

ПОСЛЕДОВАЊЕ СВЕТЕ ТАЈНЕ ИСПОВЕСТИ И ПОКАЈАЊА У ТРЕБНИКУ ПЕТРА МОГИЛЕ: ОБРЕДОСЛОВНИ И БОГОСЛОВСКИ АСПЕКТИ

Војислав Башица*
Аристотелов Универзитет
у Солуну, Богословски факултет

Апстракт: У раду се анализира последовање тајне покајања и тумачи се форма у којој се налази у Требнику кијевској митрополији Петра. Учење о покајању и Устав се идентификују у одговарајућим латинским изворима, који су заслужни за измене у порешку и поимању тајне покајања у Православној Цркви. У раду се даље истражују поједини моменти покајног процеса који карактеристично осликавају поменуће измене, а што су разрешна молитва, улога духовника и епитимија.

Кључне речи: сакрамент, Тридент, разрешна молитва, епитимија, духовник.

Увод

Последовање покајања и исповести у Могилином Требнику је извршило велики утицај на поимање свете тајне покајања. Уверења смо да је управо ова редакција последовања умногоме утицала и на савремено телетургијско и богословско осмишљавање тајне покајања у Цркви, због своје практичности и једноставности. Митрополит Петар је извршио опсежну, свеобухватну и неопходну реформу у Кијевској митрополији. Међутим, његова појава је постала синоним за уплив схоластичке сакраменталне теологије у светотајинско богословље у времену снажних струјања богословских идеја Реформације и Контрареформације. Одлуке Тридентског сабора, као носиоци будуће реформе, умногоме су утицале и на православну светотајинску ми-

* vbasicai@past.auth.gr.

сао. Последовање покајања у Требнику Петра Могиле је парадигма поменутог утицаја.

1. Учење и Устав о тајни покајања и њихова богословска позадина

Последовање свете тајне покајања и исповести се налази у првом тому Могилиног тротомног требника.¹ Последовању претходе два списка: *О тајни покајања* и *Устав последовања тајне покајања*, који су у ствари превод одговарајућих текстова из латинског ритуала.² Ритуал је плод учења Тридентског сабора о светим тајнама.

Спис *О тајни покајања* је кратак текст богословске садржине. После кратког увода, наводи се да „ову Тајну чине три ствари: материја, форма и служитељ. Даља материја су греси, а ближа: скрушено срце, исповедање грехова и задовољење онога који се каје. Форма или извршење су разрешне речи: Ја ти опраштам и разрешавам те (име) од свих грехова твојих, у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин. Служитељ је свештеник, који има власт да разрешава сагрешења”.

Тридентски сабор (1545–1563) доноси управо ово учење у Декрету о сакраментима покајања и болесничког помазања на следећи начин: „О деловима и плоду покајања свети сабор учи да је форма сакрамента покајања, у чему се на посебан начин налази снага самог покајања, положена у оне речи: Ја те одређујем... А као материја тог сакрамента су дела самог покајника: покајање, исповест и задовољење”.³ На овом сабору се утврђује сакраментално богословље, актуализовањем богословских идеја из периода високе схоластике XII и XIII века. Контекст ових догађања, поред Контрареформације, јесте постављање темеља модерној науци. Рационални метод је однео превагу у начину поста-

¹ Приликом истраживања, користили смо се следећим фототипским издањем требника: *Евхологион, альбо Молићвослов или Требник митрополиџа Петра Могили 1646*. Часть I. (Київ, 1996), 337–358.

² Изворне текстове смо консултовали у: *Rimski Ritual (Obrednik) izdan po zapovedi sv. oca pape Pavla V.* (Rim: Tisak Sv. Sбора „de Propaganda Fide”, 1893), 54–57. Ове чињенице су били свесни руски научници, филолог Крижановски и историчар митрополит Макарије Булгаков. О томе видети опширније: Евфимий Крыжановский, „О Требнике Киевскаго митрополита Петра Могила,” у *Собрание сочинений*, Том I (Київ, 1890), 138–139; Макарий Булгаков, *История Русской Церкви. Книга шестая*, Том XI (Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996), 485.

³ James Waterworth, ed., *Concilium Tridentinum, The canons and decrees of the sacred and ecumenical Council of Trent* (London: Dolman, 1848), 92.

вљања и одговарања на питања и утицао да схоластичко сакраментално богословље потисне богословље тајне и симбола. Следствено, утврђују се термини: *materia, forma, intentio* као гарант валидности тајне.

Превођењем грчке речи τὸ μυστήριον латинском речју *sacramentum*, дошло је до преосмишљавања светотајинског богословља на Западу. Још од Августина, тајна почиње да се схвата видљивим знаком невидљиве благодати (*invisibilis gratiae visibile signum*). Акценат се са божанствене тајне преноси на знак. Каснијим издвајањем светих тајни из литургијског контекста, ови знакови задобијају извесну аутономију. Отуда се развија схоластичко учење „*De sacramentis in genere*”⁴, а Евхаристија постаје тек једна од седам светих тајни установљених Христом, трећа по реду.⁵ Долази се до схватања да тајне постају благодатне по себи, испуњењем сакраменталног знака.

Овако дефинисано сакраментално богословље је оспоравано од протестантских теолога. За Лутера, сакраменти служе само као средство учвршћивања вере. Они нису средства благодати која имају освећујућу снагу, јер Бог, по Лутеру, не везује своју благодат за ствари. Сакраменти нису утемељени на акту, него су делатни само по вери у Божије обећање. Ипак, Лутер признаје да се сакраментима могу назвати Христове речи и дела која су сједињена са симболима. Из тога проистиче да постоје два сакраamenta у Цркви: крштење и Евхаристија, због симбола које је Бог установио. Такође, он понекад у сакраменте убраја и покајање, али углавном као пут повратка крштењу.⁶

Сабор у Триденту анатемише овакво виђење: „Ко каже да се сакраментима Новог савеза не удељује благодат самим чином (*ex opere operato*), него је за задобијање благодати довољна само вера у Божије обећање, нека буде кажњен анатемом”.⁷

Осим тога, Тридентски сабор брани оспоравану снагу сакраменталног знака, али на начин на који се формално испуњавају делови

⁴ Ово учење се јавило под утицајем поновног откривања Аристотелове философије у време високе схоластике (XII–XIII век). „*De sacramentis in genere*” постоји и у Могилином требнику, као почетно поглавље, с насловом „О таинствима в целом”, као дослован превод из Ритуала. О томе видети подробније: *Евхологион, альбо Молийвослов или Требник мистрополиша Петра Могила 1646*, Часть I, 1–5; *Rimski Ritual*, 1–3; Роберт Готц, *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом* (Москва: Свято Филаретовский православно-христианский институт, 2014), 18.

⁵ У православном предању број светих тајни није био одређен, а света тајна је поимана као Тајна Христа. Учење о седам светих тајни се јавља у XII веку, почев од Петра Ломбардијског, а утврђује се на Фирентинском сабору.

⁶ Benedetto Testa, *Sakramenti Crkve* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009), 23–24.

⁷ Waterworth, *Concilium Tridentinum*, 56.

сакраменту, што води на странпутицу.⁸ Вршење светих тајни је почело да се погрешно представља као вид механизма благодати, то јест да се криво схвата као средство за добијање духовне заштите, заједно са пијетистичким и материјализованим облицима побожности попут индулгенција. Застраћења су била повод протестантима да одбаце видљиве знаке, сматрајући их људским механизмима, али и да тајне сведу на питање субјективне вере, лишавајући их свега телесног и чулног, као и ауторитета (Цркве).⁹

Митрополит Петар Могилу, приликом састављања требника, у потпуности је усвојио и применио латинско сакраментално богословље, у његовом посттридентском изразу. Његов разлог је апологетске природе, у циљу одбране од латина, унијата и протестаната, на месту где је Црква сурово гоњена, а православна јерархија оптуживана за јерес и неспособност да врши свете тајне. Могилу наводи веома карактеристичне оптужбе које се односе на православне хришћане: „Наши противници и лажна браћа Православља, насилно нас угњетавају и бесидно називају наше духовнике неукима, грубијанима и неспособнима за вршење светих тајни и других благочестивих обреда и стоје чврсто при мишљењу да су Православни Руси отпали у јерес, и не знају ни броја, ни форме, ни материје, ни интенције божанствених тајни, не знају да их објасне и врше их на разне начине”.¹⁰

Да митрополит Петар није зачетник овакве праксе видимо у ранијим издањима последовања исповести, чак и у рукописном предању, где су постојале основне идеје сакраменталног богословља. Али, као што смо показали, он сада уноси комплетне трактате и Устав из Римског ритуала. Природно, нигде не наводи да као извор користи *Rituale Romanum*, због подозрења које је већ постојало према њему. Иако не наводи изворе својих рубрика, користи непреведене латинске термине *materia, forma, intentio*.¹¹

⁸ Римокатолички богослови нису говорили о пуком механизму. Термином *Ex opere operato* се подразумева правилно вршење тајне и постојање свих елемената сакраменталног знака. О томе видети детаљније: Душан Јакшић, „Римски догматски термин ‘ex opere operato’ и његово право значење,” *Богословље* 2, 1 (1927): 104.

