по 70 година, док они од свиле 25 година или још мање (Никољскиј, н. д. 111). И у турско доба епископи су имали начина да своје приходе од свештеника осигурају наплаћивањем за синђелије, а не издавањем или неиздавањем антиминса (уп. П. Костић, Црквени живот у Призрену, Београд 1928:20).

³⁶⁵⁶ - Тако вели и Јован Китруски, грчки писац из XII в., да се антиминси стављају на оне Св. трапезе које «свештањем нису освећене» (Калиникос, н. д. 177), а тако исто Матеј Властар у својој Азбучној синтагми: «Антиминси се управо полажу на оне трапезе које нијесу биле освећене» (Милаш, н. д. I, 512). Цариградски патријарх Мануил II (1244–1255. г.) вели одлучније: «Није потреба да се стављају на Св. трапезе сем за које се не зна да ли су освећене или нису. Јер антиминси немају места на освећеним Св. трапезама. И где се зна да су трапезе освећене, нема потребе за антиминсом» (Калиникос, н. д. 177). Савремени пак литургички писац Константин Каллиникос изражава се још искључивије: «Антиминси се употребљавају само на неосвећеним и необновљеним (акатхиеротон ке анкениастон) Св. трапезама, тако да се сматра да где постоји и освећена трапеза (тхисиастирон) и антиминс, да се прекорачује како циљ антиминса тако и хиљадугодишње црквено предање» (н. д. 178).

³⁶⁵⁷ - Н. д. к. 332. Могуће да је овај пропис изазвао појаву поставе (обично црвене или плаве боје), зашивене око платна самог антиминса, коју имају и неки стари антиминси, док је

најстарији и неки млађи немају. У садашње време антиминси редовно имају поставу.

³⁶⁵⁸ - Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 17.

³⁶⁵⁹ - И. Дмитревскиј, Историческоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније Божественној Литургији, С. Петербург 1884, стр. 85, прим. 404.

³⁶⁶⁰ - На то указује и чин у савременом Арх. чиновнику: «Возслідованије како освјешчати антиминси архијереју на њихже освјешченодејствовати свјашченику во цркви идјеже не имат свјатаја трапеза мошчеј» (Москва 1907:150).

³⁶⁶¹ - И. Дмитревскиј, исто.

³⁶⁶² - У Русији је и постао чин «Послідованије освјашченија храма јагда творит јереј избраниј от архијереја и искусниј». За овај начин освећења храма преп. Никодим Светогорац вели да је «против наредаба Евхологија, јер Евхологији свуда, и Симеон Солунскн где износи о обновљењу, помињу архијереја, а не јереја» (Пидалион, н. д. 329).

³⁶⁶³ - И преп. Никодим Светогорац вели: «У Русији (ен Московиа) никад се не употребљавају антиминси без Св. моштију» (Пидалион, н. д. 246).

³⁶⁶⁴ - Наведено мишљење Калиникоса да се «где постоји и освећена трапеза и антиминс прекорачује како циљ антиминса, тако и хиљадугодишње црквено предање», у суштини тачно, ипак не може обеснажити нашу праксу, насталу како због постојања храмова освећених јерејским освећењем, тако и због нужде наметнуте честим ратним разарањима. Јер литургички је забрањено служити Литургију ако би и трапеза и антиминс били без Св. моштију, а не кад их и једно и друго имају. Поред тога, антиминс је од потребе и за случај ако би за време Литургије настао пожар цркве, или се од олује или земљотреса почела да руши, како би свештеник могао њиме да обвије Св. Дарове и изишавши из цркве, на другом чистом месту, на антиминсу сврши Литургију, почевши од места где је прекинуо (Учитељно известије, О случајех в служенији Литургији прикључитсја могушчих).

3665 - Зборник правила, уредба и наредба Арх. сабора, Београд 1900, стр. 157.

3666 - На исти начин поменуто је, према Учитељном извјестију, отирање руку, по причешћу, о илитон у чланку о служењу Литургије еп. бачког Иринеја (В. Гласник 1972. г., бр. 7 стр. 183).

3667 - Трембелас, н. д. 106.

3668 - Гоар, у главном тексту, н. д. 61.

3669 - У једном рукопису Варие лекционес. Исто 81.

3670 - Ватикан. зборник бр. 573, XIV–XV в., Красносељцев, Материали... 109.

3671 - По 159. прав. Номоканона при В. Требнику, ако би звезда пала на земљу, свештенику се налаже епитимија да не литургише 50 дана.

3672 - Дмитријевскиј, н. д. 611.

3673 - Ке крусас автон ортхион иremos ен то аглио диско (И ударивши њоме усправно, мирно по Св. дискусу) (Евхологион Синајске библиотеке бр. 986, XV в., Дмитријевскиј, н. д. 611).

3674 - Филотејев Диатакис, Трембелас, н. д. 14.

3675 - Н. д. 142. У нашим рукописима, од XIV в., се помиње не губа, него «метлица», не за отирање руке, него за уређивање честица на дискусу по завршетку проскомидије: «И ваз'м метлицу сабирајет јеже ва с(ве)тем бљуде чести от издола под с(ве)ти хлеб, јакоже лежати ва с(а)бљуденији и утвржденији и не испаднути что» (Служабници Музеја СПЦ у Београду: бр. 227, XIV в., бр. 117, 214, 215, 238, XVI в., Божидара Вуковића из 1519. г., бр. 108, XVI–XVII в.); исто тако на завршетку Литургије при стављању честица у путир: «И по сем сам убо диакон вазмет рукама с(ве)тоје бљудце и метлицу савакупљајет вса ва с(ве)тују чашу, са страхом и всаким опасенијем јакоже ничтоже от танчајших паднути или остати...» (Исти рукописи, сем бр. 215 коме на крају недостаје лист).

3676 - Литургикон, Јерусалим 1956, стр. 100. Исто је тако по црквенословенском Архијерејском чиновнику (Москва 1890, 50а) и бугарском Служебнику (Софија 1928, стр. 133:383).

3677 - Новаја Скрижаљ, н. д. 261.

3678 - Н. д. 455: «... затим узима губу, отире њоме руку, и целивавши губу полаже на место».

3679 - «Но руку, пре него што се дотакне главе, ако би која честица чвршће прионула, Св. губом над диском отиру најпажљивије» (н. д. 129).

3680 - Н. д. 316. Правилник, Зајечар 1907, II, 101.

3681 - Н. д. 725.

3682 - Сем ако он, уз еп. Мелентија, не сматра да се илитон скине са антиминса, савије «и стави на крај Св. престола, где стоји до свршетка Св. Литургије, кад се опет у њега увије антиминс» (Настлњаја књига, н. д. 907; Правилник, II, 55).

3683 - «Јер је благосиљање предавање освећења» (27. кан Св. Василија Великог и 26. кан. Шестог Вас. саб; Милаш, Правила Правосл. цркве, Н. Сад 1895, II, 384; I, 506).

3684 - Св. Јован Златоусти, Беседа II на 2 Кор. (Творенија, на руском, С. Петербург).

3685 - На овај стари начин причешћују се верни још крајем VII в., што потврђује 101. кан. Шестог Вас. сабора (692. г.) наређењем да верни примајући Тело Христово «сложе руке у облику крста» (Пидалион, изд. Астир 1979, 310; Н. Милаш, Правила, I, 592), а такође у VIII в. Св. Јован Дамаскин велећи: «Прилазимо му с пламеном жељом, и сложивши шаке унакрст, примимо Тело Распетога...» (Екдосис акривис тис ортодоксу пистеос, изд. Бонифације Котер, Берлин 1973, Т. II, 196). Према примедби канонисте Т. Валсамона на 101. кан. Шестог Вас. сабора: «Не чуди се, нити испитуј узрок због кога у неким Црквама предају лаицима Св. Тело Христово не у руке, како наређује канон, јер права вера, и страх Божји и побожност неподозривим ово предаше» (Д. Мораитис, у чланку «Лавис», у Тхрискевтки ке итхики енциклопедиа, Атина 1966, Т. VIII, 65), видимо да се причећивање врши и у XII в. на тај начин у појединим крајевима.

3686 - Исте ове речи упућују се верним, у време причешћивања, на Литургији Св. Јакова брата Господњег, а проширене («Тело Свето Господа и Бога и Спаса нашег Исуса

Христа») у Литургији Св. ап. Марка (Ј. Фундулис, Тхиа литургиагу ап. Марка, изд. Пурнара, Солун 1970:52).

³⁶⁸⁷ - Што се тиче питања кад је кашичица уведена у Православној цркви, проф. Трѣмбелас сматра нетачном тврдњу по којој ју је увео Св. Јован Златоуст поводом једног случаја у Цариграду, према коме је жена неког припадника Македонијеве јереси, која је била православна, приморана од мужа да се причести код њих, примивши хлеб у руке бацила га. По њему, сви су изгледили да је «за посебне случајеве кашичица, као литургијски сасуд, уведена доста рано», што доказује њено постојање код Копта, несторијана и других источних хришћана који су се одвојили од Православне цркве половином V века (н. д. 150). Преп. Никодим Агиорит сматра да је на увођење кашичице утицало нестајање ђакона, поготово у мањим, сеоским црквама, што је присиљавало свештенике да сами причешћују верне и Телом и Крвљу Христовом (Пидалион, 311), а што је онда довело до редовне употребе кашичице. У дечанским рукописним Служабницима редовно се кашичица помиње и вели да ђакон «с(ве)штѣнују л'жицу ва с(ве)тују чашу валожив и покрив ју једињем покровцем...» (бр. 119, XIV в.; бр. 120, XIV в.; с(ве)тују лавиту (од грч. лавис=клешта) показује народу).

