

Е П И К Л Е З А

У ПРВИМ ХРИШЋАНСКИМ ЛИТУРГИЈАМА.

„Наше је учење сагласно са евхаристијом и евхаристија потврђује учење“.
(Св. Иринеј Лион. *Advers. Haeres.* IV, 18, 5)

У питању историјског развика епиклезе св. Духа нарочите тешкоће стварају се око најстаријих облика те молитве, њеног положаја и значења у првој хришћанској литургији. Питање се комплицира малим бројем сведочанства о епиклези у литератури тога доба и недостатком чисто литургичких споменика у првим вековима хришћанства. Ово буни западну науку и, како данашња римска миса нема молитве епиклезе, на западу траже и стварају доказе за то да ни у најстарије време није било те молитве, односно да је молитва епиклезе доцнији изум источног, грчког хришћанства. Осим тога, пошто је западна схоластика унела у своју мистериологију учење о т. зв. „консекраторној формули“ (тайносовершителъная формула. *Konse-*

¹ Ep. lib. I, CCXXVII Sisinnio Spathario col. 165 C.

² Epist. lib. III, CLIV col. 457 B.

crationswörter, words of consecration), т. ј. о³тачно прецизираним речима за које се веже и у којима се концентрише сва тајансвена и благодатна моћ свештенорадње¹, схоластичко богословље верује да је и првохришћанска литургија имала такву своју формулу и то баш у Спаситељевим речима (Приимите, јдите.. Пите отъ нея вси..). Из тога се изводи још један закључак, наиме (пошто епиклезе тобож није било у апостолско време), да, кад се она први пут појавила у литургији, а и дуго време после тога, она није имала консекраторног значења. То значење чак и у источним литургијама остало је, тобож, у речима Спаситеља и тек много доцније (од прилике почев од Јована Дамаскина, ако не од Симеона Солунског) почело је источно, грчко богословље учити о епиклези као најважнијој, консекраторној молитви.

Али тиме се питање још више комплицирало.. Наиме не може се никако и ничим објаснити, како, откуда, под каквим утицајем, из каквих разлога, и са каквом сврхом се појавила први пут молитва призивања, ако је није било све до тада или ако она није имала смисао молитве освећења дарова? Не може се допустити да је та молитва ушла или уметнута у литургију без довољно разлога. Треба, дакле, наћи неки други одговор на ово питање, треба покушати доказати апостолско порекло призивања св. Духа у литургији.

Сви познатији најстарији манускрипти литургија садрже молитву епиклезе, али сâми они нису старији од IV века (Church orders, C. A. VIII.) или можда најдаље од III века (како неки датирају „папирус Дејр-Бализех). Сведочанстава патристичке литературе и на Истоку и на Западу, почевши од IV века па на овамо, може се наћи довољно. Св. Кирило Јерусалимски², Василије Велики³ Јефрем Сирски⁴, дају нам прве и особито важне доказе о постојању те молитве у старо доба док после њих врло велики број св. отаца на више места сведочи о томе да је епиклеза битно потребна молитва евхаристичког канона у литургијама свију група. Ми остављамо на страну преглед и проучавање свију ових сведочанстава. Томе би се

¹ Merk. Der Konsekrationstext der römischen Messe. Rottenburg a. N. 1915. S. 145.

² Mystag. III, 3; V. 7. и сем тога Mystag. I, 7; II, 3; V, 5, 7, 8.

³ De Spiritu Sancto, cap. 27.

⁴ Слово о свештен; Сл. о свет. хришћ. тајн. Тумачења на пр. Језик cap. 10.

могла посветити једна нарочита расправа. За историју епиклезе важно је решити питање о њој у времену пре III-IV века, о првобитним облицима те молитве и о пореклу њеном. А то значи да треба тржити сведочанства ранијих отаца и учитеља цркве и покушати наћи трагове те молитве у II веку, непосредно у послеапостолском времену. У првome реду истичу се овде имена Јустина Филозофа и Иринеја Лионског.

Треба унапред рећи да се не може ништа ново измислити или пронаћи поред онога што је историјска наука већ рекла. Ништа се не може додати ономе што су нам дала последња археолошка открића у овој области („Веронски фрагмент“, „Тестамент Господа Исуса Христа“, „Папирус Дејр-Бализех“) и многобројни списи канонско дисциплинске садржине, познати под општим именом црквених уредаба (Church orders, Kirchenordnungen) и различитих рецензија Дидахи и Дидаскалије. Сведочанства њихова говоре сама за себе. Ништа се, такође, не може додати ненадмашној, безпрекорно критичкој обради тих извора од стране Функа, Харнака, Ахелиса, Брајтмана и П. Дрекса. Али и ако су ова њихова испитивања изванредно савесна и скрупулозно критична, она, инак, остају до крајности уска. Тежња за беспристрасном, објективном научном истином често смета стварању шире историјске концепције, смета да се иза текстуалне критике види сама истина. Често се тај текстуални критицизам доводи до формализма своје врсте, претвара се у неку идололатрију критицизма. Али и поред свега свога научног објективизма западна наука није слободна ни од конфесионалних схватања. Она и на апостолску литургију и на епиклезу, као и на читав низ других питања прахришћанске старине, гледа својим очима, било тридентинско-схоластичким, било протестантским, али у једнакој мери погледом уским и кратковидим.

Питање које нас овде интересује, гесп. епиклеза у II — III в., не може се при испитивању вештачки издвојити из општег историјског контекста и проучавати без везе са целокупном проблематиком тадашњег хришћанства. Овим хоћемо да кажемо да проучавање порекла и развијања епиклезе није само екскурс у историју хришћанског евхаристичког богослужења; да ово питање није само литургичке садржине. Постојање те молитве у евхаристичком канону није само ствар обреда, него оно има и свој дубљи основ. Било је и има у хриш-

ћанској литургици молитава и свештенорадња, које су под утицајем историјских околности веома лако мењале свој облик, место и садржину, или чак одједном и сасвим нестајале, не изазивајући никаквих нарочитих промена или последица у другим областима религијског живота.

Епиклеза, пак, није обредна ситница; она даје православној, источној литургици, неки нарочити, специфични карактер и заузима централно место у православној евхаристологији, јер стоји у тесној вези и са другим питањима наше догматике. Другим речима, хоћемо да истакнемо, као наш основни принцип, од којег полазимо, да је питање епиклезе пре свега питање догматског карактера и оно се не сме скинути са догматске основе. Међутим то се често пута заборавља и у западној научној литератури (а по угледу на њу и код нас) — молитва призивања Св. Духа у литургији третира се као најобичније питање црквене археологије, без икакве везе са историјом догме.

Религијски процес сам по себи јесте хармонично јединство трију саставних елемената његових — догме, моралног закона и симбола или култа (литургике), који одговарају душевним особинама човековим — уму, вољи и осећању. Религијски живот јесте манифестација свију ових душевних особина у процесу наше тежње ка Богу. Ово јединство духовног живота најјаче се осећа у хришћанству, као религији богооткривеној. Догматиком је скроз прожета и архитектоника и сама садржина нашег богослужења. Али то се најбоље и савршено види у евхаристичком животу. Евхаристија је средишњи, животни нерв хришћанства и догмат о евхаристији јесте средишњи, животни догмат православне мистериологије. У њему се реалност општења са Богом највише осећа и сазнаје. Трансцендентно у религији — у њој постаје иманентним. Постоји унутарња веза између садржине самог догмата и његовог литургичког ваплоћења и та је веза не само диалектичке него и онтолошке природе. Шта је евхаристија у хришћанском сазнању? — Богослужбена символизација, манифестовање извесних хришћанских метафизичких истина, — наиме догмата о Св. Троици, догмата о створењу света, о промислу Божјем о њему, о ваплоћењу Божјег Логоса, искупљењу, освећењу вештаствених евхаристичких дарова и кроз њих освећење верних и сједињење

са самим мистичким телом Христовим. Богослужбено сазнање (литургичко богословље) врло осетљиво реагира на ове догматичке моменте и на ову или ону концепцију тих момената. Промене у догматском мишљењу (удаљавање од истинитог, црквеног учења) проузрокују и промене у садржини евхаристичких молитава. Као пример за озо могу послужити литургије оних религијских заједница, које су се током историјског процеса од цркве одвојиле, наиме литургије несторијевске, монофизитске, римска миса, аријевске интерполације у „апостолским литургијама“ и т. д.