⁹ Testa, *Sakramenti Crkve*, 25–26.

¹⁰ *Евхологион, альбо Молитвослов или Требник митрополиџа Петра Могили 1646*, Часть I, IVa.

¹¹ Аристотеловски појмови материје и форме, као основни принципи бића су ушли у сакраментално богословље касне схоластике, али до XVI века не постоје на православном Истоку. Ови термини се први пут појављују у Кијевској митрополији 1635. године, у трактату Силвестера Косова *О мистѣрїяхъ, альбо тайнахъ*, али ће њихова употреба бити раширена тек од Могилиног времена, нарочито његовим *Исцелѣњемъ вере*, а потом *Требником*. О томе видети подробније: Готц, *Таинства в истѣории*

Отац Георгије Флоровски оправдано назива овакав метод крипто-романизмом, који сматра штетнијим и од саме уније, зато што се усваја без отпора и неприметно. На опустелом месту, где су православни хришћани вековима трпели прозелитизам, за време Могилиног управљања митрополијом успева да се „латинизује душа народа”. Иако је циљ био задржавање канонске независности и организовање у борби против римокатоличког прозелитизма и протестантских идеја, изгубљена је унутрашња слобода и верност православном предању.¹²

Дејство свете тајне у православном предању се није доказивало појмовима материје и форме. Тајна у Цркви је „Тајна Христа” и Његовог домостроја спасења: Оваплоћења, Смрти и Васкрсења. Тајна покајања је имала еклисиолошки карактер и подразумевало се последиовање, које је било дело пуноће Цркве. Оно што се у сакраменталном богословљу назива материјом тајне покајања, постојало је као тајни део последиовања покајања и исповести, али оно је имало и свој други, јавни део, а то је молитвено заступништво евхаристијске заједнице и светотајинско враћање покајника у Цркву својим устаљеним поретком.

Митрополит Петар уређује *Уставом* да се исповест врши четири пута годишње, пред највеће црквене празнике. Он смешта исповест у току поста, као олакшавајућу околност. На овај начин би било могуће да се лакше сачува *материја* исповести и потпомогне покајно расположење и задовољење, које је углавном прописивало пост.¹³

Поменути Устав уређује како треба да изгледа простор где ће се савршити обред. Примарно место исповести је храм. Пред царским дверима, треба да се постави јеванђеље и крст на сто. Са десне стране треба да се постави посебна столица, где ће после предисповедних

отношений между Востоком и Западом, 100; Бодин Вуксан, „Покајање и исповед код Срба у религиозној литератури и графици XVIII века,” *Зборник Филозофског факултета* XVII (1991): 249, фуснота 38.

¹² Георгије Флоровски, *Пушеви руског богословља* (Подгорица: ЦИД, 1997), 77.

¹³ Како су се тада хришћани углавном причешћивали у току поста, почиње да се налаже седмодневни пост пред причешће и ван посног периода, што је озакоњено у документу *Извештае учитељное*. Овог документа се и данас држе поједини свештенослужитељи када захтевају од свих хришћана пост и исповест као предуслов за причешће и у периоду када Црква не прописује пост. У савременој пракси Руске Цркве је укинута поменута одредба и враћена предањска пракса која делатним хришћанима који посте све једнодневне и вишедневне постове, дозвољава да се причешћују и без претходног поста, уколико није период поста. Ово свакако подразумева пост у среду и петак, као и евхаристијски пост. Погледати документ одобрен 2–3. фебруара 2015. године, од Архијерејског сабора Руске Православне Цркве: „Об участи верных в Евхаристии,” новембар 20, 2023, <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ob-uchastii-vernyh-v-evharistii/>.

молитава да седне свештеник и као судија Божији да поучава, даје епитимију и разрешава. Ово је новина која није постојала у ранијим последовањима исповести.¹⁴

Ритуал на овом месту описује исповедаоницу. У Православној Цркви није заживела ова појава. Исповест се увек обављала без покривала, а постављање јеванђеља је оприсутњавало Логоса Божијег. Христос је онај који доминира у оваквом уређењу места где се врши исповест. Он је и истински делатник тајне која се врши.¹⁵

Одежде које би свештеник требало да носи су *бар* епитрахил, а *за-раг* веће церемонијалности, ако жели може и фелон, а у случају нужде, може и без одежде.¹⁶ У Ритуалу, као и у Могилином уставу даје се слобода по питању одежде, док се у ранијем предању спомиње чак облачење пуног одјејања, нарочито ако је покајник клирик.

Ако је покајник неупућен, јереј треба да га научи како да приступа, са смиреним срцем и страхом Божијим, како и доликује грешнику: „трипут се прекрстивши, чинивши поклоне и бијући се у прса као цариник”. Уколико препозна да покајник не зна основе хришћанске вере, уместо епитимије може да му наложи катихизацију.

При исповедању грехова, свештеник по потреби треба да помаже, подстичући покајника на што савршенију исповест и охрабрујући га да не прикрива грехове због стида. Ради бољег разумевања, јереј треба „мудро и расудно да поставља питања, пазећи се љубопитљивости и непотребних питања”. Он нарочито треба да пази с младима, да их због своје непромишљености још не научи да греше.

За разлику од ранијег предања, последовање је јединствено. Требник не садржи разноврсне покајне текстове: упитнике¹⁷ или *ио-новљења*¹⁸. У најкраћем виду се саветује на који начин би требало да

¹⁴ Александр Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I (Одеса, 1894), 506, 590.

¹⁵ Stefano Parenti, „Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali,” *Rivista Liturgica* 104/4 (2017): 136.

¹⁶ Као што ћемо видети, одлуком Тридентског сабора древне молитве постају опције, а на овом месту слично и одежде постају опције и њихова улога је само у циљу појачавања церемонијалности обреда.

¹⁷ Претпоставља се да упитник води порекло од прерађених епитимијних правила, а да је порекло покајних текстова на словенским језицима, из јужних словенских земаља. У XIV веку креће други талас утицаја богослужбеног поретка јужних словенских Цркава на праксу Руске Цркве, која крајем XIV века усваја Неосаваитски устав. Један од најстаријих сачуваних покајних текстова се налази у српском рукопису *МСерб-Хлуд. 118* из XIV века. О томе видети: Марија Корогодина, *Исповедь в России в XIV–XIX веках: исследование и тексты* (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2006), 49, 413.

¹⁸ Исповедни текстови *ионовления* – спискови грехова су за Алмазова од другог степеног значаја. Ови додаци постоје у својству молитве којом покајник изражава

се врши исповедање грехова, али се сам начин исповести препушта слободном исказу покајника и помагању у томе духовника. Исто тако, има се у виду постављање питања као помоћно средство, али не у виду засебних упитника.