³⁶⁸⁸ - Е трис литургие, Атина 1934, 149.

³⁶⁸⁹ - У дечанском пергаментном Служабнику бр. 120, XIV в., на томе месту свештеник чита молитву: «Тело Твоје С(ве)тоје Г(оспод)и мој Ису(се) Х(рист)е да будет ми ва живот вечниј...», сличну садашњој четвртој што се чита по причешћу, а молитву: «Бл(а)годарим те Вл(ади)ко...» читао је по благосиљању верних и остављању путира на трапезу.

³⁶⁹⁰ - Трѣмбелас, н. д. 146.

³⁶⁹¹ - Н. д. 148. Да су се верни причешћивали пред престолом, као и свештеници, у прво доба, кад су се хришћани сакупљали на евхаристијске скупове у кућама и катакомбама, може се лако схватити. Позивајући се на Св. Дионисија Александријског и Јевсевија Кесаријског, проф. Трѣмбелас закључује да су се верни причешћивали у олтару за неко време и доцније. Св. Дионисије, у једном свом канонском одговору вели да жене хришћанке у афедрону (месечном прању), ако су верне

и побожне, саме од себе «неће се усудити приступити Св. трапези, или примити Тело и Крв Христову...». Такође вели да се мора забранити «да уђе у Светињу над светињама свакоме који није чист и душом и телом» (Прав. 2, Пидалион, 347; Милаш, н. д. II, 306). Јевсевије пак наводи речи папе Ксиста о неком човеку који је примио крштење од неправославних, али је сматран православним, и годинама «присуствовао благодарењу и заједно с другим говорио «Амин», и стајао пред трапезу и пружао руке за примање Св. хране» (Историја, књ VII, 9, изд. Апост. Диаконија, Атина 1959, Т. 20:16). Валсамон, у тумачењу 2. кан. Св. Дионисија Александријског директно вели: «Како изгледа, у старини улажаху жене у олтар и причешћиваху се са Св. трапезе» (Атин. синтагма, Атина 1954, Т. IV, 9.)

³⁶⁹² - Н. д. 148.

³⁶⁹³ - «Сам же иереј преже реч(е)т: Са страхом Б(о)жи(ј)м и са вероју» (Рукописни пергаментни Служабник Дечанске библиот. бр. 120, XIV в. – Са страхом и вероју; бр. 123 из 1395; бр. 124, XV в.; бр. 127, XIV–XVI в.; бр. 128, XV в.; бр. 129, XV–XVII в.; бр. 130, XVI в.; бр. 131 из 1453. г.; бр. 132, XV в.; бр. 133, XVI в.; бр. 134, XVI в.; Бож.Вуковића из 1519. г. и Винценца Вуковића из 1554. г.; Музеја СПЦ у Београду бр. 108, XV в.; бр. 117, XVI в.; бр. 227, XIV в.; Ман. Св. Тројице код Пљеваља бр. 110, XV в.), а непосредно из других рукописа у којима се директно вели: «Иереју гл(аго)љушту тихо: Са страхом Б(о)жијим и вероју» (Дечански пергам. Служабник бр. 121, XIV в.).

³⁶⁹⁴ - Дечански пергаментни Служабник бр. 120, XIV в.

³⁶⁹⁵ - Н. д. 148. Исто тако је и у грч. рукопису Есфигменске библиот. из 1281. г., као и у рукопису Патр. библиот. у Јерусалиму из XV в., који је негде припадао ман. Св. Саве Освећеног (Н. Красноселъцев, Материали дља историји чинопосљедованија Литургији Св. Иоанна Злат., Казањ 1889, стр. 16 и 92).

³⁶⁹⁶ - Л. 76б.

³⁶⁹⁷ - Служабници Дечан. библиот. бр. 119, XI в.; бр. 123 из 1395. г.; бр. 124, XV в.; бр. 125, XV в.; бр. () XV–XVI в.; бр. 133, XVI в.; Ватопед. библиот. бр 133, XVI в. (Красноселъцев. н. д. 74).

³⁶⁹⁸ - Која није као у садашњим Служебницима, него: «Тело Твоје С(ве)тоје Г(оспод)и мој Ису(се) Х(ри)с(те) да будет ми ва

живот вечни...» (сасвим слична 4. молитви од оних које се сада читају по причешћу, као што већ раније напоменусмо).

³⁶⁹⁹ - Грч. лавис=кашичица, дословно: клешта.

³⁷⁰⁰ - Ни у једном нашем старом рукопису не налазимо после благослова свештеника песму «Видјехом свјет истиниј». А тако је и у грчком, те проф. Трембелас вели: «То што данас певамо: «Видјехом свјет истиниј...», не налазимо ни у једном рукопису» (н. д. 149). Ова се стихира налази у српским рукописима тек од XVI в. (нпр. у дечанском Архијереј. чиновнику бр. 135, XVI–XVII в.). И у то раније доба, кад је свештеник по причешћу народа ћутке га благосиљао, док је ђакон спуштао честице с дискаса у путир, мада се није певала стихира «Видјехом свјет...», није настајало ћутање у цркви, јер је свештеник, по свима рукописима, читао молитву: «Благодаримо Ти, Владико...». А ако није било причесника, те је метање честица у путир и читање молитве било одмах по причешћу свештенства, по благосиљању народа и остављању путира, као и сада, кадио је трипут путир и говорио: «Вазнеси се на небеса Боже...». У старијим рукописима не налазимо такође ни песму «Благословен грјадиј», по возгласу: «Со страхом Божијим...», иако се она налази у Литургији VIII књ. Апостолских Устанаова (изд. Апост. Диакониа, Атина 1955, Т. II, 158), иза возгласа: «Свјатаја Свјатим». Иза позива ђакона: «Со страхом Божијим...» ова се песма јавља у грчким рукописима од XII–XIII в. (Трембелас, н. д. 149), а у нашим тек од XVI–XVII в. (нпр. у дечан. Архијер. чиновн. бр. 135). Песма пак «Да исполњатсја уста наша...» налази се, на свом месту, у већини наших рукописа које сам имао у рукама.

³⁷⁰¹ - Исто тако стоји и у дечан. рукоп. бр. 121, XVI в., као и у грчком свитку Патмоске библиотеке бр. 709 из 1260. г.

³⁷⁰² - Кађење путира и по свима осталим нашим рукописима свештеник врши уз речи: «Вазнеси се на н(е)б(е)са Б(ож)е...», како стоји у псалму 107, 6, и како је правилније него: «Вознесијсја на небеса...», како се наводи у неким издањима црквенословенског Служебника, јер у том случају реченица не би имала предиката, како примећује Булгаков (н. д. 825).

³⁷⁰³ - Изгледа чудно – вели проф. Трембелас – да се гласно говори само «Всегда...», а не и «Благословен Бог наш». Од

рукописа које наводи вели да свега у једном из XVI в. стоји да се «Благословен Бог наш» говори гласно. Стога он претпоставља да је «Благословен Бог наш» доцније додато ради јаснијег смисла «Всегда ниње и присно», а да су ове речи раније биле завршетак молитве којом се свештеник молио «да заједница верних буде са Христом свагда и у векове векова...» Због тога што речи «Благословен Бог наш» нема у многим старим рукописима, но тек у једном из XII в., а затим у неким из XVI в., Трембелас закључује да су оне почеле да улазе у употребу тек од XII-XIII в. (н. д. 151). По И. Дмитревском, речи «Благословен Бог наш...» у старини су биле завршетак молитве: «Вознесијсја на небеса Боже» (Историческоје, догматическоје и таинственоје изјасњеније Божанств. Литургији, С. Петербург 1884:281). И по проф. Мирковићу, ове речи су првобитно завршни додатак псалмским речима «Вознесијсја на небеса Боже» (н. д. 123). Никољски их сматра завршетком песме «Видјехом свјет истиниј» (н. д. 461). У навођеним рукописима Дечанске библиотеке свуда се наводи «Благословен Бог наш», уз примедбу да се говоре тајно.

³⁷⁰⁴ - Л. 37а-38а. Из овог, као и из многих наших рукописа, види се да је свештеник, благосиљајући народ, речи благослова говорио тајно: «Глагољет малми (тихо): Спаси Боже људе своје...» (Дечански: бр. 119, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 132, 133, 134; Музеја СПЦ: 108, XV в.; 214, XVI в.; 227, XIV в.). У дечанском пергаментном Служабнику бр. 120, XIV в., уместо «малми» стоји: «г(лаго)ље к себе (у себи): Спаси Боже...» У неким рукописима нема примедбе да речи благослова свештеник говори «тихо», или «у себи», него само «благословив људи глагоље: Спаси Боже људи своје...» (Дечански 123, 128, 131, Бож. Вуковића 1519. г.). По рукопису Музеја СПЦ бр. 117, XVI в., и Служабнику Винценца Вуковића из 1539. г., свештеник речи благослова не изговара «малми», него насупрот «г(лаго)ље велми (гласно): Спаси Боже...», а у рукописном Служабнику ман. Ораховице из 1539. г. свештеник «вазглашајет: Спаси Боже...» (Збирка проф. Грујића, у Музеју СПЦ, бр. 84). Још потпунију скалу ових разлика приказују грчки рукописи. У Евхологиону Московске син. библиотеке. бр. 381, из 1289–1293. г., вели се да јереј

«благосиљајући народ говори у себи (кат еавтон): Спаси Боже...»; у рукописима Ватикан. библиотеке бр. 573 и Патријаршије у Јерусалиму, оба из XV в., јереј говори те речи «тихо» (исихос) (Красноселъцев, н. д. стр. 29, 113, 92.). По Евхологиону Синај. библиот. бр. 986, XV в., говори их «средњим гласом» (меси фони) (Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901:613). По рукописима које је употребио Гоар већ их говори «гласно» (екфонов) (Евхологион, Венеција 1730, стр. 67:77). А према неколико рукописа XVI, XVII и XVIII в., свештеник их говори «веома гласно» (мегалофонов) (Трембелас, н. д. 151). Рукописи Есфигменске из 1281. г. и Ватопедске библиот. бр. 133, из XIV г., о речима благослова не веле ни да се говоре тајно, ни гласно (Красноселъцев, н. д. стр. 16:74).