Према томе и сами акт освећења евхаристичких елемената, његова форма и догматска основа, везане су нераздвојено са евхаристологијом тога доба. Како, на који начин, каквим молитавама су се освећивали дарови, зависи од тога како је Црква веровала и учила о освећујућој сили Божјој. Ми нарочито наглашавамо, да питање консекраторне молитве није само питање обредног, литургичко археолошког карактера. Али ако и сада, као у најстарије време хришћанства, ово питање тангира дубоко религијско сазнање, треба нарочито нагласити да не може и није могло бити безразличног погледа на садржину ове централне молитве. Чак ни слобода духа, која се много више и јаче осећала у прве векове, није могла толерирати индиферентност према смислу консекраторног дела литургије. И нити харизматички карактер апостолских агапа, нити неограниченост временом и формом њихових молитава, о чему сведоче списи ранијег хришћанства¹ не противорече оној унутарњој целосној хармонији догме и символа.

Заиста у то време служебник још није стешњавао дух молитвеног стваралаштва за време саме литургије. Писане „рубрике“ и типик још нису спутали слободу хришћанског надахнућа. Патос пророковања и чудесни дар глосолалије трепери у првим хришћанским палестинским храмовима и ниским и мрачним криптама римских катакомба, тамо, где се често пута „евхаристичка крв мешала заједно са крвљу самих побијених хришћана“, где се сама божанска, бескрвна Жртва вршила понекад на прсима мученика. Тек у IV и V в. канонске норме ограничавају и регламентушу састављање и употребу нових ехва-

¹ Јустин Филоз. I. апол. 13, 1; 65, 3; 67, 5; Дидахи, 10; С. А. II, 26, 6.

ристичких молитава.¹ Али све до тога доба молили су се колико су год могли и знали² и оним речима које су се чудесно откривале „пророцима“. И зато се баш у овој харизматичкој слободи, прожетој небеским надахнућем, чувало јединство и унутарња веза символа и догми, што је те молитве откривао и шапутао сâм Дух Параклит, који је и кроз пророке говорио и на саборима хришћанских учитеља и отаца учио и заповедао. Није постојала опасност да се свештеник-пророк у патосу својег молитвеног стваралачког надахнућа, руковођен св. Духом, удаљи од православне традиције. Исте мисли зраче и испуњавају све евхаристичке молитве тога доба и исти је догматски основ свима њима. Врло је важно да се од првих дана хришћанства евхаристија сматрала као жртва која има карактер молитвеног сећања на стварање света, промишљање о њему, ваплоћење Логоса и искупљење. То потврђују и св. Јустин Филозоф³, и литургија Св. VIII⁴, Тестаменат Господа Исуса Христа⁵, *Constitutio ecclesiae aegyptiacae*, I (XXXI), 14—20⁶, и Евхологиј Серапиона Тмуитског⁷. Као што је, у своје време, приметио Катанскиј чак је и свети Игњатије Богоносац учио о евхаристији као о служби ваплоћења, тако да се и евхаристичко тело Христово признаје истоветним са телом, које је Спаситељ примио на се при ваплоћењу. (Смирн., гл. 7.; Римљ., гл. 7; Ефесц., гл. 20; Филадельф., гл. 4.)⁸. Ово се све односи на догматску садржину евхаристичке молитве. Она се дакле у главном не мења од првих дана апостолских до данас. Али треба још обратити пажњу на догматски основ евхаристичке молитве, нарочито на консекрациони део њен. Важно је, заиста, оно на чему почива апостолско и светоотачко учење о освећењу дарова, о Сили, која врши тајну, која све освећује (ἡ δύναμις τελευτική). Схоластика је

¹ Ипонског саб. 393 г. пр. 21. (Манзи, III. 922;) поновљено од стране III. Картагин. саб. 397 г. (Hefele, II, 54.); такође у кодексу канона афричке цркве, пр. 103. (Манзи, 807) односно XI картаг. сабора 407 године пр. 9. (Hefele, II, 101.)

² Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 807.

³ *Dialog. cum Trifon*, с. 70; 41.

⁴ Funk, I, 508; LEW., 20.

⁵ Rahmani. *Testamentum...* p. 41—43.

⁶ Funk, II, 99—100.

⁷ Brightman. *The Sacramentary of Serapion*. in *J. of Th. St.* 1899. oct. 105; Funk II, 174.

⁸ Катанскиј Догматич. учење о семицерк. таинств. С.П.Б. 1877. стр. 73; 84

заборавила сведочанство св. Василија Великог и не радо се њега сећа. У њему је, заиста, и сувише оштар укор западу, који је од светоотачке традиције отступио. Битно је не само то, да се у књизи „О Св. Духу“ гл. 27. јасно говори и сведочи о апостолском пореклу епиклезе: „...Догмате и проповеди, које су у цркви сачуване једне примамо из написане науке а друге смо примили тајно из повереног нам апостолског предања... Речи призивања (ἐπικλήσεως) у време претварања хљеба евхаристије и путира благословења, који нам је од светих оставио написано? Нити се ми задовољавамо само оним речима, које нам апостол или еванђеље спомиње, него друге још говоримо и пре и после, јер имају велику силу за тајну, а примиле смо њих из ненаписане науке.“...¹ Битно је још и друго, наиме учење св. Василија о Св. Духу као о свеосвећујућој Сили, којом се врши обожење људи, успостављање њихово у рај, ступање у Небеско Царство, којом се добија пуноћа благословења у овоме и у будућем веку. Он је у благодатним даровима, Он је почетак освећења. Св. Духу тежи све што осећа потребу за освећењем. Нема дара који би силазио ка тварима без Св. Духа. (De Spiritu Sancto. cap. 16; Advers. Eunom., III књига)². У истоме смислу учи и свети Григорије Богослов (Orat., 41.)³ и сви оци цркве и сабори у потоња времена. Све молитве Богу о освећењу, како дарова на литургији, тако и сваком другом приликом, призивале су Св. Духа и од Њега се очекивала пуноћа благословења и благодатних дарова. И Црква је то сачувала кроз векове. Према томе се види да по учењу патристичком призивање св. Духа на евхаристичке елементе има свој основ у учењу о св. Духу као освећујућој сили. Основ је, дакле, епиклези у црквеној пневматологији. То се већ јасно осећало у IV веку. Али такви ауторитети за литургију и за историју евхаристичког богослужења као што су св. Василије Велики (а за њим и псевдо-Прокло)⁴ позивају се у том погледу на времена старохришћанска и још веће ауторитете — апостолске. То послеапостолско доба у историји евхаристичког

¹ M. P. G. t. XXXII, col. 188; о истом сведочи и (pseudo) — Прокло. M. P. g. t. LXV, col. 850.

² M. P. g. t. XXXII. col. 108; 132; 135; 172; t. XXIX col. 665.

³ M. P. g. t. XXXVI. col. 441.

⁴ M. P. g. t. LXV. col. 849—850.

богослужења и догматског сазнања интересоваће и нас, те стога прелазимо сада времену св. Јустина Филозофа и Иринеја Лионског.

* * *

Сведочанства св. мученика Јустина Филозофа о освећењу евхаристичких дарова прилично су кратка и непотпуна и зато се и мисли обично да је литургија, коју он познаје и описује доста примитивна. Заиста из његових речи не може се одмах извести један јаснији преглед евхаристичке молитве о којој он говори и то оставља једно широко поље за нагађања и све могуће хипотезе у питању које нас овде специјално занима. О литургији говори Јустин у главном у 65—67 гл. своје I апологије. Ту се наиме описују два типа литургије: у 65—66 гл. т. зв. Taufliturgie т. ј. она, која је долазила одмах по крштењу катихумена и на коју је новопросвећени долазио тек први пут да се причести светим тајнама. У 67 гл. даје се слика једне обичне литургије у недељни дан (ἡλίου λεγομένη ἡμέρα — дан сунца). У овој последњој о консекрационој молитви се не говори ништа, али и у оној првој (66,2-3) изрази су прилично нејасни. Ево шта се односи непосредно на ту молитву: „...ми непримамо ово као обичан хлеб или обично пиће; него као Христос Спаситељ наш, оваплотивши се Словом Божјим (διὰ λόγου θεοῦ σαρκολογηθεὶς) имађаше тело и крв ради нашег спасења, те тако исто ова храна, над којом је извршено благодарење (евхаристија — τὴν εὐχαριστήθεισαν τροφήν) молитвом Слова његова (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ)... јесте, као што смо научени, тело и крв оваплоћеног Исуса. Јер апостоли у својим списима, који се зову јеванђеља, предадоше што је њима било наређено: Исус, узевши хлеб и благодаривши рече“...¹ — и даље Јустин наводи речи Спаситељеве о установљењу евхаристије.