Наиме, у рукописном предању, готово половину молитвослова су чинили покајни текстови. На тај начин се удаљавало од смисла самог последиовања, јер је умножени материјал био од другостепеног значаја. Покајни текстови су имали за циљ да ономе који треба да се исповеди укажу на образац исповести која би потом уследила. Иако су одлика преовладавања јуридикског приступа покајању, креативним приступом при састављању покајних текстова успео је да се оствари непосредан однос између духовника и покајника. Упитници, пре свега, могу да буду благодатно средство уколико изражавају евхаристијску свест Цркве и подстичу и упућују хришћане на покајање, али изискују опитног духовника, који би их употребљавао без штетног дејства на покајника. Поставља се питање: да ли опитни духовник уопште има потребу за оваквим текстовима? Вероватније је да текстови настају заједно с праксом да исповест врши сваки свештеник, као помоћно средство свештенику.¹⁹

Анализирајући уводне списе у којима се јасно очитује порекло идеја страних светотајинском богословљу, могуће је поставити следеће питање: у којој мери је наметнута форма утицала на смисао свете тајне? Пошто смо расветлили контекст богословског спора у којем се обликује последиовање, прећи ћемо на његову богословску анализу.

покајно расположење, а не приказују стварно почињене грехове. Алмазов етимологију речи *поновление* повезује са глаголом *понови́шь* – присетити се, подсетити се. О томе видети детаљније: Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 337–339, 447–448.

¹⁹ Привилегију савршавања тајне покајања и исповести у средњем веку нису имали сви свештеници, него само најискуснији духовници, који су имали нарочити благослов за то. Они су имали и многе друге функције, као надгледање и поучавање свештенства, дворска служба. Институција духовника (*τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐπὶ τῆς μετανοίας*, *probati seniores*) позната у предању Цркве, потиче из праксе у периоду којим се бавимо. О томе сведочи и нагли развој покајних текстова од XV века. Они су били едукативног и помоћног карактера, како за онога ко се исповеда, тако и за онога ко исповеда, јер је сада служитељ тајне покајања сваки парохијски свештеник. У Карловачкој митрополији се институција духовника задржала до Деклараторије (1779) Марије Терезије. Чланом 44 се одређује да „не самим калуђерима, него и свештеницима ваља допустити да исповедају народ. Ово сведочи да су духовници пре овога обично били монаси”. О томе видети подробније: Душан Кашић, „Света Тајна исповести у Српској Цркви – данас,” *Богословље* 26, 1–2 (1983): 34; Владимир Вукашиновић, *Српска барокна теологија: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века* (Врњци: Братство св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2010), 222–223; Марија Копривица, *Појмови и пројекцији Српске цркве у средњем веку* (Ниш: Центар за црквене студије, 2012), 106.

2. Богословска анализа последовања тајне покајања

Последовање покајања и исповести у Требнику Петра Могиле једна је од варијација Посниковог чина покајања и исповести.²⁰ Сматрамо да је управо ова редакција последовања умногоме утицала на коначан облик последовања исповести које је и данас у употреби.

После уводне рубрике у којој се наглашава да је јереј судија који има власт да везује и разрешава сагрешења и уобичајеног почетка, покајник пада на земљу, а свештеник чита две молитве:

- Господе Боже спасења нашег, милостиви и милосрдни...
- Владико Господе Боже наш, који не желиш смрт грешних...

Прва молитва је нешто другачија редакција древне молитве Εὐχὴ (ἐπί) ἐξομολογουμένων, а друга молитва је потпуно непозната у грчком и словенском предању и први пут се појављује у Виленском требнику (1618).

Потом следи детаљан опис пијетистичке природе, који говори о каквим покајним гестовима и мислима покајник треба да приступи исповедању грехова. Свештеник говори катихезу где поучава покајника да Христос невидљиво предстоји и прима исповест. Поново се наглашава да је јереј судија који носи Христов образ и има власт да везује и разрешава грехе. Међутим, крајњи смисао катихезе је да Христос разрешава, а јереј је у својству посредника.²¹

- Кратак текст (поновљење) који покајник изговара самостално или понављајући за свештеником: „Исповедам Господу Богу Сведржитељу, Преблагословеној Приснодјеви Марији Богородици, свим Небеским силама и свим светима и шеби часни оче све грехове моје...”

Следи исповедање грехова. Обимна рубрика, која је парафраза упутстава из *Устава* која смо раније навели, поучава на који начин треба да се врши исповест.

²⁰ Евхологион, албо Моливвослов или Требник митрополиџа Петра Могила 1646, Часть I, 347–358.

²¹ Катихеза је у скраћеном облику остала и у актуелном последовању, али се у истој катихези наглашава да је јереј само сведок. О томе видети: *Велики Требник*, архимандрит Јустин Поповић (Манастир Ђелије, 1958), 29.

- Завршетак исповести *поновљењем*: „За сва ова и безбројна друга сагрешења, која због мноштва не могах да се присетим, кајем се и молим Пресвету Дјеву Богородицу и све Небеске силе, да се помоле за мене грешног Господу Богу моме: *шако и шебе молим часни оче, који имаш од Христа Бога дану власт ошћу-шћаша њрехова, да ме разрешиш и оћросћиш ми* и епитимију ми подаш за сва моја сагрешења. Жалим и имам вољу да се кајем са Божијом помоћи”.

Свештеник одређује епитимију *по броју и величини њрехова, али и по моћи покајника*.

- Молитва: „Владико Многомилостиви Господе Исусе Христе Боже наш, који си твојм врховном апостолу Петру и осталим апостолима...”²²

Ова молитва је прозбеног карактера. Међутим, овде се не користи као разрешна молитва, као што је била у већини ранијих послeдовања исповести, него је општег (пригодног) карактера, а сада се појављује засебна кратка разрешна молитва, која се назива формом којом се врши тајна покајања.

- „По молитви јереј разрешава покајника који лежи, говорећи овако: **Форма, или савршење тајне светог Покајања:** Господ и Бог наш Исус Христос, благодаћу и милосрђем својег човекољубља, да ти опрости чедо (Име) сва сагрешења твоја: и ја недостојни јереј, влашћу која ми је Њиме дана, опраштам ти и разрешавам те од свих грехова твојих у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин.”²³

²² Ова молитва се налази у многим послeдовањима исповести из претходног периода, у различитим редакцијама. У Виленском требнику, као и код Гоара, помиње се само Свети апостол Петар: „Господи многомилостиве, иже на врховном твојм ученике и апостоле Петре създавѣи церковь свою, и ключа ему давѣ царства небеснаго...” Ово је и изворнији облик дотичне молитве, а касније се из полемичких разлога у тексту помињу и остали апостоли. О томе видети: Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae* – Parisini, apud Simeonem Piget (Parisiorvm, 1647), 685; Алмазов, *Тайная исцеление в Православной Восточной церкви*, Том I, 500.

²³ Разрешна молитва је дослован превод исте молитве која је форма сакраментa покорe у Римском Ритуалу. Оригинални текст на латинском језику видети у: Крыжановский, „О Требнике Киевскаго митрополита Петра Могилы”, 142.

Текст нам не открива шта чини свештеник за време читања разрешне молитве. Древни обичај је подразумевао да епископ полаже руке на оне који се кају. Хиротесија одражава схватање да је божанска благодат та којом се опраштају греси. У данашњој пракси постоји обичај да се глава покајника покрије епитрахиљом приликом читања молитве.

Последовање из Могилиног требника у основи садржи редакцију Виленског требника која по својој структури не може да се упореди ни са једним ранијим последовањем исповести, а која је била потпуна новина у Кијевској митрополији.²⁴ Могилина редакција је умногостража од других последовања. Изостављен је сложени предисповедни поредак, јектеније, светописамска читања, шестопсалмије, али и обиман материјал покајних текстова: упитника, поновљења и правила. Покајни текстови бивају изостављени због потребе за јединственим обредом, док се избегава разноврсност и опционост. Православни јерарси су осуђивани од унијата за недостатак свих ових елемената. Материја сакраментална се осигурава другачије, стављањем акцента на исповедање покајника, пропраћено подробним објашњењима. Јуридикчки моменат је наглашенији новом улогом духовника као судије и схватањем епитимије као казне.

У Могилином последовању је пренаглашена употреба рубрика, како би било што мање недоумица у вези са савршавањем обреда. Цело последовање је прожето и рубрикама пијетистичке природе, страних православном предању: „Покајник да се поклони у дубоком смирењу и скрушености срца; да се бије у прса, са сузама и болом у срцу; са погнутим очима као осуђеник, никако високо или у свештеника гледајући; замишљајући себе пред оним страшним престолом на суду Божијем; са страхом и трепетом, погнутим погледом и руком на прсима; ако је могуће и са сузама...”