3705 - Издања Апост. Диакониа, Атина 1971, стр. 107 и 1977, стр. 136.

3706 - Е. Скарпа, изд. Саливеру, Атина, без год. издања, стр. 175; Литургикон, изд. Јерусалим 1956, стр. 102.

3707 - Као што је правило и као што треба свагда чинити кад има причесника, а само изузетно, у појединим приликама – због невремена, или болести – оставити причешће за крај Литургије.

3708 - Стр. 373, 374.

3709 - Н. д. 151.

3710 - Литургика II, 1, Београд 1966, 119.

3711 - Правилник, Зајечар 1907, II, 103.

3712 - Н. д. 117.

3713 - Питања и одговори, Београд 1929, 46.

3714 - Евхаристија, Париз 1947, 328, 329.

3715 - Педесетница, Ујвидек 1942, 333.

3716 - Божанствене Литургије, Београд 1978, 74.

3717 - Пособије..., С. Петербург 1900, 460.

3718 - Настољнаја књига, Харков 1900, 825.

3719 - Софија 1928, 138, 388.

3720 - Е трис литургие, Атина 1935, 148.

3721 - Историческоје, догматическоје и таинственноје изјасњеније Божественној Литургији, С. Петербург 1884.

Примедба (р) гласи: «У садашњим грчким штампаним Службеницима, овим речима још је додато «и љубовију», ке агапис... Но како у најстаријим рукописима Златоустове Литургије (са којих су је првобитно и превели на словенски језик Методије и Кирило... учитељи словенски у IX веку) ове речи није било..., то и у нашу службу није примљено; у време исправљања књига при патријарху Никону оно није унесено и до сада га нема» (стр. 277).

3722 - Н. д. 148.

3723 - Исто. Код Гоара налази се додатак «и љубовију» (Евхологион, Венеција 1730:67).

3724 - Мињ. П. Г. 155, к. 300.

3725 - Атинска синтагма, Атина 1852, Т. II, 548.

3726 - Екдосис акривис тис ортодоксу пистеос, изд. Бонифациус Коттер, Берлин-Њујорк 1973, 86; 121–123, стр. 196.

3727 - Мињ. П. Г. 99, к. 1689.

3728 - Д. Мораитис, И литургиа тон проигиазменон, Тхесалоники 1955, стр. 11; 84–86; 99.

3729 - Литургика 11, 1, 118.

3730 - Ис тин тхиан литургиан, Тхесалоники 1979, 192.

3731 - Евхаристија, Париз 1947, 321.

3732 - Њекоторије богослужбеније особености у Греков и Русских и их значеније, Вестник руского западно-европејского ексархата 1975. год., бр. 89–90, стр. 77.

3733 - Исто.

3734 - Еп. бачки Иринеј сматра ову реч додатком XVII века (Недеља Св. Педесетнице, Ујвидек 1942:333).

3735 - Стр. 137; 388.

3736 - В. Гласник 1978, бр. 2, стр. 43.

3737 - Овако исто вели и проф. Мирковић: «Треба пазити да се за причешће на проскомидији доста вина у путир улије, јер после се, осим топлоте, не сме доливати вино» (Литургика II, Београд 1966:116), као и еп. Мелентије: «После освећења никако се не сме у путир доливати» (Правилник, помоћна богослужбена књига, Зајечар 1907, II, 137).

3738 - О Св. Литургији од Симеона Солунског († 1429), с грчког превео Лазар Мирковић, Богословски Гласник 1910 г., XVIII, стр. 452.

3739 - А. Дмитријевскиј, Евхология, Кијев 1901, стр. 313.

3740 - Тамо, стр. 315.

3741 - Н. д. II, 48.

3742 - Архим. Кипријан (Керн), Евхаристија, Париз 1947, 157.

3743 - Сматрам да је боље овако поступити него онако како предлаже еп. Мелентије, тј. да се с горње стране просфоре сече по печату, али уско, да са доње стране буде шири. Ако се тако учини «да Агнец на дискосу чвршће стоји» (н. д. I, 48), као што вели еп. Мелентије, како ће се, по раздробљењу Агнеца, његова четири дела моћи поставити наузнако, тј. печатом доле, како прописује Служебник, и како вели сам еп. Мелентије (исто 77), кад му је та страна где је печат ужа, а долази доле, а друга шира треба да дође горе?

3744 - Н. д. II, 134.

3745 - Арх. Чиновник, објашњење по уливању теплоте; К. Никољскиј, Пособије, С. Петербург 1900, стр. 454.

3746 - Из појединих грчких рукописа, чак из XVI и XVII в., види се да још дотле није била установљена пракса којом се од три преостале честице (пошто је једна стављена у путир) причешћују свештеници, јер се вели: «Узима једну од три честице», «причешћује се од трију честица», или «узима доњу» (Трембелас, н. д. 138).

3747 - Св. Симеон Солунски, О Св. Литургији; Л. Мирковић, Литургика II, Београд 1966, стр. 112.

3748 - Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, стр. 254.

3749 - О подајанији, пријатији, храљенији же и поклоњенији Божанствених Таин. Исто овако вели и «Поука јереју и ђакону» настала крајем XVIII в. у Грчкој (Ј. Фундулис, Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1967, I, 77). А тако и еп. Мелентије, н. д. II, 113, 137.

3750 - Св. Симеон Солунски, О Св. Литургији, в. код Ј. Фундулис, н. д. II, 160. Став унијата је друкчији. Да би се што

више приближили пракси Римске цркве, њихови су свештеници избацили употребу кашичице, делиће освећеног хлеба узимају у руку, умачу у путир и дају причесницима непосредно у уста. То је онда изазвало потребу спремања таквих делића на проскомидији, а затим одлуку папе Бенедикта XIV (1740–1758. г.) да се све на дискосу, Агнец и честице, претварају у Тело Христово (Фундулис, н. д. II, 164:167).

3751 - Н. д. I, 78.

3752 - Догматика, Атина 1961 г., III, 175. На Флорентијском сабору (1439. г.), западњаци су пребацивали источњацима уливање топлоте у путир после освећења Дарова, иако ово постоји у Цркви већ од осмог века, ако не и од раније (тамо, стр. 164).

3753 - О црквеним реформама, Ср. Митровица 1931, I.

3754 - Исто, 46–49.

3755 - Исто, 51.

3756 - Исто, 53, 54.

3757 - Исто, 60.

3758 - Мистагашке катихезе IV, 3, изд. Апост. Диакониа, Атина 1969, Т. 39, стр. 256; уп. Гласник 1978, стр. 41.

3759 - П. Трембелас, Догматики, Атина 1961, Т. III, 147, 215.

3760 - Николау Кавасила, Ис тин тхиан литургиан, Солун 1979, стр. 190.

3761 - И. К. Сурскиј, Отац Јован Кронштатски, превео прот. Живан Маринковић, Београд 1969, 191, 192.

3762 - Молитва по освећењу Дарова: «Свјатаго Јоана пророка...», Литургија Св. Василија Великог.

3763 - Чак понављају истим речима, нпр. у молитви Златоустове Литургије по освећењу Дарова: «Јакоже бити причашчајушчимсја...», и молитви: «Тебе предлагајем живот наш вес.... во остављеније грјехов, в приобшченије Свјатаго Твојега Духа, во исполњеније Царствија Небеснаго, дерзновеније јеже в Тебе, не в суд или осужденије».

3764 - У молитвама Литургије Св. Јована Златоуста, сем у одељку на крају молитве «Вјерују Господи и исповједују...» (који се на том месту чита бар од XVI в.; уп. П. Трембелас, Е трис

литургии, Атина 1935:140), не налази се; у Василијевој налази се у молитви: «Свјатаго Јоана пророка... недугујушчија исцјели... Ти бо јеси недугујешчих врач»; затим у молитви по причешћу: «Благодарим тја, Господи Боже наш... во исцјељеније души же и тјела...». У молитвама «по Свјатјем Причашченију» налази се у првој и последњој: «Во исцјељеније души же и тјела». Исто тако у свега три молитве «Посљедованија ко Свјатому Причашченију»: у другој, петој и седмој.

³⁷⁶⁵ - Творенија, в руском переводје, С. Петербург 1904, Т. X, 276.

³⁷⁶⁶ - Један такав пример наводи прот. Ж. Маринковић, помињући неког Јована Т., који је причао о. Живану да се дуго времена «грозио причешћивања после неких особа, за које сам» – вели – «знао да у кући имају болеснике од оних не баш часних болести». Али је своју гадљивост савладао видећи како мирно, без устручавања свештеник употребљава остатке Св. Причешћа иза толиких причесника (Четири небеске потврде Св. вере православне, Крагујевац 1933, стр. 6).

³⁷⁶⁷ - Литургика, Београд 1965, I, 208.

³⁷⁶⁸ - Вивлиотхики Еллинон патерон, изд. Апостолики Диакониа, Атина 1955, Т. II, гл. XV, стр. 159.

³⁷⁶⁹ - Др Лазар Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 291.

³⁷⁷⁰ - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 343.