Дакле, и ако се овде говори о некој консекраторној молитви онда је то „молитва слова Његова“ (εὐχή λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ). Каква је то молитва, каква је њена садржина — ово је питање за историју литургије II века врло важно.

На различите начине покушавано је да се одговори на ово питање. Једни, и то махом латински писци, сматрају да под овом

¹ Цитирамо по издању G. Krüger. Die Apologien Justins des Märtyrers. Tübingen. 1915. S. 57.

молитвом треба разумети речи Спаситељеве (Einsetzungswörter), што би, разуме се, ишло у прилог римске традиције¹. Други опет мисле да овде Јустин не говори само о Спаситељевим речима, него о томе да се консекраторна моћ налази у целокупној евхаристичкој молитви, у евхаристичком канону². Трећи на пример, виде у Јустиновој молитви Слова — молитву Господњу „Оче наш“³, а има, најзад, и таквих, који мисле да је то молитва призивања Св. Духа.⁴ У наведеним речима код самог Јустина нема ништа из чега би се могао извести неки прецизнији појам о консекраторној молитви његове литургије. Последње од наведених мишљења, наиме да Јустин спомиње епиклезу св. Духа заступа и одлучно брани Ватерих. Он се бори против римокатоличке традиције освећења дарова само и једино Спаситељевим речима, и тражи свуда у патристичкој књижевности трагова молитве епиклезе. Чак и у овом случају, код Јустина Филозофа, где се ово не може тако лако наћи, Ватерих изводи неке закључке да би поткрепио своје мишљење, али то изгледа мало основано. У речима „молитва Логоса“ он би хтео да види епиклезу св. Духа, јер, вели он, Јустин не разликује увек појмове Дух и Логос, те би и овде требало место Логос разумети Дух. Да видимо у колико је то оправдано и, уопште, да ли је потребно толико комплицирати ствар? Можда би се могло наћи неко друго решење?

Ватерих, дакле, вели да Јустин назива Св. Духа (као и Сина) Логосом и чак „прворођеним“⁵ и позива се на I аполог. гл. 33, 6 (у вези са гл. 32, 8, 10; 13, 3; 46, 5). Исто мишљење налазимо и код Раушена, ма да он као правоверни католик не

¹ T. Harnack. Der christliche Gemeindesgottesdienst, 273. Marković. O Evkaristiji. 181—182. Schermann. Frühchristliche Liturgien. Paderb. 1915. S. 430. Merk, op. cit. 87—88. Schick, Historisch-Liturg. Abhand. 70 Rauschen-Altaner. Patrologie. Freib i/B 1931. S. 78. Schwane. Dogmengeschichte, I, 456.

² Катанскій. Догматическое учение о семи церков. таинств СПб. 1877 стр. 82, прим.; Bardenhewer. I, 259, прим. 3. R. Seeberg. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Leipsig. 1920. I, 354, прим. 2. Gerhard Rauschen „Eucharistie und Bussacrament in der ersten 6 Jahrhunderten der Kirche“. Freiburg i/B. 1910. S. 121.

³ Wordsworth. The Holy Communion. Oxford. 1891. p. 62., Bunzen. Hippolytus... III, 181; 375.

⁴ Tfoulkes. Primitive. Consecration, 54; Watterich. Das Konsecrationsmoment... 41—47.

⁵ Watterich — op. cit. 41—43.

чини то са истом намером као и Ватерих:... „(Justin) versteht unter dem Heiligen Geiste „den Logos“...¹. Али из Јустинових речи то се не да извести. Заиста (гл. 33,6) говорећи о ваплоћењу Сина Божијег он вели: „Под именом Духа и Силе (Лк. I, 36) од Бога не треба ништа друго разумети до Слово, Које је и прворођено у Бога“... Као што видимо не зове се овде Дух прворођеним, већ Логос, како то и следује из грчког текста — τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστὶ... — придев мушког рода πρωτότοκος односи се на λόγον (муш. р.) а не на πνεῦμα (сред. рода.) Сем тога, подразумевајући под πνεῦμα Слово, не мисли Јустин овде о Духу као Ипостаси Св. Троице, него о духовној природи Слова као Бога, јер и Бог је Дух. Јустин говори овде дакле о духовној супстанцији, а не о Трећем Лицу св. Тројице. Само два пута користи се Јустин изразом „дух“ — πνεῦμα — без икаквих ближих ознака, — и то овде (гл. 33, 6) у значењу духовне супстанције Слова и још у гл. 60, 7, где он противоставља Дух — Слову: ...„јер он даје друго место Слову Божјем... а треће место Духу“. Иначе то се види из целокупног контекста списа Јустинових. Тако например:

1) Јустин јасно учи о Св. Троици, разликујући Ипостаси Њене по имену: (гл. 13, 3.)... — »ми знамо да је Он (т. ј. Исус Христос) Син самог Истинитог Бога и стављамо Га на друго место, а Духа пророчког на треће.“ (упореди са гл. 66, 3; 60, 7 или 61, 3, где говори о крштењу у име „Бога Оца и Владике свега, и Спаситеља нашег Исуса Христа, и Духа Светог“). И још разликује изрично ипостасног Духа Божјег од Слова (гл. 32, 8.)

2) Јустин изрично назива Слово првородним (Сином) Божјим — ὃ ἐστὶ πρῶτον γέννημα τοῦ Θεοῦ (гл. 21, 1: упореди са 22, 2.).

3) Најзад Јустин толико одлучно и на више места назива Трећу Ипостас Свете Троице Духом да се не може сумњати у јасност његове тринитарне терминологије. Он Га на-

¹ Rauschen-Altaner, Patrologie. S. 77; упореди Катанский, оп. с. 81, прим.

жива и Духом пророчким и овако најчешће¹ и Светим Духом пророчким² и просто Светим Духом³ и Духом Божјим.⁴

На основу свега реченога немогуће је сложити се са Ватерихом у томе да Јустин не разликује појмове Дух и Слово да би место εὐχή λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ — требало разумети и епиклезу Светог Духа. Али ипак тиме се још ништа не губи и то не значи да се у Јустиновој литургији освећење дарова вршило једино Спаситељевим речима, као што мисли већина римокатоличких богослова.

Да би се нашао одговор на питање које нас интересује потребно је по могућству реконструисати Јустинову литургију и у њој наћи место и облик консекраторне молитве. Ово није лако, јер у списима његовим нема текста молитава; о њима се тек у општим цртама говори. Нас би стога задовољила више или мање приближна шема те литургије.

У списима Јустиновим види се још она велика стваралачка слобода у евхаристичким молитвама, којом се одликовало послеапостолско време. О харизматичком карактеру молитава нарочито главних у евхаристичком канону говори сам писац (I Apol. c. 13,1): „славимо (Створитеља Димиурга) колико можемо — ὅση δύναμις — словом молитве и благодарења у свему што приносимо“, и на другом месту каже (с. 67,6.) да старешина — ὁ προεστώς — изговара молитве и благодарења — εὐχάς καὶ εὐχαριστίας — колико му је могуће — ὅση δύναμις ἀντῶ., и опет на трећем месту (с. 65,3.) спомиње подробну евхаристичку молитву (εὐχαριστίαν ἐπὶ πολλὸ ποιεῖται. Види се такође да и читање пророчких и апостолских списа није још тачно регламентирано (с. 67,3.).