Оваквим интервенцијама у типичку савршавања светих тајни је уследила њихова другачија богословска интерпретација. Још од појаве братских школа, у борби против насртаја на Православну Цркву почињу да се користе непријатељски аргументи. Одупирући се оптужбама и мисао митрополита Петра се креће у категоријама латинске сакраменталне теологије. Преко потребну обредну реформу митрополит врши бивајући управо њоме инспирисан.²⁵ Он чак кри-

²⁴ Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 497–500.

²⁵ Атанасије Јевтић, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Лишурџија*. Том III (Београд: Света Гора Атонска: Манастир Хиландар; Манастир Острог; Требиње: Манастир Тврдош, 2008), 346–347.

тикује раније издаваче, говорећи да су „мало значаја придавали томе да у Светим Тајнама буде Материје и Форме”.²⁶

Могила у предговору наводи да као извор користи грчки моливтослов. Исто тако и наслов Виленског требника гласи: „Молитвеник или требник преведен са грчког на словенски и истинито проучен”.²⁷ Намеће се питање: да ли су поменути састављачи одговорни за криптолатинство? У грчким евхологионима се још од XIII–XIV века појављује формула разрешења, под утицајем римокатолицизма.²⁸ Она је од XVII века пропагирана од појединих јерараха.²⁹ Међутим, у грчком предању су се користиле друге молитве после исповести и за разрешење од епитимије. Биће да је извор овог послeдoвaњa била већ постојећа латинска пракса у рукописном предању Руске Цркве, али и Римски ритуал уколико су се састављачи Виленског требника користили недавним латинским издањем (1614), а Могила издањем ритуала на словенском језику (1637).³⁰

Као карактеристичне примере утицаја сакраменталног богословља у Могилином послeдoвaњy истакли бисмо епитимију и разрешну молитву. Отуда ћемо настојати да у наредним поглављима анализирамо управо ова два наведена елемента послeдoвaњa.

3. Разрешна молитва

Разрешна молитва је најстарији елемент послeдoвaњa тaјнe пoкaјaњa. Њен садржај је молитва Богу за опроштење грехова и враћање покајника у црквену заједницу у којој се остварује отпуштење грехова учешћем на божанственој Евхаристији. Она је била јавног карактера,

²⁶ Говори слично као унијата Касијан Сакович, бивши ректор кијевске академије, који је 1642. године написао „*Персїектїиву*”, трактат у којем критикује православне да не знају ништа о форми, материји и интеницији сакрамената.

²⁷ Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 499, фуснота 16.

²⁸ Бранко Цисарж, „Развој чина тајне покајања,” *Богословље* 13, 1–2 (1969): 147.

²⁹ О форми разрешења у јелинском богослужбеном предању овог периода видети подробније: Θεόδωρος Παύκου, „Н εξομολόγησις: Το μυστήριον του νόμου και της χάριτος. Αναφορά στην εξομολογητική κανονική γραμματεία,” у *Τὸ ἱερόν μυστήριον τῆς μετανοίας* (Драма: Драма Μητρόπολη, 2002), 159, фуснота 39; Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, 678.

³⁰ *Rituale Romanum* (1614) је издат по благослову папе Павла V (1605–1621). Потом је преведен на словенски језик (1637) од стране далматинског језуите Бартолда Кашића и митрополит Петар се користи управо овим преводом. О овоме видети опширније: Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 287–288; Јевтић, *Христос – Нова Пасха, Божанствена Лишурџија*, Том III, 347; Флоровски, *Пушеви руској богословља*, 76.

док у пракси Цркве није постепено преовладала тајна исповест у свим сегментима покајног процеса.

У најстаријем, сачуваном Молитвослову византијског литургијског типа Codex Barberini gr. 336 (VIII век) налазе се три појединачне молитве које нас упућују на последовање покајања.³¹ Литургијски приступ покајању и исповести је оставио дубоког трага на сам поредак савршавања ове свете тајне и у каснијим епохама.³² Прве две молитве: Молитва за оне који се кају (201.): *Боже Сјасишељу наш, Ти се љреко љророка љивоџа Нашана...*³³ и Молитва за оне који се исповедају (202.): *Госџоде Боже наш, који си Пеџру и блудници...*³⁴, заузимају средишње место у последовању исповести.

У већини рукописних молитвослова су присутне древне молитве, односно разрешне, док се у штампаном предању, нарочито од XVII века, древне молитве замењују такозваним разрешним формулама.³⁵ Сходно томе, јасно је да је сакраментална теологија у целом последовању тражила нарочити моменат у којем тајна постаје дејствена, па је овај моменат називан формом тајне.³⁶

Разрешна молитва, која садржи форму тајне покајања, постоји у пракси Православне Цркве и пре издања Могилиног Требника. Форму разрешења имају чак и последовања рукописних требника, али она нема искључив значај као у штампаним издањима, него је обично придодавана разрешним молитвама.³⁷

³¹ Stefano Parenti and Elena Velkovska, *L'eucologio Barberini Gr. 336*. (Roma, 1995), 221–223.

³² Остаје претпоставка да ли је такво навођење значило њихову литургијску употребу, уколико се још увек негде одржала пракса ране Цркве. Разноврсност молитава је могла да значи њихову литургијску употребу по избору или да су биле саставни део Златоустове или Василијеве Литургије (Ненад Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси,” у *У Духу и Истини* (Београд, 2011), 22.

³³ Εὐχή ἐπὶ μετανοούντων: Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, 673; Александр Алмазов, *Тайная исџоведџ в Православной Востџочной церкви*, Том II (Одеса, 1894), 150; Александр Алмазов, *Тайная исџоведџ в Православной Востџочной церкви*, Том III (Одеса, 1894), 42.

³⁴ Εὐχή ἐπὶ τῶν ἐξομολογούμενων: Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae*, 674; Алмазов, *Тайная исџоведџ в Православной Востџочной церкви*, Том II, 157; Алмазов, *Тайная исџоведџ в Православной Востџочной церкви*, Том III, 45.

³⁵ Алмазов, *Тайная исџоведџ в Православной Востџочной церкви*, Том I, 204, 501; Алмазов, *Тайная исџоведџ в Православной Востџочной церкви*, Том II, 159, 236.

³⁶ Сличан захтев је постојао и у последовањима осталих светих тајни, али и у самој Литургији. На пример, за форму Евхаристије, Могила наводи *речи усџановљења* (Евхолоџион, альбо Молиџвослов или Требник миџроџолиџа Пеџра Моџилы 1646, Часть I, 238–239).

³⁷ Алмазов, *Тайная исџоведџ в Православной Востџочной церкви*, Том I, 314–316.

Рукописни и први штампани требници у Кијевској митрополији садрже форму разрешења. Острожски требник (1606. година) не користи древну молитву за оне који се исповедају као разрешну, него после светописамских читања духовник изговара форму: „Опрашта ти Христос Бог невидљиво, и ја”.³⁸ Потом бива произношена древна молитва за оне који се кају: „Боже Спаситељу наш, Ти си преко пророка твога Натана...”³⁹

Страјтински требник митрополита Гедеона (1606) садржи разрешну молитву Теодосија Печерског (XI век) у измењеном издању, јер у склопу молитве садржи уметнуту форму тајне покајања: „по заповести Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа, опраштам ти и ја јереј (Име) чедо моје духовно (Име), да ти буде опроштено и у овом веку и у будућем...”⁴⁰

Као што видимо, Могила само печати већ заживелу праксу. Интересантна нам је одредба дата на крају *Устава* која, иако практичног карактера, верно осликава тадашње богословско схватање читавог последиовања покајања. Издаја се *најблџињи* део, разрешна молитва, којом се, по сакраменталном учењу, врши отпуштање грехова:

„На крају, зато што јереј не може да носи ову књигу увек и свугде са собом, на самрти или у рату или било каквој другој нужди, дужан је да разреши онога који се каје и исповеди своје грехе.⁴¹ Из тог разлога су дужни сви свештеници, ако не желе да имају смртни грех и казну вечну, да науче напамет *форму или савршавање ове тајне*: Господ и Бог наш Исус Христос...”