³⁷⁷¹ - О Св. молитви, гл. 322, Мињ П. Г. Т. 155, к. 588. И из чињенице да се од молитава које сада чита свештеник на почетку јутрење, а негде су биле размештене по целој служби тог чина, дванаеста назива «молитвом отпуста», у многим рукописима од IX до XV века, види се да је отпуст значио завршну молитву (Скабаланович, н. д. II, 205; П.Трембелас, Микрон Евхологион, Атина 1955:218).

³⁷⁷² - На Западу назван «Collecta», од глагола colligere=отпустити.

³⁷⁷³ - Скабаланович, н. д. I, 343.

³⁷⁷⁴ - Бр. 751, XVIII в.; бр. 770, бр. 771, бр. 780, XVII в.; бр. 765, XVIII в.; П. Трембелас, Е трис литургии, Атина 1935, 159.

³⁷⁷⁵ - У рукоп. Служабницима Музеја СПЦ у Београду: бр. 108, XV в., на проскомидији: И по сем покад(ит) и сам с(ве)штеник предложеније, творет и отпуст тамо (Л. 9а). Слично стоји у бр. 117, бр. 214; бр. 215, XVI в.; бр. 4, XVII в.

³⁷⁷⁶ - Али се на Богородичине празнике погрешно наводи да треба рећи нпр. на Благовести: Христос истиниј Бог наш, молитвама пречистије јего Матере и славнаго јеје благовештенија и васех светих...; или на Успеније: И частнаго јеје Успенија... (Л. 76а), што нема смисла, јер ми не призивамо догађај Благовештења, нити Успења, него Њу да се моли за нас, како се умесно образлаже у црквенословенским Служебницима (нпр. у издању Београд 1974, на стр. 186:187).

³⁷⁷⁷ - Служебник 1602. и 1647. год.: Воскресиј из мертвих Христос истинниј Бог наш, молитвама пречистија јего Матери и преподобних и богоносних отец наших, и всјех свјатих помилујет и спасет нас јако благ и человјекољубец. У Служебнику 1658. год... својеја Матери, свјатих славних и всехвалних апостолов и всјех свјатих... (Скабаланович, н. д. II, 320:321).

³⁷⁷⁸ - Скабаланович, н. д. 320.

³⁷⁷⁹ - Бр. 766, XVI в.; бр. 773, XVIII в.; бр. 763 и бр. 767, XVIII в. (Трембелас, н. д. 159).

³⁷⁸⁰ - Издање Атина 1913, стр. 13, 14.

³⁷⁸¹ - У Јерусалиму још уз додатке: «Благодаћу свесветога Гроба, предстатељством часних, небесних, божанствених, мислених, нематеријалних сила бестелесних... светог, славног и свехвалног апостола Јакова, Богобрата и првог јерарха јерусалимског, ... светих славних и боговенчаних царева Константина и Јелене...» (Литургикон, Јерусалим 1956, стр. 21, 41, 105:140).

³⁷⁸² - Нпр. у издању Београд 1974, стр. 188–191; 192–196.

³⁷⁸³ - Београд 1971, стр. 228, прим. 1.

³⁷⁸⁴ - Н. д. 160.

³⁷⁸⁵ - Исто, 159.

³⁷⁸⁶ - Говорећи да је отпуст завршетак, «печат» молитава, Св. Симеон даље вели: «А печат није ништа друго него Онај који је ради нас дошао у телу. Он, дакле, Христос, истинити Бог, као

што вели његов ученик Јован: Он је истинити Бог и Живот Вечни (1 Иов. 5, 20; 1:2), призиван молитвама Његове Свете Матере, из које се оваплоти, и свију Његових Светих. Јер је знак, вели, Његове крајње доброте оваплоћење и задобијање Матере и хора Светих који му угодише – да нас помилује и спасе. Јер нисмо нешто задобили собом – ни да Он постане човек, ни Мајку Његову (од људи) посталу, ни Свете Његове» (О Св. молитви, н. д. к, 588).

3787 - Трембелас, н. д. 160.

3788 - О христианикос наос, Атина 1969, прим. 7, стр. 6–10.

3789 - Апантисис ис литургикас апориас, Атина 1970, II, 133, 134.

3790 - Исто.

3791 - Пособије, С. Петербург 1900, 242.

3792 - Евхологион, Венеција 1730, 171.

3793 - Ова разлика у навођењу ко пева прво «Да исправитсја...» и стихове, уочава се у нашим црквеним књигама и данас. Према црквенословенском Типику и Триоду – чтец; према Ирмологији – свештеник, а према Архијерејском чиновнику – појци.

3794 - Е трис литургие, Атина 1935, 206.

3795 - Рукописни Типик Музеја СПЦ бр. 2, 20, 130, 132; рукоп. Триод бр. 28, 104, 207; рукоп. Служабници бр. 4, 108, 117, 214, 227, 238, 258.

3796 - Настољнаја књига, Кијев 1913, 923.

3797 - Београд 1966, 151.

3798 - Пособије, С. Петербург 1894, 475.

3799 - Уп. С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков 1900, 838.

3800 - Ђ. Радојчић, 1.100 година словенске писмености, у Творци и дела старе српске књижевности, Титоград 1963, 23.

3801 - Исцрпно значење овог глагола, са наводима из текстова, према Д. Димитраку, Мега лексикон тис еллиникис глоссис, Атина 1958, Т. 7, 6107–6108; Лидел Скотовом Мега лексикон тис еллиникис глоссис, прев. Ксенофонтос Мосху, Атина, без године издања, Т. III, 698–699 и G. W. H. Lampe, A

Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 1147, исписао ми је јером. Иринеј Буловић, на чему сам му захвалан.

³⁸⁰² - И једну и другу врсту катихумена треба разликовати од истоимених покајника, који се такође помињу у канонима: 11, 12. Првог Вас. саб.; 4, 6, 9. Анкирског; 56, 75, 81. Св. Вас. Вел.; 11. Св. Григ. Чудотворца и др.

³⁸⁰³ - Ради упоређења изложићемо ове старе јектеније, најпре из Апост. Установа, а затим Св. Јована Златоуста. «Пошто сви устану, ђакон узашавши на неко високо (место = амвон) објављује: «Нико од оних који слушају, нико од неверних (да не остане)». И пошто настане тишина, говори: «Помолите се, оглашени!» И сви верни у себи се моле за њих говорећи: «Господе, помилуј!» Онда чита ђаконства за њих говорећи: «За оглашене срдечно молимо Бога; да Благ и Човекољубиви (Бог) милостиво саслуша њихове молитве и призиве, и примивши њихове прозбе дарује им по тражењу њихових срдаца на корист; открије им Еванђеље Христа Свога, просвети их и уразуми; поучи их у богознању, научи заповестима Његовим и оправдањима; усади у њих Његов чисти и спасоноси страх; отвори уши њихових срдаца да у закону Његовом пребивају дан и ноћ; утврди их у побожности; уброји и сједини их са Својим светим стадом, удостојивши их бање новог рођења, одеће нетрулежности, истинског живота; избави их од сваке непобожности и не даде места непријатељу против њих; очисти их од сваке прљавштине тела и духа; усели се у њих и борави кроз Христа Свога, благослови њихове изласке и уласке, и упуту им што је потребно на корист. Још се срдечно за њих помолимо да, добивши опроштење грехова просвећењем, удостоје се Св. Тајни и пребивања са Светима. Подигните се, оглашени! Просите мир Божји кроз Христа Његовог; дан миран и безгрешан, и све време живота свога; хришћански крај ваш, милост и благонаклоност Божју, опроштење греха; предајте себе једином нерођеном Богу кроз Христа Његовог. Сагните се за благослов!» На сваку прозбу коју је ђакон говорио, као што рекосмо, одговарао је народ: «Господе, помилуј!» а особито деца. Пошто су сагнули главе, благосиљао их је, положивши руке, епископ овим благословом: «Боже Сведржитељу...».» (Вивлиотхики

Еллион патерон, изд. Апост. диакона, Атина 1955, Т. П. 144–145) «Помолимо се усрдно за катихумене; да свемилостиви и благи Бог услиши њихове молитве; да отвори уши њихових срдаца, поучи их речју истине; да усеје страх Свој у њих и утврди веру Своју у срцима њиховим; да им открије Еванђеље правде; да им даде божанствени ум, целомудрено мишљење и добродетелни живот; да свагда Божје мисле, Божје схватају и о Божјем се брину; у закону Његовом да пребивају дан и ноћ. Још се прилежније помолимо за њих да их избави од свакога злога и неумеснога дела, од сваког греха ђаволског и од сваког напада противника; да их удостоји у благопотребно време бање новог рођења, опроштења греха и нетрулежне одеће; да благослови њихове уласке и изласке, сав њихов живот, домове њихове и оне који живе у њима, да умноживши децу њихову благослови их, и до мере узраста доведши уразуми; да им упуте све изнето на корист». После свега тога (ђакон) им на крају наређује да устану... и моле се за себе... «Анђела мирна просите, оглашени; за миран садашњи дан и све дане живота вашег; хришћанског завршетка вашег, а особито свега доброг и корисног; сами себе предајте живом Богу и Христу Његовом...». Иза тога им заповедамо да приклоне главе у знак да су им молитве услишене и Бог их благосиља. Стварно не благосиља их човек, но руком и устима човека ми приклањамо главе присутних Цару Небеском, и тад сви говоре «Амин» (Творенија Св. Јована Златоуста, Беседа II на 2Кор. С. Петербург 1904, Т. X, 478–484).