Све ово подсећа на литургијску традицију ранијих хришћанских споменика као што су Διδαχὴ (с. 10) „пророцима пак допустите да благодаре (εὐχαριστεῖν) колико хоће (ὅσα θέλουσιν) и VII књига апостолских конституција.⁵

За научну обраду Јустинове литургије врло је много урадио гисенски професор Паул Дреус. Његови покушаји рекон-

¹ I Apo 1. 6, 2; 13, 3; 31, 1; 33, 2 5; 35, 3; 38, 1; 39, 1; 40, 1, 5; 41, 1; 42, 1; 44, 11; 47, 1; 48, 4; 51, 1; 53, 4; 59, 8; 60, 8; 63, 2, 12.

² 41, 1; 53, 6.

³ 61, 3, 13; 65, 3; 67, 2.

⁴ 32, 8; 60, 6; 64, 4.

⁵ С. А., VII,26,6. — Funk, Didascalia, I,414—415.

струкције те литургије од особитог су интереса и значаја. Паралелним проучавањем литургије Јустина Филозофа и оне из VIII књ. апостолских конституција (С. А. VIII.) он је доказао да су се те две литургије развиле из исте групе евхаристичких молитава, да је, другим речима, Јустинова литургија припадала типу клементинске анафоре.¹ То се види не само из тога што и једна и друга садржи основне моменте литургије оглашених и верних, као што је читање апостолских списа, целив мира, принос дарова, него и да су многобројни изрази у делима Јустина Филозофа позајмљени из евхаристичких молитава SAVIII било буквално, било у перифрази, али скоро увек са очигледном паралелизмом. По оним цитатима из литургије SAVIII које Јустин наводи може се без нарочитих тешкоћа успоставити план његове литургије.

Тако, на пример, преанафорални део његове литургије садржи после читања апостолских списа (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) и пророчких такође и говор епископа². Катихумени не присуствују код њега за време литургије верних³. Јустин познаје изразе SAVIII из молитава о очишћењу од злих духова и демона⁴, што даје могућност да се претпостави да су се и енергумени удаљавали из богослужбених скупова после прочитаних ектенија и молитава за њих. Све то одговара реду молитава и свештенорадња литургије из SAVIII.⁵ Јустинове⁶ „заједничке молитве — *κοινὰς εὐχὰς* — како за себе тако и за просвећеног и за све друге“ јесу као што мисли Дреус⁷ оне подробне ектеније за верне, новопросвећене и за сваку душу хришћанску којима почиње литургија верних у SAVIII.⁸ Јустин помиње и целив мира⁹. Зна се да се овај апостолски обичај сачувао скоро без изузетака у свима старохришћанским ли-

¹ D r e w s. Untersuchungen über die sogenannte Clement. Liturgie im C.A.VIII. S., 69;71;73.

² I. Apolog. c. 67,3—4.

³ *ibid.* c. 65,1; 66,1.

⁴ Dialog. cum. Trif. c. 30.

⁵ LEW. 3—7,2; F u n k. I,476—482.

⁶ I Apol. 65,1.

⁷ D r e w s op. c. 67—69.

⁸ LEW, 912; F u n k., I,488—492.

⁹ I Apol. 65,2.

ургијама. О њему говоре и СAVIII¹, и СAII, 57,17² и канони (полита, III; XIX,14³ т. зв. Constitut. ecclesiae aegyptiacae (XXXI), 8⁴, „Тестаменат Господа Исуса Христа,“ мученичка кта св. Перпетује и још многи споменици и списи ранијег ришћанства. Само у сионској цркви постојао је у старо време обичај, као што се види из једног литургичког списка IX—X в. из патријаршијске јерусалимске библиотеке, да на дан Вел. Четвртка на литургији није било целива мира у вези са тужном споменом тога дана — пољупцем Јуде издајника⁵. Исто тако по речима Тертулијана (De oratione, XIX) није било целива мира и после дане и то нарочито у последње дане ускршног поста, и дане Пасхе, т. ј. „пасхе страдања“, (Петак и субота).⁶

Јустин Филозоф спомиње приношење хлеба и вина као нарочити литургички акт⁷. По чину апостолске, „клементинске“ литургије следује затим сама евхаристичка молитва, гесп. евхаристички канон како би се то данас рекло. Изрази Јустинови о „свечаним свештенорадњама и песмама захвалности“ и појединацима (ἐπι πολύ; ὅση συναμίξ αὐτῶ) молитвама евхаристије⁸ на први поглед изгледа не дају никакво објашњење и садржина тих молитава остаје непознатом. Али при подробнијем проучавању дела Јустинових види се да су му многи изрази евхаристичке молитве клементинске литургије СAVIII врло добро познати. Паралелизам се може лако уочити и у главнијем делу литургије, што је за нас од особитог интереса. Заиста, евхаристичка молитва обраћена је Истинитом Богу, Јединоме, благоме, нерођеном Богу⁹, неоскудноме¹⁰. Сви су ови изрази позајмљени из литургије СAVIII, 12, 6.¹¹ Та иста молитва

¹ LEW, 13; Funk., 1,476.

² Funk., 1,165.

³ Riedel. Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandria. Leipzig, 1900. s. 202;213.

⁴ Funk., 11,99.

⁵ А. Дмитриевскій. Богослужение страстной и пасхальной седмицы во св. Иерусалиме IX—X в. Казань. 1894, стр. 103; 341. Тај литургички споменик из X века сем Дмитријевског издао је још познати палеограф Пападопуло-Керамевс у Петрограду 1894 г. Ἀναλέκτα... том. β'

⁶ M. P. L. t. I. col. 1176—1179.

⁷ 1 Apol. 65, 3; 67, 5; сравни LEW 13—14; Funk. 1, 494—496.

⁸ 1 Apol. 13, 3; 65, 3; 67, 5.

⁹ 1 Apol. 14, 1; Dial. с. 5. — ὁ Θεὸς ἀναρχος.

¹⁰ 1 Apol. 13, 1; Dial. с. 23.

¹¹ LEW, 14; Funk. I. 496.

говори о Богу, Који је кроз Свог Јединородног Сина, Бога Логоса, Премудрост, Анђела Великог Савета и т. д. створио све: — цео козмос, природу, сва створења и најзад човека¹, и изрази ове молитве Јустин Филозоф одлично познаје и наводи на више места и често пута². Наводи такођер и историју Икономије Божије о људском роду са успоменом на исте библијске примере и факта као и клементинска литургија³. Али то да Јустин Филозоф разуме евхаристију као жртву, која се приноси за успомену ваплоћења и страдања⁴ од нарочитог је значења за евхаристологију његову, везујући њу и са мислима претходних хришћанских мислилаца (апостолских мужева) и са догматским системима потоњих отаца и учитеља цркве и налази своју животну, практичну примену у свима хришћанским евхаристичким молитвама. Изрази Јустинови у овоме делу молитве опет су аналогични оним из литургије СAVIII.⁵

Мисија Сина Божјег на земљи описује се и код Јустина и у евхаристичкој молитви апостолских установа; спомиње се чудотворна делатност Христова, многобројна исцелења, знамења⁶. Затим се на више места и подробно говори о страдању од Јевреја и Пилата, о распећу, смрти, васкрсењу и вазнесењу⁷. Говорећи језиком савремене литургијске терминологије Јустин зна за молитву анамнезе⁸. Уз то се у његовој евхаристичкој молитви наводе речи Христове — *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου... τὸ αἷμα μου* — речи, које су у све литургије ушле као историјска основа тајне евхаристије.

Ово савесно, објективно испитивање текста Јустинових дела упоредо са текстом клементинске литургије велика је заслуга Дрекса. Благодарје њему у историји старохришћанског евхаристичког богослужења многе су се ствари и нејасна питања расветлила и у првом реду питање порекла и извора

¹ LEW, 15—16; Funk I. 496—500.

² I Apol. 23, 2; 63, 5; 14; 15; 33, 6; 46, 2; II apol. 6, 3; Dial. 41; 76.

³ Dial. с. 19; сравни LEW 17—18; Funk I, 502—504.

⁴ Dial. с. 70; 41.