Поменуто напомена је уствари одлука Тридентског сабора и постала је редовна у пракси Православне Цркве која је била у неповољном положају, често без богослужбених књига и основног богословског образовања свештенства.⁴² Отуда разрешна молитва постаје

³⁸ Исту формулу садрже рукописи Соф. библ. № 1061, 225а и Румянц. муз. № 1670, 234а. О томе видети опширније: Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 315, фуснота 224.

³⁹ Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 494.

⁴⁰ Ова молитва се разликује од древне молитве Теодосија Печерског која је била прозбогеног карактера. О томе видети детаљније: Евфимий Крыжановский, „Заботы об исправлении требника в южно-русской митрополии, до издания Требника Петра Могила,” у *Собрание сочинений*, Том I (Кијев, 1890), 71.

⁴¹ Подсетимо да само први од три тома Требника има 860 страница.

⁴² „Снага самог покајања је положена у речи: *Ја те одрешијем*, којима су додуше хвале вредно, према обичају Свете Цркве додане неке (древне) молитве, али оне ни пошто не утичу на бит саме форме, нити су потребне за вршење самог сакрамента”

у пракси једино последовање покајања и исповести, док се богата ризница древног предања Православне Цркве ставља *ad acta* само једном одлуком Тридентског сабора. Стиче се утисак да је поштовање ове одлуке присутно и у савременој светотајинској пракси наше Цркве, јер се последовање тајне покајања у пракси врши тек читањем разрешне молитве. Овакво проблематично стање је препознао и знаменити митрополит Антоније Храповицки који је истакао: „Велики број оних који желе да се исповеде немају могућности да се над њима прочитају предисповедне молитве, али нека се неизоставно прочита најглавнија молитва: Господе Боже спасења... Престани да мислиш да је следећа молитва (формула): Господ и Бог наш Исус Христос... израз извршене тајне исповести, пошто њу само већина духовника и чита: јер је ова молитва уведена у наш чин исповести пре триста година и нема је код Грка и једновераца, а дошла нам је од католика. Разуме се, треба сада и њу читати, но утолико пре, треба поновити над сваким ону молитву, коју је установила васељенска црква у времена светих отаца и апостола”.⁴³

Како се последовање покајања тридентском одлуком свело на разрешење, тако се и духовникова улога временом развила у посредника или чак у посебно, од Бога овлашћено лице, које има власт суда и право да самовласно везује или разрешава грехове онога који се каје.

4. Разумевање улоге духовника

Унијатски и римокатолички богослови су оспоравали вршење власти и било каква права православном клиру. Ово је била слична антиклерикална осуда коју су и сами трпели од протестаната. Постојала је наиме потреба за самопотврђивањем и утврђивањем оспораване црквене власти.⁴⁴

Власт суда у Православној Цркви поседује и савршава епископ, као предстојатељ заједнице. Он је ову власт поверавао и изабраним свештеницима. Међутим, ово дело се не поима искључиво као дело

(„Doctrine on the most holy Sacraments of Penance and Extreme Unction (The Council of Trent, The Fourteenth Session), Chapter III” у Waterworth, *Concilium Tridentinum*, 92).

⁴³ Цисарж, „Развој чина тајне покајања,” 149.

⁴⁴ Из овог периода су познате такозване опроштајнице грехова (*indulgentia*) и у Православној Цркви. Оне настају не само зарад материјалне користи, него и из потребе јерараха који су их издавали, да потврде оспоравању им власт. Било је потребно да се покажу као легитимни наследници апостолске власти у Цркви. О томе видети подробније: Бодин Вуксан, „Опросна писма пећких патријараха,” *Балканика*, XXII (1991): 259–267.

вршења власти, него и као дело служења (ἡ διακονία) у Цркви ради лечења рањених грехом. Онај који возглављује заједницу је расуђивао и какав став треба да заузме према покајнику, али то није чинио самовољно, јер он не изражава црквену власт сам по себи. Он је отац заједнице и онај који је први, али и свима слуга.⁴⁵

Два поимања власти у Цркви, дате Христовим речима (Мт. 16, 19; Јн. 20, 21–23; Мт. 18, 18; Лк. 24, 47–48) или остварене на црквеном сабрању (Јак. 5, 14–15) не противрече једно другом. Ово је очигледно у Павловим посланицама Коринћанима (1. Кор. 5, 1–5; 2. Кор. 2, 7–8) где долази до изражаја синергија Светог апостола Павла као примаоца власти разрешења и заједнице у Коринту, и то приликом вршења ове власти свезивања или разрешења. Приметно је да се ова власт остварује на сабрању Цркве. На овај начин је вршење власти истовремено јавно и заједничко дело, које не може да се схвата као самовласно деловање.

Иако веома рано преовладава тајна исповест, овај чин није поиман као циљ самом себи, него као пут за даље остваривање живота у Христу. Дуги низ векова није постојала свест да се коначно разрешење од греха реализује при исповести, него искључиво на божанственој Евхаристији.

Следствено, до другачијег тумачења долази услед већ поменуте схоластичке *аутономије* светих тајни, које су дејствене ех опере операто. Превиђа се да се отпуштење грехова остварује причешћивањем Телом и Крвљу Господа Исуса Христа који се дају вернима „на отпуштење грехова”. Такође, постепено бива сметнуто с ума поимање да се Свете тајне довршавају на Светој Литургији. На овај начин исповест постаје индивидуалан чин са којим литургијска заједница нема никакве везе.⁴⁶ Поимање греха као напуштања заједнице са Богом се преосмишљава у надокнадиви прекршај, сходно чему ће уследити и преосмишљавање епитимије као казне. Покајнику се пружа сигурна потврда да су му греси опроштени, а превиђа се следећи корак – реинтеграција покајника у Тело Христово.

Нестанком јавног дела исповести и даљим издвајањем тајне покајања из евхаристијског контекста, одговорност и улога духовника

⁴⁵ Духовник није примио ово служење сам по себи, него му је оно поверено од самог Христа. Духовништво као служење и служба у Цркви је изражено у свим древним молитвама. Он изражава свест Цркве којом оцењује покајника, само ако сведочи да не живи више он, него у њему живи Христос. Не користи се својим расуђивањем него пре открива вољу Божију о покајнику. О духовниковој улози судије у тајни покајања видети опширније: Αθανάσιος Γκίκας, „Ο πνευματικός και το Μυστήριον της Μετανοίας,” у *Τό ἱερόν μυστήριον τῆς μετανοίας* (Драма: Драма Μητρόπολη, 2002), 224, 246, 303.

⁴⁶ Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси,” 16, 19.

добиају другачији, односно већи значај.⁴⁷ Учење о духовној власти исповедника је потпомогнуто мисионарском делатношћу монашких редова Римокатоличке Цркве, попут језуита на територији Кијевске митрополије и капуцина на грчким острвима.⁴⁸

Нова позиција православних јерараха којом су добили привилегију да врше судску власт над православним хришћанима у поробљеној Грчкој и југозападној Русији, доприноси поимању свештеника као судија који имају власт да доносе одлуке и суде хришћански народ. Оваква позиција свакако утиче и на њихову улогу у исповедном процесу, па од улоге сведока и слуге Божијег, свештеник преузима улогу посредника и судије.⁴⁹ Лично он, свештеник, везује и разрешава, дели казне и делује као оруђе божанске правде.

Већ и савременик Могиле, патријарх александријски Митрофан Критопулос, противи се оваквом тумачењу улоге духовника, наглашавајући: „Бог дарује опроштај, а духовник ово објављује ономе који се исповеда. Из тог разлога наши духовници не говоре *ја ти опраштам*, као што говоре они сујетни и несавесни јеретици, него Бог ти опрашта и има милости за тебе.”⁵⁰

Међутим, на Истоку није постојао јединствен став по овом питању. Патријарх константинопољски Калиник IV у *Руководству за духовнике* (из 1787. године) тврди да је општеприхваћена (древна) молитва заблуда и да се њом покајник не разрешава. Духовник, пре-

⁴⁷ Већ је Златоусти приморан да саветује и зауздава духовнике да не грде нити вређају покајника, него да га саветују и исправљају у љубави: „Јер ако не покажеш да жалиш у моменту суда, не њега, него себе предајеш вечної казни” (*„Ὁμιλία ΚΓ' εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον”* у Ηλίας Μαστρογιαννόπουλου, *Πὼς βλέπουν οἱ πατέρες τὴν εξομολόγησι* (Αθήναι, 1990), 20–21.