³⁸⁰⁴ - О мноштву деце у храму помиње и Етерија, и вели да су стајала напред и на ђаконове прозбе, са народом одговарала: «Кирие, елеисон!» (н. д. 290). Ово учешће деце у молитвама објашњава Св. Јован Златоуст овако: «Деца међу народом ову (тј. молитву) упућују Богу молећи Га за милост. Јер пошто сами увиђамо своје грехе, ми се молимо за оне који су много погрешили и дужни су да се кају, а за нас саме (моле се) деца, подражатеље чије простоте чека Царство Небеско. Овај начин молитве показује да смирили и нелукави, слично деци, првенствено се могу молити за криве» (Творенија Св. Иоана Злат., Беседа 71. на Матеја, С. Петербург 1902, Т. VII, 726. Упор. П. Трембелас, н. д. 63).

3805 - Пидалион, изд. Астир 1970, 427.

3806 - Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 289, 290.

3807 - Н. д. 63.

3808 - Путопис Етерије, н. д. 305; Канон 45. Лаодик. сабора.

3809 - У Уводу (Прокатихисис) износи значај новог звања у коме се фотизомени налазе, излаже њихове дужности и припреме за достојно примање крштења. I катихеза прегледно понавља изложено у Уводу, корист од крштења, потребу покајања и побожног живота. II катихеза: о покајању и исповести, слободи воље и Божијем човекољубљу. III катихеза: крштење сједињује душу с Богом; о даровима Духа Св.; видљиви знаци крштења и његова изванредна дејства. IV катихеза: износи преглед главних догмата хришћ. вере и моралних принципа хришћ. живота: о Богу, Исусу Христу, Његовом очовечењу, смрти, силаску у ад, васкрсењу, вазнесењу, седењу с десне стране Оца, Другом доласку, Св. Духу, о души и телу, девствености и браку, храни и одећи, општем васкрсењу и будућем суду. Од V до XVIII катихезе излаже јерусалимски Символ вере, готово једнак с Никеоцариградским: У V катихези уздиже важност вере; у VI: о јединству природе и тројичности Лица у Богу; у VII–IX: о Оцу; X–XV: о Сину; XVI–XVII: о Св. Духу; у XVIII: о општем васкрсењу, Цркви и вечном животу. Од пет мистагошких катихеза, држаних новокрштеним, I и II излажу речи и радње на крштењу, III о миропомазању, IV о Св. Причешћу и V о речима и радњама Литургије верних. Уп. Н. Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 2129; ВЕПЕС, изд. Апост. Дияконија, Атина 1969, Т. 39, ст. 28–30.

3810 - Н. д. 306; уп. М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 274, 275.

3811 - За оба значења израза «проелтхете» духовито тумачење налазимо код прот. А. Маљцева. Он вели да је значење ове речи зависило од положаја оног које наредбу издавао, као и оних којима је упућена. Позив оглашенима да изађу вели «упућивао је ђакон који је стајао код излазних врата, окренут да их поведе њима. Наредбу пак «Иже ко просвјешченију...» упућивао је један ђакон који је стајао код Св. врата, да их тамо поведе» (Литургикон, Берлин 1902:184).

3812 - Н. д. 209.

3813 - Исто.

3814 - Исто.

3815 - Разлог за ово је свакако у томе, као што указује Трембелас, што се ова Литургија врши у недеље оних седмица Св. Четрдесетнице у које се прозбе за фотизомене узимају и на Пређеосвећеној (н. д. 166).

3816 - Исте библиотеке бр. 108, XV в., бр. 117, XVI в. («преступите» на Василијевој, а на Пређеосвећеној «приступите»); бр. 215, XVI в.; бр. 238, XVI в.; Грујићеве збирке бр. 50, XVII в.; бр. 84, из 1635. г.; бр. 121; у дечанским: бр. 119, XIV в.; бр. 122, XIV–XV в.; бр. 125, XV в.; бр. 129, XV–XVI в.; бр. 134, XVI в.; Патријаршије у Пећи бр. 8, XV в.; Св. Тројице пљеваљске бр. 67, XV в.; бр. 86, XV в.; бр. 114, XIV в.; бр. 106, крај XV в. (нема Литургије Пређеосв. Дарова; у Василијевој «приступите»). Исто овако је у Служабнику Божицара Вуковића из 1519. и 1554. г.

3817 - Но пошто је Његово страдање израз божанске љубави према нама људима, и пошто се њиме спасавамо, овај пост има и радосни, празнични карактер. Већ у Ст. Завету Господ објављује преко пророка Захарије да ће постове Свог народа обратити у радост и весеље, и у празнике веселе (8:9). Св. Јован Златоуст вели да «Црква Божја... назива пост празником» (Творенија, С. Петербург 1899, IV, 2), а и Етерија помиње да су у њено доба у Јерусалиму тако и називали Св. Четрдесетницу «Празник» (Еорте) (уп. Л. Мирковић, Хеортологија, Београд 1961, 294, 254; Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 274). Још раније, у III в., Скабаланович вели да се на пост гледало као на празник своје врсте, на свечаност. Пост у спомен распећа Господњег називан је Пасхом. «Пасха је тада» – вели он даље – «била пола тужним-пола радосним празником; друкчије речено, толико радосним колико и тужним, какав је био сав живот тадашњих хришћана, у коме су се мешале сузе небеске радости по Богу са сузама неиздрживих земаљских невоља» (н. д. I, 67:122). Тај двојни карактер, радости и жалости, имају, по Св. Василију Великом и велики поклони, метанија, која се врше уз пост: «И при сваком сагибању колена и опет устајању ми самим

чином показујемо да смо због грешности наше пали на земљу, а по човекољубљу Онога који нас је створио позвани смо опет на небо"(Правило 91, у Милаш, Правила Правосл. цркве у тумачењима, Н. Сад 1896, II, 436).

³⁸¹⁸ - 52. беседа о посту пред Пасху, код Скабалановича, н. д. 277.

³⁸¹⁹ - Н. д. 277.

³⁸²⁰ - О божанственом храму, гл. 78. Мињ. П. Г. Т. 155, к. 729.

³⁸²¹ - Литургика II, 2, Београд 1966, 135; Вел. Типик, Београд 1971, 46.

³⁸²² - У Архијерејском чиновнику стоји да ђакон при речи «Вонмем!» приклања главу.

³⁸²³ - Атина 1971, 169–170.

³⁸²⁴ - Софија 1928, 244.

³⁸²⁵ - Е трис литургие, Атина 1935, 217.

³⁸²⁶ - И литургиа тон проигиазменон, Тесалоники 1955, 76, 86.

³⁸²⁷ - Библиот. манастир Дечана бр. 119, пергаментни Служабник, XIV в.; исто овако је и у рукоп. Служабницима исте библиот. бр. 122, XIV–XV в.; бр. 123, из 1395. г. (С(ве)штеник м(о)лит се тајно... По м(о)л(ит)ве же јегда видит...); бр. 125, XIV в.; бр. 124, XV в.; бр. 127, XIV–XVI. (... поклањајет се са њим и та. – Између редова додато: на њемже месте стоит); бр. 130, XIV в. (... на њемже месте стоит... валожша... под аиер); бр. 131, из 1453. г. (и по м(о)л(и)тве јегда видит диакон с(ве)штеника поклањајушта се... валожша... ајер); бр. 131, из 1453 г.; бр. 132, XV в. (скончавша... јего валожша ... творет...); бр. 133, XVI в.; бр. 134; XVI в. (јего диако (sic.) као и у бр. 131, и творе по обичају...).

³⁸²⁸ - Исто овако стоји и у пергам. Служабнику исте библиот. бр. 121, XIV в. (ванмим... причештајут се по обичају поп и диакон).

³⁸²⁹ - Из истог разлога не треба да клече сви саслужујући свештеници, него само при певању «Да исправитсја...», док најстарији (с ђаконом) обилази Часну трапезу кадећи. Тек кад тај клекне, певајући прву половину «Да исправитсја...», клекну и они

заједно с началствујушчим (Уп. С. Булгаков, Настољнаја књига, Харков, 1900, 838, прим. 12.).

3830 - Уп. Др Лазар Мирковић, Литургика, Београд, 1965, I, 60.

3831 - Уп. П. Трембелас, Микрон евхологион, Атина 1950, I, 190.

3832 - Арх. чиновник ман. Дечана, рукопис бр. 135, крај XVI и поч. XVII в., л. 12а, 12б. Исте библиот. бр. 131. из 1453. г., л. 148а. Уп. П. Трембелас, н. д. 193.

3833 - Уп. Гласник СПЦ, 1979, стр. 135.

3834 - По Арх. чиновнику Никанора Мелентијевића, епископа печујског († 1734. г.), пред произвођење епископ пита кандидата: «Исповедал ли јеси вса јелика от јуности твојеје паметствујеш, ничтоже утајиваје?» Пита га да ли има потврду од духовника да нема сметње за производство. Ако је духовник присутан, пита њега: «Достојин ли јест сеј по правилом вчињен бити ва клирицкиј чин, на степени свештенства вазведен бити?» (Рукопис Музеја СПЦ, у Београду, бр. 252, л. 83б, 84а).

3835 - А. Дмитријевскиј, Стављеник, Кијев 1904, стр. 8, 9.

3836 - Архијерски чиновник, прва молитва чина производства чтеца и појца, Москва 1890, л. 111а.

3837 - Депотат је ишао пред патријархом и литијом осигуравајући пролаз, а у храму пред Входом носећи свећњак. Кодин помиње да је на дан свога миропомазања, византијски цар облачио поврх сакоса кратки фелон (мандиан хрисун), те са крстом у једној, а скиптром у другој руци, претходио Св. Даровима на Великом входу, «имајући тада црквени чин који се зове депотат (Енехи тун тоте таксин екклесиастикин ин калуси ту депотату)» (Мињ П. Г. Т. 157. к. 108).