⁵ I Apol. 23, 2; 32, 10; 46, 2; Dial. с. 85; 100; 105. сравни LEW. 19; Funk I, 500.

⁶ I Apol. 31. сравни LEW. 19; Funk, I. 506.

⁷ Dial. 67; 118; I apol. 63, 10; 63; 41. сравни LEW. 20; Funk I, 508.

⁸ Dial. 41 и 117.

клементинске литургије и њој сличних. Какви се, дакле, закључци могу извести из оваквог упоређења текста? Како би изгледала та шема Јустинове анафоре после њене реконструкције?

Кад би се оваква, ма и приближно реконструисана шема евхаристичке молитве, дала превести на језик наше савремене научно-литургијске терминологије, значило би да Јустин познаје као и литургија CAVIII све главне делове литургије верних и то:

1) заједничке молитве.

2) целив мира.

3) приношење дарова. (што се после поделило у антиохијско-византијским литургијама у два посебна чина — проскомидију, као припремни део пред литургијом катихумена и велики вход у почетку литургије верних).

4) сами евхаристички канон, који се сада дели на посебне тајне молитве, одвојене једна од друге певањем хора и возгласима свештеника, док су у то време састављали једну једину нераздвојну целину — евхаристичку молитву. Ови данашњи делови те молитве налазе се и код Јустина и у CAVIII:

а) молитва $\alpha\zeta\iota\omicron\nu\ \omega\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu\ \nu$ (према западној терминологији *praefatio*) која садржи прослављење Божијег величанства и моћи, створења света и свега у њему, човека и промисла о њему и после пада.

б) молитва *sanctus*-а или *trishagion*-а која следује одмах иза серафимске песме $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma,\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma,\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma,\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \sigma\alpha\beta\alpha\acute{\omicron}\theta$. (и ако Јустин изрично ове речи не наводи, ипак по контексту оне несумњиво морају бити¹). Ова молитва даље садржи прослављање искупитељног подвига Сина Божјег и прелази затим у,

в) молитву *anamnesis*-а, у којој се садржи поново молитвена успомена Христовог ваплоћења, страдања и смрти, васкресења и вазнесења.

Али литургија CAVIII садржи и још нешто. Са анамнизом не завршава се ред мисли и молитава у евхаристичком канону. Анамниза је само прелаз од Христових речи или од молитве *sanctus* ка призивању св. Духа., које се у клементинској литургији чита овако: (CAVIII, 12, 38-39.):

¹ Drews op. c. 82,

„Сећајући се дакле његових страдања, смрти и васкресења из мртвих и вазнесења на небеса...

... ми Теби приносимо Цару и Богу по Његовом наређењу овај хлеб и ову чашу, благодарећи Те кроз њега за то што си нас Ти удостојио да стојимо пред Тобом.....

... и молимо да милостиво погледаш на ове дарове...

... и да пошаљеш на ову жртву Светога Духа Твога, Који је сведок страдања Господа Исуса како би он учинио хлеб овај телом Христа Твога и ову чашу крвљу Христа Твога.....“¹.

Како стоји код св. Јустина Филозофа? Да ли је било молитве епиклезе у његовој анафори? — Изрично он је нигде не спомиње, али сме ли се, само на основу тога, извести закључак да он њу није ни познавао или ићи и даље, т. ј. да у средини II века још уопште није било те молитве? Формални критичизам и буквално разумевање текста тако баш и мисле, Скоро сви западни научњаци решавају ово питање негативно. Једино Ватерих, као што смо видели, признаје код Јустина епиклезу. То исто допушта и Тајрер². Дреус после свију својих упоређења и проучавања текста, констатовавши очигледну сличност обе две литургије (Јустинове и CAVIII) у свима моментима и признавши да оне припадају истоме типу, ипак устручава се да одговори позитивно на питање епиклезе. Он само допушта могућност њеног постојања у литургији II века³.

Шта би се на то могло рећи?

Не треба пре свега губити из вида да, док се у VIII књизи апостолских установа налази потпун текст литургије, Јустин Филозоф у својим делима говори о евхаристији само узгред и врло кратко, управо у толико колико му је било потребно ради његових апологетских циљева да би одбранио хришћанско друштво и његове евхаристичке скупове од неоснованих инсинуација и оптужаба, које су биле противу хришћана подигнуте. О реконструисању текста његове литургије не да се говорити; говорило се само о једној шеми.

Када би се са друге стране шематички приказала литургија CAVIII, када би се њен опширни текст смањило на онолико

¹ Funk I, 510.

² Tyrer. The Eucharistic Epiclesis, p. 18.

³ Drews. op. c. 74; 91.

кратких реченица и израза као што то чини Јустин Филозоф, слика би била од прилике иста. Стварно, би ли се могла целокупна литургија клементинска приказати у неколико речи? Шта би била тада садржина њене евхаристичке молитве? Зар није молитва благодарности Богу Оцу свега за сва добродетелства Његова и Његовог Сина и Светог Духа? Зар није прослављење и хвалење Оца и Сина и Светог Духа? Такве бар изразе ми налазимо у евхаристичком канону литургије САVIII: — (12, 9.) καὶ τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων... καταγράφας εἰς αἶνον τῆς δῆς μεγαλοπρελείας (12, 27.)... ὑπὲρ πάντων σοι ἡ δόξα δέσποτα παντοκράτορ...¹ И не само у клементинској литургији; овакви изрази могу се наћи и у евхаристичком канону других литургија старог доба. Тако например евхологиј Серапиона Тмуитског садржи: ἄξιον... ἐστὶ... αἰνεῖν, ὑμνεῖν, δοξολογεῖν...²; литургија св. апостола Јакова: — ἄξιόν ἐστί., σὲ αἰνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σὲ δοξολογεῖν...³; литургија апост. Марка: ἄξιόν ἐστὶ... σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν... σοὶ ἀνθρομολογεῖσθαι...⁴ Овим дакле речима почиње евхаристички канон ових и још многих других литургија. Богу Оцу приноси се у молитви „praefatio“ слава и хвала за све што је Он учинио роду људском, и даље за тим у молитвама „sanctus“ и „анамneze“ говори се о дејству Сина Божијег, док се у епиклези моли за силазак Светог Духа. Све су евхаристичке молитве, геср. делови једне евхаристичке молитве (или евхаристичког канона) обраћени Богу Оцу, само што се у првом велича Отац, док се у осталим деловима те молитве говори о Сину и Духу. Ово је изгледа једна стара литургичка традиција, доцније санкционисана каноничким нормама. (сан. 21 III картагинског сабора.)

Сасвим исто налазимо и код Јустина Филозофа (I Apol. 65, 3): „... и тај (епископ) износи хвалу и славу (αἶνον καὶ δόξαν) Оцу свега именом (διὰ τοῦ ὀνόματος) Сина и Светог Духа и врши подробно благодарење (εὐχαριστίαν) за то што нас је Он тога удостојио...“ Литургије старог доба знају још и нарочити благослов епископа (геср. свештеника) речима II

¹ LEW, 15; 18; Funk, I, 498; 504.

² Brightmau, The Sacramentary, of Serapion. — Journ. Th. St 1899 oct. p. 104.

³ LEW, 50.

⁴ ibid., 125.

Коринћ. XIII, 13 именован Свете Тројице — Оца, Сина и Светог Духа. На први поглед чини се да Јустин говори овде о том благослову народу (ἀβλαβρός, „Salutation“) који је са различним модификацијама заједнички скоро свима литургијама: CAVIII, 12 4¹, у канонима Иполита III; XIX, 15², у „Constit. eccles. aegyptic.“ I (XXXI) 11³ у литургији ап. Јакова⁴, литургији ап. Марка⁶, у Саидским канонима црквеним⁵, у литургији сиријских јаковита⁷ и мн. др. Али не! Благослов се овде код Јустина никако и не спомиње, него овде је јасно речено о узношењу „хвале и славе Оцу свега кроз имена Сина и Светог Духа“. А то и јесте садржина целокупне анафоралне молитве (евхаристичког канона са свима његовим садашњим тајним молитвама).

Заиста:

молитве: praefatio — sanctus — anamnesis — epiclesis
молитвено преживљавање створења, искуплења, освећења
хвала и слава Богу Оцу кроз имена Сина и Светог Духа.