⁴⁸ Православни јерарси су отворено показивали наклоност према западним мисионарима. Поједини јелинофони митрополити су их чак позивали, како би исповедали народ. У Кијевској митрополији, нарочито међу јерархијом, постојала је наклоност ка идејама западних теолога, као и према унији. Ово је често чињено из осећаја културолошке инфериорности. Међутим, због бојазни од Козака и удруженог православног народа, наклоност није смела да се исказује јавно. Они који су подзревани су били чак и у животној опасности. О овоме видети опширније: Βασίλειος Καλλιακμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2009), 83–84; Србољуб Убипариповић, „Света тајна исповести и покајања и обнова литургијског живота у Православној Цркви: извесне недоумице и актуелни изазови,” у *Покајање, прашишање и спасање у савременој (постмодерној) култури*, уредник Златко Матић (Београд: Институт за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду; Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске, 2018), 129.

⁴⁹ Καλλιακμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*, 68.

⁵⁰ „Ἐκθεσις σύντομος περὶ μετανοίας καὶ εξομολόγησεως (1632)” у Μαστρογιαννόπουλου, *Πὼς βλέπουν οἱ πατέρες τὴν εξομολόγησι*, 41.

ма његовом мишљењу, треба да изговара кратке разрешне формуле: „Благодат свесветог Духа, кроз мене недостојног да те разреши и да ти буде опроштено све што си исповедио, или: „Разрешавам твоја исповеђена сагрешења, у име Оца и Сина и Светог Духа. Само на тај начин покајник ће бити разрешен, а ако га будеш разрешавао *обичном* молитвом, покајник неће бити разрешен од његових грехова, и грех његов ће бити на раменима духовника.”⁵¹

Никодим Агиорит, издавач *Ἐξομολογητάριον*-а (из 1794. године), противи се страном учењу које дејство отпуштања грехова приписује духовнику, не помињући јавно име патријарха Калиника, али спорно учење несумњиво приписује њему – *човеку великој имена у Цркви*. Своје тврђење поткрепљује говорећи да пророк Натан није рекао Давиду *ја ѿи οἰραίσῃαμ*, него *Господ је οἰρoсῃио ѿвоје саῖрешење*.⁵² Он на крају послеловања предлаже древну молитву за оне који се кају или за оне који се исповедају.⁵³ Међутим, позивајући се на митрополита Гаврила Филаделфијског, Никодим поред читања једне од древних молитава предлаже и уз полагање руку произношење речи: „Благодат свесветог Духа, кроз мене најнедостојнијег, разрешава те и опрашта ти”. Он чак и ову реченицу насловљава као *Форма Тајне Покајања*, те управо овај моменат сматра коначним разрешењем.⁵⁴

Угледни истраживач послеловања и богословља тајне покајања Алмазов оправдава коришћење форме, тврдећи да она није дословно преузета из латинских извора, него је прихваћена у православном духу у склопу кратке разрешне молитве. Он пак негира римокатоличко порекло ове молитве говорећи да је иста већ постојала у ранијем предању Руске Цркве, као и због тога што није дословно идентична са текстом римског ритуала. Тим поводом наводи и речи митрополита Филарета који такође оправдава форму, јер се разрешава прво именом Христовим, па се онда говори: *ја разрешавам*, и одмах: *влашћу која ми је Њиме дана*. Он чак подсећа и на свештениково смирење, јер говори: *ја недосῃојни*.⁵⁵

⁵¹ „Διδασκαλία πρὸς τοὺς πνευματικοὺς πατέρες, πρόλογος Νέου Ἐξομολογητάριον (1787)”, у Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 151, фуснота 115.

⁵² Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ἐξομολογητάριον ἥτοι Βιβλίον ψυχωφελέστατον, αοιδίμου πατρός Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου, Παρά Νικολάω Γλυκεῖ τω ἐξ Ἰωαννίνων* (Ιωάννινα, 1818), 103, фуснота 1.

⁵³ Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ἐξομολογητάριον*, 124–125.

⁵⁴ Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ἐξομολογητάριον*, 125–126.

⁵⁵ Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 548, фуснота 135.

На основу претходно наведеног, треба нагласити да Могила није био усамљен у прихватању схоластичког учења и поретка тајне покајања. У периодима који му претходе, али и вековима после, учени православни теолози су богословствовали у границама тадашњег дискурса који је постављала западна теолошка школа.

Упркос изложеном, мишљења смо да између текста у Требнику Петра Могиле и његовог латинског изворника заправо нема суштинских разлика. Коначна власт разрешења се даје управо јереју, без обзира на акцентовање његовог смирења у том часу. Тек Никодим Агиорит доноси суштинску промену у погледу употребе и поимања ове молитве, иако се и сам креће у терминима владајућег схоластичког богословља.⁵⁶ Но ипак, изузев учења о форми, улога духовника се код њега ограничава на сведока и посредника, а коначно разрешење се приписује благодати Светог Духа.

5. Епитимија

Појам епитимије постоји од најранијег периода црквеног живота. Као благодатно средство Цркве, она је подстицај и руководитељ онима који не учествују у приносу. Лишавање литургијског општења у древној Цркви, била је једина и највећа казна за хришћанина.⁵⁷ Функција епитимије се очитовала у чињеници да она буде педагошко средство и лек, а не казна. Црква изналази и налаже епитимију као средство које благодаћу Светог Духа одржава и *везује*⁵⁸ покајника, те преображава његову жалост зато што се налази ван заједнице Тела Христовог, у делатну покајну тугу.

Бивајући данас лишена свог изворног литургијског значења, епитимија која подразумева неопштење покајника у Приносу, више не значи много у животу хришћана.⁵⁹ Отуда се јавља потреба да се покај-

⁵⁶ Утицај епохе и западног богословља је видан у његовом учењу о карактеру греха и епитимијама. О томе видети детаљније: Καλλιакμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*, 72.

⁵⁷ Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси,” 22.

⁵⁸ Ово су дословно речи Светог Јована Златоуста које истичу контекст повезаности благодати Духа Светог и покајника (Григорије Светогорац, *Η Τερά Ἐξομολόγησις* (Ἁγιὸν Όρος, 1997), 128).

⁵⁹ Овакво стање је констатовано и у свештеничким правилима митрополита Викентија Јовановића, који је покушао да уреди духовни и евхаристијски живот у Карловачкој митрополији. Он наводи да је „ова, некада страшна казна, сада постала пожељна од лењивих људи и омиљена од тајних расколника” (Владислав Пузовић, „Утицај Духовног регуламента (1721) на свештеничка и монашка правила митропо-

ник наведе на дела покајања, што ће рећи на оно што је некад чинило човекову природну реакцију на лишавање учествовања у приносу: плач, уздисање, пост, подвиг, тугу за почињен грех, потчињавање свештеницима и преклањање колена.

Сакраментално богословље Римокатоличке Цркве има у виду да је аспект човековог делатног учешћа веома битан у покајном процесу, те моменат кајања уврштава у материју сакраментa. Осим тога, треба истаћи да се на Западу веома рано развија учење о задовољењу божанске правде, у мисли Анселма Кентерберијског (XI век) и Томе Аквинског (XIII век), услед чега исто и бива утврђено као званично учење на Тридентском сабору.⁶⁰ Услед тога су богослови контрареформације били дужни да на извештан начин истакну неопходност дела покајања и уврсте их у материју сакраменталног знака. Почев од некадашњег средства за излечење, епитимија почиње да се поима јуридикчки као окајавање кривице и неопходна надокнада за грехе, како би била задовољена божанска правда.

Протестантска реакција је била сасвим друга крајност, то јест одрицање нужности надокнаде, као и сваке друге људске делатности, а која је другостепена у односу на божанску благодат.