3838 - Н. д. стр. 20.

3839 - Исто, 21.

3840 - Исто, 33.

3841 - Исто, 34.

3842 - О Св. рукоположењу, Гл. 186, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 396.

3843 - Бр. 131, л. 148.

3844 - Бр. 135. Арх. чиновник, с краја XVI и поч. XVII в., л. 14а.

- 3845 - Музеја СПЦ бр. 252, л. 84а.
- 3846 - Н. д. гл. 159. к. 365.
- 3847 - Уп. Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 313.
- 3848 - Дмитријевскиј, н. д. 13.
- 3849 - Н. д. гл. 158. и 159, к. 365.
- 3850 - Исто.
- 3851 - Др Димитрије Богдановић, Поговор у «Матичин апостол», Београд 1981, стр. 9, прим. 5; др Петар Ђорђић, Старословенски језик, Београд 1975, 33. Неки писци, по аналогiji са називом Четвороеванђеља (Тетраеванђеље), Апостол пуног састава (праксапостол) називају «тетра» (уп. Никола Родић – Гордана Јовановић, Мирослављско Еванђеље, Београд 1986, 10:12). Проф. Д. Богдановић с правом вели да се овај израз употребљава без довољно разлога (н. д. 8).
- 3852 - Н. д. 7.
- 3853 - Литургика, Београд 1965, I, 137, 128. Изразом «Лекционар» (Лекционариум) назива се ова књига и у Западној цркви (уп. А. Бадурин, Лексикон иконографије, литургике и симболике западног кршћанства, Загреб 1979:376).
- 3854 - Кан. 33, Пидалион, изд. «Астир», Атина 1970, 250; Никодим Милаш, Правила Прав. цркве с тумачењима, Н. Сад 1895, I, 516.
- 3855 - Пидалион, 334; Милаш, н. д. I, 619.
- 3856 - Пидалион, 426; Милаш, н. д. II, 80.
- 3857 - Уп. Гласник 1987, стр. 23, 96, 97.
- 3858 - Кан. 14. Седмог Васељенског сабора (Милаш. н. д. I, 619).
- 3859 - Др Л. Мирковић, Литургика, Београд 1967, II, 2, 108.
- 3860 - О св. хиротонијама, гл. 238, Мињ. П. Г. Т. 155, к. 453, 456.
- 3861 - Н. д. гл. 240, к. 457, 460.
- 3862 - Исто, гл. 158, к. 365.
- 3863 - Ст. Димитријевић, Православље Св. Саве, Светосавље 1932, св. 5, 202, 204; Милаш, Црквено право, Београд 1926, 286.

3864 - Н. д. гл. 160, к. 365, 368.

3865 - То је тако учињено да би текст био јаснији, нпр. у тексту зач. 39. почиње: «Прешедша же Амфипољ и Аполонију...». Ко је то прошао Амфипољ и Аполонију? Под текстом то се објашњава и каже: «Во дни они, Павел и Сила прешедша...».

3866 - Уп, К. Никољскиј, Пособије к изученију устава Правосл. цркви, С. Петербург 1900, 424; В. Николајевић, Вел. Типик, Београд 1971, 243.

3867 - Гласник 1975, 217.

3868 - Изложење о Св. храму 61, н. д., к. 721.

3869 - Изложење православне вере, изд. Б. Коттер, Берлин-Њујорк 1973, III, 10, стр. 130; Л. Мирковић, н. д. I, 203.

3870 - М. Скабаланович, Толковиј Типикон, Кијев 1910, I, 170.

3871 - Исто, 188; Л. Мирковић, н. д. I, 290.

3872 - Уп. М. Скабаланович, н. д. I, 170; П. Трембелас, Е трис литурше, Атина 1935, 28.

3873 - Уп. М. Скабаланович, н. д. I, 170; П. Трембелас, Е трис литургие, Атина 1935, 28.

3874 - Уп. Архијерејски чиновник; К. Никољскиј, н. д. 385, прим. I, 466, прим. 1; В. Николајевић, Вел. типик, 264–266.

3875 - О Св. Литургији, гл. 82, к. 260.

3876 - Св. Кирило Јерусалимски, Мистагошке катихизе V, 2, Вивлиотхики Еллинон Патерон..., Атина 1969, Т. 39, 258.

3877 - Архиеп. Венијамин, Новаја Скрижаљ, С. Петербург 1859, 352.

3878 - Св. Симеон Солунски, О Св. Литургији, гл. 98, к. 292.

3879 - Изложење о божанственном храму, гл. 59, 61, к. 721.

3880 - Но према црквенословенском штампаном Архијерејском чиновнику, Никољском (н. д. 435) и С. Булгакову (Настољнаја књига, Харков 1900:846), биће да се на Херувимској песни, после прања руку, архијереју давао велики омофор подвостручен, што би објаснило израз Арх. чиновника: «Кисти да буду с леве стране». Кисти, тресни су ресе, фронцле на крајевима вел. омофора. Изгледа да за тако подвостручен омофор Никољски вели да се обично назива «полуомофором»

(уп. Гласник 1972, стр. 228 – Исправке). Код нас и код Грка, у овој прилици даје се мали омофор (уп. Л. Мирковић, Литургика, I, 131).

3881 - Л. Мирковић, н. д., 133.

3882 - Изложење о божанственом храму, 90, к. 740.

3883 - Пидалион, 408.

3884 - Уп. Гласник 1973, 124.

3885 - Уп. Гласник 1974, 56.

3886 - Изложење о божанственом храму гл. 94, к. 741.

3887 - Апостолске Установе, књ. VIII, 13, изд. Вивлиотхики Еллинон Патерон... Атина 1955, Т. II, 158.

3888 - О Св. Литургији, гл. 99, н. д., к. 301.

3889 - Пидалион, 644; Н. Милаш, Правила... II, 436.

3890 - Уп. Гласник 1980, 169.

3891 - Излагање о божанственом храму, гл. 101, к. 745.

3892 - О Св. молитви, гл. 356, н. д. к. 661.

3893 - Пидалион, 319.

3894 - Уп. Гласник 1977, 111.

3895 - Уп. Гласник 1979, 45.

3896 - Стално треба имати у виду да је Св. Евхаристија централна Тајна наше вере и да се на њој збива цела Спаситељева икономија спасења, од Његовог рођења, доласка на Јордан и јавну проповед, жртвовања на крсту, васкрсења и вазнесења, али не као представа нечега што је било некада, него онога што се и сада догађа, и сада бива. Жртва Христова није, наиме, као жртве старозаветне, које је требало стално, поново приносити, него је Христос, као савршена жртва, и страдао и умро једанпут за све људе и за сва времена. У Св. Литургији пак Он не страда и не умире поново, нити је она нека друга жртва, него је она иста која је извршена на крсту и која се сада продужава и продужаваће се до краја света (1Кор.11:26). Разлика је само у томе што је крсна жртва Христова: 1. тада, била крвна, а ова бива бескрвна; 2. што је она извршена једанпут на једном месту, а ова се врши у свако време и на разним местима; 3. онде се Христос жртвовао «да нам стече

богатство дарова, а овде да нас причести извором Својих Дарова» (тј. Собом, Својим Телом и Крвљу).

³⁸⁹⁷ - Н.И. Флоринскій, Исторія богослужбенихъ пѣснопѣній православной католической восточной церкви, Кіевъ 1881, стр. 10; Архим. Кипријан (Керн), Литургика (Гимнография Эортология, скрипта издата од самог аутора 1945. стр. 37.

³⁸⁹⁸ - Словенски назив кра_гранеси_ дослован је превод грчке сложенице 'ακροστιχῆς, или правилније ακροστιχων ('α'κρος = крајњи, ακροστιχων = стих слов, грано, ген. гранесе; Fr. Miclosich, Lexicon palaeoslavenico-graeco-latinum, Vindobonae 1862–1865). У једном рукопису Теодосијеве службе Светом Симеону Мироточивом «објашњава се акростих и казује да «зачела» (прва слова у строфама) дају заједно (глашајут вкуп) реченицу која се наводи» (Ђ. Радојичић, Творци и дела старе српске књижевности, Титоград 1963:95). Акростих је у византијску химнографију ушао из старе грчке поезије. Најпре је, изгледа, преузет алфавитски акростих, који се налази већ у једној Методијевој песми Св. Богородици, чије 24 строфе почињу са 24 слова грчког алфавета, а такође у једној песми у јамбима Св. Григорија Богослова. Најславнији пример алфавитског акростиха је Акатист Св. Богородици патријарха Сергија. Од великог је значаја што неки акростихови износе име писца, јер од 300 црквених мелода, отприлике једна трећина је позната захваљујући само наведеном имену у акростиху. Додуше, само име не помаже увек да се тачно одреди писац, због многих Теодора, Георгија, Јована итд. Понеки пак писци, због смерности, не износе директно ни име, него га крију под какав назив: бедни, неразумни, слепи, итд. Који су разлози увођења акростиха у црквену химнографију, тешко је докучити. Може бити да га је изазвала потреба «да се поетски текст на неки начин сачува од интерполација и скраћивања». Тако Никифор Калист сам објашњава да 18 књига Црквене историје акростихом свог имена и презимена, који дају почетна слова сваке књиге, жели да сачува од мешања са туђим списима. Уношење имена писца у акростих можда је последица њиховог поковања одлуци Лаодикијског сабора (59. прав.) да се у цркви не смеју певати непознате песме. Навођењем имена добијале су песме, на неки

начин, ознаку легитимности и отклањало подозрење у јеретичко порекло (По К. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, 697–699; сравни Апх. Киприан, н. д. 48; Л. Мирковић, *Литургика I*, Београд 1965, 231–233).