На овај начин ред догматских мисли у канону завршен је, цело последовање молитава крунисано је епиклезом. Тако захтева унутарња диалектика евхаристије, такав је онтолошки смисао односа Бога према свету. Кад би се замислила прахришћанска, послеапостолска литургија без епиклезе, значило би оставити је без догматског смисла, раскинути ланац мисли у њој, одвојити је од њеног пневматолошког основа.

* * *

Мало се на Западу може наћи заштитника апостолског порекла епиклезе као првобитне форме консекраторне молитве у литургији.⁸ Распрострањеније је мишљење да и ако епиклезе није било у старохришћанско време, она се ипак прилично рано појавила (откуда? из каквих разлога? под чијим утицајем?), тако

¹ *ibid.*, 14; Funk I, 496.

² Riedel, *op. cit.* 202; 213.

³ Funk, II, 99.

⁴ LEW, 49.

⁵ *ibid.*, 125.

⁶ *ibid.*, 461; 463.

⁷ *ibid.*, 85.

⁸ Watterich, *op. cit.* Tyrer, *op. cit.* 19—25; 70—71; W. C. Bishop. The primitive forme of consecration. C. Q. R. № 132. July 1908 p. 395. F. E. Warren. The liturgie and ritual of the antenicene Church, 109.

да је већ у IV веку она на Истоку једна свеопшта литургијска појава, једна праксом и учењем црквеним санкционисана форма освећења.¹ Има најзад и таквих научњака који признају и тај сада очигледни факт, да је и римска миса у најстарија времена имала молитву епиклезе, па потом ју је изгубила.²

Неоспоран је, дакле, факт да је у IV веку епиклеза постојала. Св. Василије Велики — у „књизи о Св. Духу“ (375) — говори о њеном апостолском пореклу, што упорно неће да призна западна наука. У Палестини средином IV века (347—348) у својим „катихезама“ св. Кирило Јерусалимски даје нам сасвим јасно формулисано учење о тој молитви. Тако (Myst. III, 3) — „евхаристички хлеб после призивања (μετὰ τὴν ἐπίκλησιν) Св.

¹ Cabrol — L'epiclese, — in Dict. Arch. & Lit. 1922. V, 142—184. Drews op. cit. Merk, op. cit. 104; D. Stone. Eucharistic doctrine & the canon of the roman mass. C. Q. R. № 133. 1908. 36; G. P. Wetter, Uppsala. Altchristlichen Liturgien. Das christliche Mysterium, Göttingen, 1921. S. 59; Srawley. The early history of the liturgie. Cambridge. 1913. A. J. Maclean. The ancient Church orders. Cambridge 1910. Принц Макс Саксонски — Pensées sur la question de l'Union des Eglises. Roma et Oriente. 1910, XI.

² Funk. Über den Kanon der römischer Messe — In Kirchengesch. Abhandlungen III, 86. Watterich. op. cit. 120. Drews. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe. Tübingen. 1902; Thalhofer. Handbuch der katholischen Liturgie. Freits. i/Br. 1912. S. 45. Ето например шта налазимо код признатих западних стручњака литургијара: Одо Касел вели: „Die echte Epiklese aber gehört zum eigensten Besitz und zum Kern altchristlicher Liturgie...“ „Ja, Rom scheint aus Protest gegen die orientalische Ueberschätzung der Epiklese selbst die alte Epiklese mehr oder weniger vollständig getilgt zu haben. Jedoch blieb der ganze Kanon mit seinem Nennen der Trinität eine Epiklese im alten Sinne“ Odo Casel, O. S. B. („Zur Epiklese“ in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster in Westf. 1923. S. 102.). Тако исто и у једном другом чланку он вели: „Dass die römische Liturgie eine Epiklese im alten Sinne kannte, ist von vornherein wahrscheinlich...“ („Neue Beiträge zur Epiklesenfrage“ in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1924, S. 175.). Герхард Раушен и ако мисли да се епиклеза у литургији појавила тек доцније: „Ursprünglich ist allerdings die Epiklese nicht, sie ist später in die Liturgie eingedrungen“, он ипак вели (што је за нас од битне важности): Im V Jahrhundert war die Epiklese auch im Abendland allgemein. Sie fand sich sowohl in der gallikanischen und mozarabischen, als auch in den ambrosianischen und römischer Liturgie“. (Eucharistie und Buss sakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche. Freiburg i/B. 1910. 112.). Према томе у току пет векова десетак би се све ове промене: у првобитној литургији није било сасвим епиклезе, затим би се та молитва одједном појавила и опет тако исто спонтано ишчезла. Из којих разлога? Под чијим утицајем? На основу чега?

Духа није више обичан хлеб већ тело Христово¹. Затим (Myst, V, 7) — „ми молимо човекољубивог Бога да ниспошље Св. Духа на дарове како би он учинио хлеб — телом Христовим, вино пак крвљу Христовом“². „Свети Дух додирује освећује и претвара (μεταβέβληται)“³. „Свети дарови примају Св. Духа“³. По литургијским изразима и терминологији св. Кирила Јерусалимског може се реконструисати доста потпуно читава литургија са прилично развијеним каноном палестинског типа⁴. У исто време у Сирији — свети Јефрем⁵ и у Египту — свети Петар Александријски⁶ и Теофило⁷ сведоче јасно о епиклези као познатој евхаристичкој молитви. Тако је исто познаје и црква нумидијска у Африци, према речима св. Оптата Милевског⁸. Од Мале Азије, дакле, до Картагине епиклеза је била у средини IV века општепризната и широко распрострањена молитва.

Али не само тада! И раније се могу наћи трагови те молитве у појединим помесним црквама. Тако у 256 г., т. ј. више од сто година пре сведочанства св. Василија Великог, Фирмилијан епископ у Кесарији Кападокијској пише св. мученику Кипријану о некој жени-јеретику, лажној пророчици, која се пре 20 година, т. ј. око 235 г. појавила и која је имитирала свештеника, како врши тајну евхаристије. Он каже да „се она често усуђивала тако да ради, подражавајући благослову хлеба и освећењу евхаристије призивањем“⁹. Ово претпоставља свакако, да је обичај освећења епиклезом у првој половини III века био одавно санкционисан богослужбеном праксом факт, када се о њему тако просто и без нарочитих објашњења говори. А и сам Кипријан Картагински говори о

¹ M. P. g. t. XXXIII, col. 1089.

² ibidem, col. 1113.

³ ibidem col. 1124,

⁴ LEW, 464—470.

⁵ Творен. св. Ефрема Сирина. изд. М. Д. Акад. 1849. т. III. 131; т. VIII, 16.

⁶ код Теодорита Кирског. Цркв. Истор. IV, 19. M. P. g. t. LXXXII col. 1169.

⁷ код блаж. Јеронима: писмо: 96. M. P. L. t. XXI, col. 801.

⁸ M. P. L. t. XI, col. 1064—1065.

⁹ M. P. L, t. III, col 1213.

„законитом освећењу“ жртве Господње¹ и о томе да „приношење не може бити освећено тамо где нема Светог Духа“². Зна се да је Оригену такође позната епиклеза³, а то значи да је она постојала у александријској цркви и у првој половини III века. Сведочанства св. Иринеја Лионског допуњују наш преглед.

Иринеј говори о епиклези. Али раније се мислило да је главни доказ томе у т. зв. „фрагментима Пфафа“, т. ј. у извесним грчким одломцима из дела Иринејевих, које је тибингенски проф. Пфаф 1715 г. пронашао у рукописима Туринске библиотеке. У једном од њих (други по реду, а код Миња т. зв. фрагмент XXXVIII) стоји: „...ми призивамо св. Духа да би он учинио ову жртву: хлеб — телом Христовим и чашу — крвљу Христовом“⁴. Али доцније благодарећи савесним и објективним испитивањима Харнака⁵ доказало се да је посредни доста груби фалсификат самог Пфафа и за сада изгледа може се сматрати да је питање порекла и вредности ових одломака дефинитивно расветљено⁶. Али и поред тога у Иринеја има и других сведочанстава о евхаристичкој молитви. Тако (Adv. Haer. I. V. c. II, 3) — „Чаша растворена и спремљен хлеб примају Слово Божје и постају евхаристијом тела и крви Христа...“ И лоза посађена у земљу приноси у своје време плод и пшенично зрно бачено у земљу и иструлело и умножено диже се духом Божјим који све садржи, а ово потом примајући Слово Божје постаје евхаристијом, која је тело и крв Христова“⁷. Затим (I. IV, c.