Насупрот томе, говорећи о тајни покајања, професор Јован Фундулис исту назива једином у *целосћи духовном* тајном. Он тим поводом говори да се приликом савршавања тајне покајања не користи нити учествује у освећењу нека физичка материја, алудирајући на неуспешност схоластичког израза.⁶¹ При томе, не треба заборавити да су западни богослови били дужни да у сваком *сакраменћу* одреде и материју, као њен конститутивни део. Због тешкоће да одреди ма-

лита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића),” у *Зборник Маџице српске за историју свеска 90* (2014), 45).

⁶⁰ На овај начин се тумачи и искупитељска Христова жртва, чији смисао је био задовољавање нарушене божанске правде. Било је неопходно да Христос пролије крв да би разљућени небески Отац био задовољен. Из тог разлога се на Западу придаје већи значај крсној жртви, мукама и страдању Христовом него Његовом Васкрсењу, које је само манифестација божанства. Могила слично говори о неопходности скрушеног срца због грехова којима смо увредили (*раздражили*) Бога. Православна Црква пак, другачије учи о божанској правди. Према Светом Николи Кавасили, правда Божија садржи љубав, светост, мир, мудрост, истину, блаженство и уопште сав домострој. Она је нестрадална и не може да се повреди или измени. На тај начин, нема никакве потребе за обновљењем, задовољењем или излечењем. О томе видети по-дробније: Καλλιакμάνης, *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*, 20–21, 69–70, 273–287; Петър Могила, *Православное исповедание Кафолической и Аѳосѳольской Церкви Восточной* (Москва, 1900), 75.

⁶¹ Ιωάννης Φουντούλης, „Σχόλια στην Ακολουθία της Μετανοίας,” у *Τό ἱερόν μυστήριον τῆς μετανοίας* (Δράμα: Δράμα Μητρόπολη, 2002), 121.

терију покајања, Тридентски сабор је назива *quasi materia*).⁶²

Када је реч о поимању епитимије као казне, устав Могилиног требника налаже свештенику да одреди прикладну епитимију, која је не само лек и извор исцељења, него и казна за починене грехове. Поменути одељак устава је препис поглавља „О потреби и плоду задовољења (*satisfactio*)” из декрета Тридентског сабора о покајању.⁶³ У самом последовању, свештенику се наређује да свима без изузетка даје епитимије, јер савршено покајање се састоји из три дела: скрушеног срца, исповедања грехова и задовољења. Ако не постоји једна од ових, тајна Покајања не може бити извршена, и због овога неће бити ни општење грехова.

Да ове идеје нису биле стране на Истоку и у јелинофоним црквама, видимо још у делима ученог критског јерарха Гаврила Севира, митрополита филаделфијског. У *Расправи о светим тајнама* (из 1600. године) он говори о три дела покајања и задовољењу као трећем делу, потпуно у складу са учењем о материји покајања и њена три дела.⁶⁴ Његов трактат о светим тајнама се убрзо појавио и у Русији, где је био познат већ у време митрополита Михајла Романова (1619–1633).⁶⁵

Идеја задовољења је била актуелна и у потоњем периоду. Цариградски патријарх Калиник IV, познат по богословствовању у схоластичким оквирима, такође говори о три дела покајања и задовољењу као трећем делу.⁶⁶ Никодим Агиорит се такође креће у јуридикким оквирима и говори о Христовом искупитељском делу као о задовољавању божанске правде.⁶⁷

Међутим, неопходно одрицање јуридикког схватања покајања не би требало да нас истовремено одведе у другу крајност, што ће рећи формализовање и игнорисање последовања тајне исповести. Оваква мисао би се на тај начин приближила протестантском становишту до-

⁶² „Doctrina de sanctissimis Penitentiae, et extremae Unctionis Sacramentis (Concilium Tridentinum, Sessio XIV), Caput III”, у: *Concilium Tridentinum, Canones et Decreta 1545–1563* (Rome, 2007), 49.

⁶³ „Doctrine on the most holy Sacraments of Penance and Extreme Unction (The Council of Trent, The Fourteenth Session), Chapter VIII”, у Waterworth, *Concilium Tridentinum*, 104.

⁶⁴ Μαστρογιαννόπουλου, Πώς βλέπουν οι πατέρες την εξομολόγηση, 40.

⁶⁵ Алмазов, *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*, Том I, 578.

⁶⁶ „Νέον Ἐξομολογητάριον (1787)”, у: Μαστρογιαννόπουλου, Πώς βλέπουν οι πατέρες την εξομολόγηση, 48.

⁶⁷ Νικόδημος ο Αγιореΐτης. Ἐξομολογητάριον, 108; Καλλιακμάνης, Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία, 70–71.

вољности општег покајног настројења, којим се избегава ауторитет Цркве, а покајање своди на индивидуалан чин.

Узимајући у обзир претходно речено, треба нагласити да оно што је у сакраменталном богословљу означено материјом сакрамента покајања, може бити пут ка поновној заједници са Богом. Епитимија као средство Цркве служи да управо одржава покајника у њеним благодатним оквирима. Јуридикчки приступ заиста учи на искључив начин о значају епитимије, али то с друге стране не значи да њом не треба да се користимо у конкретним случајевима. Постоје бројна сведочанства из пастирске праксе, када су хришћани сами тражили епитимију.⁶⁸ Такав захтев се наводи и у Могилином последиовању покајања. Ово је у ствари вапај грехом рањеног човека, који има потребу за било каквом реакцијом Цркве на његово покајање, а које се у савременој светотајинској пракси дешава потпуно анонимно. Сматрамо да је чак поимање епитимије као казне више личносно дејство од стања потпуне индиферентности. Но ипак, пројава љубави и жеље за излечењем су у правом смислу речи идеал и циљ чему треба тежити.

Закључак

Светој тајни исповести и покајања се придаје велики значај и брига у свакој делатној црквеној и богословској средини. Као једну од таквих треба препознати и Кијевску митрополију у XVII веку. Јерарси попут митрополита Петра Могиле с правом су препознали да је за делатну обнову неопходно почети управо од проповеди о покајању. Међутим, због специфичног религијско-културолошког контекста, обнова је спроведена уз значајан инославни утицај. Но ипак, треба приметити да се његов метод показао као веома успешно решење за хаотично стање које је владало у обреду Кијевске митрополије, за разлику од реформи које су уследиле у Московској патријаршији и довеле до раскола који траје до данас.

Елементе последиовања из Могилиног требника препознајемо и у савременој исповедној пракси у Православној Цркви. Они су се одржали до данас најпре због своје једноставности и практичности, упркос томе што нису израз древног Предања Цркве, како смо уосталом и назначили у овоме раду.

⁶⁸ Милан Радовановић, „Света тајна покајања и њено преображајно-васпитно дејство,” *Теолошки погледи*, година XIV, број 1–3 (Београд, 1981): 54–55.

Опредељење за древне молитве у последовању уместо разрешне форме и избегавање јуридикског приступа у покајној пракси, представља велики искорак ка екклесијалном схватању покајања који у нашој богослужбеној средини чини преподобни Јустин (Поповић) Нови.

Коренита промена човековог начина постојања (ή μετάνοια) бива остварена у заједници са Христом и светотајинским напредовањем у црквеном начину живота. Из тог разлога, свако друго тумачење није у могућности да изрази целовити смисао и потенцијал свете тајне покајања.

Такође, неопходно је пронаћи дубљи смисао покајања и свега онога што оно подразумева, а то је: испитивање и приношење савести, исповедање грехова, молитва Цркве и предстојатеља сабрања, као и по потреби епитимија као благодатна свеза и лек. Сви ови елементи су спасоносна оруђа које је Црква устројавала и обликовала током своје свештене историје, како би спасавала чланове Тела Христовог. Као примарни циљ тајне покајања треба бити истицано приопштавање црквеној заједници и учешће у благодатном животу, у Тајни Богочовека Христа.

Надаље, библијско и светоотачко поимање покајања избавља остале поменуте покајне елементе од њиховог погрешног схватања као циља самом себи. Отуда треба истаћи као неопходност порицање сваког покушаја да у Цркви буде пројављен дух индивидуализма, као и да буде легализована анонимност.

Осим тога, актуелну маргинализацију тајне покајања и свођење читавог покајно-терапевтичког процеса реинтеграције у Тело Христово на формално читање разрешне молитве, после веома кратког дијалога: „Кајеш ли се? Кајем се;” сматрамо најблаже речено недовољно корисном, јер може пружити илузију о духовном животу и постати једини допринос учешћа у заједници Тела Христовог.