³⁸⁹⁹ - Арх. Киприан, н. д. 48.

³⁹⁰⁰ - Л. Мирковић, н. д. 160.

³⁹⁰¹ - Истина, акростих се ту не протеже и на ирмосе, који су редовно узимани готови из Ирмологије, па се не може ни очекивати да акростих обухвати и њих. И у грчким богослужбеним књигама, сасвим незнатан број канона с акростихом изводи акростих и из ирмоса. У целом богослужбеном кругу, недељном и годишњем, од преко 460 канона с акростихом, свега њих 13 на јутрењи (и 6 трипеснеца на повечерју) укључују и ирмосе у акростих (од тог 1 у Октоиху – недеља гл. 2, кан. 2 на јутрењу; 1 у Триоду – на Цвети; 1 у Пентикостару – на Духове; 10 у Минејима: 2. дец., и 6. јан. оба; 2. фебр., 24. јуна; 15. авг., 14. септ.; на повечерју 20, 21, 22, 23. дец., 2. и 3. јан.). Сем тога, код неких канона ту налазимо директних указивања да ирмосе не треба рачунати у акростих (ᾠνεν των Ἱρμῶν, 8. дец., 2. и 30. јан., 9. марта; на повечерју 24. дец. и 5. јан.), или само ирмосе неких песама – на јутрењу 24. дец., «без ирмоса прве четири песме» (Издање Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανου του Ἱμβριου: Βενετία 1884). Биће да у овоме, што се претпостављало да акростих треба тражити и у почетним словима ирмоса, лежи главни разлог што, поред толиког броја, акростихови у Србљаку нису уочени.

³⁹⁰² - Ђ. Радојичић, н. д. 120.

³⁹⁰³ - Упоредимо ли овај однос са службама руских Светих, у штампаним црквенословенским Минејима, видећемо да онде постоје 72 такве службе; само њих 9 имају акростих, 6 имају акростих наведен у заглављу, али се не може извести из канона, а 57 уопште немају акростиха. Од оних 9 служби које акростих имају, 6 су дело Пахомија Логотета, Србина.

³⁹⁰⁴ - Пахомије Серб, или Пахомије Логотет, Србин, јеромонах који је из Св. Горе прешао у Русију за време великог кнеза Василија Васиљевича III (1425–1462). Књижевно образован у духу тадашњег реторизма код нас, он ће тај стил пренети у

Русију, и у разним местима: Новгороду, Тројицкој Лаври и др. развити велику активност на свима пољима тадашње књижевности. Приписују му 10 житија, 14 црквених служби, 21 канон, 4 похвале; такође Повест о убиству Батија, као и састављање хронографа у две редакције, које су обе прешле и нама. У својим саставима Пахомије себе назива попом Србином или Србљанином. У натпису једног животописа вели: Твореніе сщщенноинока Пахоміа иже прїде изъ сербскїа земли къ Вел. Кназю Васїлію Васильевичу. Умро је у Русији после 1484. год. (Ст. Димитријевић, Одношаји пећких патријараха с Русијом у XVII веку, Глас СКА VIII, Београд 1900, 214–216; Ђ. Радојичић, Јужнословенско-руске културне везе до почетка XVIII в., Крушевац 1967, 68–71; М. Скаблановичъ, Толковый типиконъ, Кіевъ 1910, I, 463).

³⁹⁰⁵ - Павле Поповић, Житије цара Уроша Пајсија Јањевца, у: Стара књижевност, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд 1965, 547; Ђ. Радојичић, н. д. 95.

³⁹⁰⁶ - Глас СКА, СХХХVI, Београд 1929, 78.

³⁹⁰⁷ - Овако исто стоји и у Саборнику Божидача Вуковића из 1538. год.

³⁹⁰⁸ - Ђ. Радојичић, Антологија старе српске књижевности, Београд 1960, 318; Ђ. Трифуновић, Белешке о делима у Србљаку, у: О Србљаку, Београд 1970, 281.

³⁹⁰⁹ - В. Ћоровић, Списи Св. Саве, Београд – Ср. Карловци 1928.

³⁹¹⁰ - Исто, 177–185.

³⁹¹¹ - У Србљаку СКЗ види се да су тропари исти, но акростих у заглављу није наведен.

³⁹¹² - Ђ. Радојичић, Творци и дела 117; Ђ. Трифуновић, Стара књижевност, 558.

³⁹¹³ - Србљак СКЗ, II, 220.

³⁹¹⁴ - Ђ. Радојичић, Творци и дела, 99.

³⁹¹⁵ - Ђ. Трифуновић, н. д. 559; Ђ. Радојичић, Творци и дела, 99.

³⁹¹⁶ - Фердо Шишић, Летопис Попа Дукљанина, Београд-Загреб 1928, XXXV–XXXVI, 331–342.

³⁹¹⁷ - У служби су му два канона. У Србљаку СКЗ, над првим је наведен акростих: «Пеније приношу ти Христе мој, паметију преподобнаго твојега» (III, стр. 264), али се из текста не може извести. У црквенословенској служби у београдском Србљаку, која је једнака овој, није наведена ова реченица као акростих.

³⁹¹⁸ - Ћ. Радојичић, Творци и дела, 118.

³⁹¹⁹ - Дело «смиреног епископа» Марка (у Србљаку штампарском грешком Мариса).

³⁹²⁰ - Исто, 101; Србљак СКЗ II, 282.

³⁹²¹ - Константин Философ је написао почетак биографије Стевана Лазаревића с азбучним акростихом од првих 10 слова азбуке; затим, кроз све 93 главе биографије провео је други акростих-реченицу са својим именом. На крају је плач за Деспотом, песма с трећим акростихом-реченицом. И друго му дело, Сказаније о писменех, написано је такође с акростихом (Ћ. Родијичић, Творци и дела, 96). Похвалом православним Сарајлијама, песмом Висариона Павловића, од 1722. год., завршава се низ акростиха у старом српском песништву (исто 101).

³⁹²² - Др Душан Кашић, Историја Срп. цркве, Београд 1967, 62.

³⁹²³ - Павле Поповић, Преглед српске књижевности, Београд 1920, 33.

³⁹²⁴ - Ћ. Радојичић, Развојни лук старе српске књижевности, у: Стара књижевност, приредио Ћ. Трифуновић, Београд 1965, 37.

³⁹²⁵ - Србљак СКЗ I, 316.

³⁹²⁶ - Исто, 450.

³⁹²⁷ - Ћ. Радојичић, Развојни лук, 37.

³⁹²⁸ - Антологија старе српске књижевности, 327; Ћ. Трифуновић, Српски средњовековни списи о Кнезу Лазару и косовском боју, Крушевац МСМ XVIII, 68–69.

³⁹²⁹ - Ћ. Трифуновић, Српски средњовековни списи, 47, 69.

³⁹³⁰ - П. Поповић, Житије Ст. Дечанског Григорија Цамблака, код Ћ. Трифуновић, Стара књижевност 424–438; Ћ. Радојичић,

Творци и дела, 175; др Ђ. Слијепчевић, Историја Српске цркве II, Минхен 1962, 272.

3931 - Ђ. Радојичић, Антологија, 330; Ђ. Трифуновић, Стара књижевност, 561.

3932 - Исто, 561.

3933 - Ђ. Радојичић, Антологија, 351.

3934 - П. Поповић, Житије цара Уроша Пајсија Јањевца, код Ђ. Трифуновић, Стара књижевност 543–551; др Ђ. Слијепчевић, н. д. 353.

3935 - П. Поповић, исто, 543.

3936 - Ђ. Трифуновић, Српски средњовековни списи, 190; Ђ. Радојичић, Творци и дела, 354. Свакако су на овај начин постајале и службе осталих Светих. Најпре им је написан тропар и кондак, затим цела служба, већином у месту, цркви или манастиру где је Свети живео, или коју је подигао.

3937 - Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, бр. 864.

3938 - Нав. дело, бр. 2861.

3939 - Не знам зашто ову потпуну службу др Л. Павловић, (Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево 1965:130) назива фрагментарном, кад она има чак и паримије, додане на крају?

3940 - Боснија, Герцеговина и Старая Сербія, С. Петербург 1859, 288.

3941 - Путопис дела праве – старе Србије, Београд 1872, II, 152, 153.

3942 - Алекса Јовановић, Српске школе под Турцима, Споменица двадесетогодишњице ослобођења Јужне Србије, Скопље 1937, 258.

3943 - Од проте Стевана Поповића, из Вучитрна, добио сам податке који то потврђују. Према сећању још живог синовца поч. учитеља Јосифа Студића, чика Андре, његов јс отац Симеун био нешто старији од Јосифа, иако су заједно пошли у школу. Чика Андра поседује један докуменат из 1923. г. у коме се вели да му је отац Симеун тада имао 71 годину, што би значило да је рођен 1852. год. Јосифу, би, према томе 1860. г., кад је наш рукопис преписан, могло бити свега 6–7 година.

3944 - На тај запис указао ми је прота Милан Поповић, из Вељег Брега, на чему сам и њему, као и проти Стевану Поповићу, веома благодаран.

3945 - О томе види на крају чланка под «Неколике грешке». Овде сам нашао три таква случаја: Радойца (у запису); лит8ргїй, (на другом В, б листу – иако на првом В, б листу пише правилно лит8ргїи, без слитне); прїйдеть (на дописаном 1696 листу).

3946 - Вук Ст. Караџић, Српски рјечник, под Школа; др Јован Х. Васиљевић, Просветне и политичке прилике у јужним српским областима у XIX в., Београд 1928, 12; Алекса Јовановић, нав. дело, 258.