¹ M. P. L. t. IV, col. 383/401.

² M. P. L. t. IV, col. 404. — Мерк (ор. с. 90-91) сматра да св. Кипријан спроводи неку нову идеју, Овим речима о немогућности освећења без Св. Духа, Кипријан бајаги говори о законити рукоположеном свештенику, у коме Мерк хтео би да види заменика Христова аналого римском учењу о „minister Sacramenti“.

³ κατά κέχσου, VIII, 33; Comment in Corint, VII, 5; Rauscheu-Altaner, ор. с. 129.

⁴ M. p, g. t. VII, col. 1253. Упореди примедбе А. Штирена у његовом издању дела Иринејевих. Lipsiae 1853. том. I, p. 854—887.

⁵ Harpach. Die pafische Irinausfragmente. — Text & Untersuch. 20,3,1900. стр. 1—69.

⁶ Funk. — Kirchengesch. Abhandl. & Untersusch. (1899) I, 198—208; Bardenhewer, I, 418—420. Rauschen - Altaner, 108; С. Федченковъ. Св. Иринеј Лионскій. Серг. Посад. 1917. стр. 542—550.

⁷ M. P. G. t. VII, col. 1125.

XV,5 „Ми приносимо Њему оно што је Његово (αὐτῷ τὰ ἴδια)... Хлеб од земље, после призивања (ἐκκλῆσιν) Бога над њим, није више обичан хлеб, већ евхаристија“...¹. Најзад спомиње неког јеретика Марка, гностика Валентинове секте, (I, I, с. XIII,2), који је тобож приносећи евхаристију дуго изговарао речи призивања.² И ако Иринеј говори о освећењу дарова само узгред,³ али ипак он зна за епиклезу. То признају и Тајрер, и Ватерих и Зеберг⁴ мада овај последњи као и Катански заступа мишљење о т. зв. „логос-епиклези“, држећи да Иринеј не разликује појмове Логос и Дух. Томе противуречи савршено коректна и јасна тринитарна терминологија Иринејева.

Све ово значи да је већ у првој половини III века епиклеза била распрострањена у свима црквама од Мале Азије кроз Палестину, Египат, Нумидију све до „Лугдунума“ у Галији. Благодаречи томе лакше се већ даје успоставити веза између св. Кирила Јерусалимског и Василија Великог с једне стране и муч. Јустина Филозофа с друге. Она апостолска традиција о којој говори велики кападокијски архијереј заиста се може постепено пропратити од њега назад па све до почетка III века или, можда, чак и још раније до половине II века, ка послеапостолском времену.

* * *

На западу се неће поверовати сведочанству св. Василија Великог о апостолском пореклу епиклезе зато, што у прво време (све до половине IV века) у литератури патристичкој о тој се молитви говорило мање, краће и не толико јасно. Наведене и споменуте речи св. отаца и учитеља III века и почетка IV и ако се признају на западу као пуноважне, али се њима ипак не поклања толика пажња, као рецимо „кати-хезама“ св. Кирила Јерусалимског. У овим последњим критичка наука види првипут⁵ јасно изражено учење о епиклези као консекраторној молитви, док она ранија готово заборавља и занемарује. Изгледало би да у догматици и литургици тек у по-

¹ *ibidem.* col. 1028.

² M. P. G. VII. col. 579.

³ Bardenhewer, I. 429.

⁴ Seeberg. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.*, I,462. Катанскиј, *op. cit.* 113.

⁵ Cabrol, *L'épiclese* — in *Dict. A. C. L.*, col. 143; Мерк, *op. cit.* 105.

ловини IV века сазрело сазнање о тој молитви као неопходно нужној; после неке „еволуције догме“ у епиклезу беше уведен консекраторни момент, којег, бајаги, све до тога у њој није било и који се, по мишљењу латина, налазио у Спаситељевим речима. Другим речима латинска је теза да она епиклеза, о којој говоре хришћански писци пре Кирила Јерусалимског, (и можда чак и после њега), није садржавала молитву Богу о силаску св Духа на дарове ради њиховог освећења, већ само о даровању вернима извесних благодатних дарова.

У вези са овим интересантна су следећа два питања? 1) Зашто се тако мало и нејасно о епиклези говори у прво време све до III—IV века? и 2) Да ли се могла одједном појавити у литургичком (и догматском) сазнању епиклеза ако је није до тога било и који је разлог да се она тако могла појавити?

I. — Неоспорно је да у то време питање епиклезе није било у толико акутно у низу догматских проблема.

Старе хришћанске литургије имале су епиклезе (какав је био њихов облик и обим то је већ специјално питање), противно томе нико није учио и црквено сазнање бавило се основнијим, главнијим догматичким проблемима — тринитарним. Шта више, пажња је била махом управљена у правцу одбране од спољашњих — незнабожачких и јудаистичких филозофа, а не од унутарњих — јеретика. Богословље је живело и развијало се више у апологетском свом периоду него у догматском.

Али ово никако не значи да се у то време још није сазнавала догматска важност освећујућег дејства Светог Духа у евхаристији. Тако исто и то да у II и III веку није било проглашено догматски-формулисано учење о једносушности Ипостаси Свете Троице никако не значи, да Црква тада још није знала за тај догмат. Из тога што је израз $\theta\epsilon\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ био непознат рецимо Јустину Филозофу и Иринеју и што га нема чак ни у самом Светом писму не излази да ови св. Оци или сами апостоли нису знали за једносушност Оца и Сина. Такође и ако је тек халкидонски сабор „следећи св. оцима“ свечано исповедао да су се две природе сјединиле у Богочовеку $\alpha\delta\upsilon\chi\omicron\tau\omega\varsigma$, $\alpha\tau\acute{\rho}\epsilon\lambda\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\tau\acute{\rho}\epsilon\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$, то још не значи да је Црква тек од 451 г. сазнала за тај догмат и да су били монофизити сви они који нису за ту симболичку формулу пре тога знали. Исто имамо и у погледу молитве призивања Св. Духа. Ако списи апостолских мужева и апологета, говорећи о евхаристији

ништа не кажу о епиклези из тога још не излази да у II веку није било те молитве и да су литургије које се у тим делима спомињу, освећивале дарове помоћу латинске консекраторне формуле, т. ј. с а м о и ј е д и н о Спаситељевим речима: „примите, једите... пијте од ње сви...“ и да су свети Игњатије Богоносац и Јустин Филозоф видели у свештенику тридентинског *minister sacramenti*, као „заменика Христовог“. Не спомиње се та молитва прво, дакле, стога што је било важнијих догматских питања и у области учења о тајнама уопште и о самој евхаристији. Али видели смо да у погледу садржине тог учења ништа се није променило. Евхаристија по самој садржини и значењу своје исто је и за св. Јустина Филозофа и за св. Кирила Јерусалимског и за Златоуста и за сва остала времена.

Не говори се о епиклези јасно и подробно до средине IV в. још и из разлога што то није допуштала позната *disciplina arcani*. Све док је Црква била гоњена од римских царева, све док је постојала по хришћанско друштво опасност од незнабожаца и јудаиста, док је трајао институт катихумена са његовом строгом канонском дисциплином — хришћани нерадо откриваху профаном свету тајне свог учења. Утицај „*disciplinae arcanae*“ може се лако запазити у делима многих ранијих хришћанских учитеља. Ван сумње је да је томе утицају био подложен не само Јустин Филозоф¹ него чак и св. Кирило Јерусалимски. Првих његових 18 катихеза обраћених ка катихуменима садрже градиво општијег карактера и лакше за разумевање по садржини од оних последњих пет „тајноводних“, мистагогичних. Тек у овим последњим открива се оно што „*disciplina arcani*“ није допуштала открити катихуменима. Говорећи например о Св. Духу (XVI и XVII катих.) он расправља пневматолошка питања само у општим цртама док о дејству Светог Духа у тајнама и нарочито о епиклези, т. ј. она есотерична питања, која се могу објаснити већ просвећенима, крштеним хришћанима он расправља тек у последњим „тајним“ поукама. Тако и он сам каже (*Catech.* XVI, 26): „...и на Тебе ће када се крстиш сићи благодат; али на који начин ја не кажем, јер још није време.“²

¹ Schwaner. *Dogmengeschichte.*, I, 445; Scheeben. *Histoire des dogmes* I, 649; Merk. *op. c.* 89.