Од особитог је значаја неговање свести да свака евентуална интервенција у Уставу мора бити надахнута живим црквеним опитом, јер Устав уређује правило молитве и богослужења, самим тим и нашу веру, при чему су управо молитва Цркве и дар вере од егзистенцијалне важности за сваког православног хришћанина.

Исто тако, неопходан је повратак православних хришћана или, прецизније речено, њихово поновно уздизање у светотајинску (мистириолошку) реалност ове тајне, у којој Јагње Божије узима на себе грехе света. Благодарећи искључиво таквом приступу, који сматрамо јединим легалним и природним за сваку свету тајну, могућа је евентуална промена или унапређење у Уставу, последовању или канонском предању.

Коначно, треба нагласити да су спорне интервенције у Уставу и послeдовању тајне покајања настале у контексту једног богословског конфликта, у оквиру кога су преовладавале крајности, па је управо услед таквих околности Православна Црква нарочито позвана да изграђује и унапређује светотајински живот хришћана веродостојним и вишевековним литургијским и светотајинским наслеђем.

* * *

Библиографија

Извори:

- Алмазов, Александр. *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*. Том I. Одеса, 1894.
- Алмазов, Александр. *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*. Том II. Одеса, 1894.
- Алмазов, Александр. *Тайная исповедь в Православной Восточной церкви*. Том III. Одеса, 1894.
- Велики Требник, архимандрит Јустин Поповић. Манастир Ђелије, 1958.
- Goar, Jacobus. *Euchologion sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae* – Parisini, apud Simeonem Piget. Parisiorvm, 1647.
- Евхологион, альбо Молитвослов или Требник митрополита Петра Могили 1646. Часть I. Киев, 1996.
- Μαστρογιαννόπουλου, Ηλίας. *Πώς βλέπουν οι πατέρες την εξομολόγησι*. Αθήναι: Αδελφότης Θεολόγων η “Ζωή”, 1990.
- Могила, Петър. *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной*. Москва, 1900.
- Νικόδημος ο Αγιорεΐτης. *Ἐξομολογητάριον ἥτοι Βιβλίον ψυχωφελέστατον, αοιδίμου πατρός Νικοδήμου τοῦ Ἀγιорεΐτου, Παρά Νικολάω Γλυκεΐ τω ἐξ Ἰωαννίνων*. Ἰωάννινα, 1818.
- Parenti, Stefano and Elena Velkovska. *L'eucologio Barberini Gr. 336*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1995.
- Rimski Ritual (Obrednik) izdan po zapovedi sv. otca pape Pavla V*. Rim: Tisak Sv. Sбора „de Propaganda Fide”, 1893.

Waterworth, James, ed. *Concilium Tridentinum, The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent*. London, 1848.
Concilium Tridentinum, Canones et Decreta 1545–1563. Rome, 2007.

Литература:

- Булгаков, Макарий. *История Русской Церкви. Книга шестая*. Том XI. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996.
- Вукашиновић, Владимир. *Српска барокна теологија: библијско и свештошвајинско догословље у Карловачкој митрополији XVIII века*. Врњци: Братство св. Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2010.
- Вуксан, Бодин. „Покајање и исповед код Срба у религиозној литератури и графици XVIII века.” *Зборник Филозофског факултета* XVII (1991): 241–272.
- Вуксан, Бодин. „Опросна писма пећких патријараха.” *Балканика*, XXII (1991): 259 – 270.
- Γιάγκου, Θεόδωρος. „Н εξομολόγηση: Το μυστήριο του νόμου και της χάριτος. Αναφορά στην εξομολογητική κανονική γραμματεία.” *У Το ιερόν μυστήριο της μετανοίας*, 137–166. Дράμα: Дράμα Μητρόπολη, 2002.
- Γκίκας, Αθανάσιος. „Ο πνευματικός και το Μυστήριο της Μετανοίας.” *У Το ιερόν μυστήριο της μετανοίας*, 217–337. Дράμα: Дράμα Μητρόπολη, 2002.
- Готц, Роберт. *Таинства в истории отношений между Востоком и Западом*. Москва: Свято Филаретовский православно-христианский институт, 2014.
- Γρηγόριος Αγιореΐτης. *‘Η Ίερά Έξομολόγησις*. Άγιον Όρος, 1997.
- Јакшић, Душан. „Римски догматски термин ‘ex opere operato’ и његово право значење.” *Богословље* 2, 1 (1927): 103–114.
- Јевтић, Атанасије. *Христос – Нова Пасха, Божанствена Лишурџија*. Том III. Београд: Света Гора Атонска: Манастир Хиландар; Манастир Острог; Требиње: Манастир Тврдош, 2008.
- Καλλιακμάνης, Βασίλειος. *Θεολογικά ρεύματα στην Τουρκοκρατία*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ, 2009.
- Кашић, Душан. „Света Тајна исповести у Српској Цркви – данас.” *Богословље* 26, 1–2 (1983): 33–40.
- Копривица, Марија. *Појови и прошојови Српске цркве у средњем веку*. Ниш: Центар за црквене студије, 2012.
- Корогодина, Мария. *Исповедь в России в XIV–XIX веках: исследование и тексты*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2006.

- Крыжановский, Евфимий. „О Требнике Киевскаго митрополита Петра Могилы.” У *Собрание сочинений*, Том I, 87–165. Киев, 1890.
- Крыжановский, Евфимий. „Заботы об исправлении требника в южно-русской митрополии, до издания Требника Петра Могилы.” У *Собрание сочинений*, Том I, 67–86. Киев, 1890.
- Милошевић, Ненад. „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси.” У *У Духу и Истини*, 21–34. Београд, 2011.
- „Об участии верных в Евхаристии.” Март 20, 2024. <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ob-uchastii-vernyh-v-evharistii/>.
- Parenti, Stefano. „Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali.” *Rivista Liturgica* 104/4 (2017): 111 – 141.
- Пузовић, Владислав. „Утицај Духовног регуламента (1721) на свештеничка и монашка правила митрополита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића).” У *Зборник Матице српске за историју* св. 90 (2014): 37–54.
- Радовановић, Милан. „Света тајна покајања и њено преображајно-васпитно дејство.” *Теолошки поједи* XIV, 1–3 (1981): 49–57.
- Testa, Benedetto. *Sakramenti Crkve*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.
- Убипариповић, Србољуб. „Света тајна исповести и покајања и обнова литургијског живота у Православној Цркви: извесне недоумице и актуелни изазови.” У *Покајање, прашицање и спасање у савременој (постмодерној) култури*, уредник Златко Матић, 121 – 140. Београд: Институт за Систематско богословље Православног богословског факултета Универзитета у Београду; Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске, 2018.
- Флоровски, Георгије. *Пушеви руској бојословља*. Подгорица: ЦИД, 1997.
- Φουντούλης, Ιωάννης. „Σχόλια στην Ακολουθία της Μετανοίας.” У *Τό ιερόν μυστήριον τῆς μετανοίας*, 117–135. Δράμα: Δράμα Μητρόπολη, 2002.
- Цисарж, Бранко. „Развој чина тајне покајања.” *Бојословље* 13, 1–2 (1969): 139–155.

Примљено: 6. 12. 2023.

Одобрено: 27. 2. 2024.

Vojislav Bašica,
Aristotle University of Thessaloniki,
Faculty of Theology

RITE OF THE SACRAMENT OF CONFESSION AND REPENTANCE IN EUCHOLOGION OF PETER MOGHILA: RITUAL AND THEOLOGICAL ASPECTS

***Summary:** The paper analyzes the Rite of Penance and Reconciliation and interprets the form in which it is found in the Euchologion of the Metropolitan of Kyiv Peter. The doctrine of repentance and its constitution are identified in the corresponding Latin sources, which are responsible for changes in the order and understanding of the Rite of Penance in the Eastern Orthodox Church. The paper further emphasizes certain moments of the penitential process that characteristically reflect the mentioned changes, namely the absolution prayer, the role of the spiritual father, and penance.*

***Key words:** sacrament, Trident, absolution prayer, penance, spiritual father.*