3947 - Нав. дело, 152.

3948 - Рукопис се сада налази у библиотеци САНУ и у главном инвентару је забележено да је у посед библиотеке дошао поклоном од митрополита Михаила.

3949 - Краткїй очеркь исторїи православныхъ церквей Болгарской, Сербской и Румынской, Москва 1871.

3950 - Историја Српске православне цркве, Београд 1894.

3951 - Св. Јанићије Девички, Народна енциклопедија (1929) II, 122.

3952 - Святые южныхъ Славянъ, С. Петербургъ 1894, 89.

3953 - Месецослов, Београд 1898, 148.

3954 - Историја Српске православне цркве, књ. I, Београд, стр. 91.

3955 - Вук Ст. Караџић, Српске народне песме, Београд 1899, VI, 151–156.

3956 - Историја Српске цркве, Београд 1895, 172.

3957 - Охридски Пролог, Ниш 1928, 316; Блажена Стојна, Скопље 1926, 4.

3958 - Нав. дело, 289.

3959 - Преглед црквених споменика кроз повесницу српскога народа, Београд 1950, 86.

3960 - Тодор Станковић, Путне белешке по Старој Србији, Београд 1919, 117. По том предању, двор деспота Ђурђа је био у селу Трстенику, на један час хода југоисточно од Девича.

Деспотова губава кћи Марија, не могући се излечити, живи ван двора, у шуми. Лутајући по шуми, наиђе на Св. Јанићија где се под једним храстом моли Богу. Преклиње га за помоћ. Светитељ се за њу најпре помоли Богу, а затим је умије водом на извору, од чега она потпуно оздрави и здрава се враћа оцу. Први је угледа деспотов ловац Радован, на месту које се и сада назива Радованов поток. Одатле пођу заједно, и Марија му успут исприча како је оздравила. То се место назове Марина. Село Марина, с рушевинама црквице, постоји и данас, но православних у њему нема. Неки «благочестиви» Давид с братијом, «од села Марина», платио је да се у Девичу препише 1594. г. Четвороеванђеље, као што је напред наведено.

³⁹⁶¹ - Уп. Ђорђе Сп. Радојичић, Јанићије Девички, у Гласнику Етнографског института САН 1952, I 1–2, 174.

³⁹⁶² - Као што народна песма «Зидање Девича» и вели, стр. 153.

³⁹⁶³ - Да је деспот подигао Девич наводе и поједини писци који не помињу исцељење његове кћери: Н. Дучић, нав. дело, 352; Р. Грујић, нав. дело.

³⁹⁶⁴ - Тако га описује и мијачки додатак зографске Ерминије, коју су преписали Крста Петровић Ђиновски и син му Панајот, из Галичника, 1867. год.; старь, круглобраденъ, имѣа покривало на главѣ (др Јован Х. Васиљевић, нав. дело, 286).

³⁹⁶⁵ - Да је деспотовом помоћу Св. Јанићије подигао девички манастир наводи Е. Голубински, нав. д. 671, и М. Ј., Срби свеци, Ср. Карловци 1899, 26.

³⁹⁶⁶ - Нав. дело, II, 154.

³⁹⁶⁷ - Лист 126.

³⁹⁶⁸ - Љ. Стојановић, нав. дело Запис бр. 9825.

³⁹⁶⁹ - Ђ. Сп. Радојичић, нав. дело 170.

³⁹⁷⁰ - Нав. дело 671.

³⁹⁷¹ - Навод. дело, 145, 148.

³⁹⁷² - Нав. дело, 343.

³⁹⁷³ - Нав. дело, 176.

³⁹⁷⁴ - Тамо, 174.

³⁹⁷⁵ - Нав. дело, 87.

- 3976 - Нав. дело, II, 471.
- 3977 - Нав. дело, IV, 368.
- 3978 - Пролог, 316.
- 3979 - Н. Ружичић, Нав. дело, 472, вели да је Св. Јанићије умро у Црној Реци, а да су му мошти 2. децембра 1428. г. пренете у Девич. Вероватно је одавде преузет податак о преносу мошти 2. децембра.
- 3980 - Ђ. Сп. Радојичић, Нав. дело, 176.
- 3981 - В. И. Григорович, Очеркъ Путешествія по Европейской Турціи, Москва 1877, 21. То исто се вели и у Донесенія В. И. Глигоровича объ его путешествіи по славянскимъ землямъ, Казань 1915, 63.
- 3982 - Превео др Лазар Мирковић, Београд 1935, 221.
- 3983 - На основу тога је, ваљда, М. С. Милојевић извео да је Св. Јанићије био архиепископ и живео у Девичу Горњег Полога, на међи кичевске и тетовске нахије, да је ту умро и сахрањен. У доба деспота Ђурђа Бранковића, због турског насиља, пренет је овамо у земље деспотове. Кад се стигло у Дреницу, где је данас манастир Девич, стао је и даље није хтео, те му ту подигну манастир (нав. дело, II, 154).
- 3984 - Нав. дело, 89.
- 3985 - Нав. дело, 177.
- 3986 - Нав. дело, 671.
- 3987 - Нав. дело, 87.
- 3988 - Пролог, 316.
- 3989 - Нав. дело, II, 122.
- 3990 - Жиречек-Радоњић, Историја Срба, Београд 1952, I, 65.
- 3991 - Тамо.
- 3992 - У неким рукописима Фосно: Родослов Пајсијев (Љ. Стојановић, Стари српски родослови и летописи, Београд-Ср. Карловци 1927:19); Карловачки (тамо, 24); Ћоровићев (тамо, 52); Летопис Бранковићев (тамо, 279).
- 3993 - Ст. Новаковић, Примери књижевности и језика старога и српскословенскога, Београд 1904, 339.

- 3994 - Св. Петар Коришки и његов манастир, Скопље 1940,
14.
- 3995 - Тамо, 15.
- 3996 - Тамо, 14.
- 3997 - Љ. Стојановић, Записи и натписи... бр. 864.
- 3998 - Тамо, бр. 10280.
- 3999 - Тамо, бр. 5833.
- 4000 - Запис у збирци Г. Елезовића, Зборник за историју Јужне Србије, Скопље 1936, 269.
- 4001 - С. Смирнов – Ђ. Бошковић, Археолошке белешке из Метохије и Прекорупља, Старице VIII–IX, 1933–1934. г., 273.
- 4002 - Као што је у Месецослову митр. Михаила, стр. 148.
- 4003 - Др Л. Мирковић, Литургија, други, посебни део (Св. тајне и молитвословља), Београд 1967, 190.
- 4004 - То је, у ствари, одштампан онај исти параклис који је 1762. г. наредио да се препише из древнихъ книгъ славеносербскихъ, и украси лепим минијатурама, па поклатио ман. Дечанима епископ вршачки, доцнији карловачки патријарх, Јован Ђорђевић, који је пре тога био архимандрит у Дечанима (Љ. Стојановић, запис бр. 2912).
- 4005 - Гргур Бранковић је са браћом Ђурђем и Лазаром, и ујацима, деспотом Стеваном и Вуком Лазаревићима, учествовао у боју код Ангоре 1402. г., био заробљен, па се ускоро ослободио и пре 15. октобра 1406. г. замонашио, јер се на печату једне повеље, коју је те године издала мати му Мара, налазе само ликови Ђурђа и Лазара, а не и Гргура (др М. Пурковић, Кнез и деспот Стефан Лазаревић, Београд 1978, 65:96).
- 4006 - Најпре ће бити да израз «гоњење за Христа» означава мисао да се под називом «разбојници», због којих је Свети морао да бежи из своје келије, разумеју «неверни Турци». У оним тешким временима борбе између Бајазитових синова, Сулејмана и Мусе, после Ангорске битке, турске чете су врло често пустошиле ове крајеве, те су тако «хришћани» страдали од нехришћана, били «гоњени за Христа».
- 4007 - Народна песма «Зидање Девича» о томе говори подробно. Марија, јединица Деспотова, болује годинама. Отац јој

доводи лекаре из Беча и Маџарске, али помоћи нема. Једне недеље рано ујутро, неки тајанствени глас викну с брда Деспота и рече му да је, због издаје на Косову, пала клетва на оца му, Вука Бранковића, а с овога је прешла на сина и све његово. Зато му кћи болује и неће се излечити док је не одведе у девичку пустињу, старцу Јоаникију «који пости и Богу се моли». Деспот полази одмах с пратњом и болесницима. Кад нађу Старца, он одмах позна ко су посетиоци, те наређује да се Деспот најпре покаје и исповеди. Пошто овај то учини, кћи оздрави потпуно. Из захвалности, Деспот хоће да дарује Старцу хиљаду дуката, али овај, као монаси у старини, не прима злато, нити жели награду од људи, него само од Бога. Деспот онда доводи мајсторе те сагради Старцу цркву за молитву.

⁴⁰⁰⁸ - Кад за ово дозна Ћуприлић везир, он скупи војску од недавно потурчених «око Скопља и воде Вардара», пође да ухвати Деспота, цркву претвори у џамију, а Старца убије, како не би рају световао «да је боље сваком погинути, него своју веру мијењати». Но кад дође надомак манастира, дуну ветар од цркве те му се помами сва војска и коњ под њим. Он скаче с помамљеног коња и пешке долази Старцу, молећи га да се заузме код Бога, не би ли му војска оздравила, а он ће манастиру подићи конаке. На молитву Св. Јоаникија, војска оздрави, а везир испуни обећање: «Нек се прича и приповиједа, да је Ћурађ Девич саградио, а Ћуприлић дворе код Девича».