² M. P. g. t. XXXIII, col. 956.

Факт да, обративши се хришћанству, Јустин није примио никакав јерархички чин могао би, можда, донекле и да објасни резервисаност његову у причању о хришћанским евхаристичким скуповима и њиховом тајанственом догматском учењу. Пошто, дакле, није био сâм свештено лице он је могао тобож и да не зна за епиклезу. Али и осим њега има већи број хришћанских епископа и презвитера, који ту молитву не спомињу јасно и изрично и ако су за њу знали врло добро. Чим би се то могло објаснити?

Може се наћи још једно објашњење томе што сви писци II—IV века које смо споменули, и ако знају за неку молитву епиклезе (или еклезе) св. Духа, скоро ништа не говоре о садржини тог призивања. Објаснити се то може свакако харизматичким карактером целокупног богослужења и непосредним надахнућем евхаристичке молитве. Сâм Јустин објашњава то говорећи да епископ изговара евхаристичке молитве колико му је могуће — ὅση δύναμις αὐτῶν. По себи се разуме да се не дају фиксирати и забележити оне харизматичке молитве, чије су се речи и изрази рађали у срцу пророка — теурга у патосу молитвеног стваралаштва. Слободни дах Утешитеља — Духа, неосетљив чулима и рационалистички несхватљив, у стихијном молитвеним заносу ових првих хришћана упаљује у душама њиховим огњене речи молитве — одјек и одсјај небеске, божанске стварности. И сутрадан исти небески Огањ у новом молитвеном трепету обнавља исто сионско чудо. И слободни дух у теургичкој екстази говори поново и у новим симболима и речима, у неким новим одсјајима небеске нестворене лепоте моли се, узноси се, призива Божански Огањ да падне и да се дотакне предложених вештаствених дарова на овој трпези. У новим симболима говори о непроменљивим истинама, новим речима зове увек истог Духа-Осветитеља, Голуба-Параклита. Нису се ови симболи могли запленили у слаби и несавршени језик људски. Много што шта можда и од најглавнијег у тим молитвама шапутало се у неисказаним речима ἄρρητα ῥήματα (II Кор., XII, 4.). Ове молитве увек са истим смислом, циљем и расположењем нису имале у прво време исту, текстуално једнаку садржину. Форма њихова, дужина, спољашност, као и хармоничност и музикалност (на што се толико пазило доцније а пази се и сада) — су биле ствари другог реда, сасвим незнатне и небитне. Ако је и било писаних молитава, њи-

хови су изрази и речи имали више карактер неких регулативних примера без икакве принудне снаге, којима се следовало само у толико колико је то захтевала централна њихова мисао.

Исто харизматично расположење зрачи и кроз „Дидахи“ (сар. 9 и 10). И тамо се пророчка молитва још није ограничавала ни временом нити формом (τοις δὲ προφήταις ἐπιτρέπεται εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν). Оне речи евхаристичке молитве које се у спису наводе јесу само као неки образац, коме се могло слободно следовати у главном али које никако нису биле обавезне. Ван сваке је сумње да су те молитве забележене само делимично: фиксиране су само понеке њихове мисли. То се види из тога да се и Спаситељеве речи не наводе у „Дидахи“. Не стоје те речи ни у СAVII — (VII књизи апост. установа) за коју је Дидахи извор и основ¹, ма да у СAVII евхаристичка молитва (сар. 26 и 26) изгледа у мало опширнијој рецензији но у Дидахи².

Не може се ни говорити о каквој потпуној евхаристичкој молитви. Нити у овом случају, нити пак говорећи о литургији у недељни дан (сар. 14; упореди са Јустиновом I Апо I. с. 66, 3; СAII, 59, 3 СAVII, 30, 1). — Дидахи не наводе потпуног чина литургије. Не може се додуше тачно ни одговорити на питање шта су ове две евхаристичке молитве из гл. 9 и 10. Ово нису само молитве при причешћивању (communions gebete) или за време агапа, као што се то раније мислило. Можда су то нарочите молитве сличне доцнијим западним — praefationes (Bock) Можда су то опет молитве за време неких домаћих, у ужем кругу, приватних евхаристичких скупова — inofficiele Herrnmahl (Drews). Било како му драго, али неоспорна је евхаристичка садржина ових молитава и њихово харизматичко настројење. Врхунац молитвеног патоса јасно се осећа у посљедњим речима, којима се завршава молитва Дидахи: „... Осана Богу Давидовом. Ко је свет, нека приступи. Ко није, нека се каје. Мараната. Амин.“³

У том апостолском „Мараната“ (I Кор. XVI, 22) неки виде чак и „првообраз епиклезе“;⁴ други пак просто веровање у

¹ Rauschen-Altaner, 30; Funk I, XVIII; Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur... Leipsig. 1898. 21; 98.

² Funk, I, 410 - 414.

³ Дидахи, гл. 10; Апост. Устан. VII, 26, 4.

⁴ Н. Арсенјевъ. О литургији и таинствъ евхаристіи. Парижъ стр. 23.

долазак (παρουσία) и очекивање Самог Господа у тајни евхаристије¹. Тешко је по оним, свакако фрагментарно очуваним, молитвама Дидахи ишта дефинитивно рећи о целокупној евхаристичкој молитви. Али важно је друго, наиме да се и у њој и у оној из САVII садрже већ речи. „Сети се Госпoде цркве твоје (Свете) да се она сачува од сваког зла“. — рече које су ушле у потоње евхаристичке каноне, из којих су се као из основне ћелице развиле доцније молитве за цркву, епископе, живе, мртве, за целу васељену («ходатайственныя молитвы») prayer of intercession). Свакако да су се ове молитве најпре формирале и добиле одређенији облик и као такве ушле у све старохришћанске литургије.² Разлика је само у томе, какво место заузимају оне у евхаристичком канону. Ако ће у доцнијим александријским литургијама оне стајати непосредно пред Спаситељевим речима, онда у палестинској, и византијској њихово ће место бити одмах иза епиклезе.

У овом екстатичком карактеру богослужбених скупова у Дидахи и код Јустина Филозофа, у сачуваној слободи молитвеног стваралаштва, изгледа, требало би тражити објашњење томе зашто се садржина старохришћанског евхаристичког канона уопште и молитве призивања Светог Духа понаособ не наводи текстуално као што је то случај у патристичким списима и литургијским споменицима IV и доцнијих векова, када се већ на хришћанским олтарима постепено био угасио харизматички огањ и написане речи службеника замениле богонадахнуте усклике хришћанских пророка.

Држећи да Јустин Филозоф познаје у саставу своје евхаристичке молитве поред свију њених главних делова — *praefatio*, *sanctus*, анамneze, такођер и епиклезу Св. Духа као завршну молитву канона, ми, ипак, не би могли одговорити на питање какав је био облик и обим тог призивања. Можда је оно у срцу и устима литургисајућег пророка у моменту највећег духовног просветљења налазило свој израз у неком кратком у-

¹ Seeberg, I, 166; G. p. Wetter. op. c. 12; Ed. v. d. Goltz. Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen Kirche. — Leipzig 1905, 26.

² А. Петровскій. Апостольскія литургиј восточнои церкви. СПб. 1897 стр. 105; 146; 251.

склику слично оном „марана-та“¹ из Дидахи. Можда се, пак, сасвим супротно призивало дуго, у великим молитвама пуним символичких израза, китњастих фраза, песнички лепих речи, као што су на пример доцније епиклезе САVIII, ап. Марка, св. Василија Великог и т. д.) Ово се не може решити на основу само онога што имамо из II и III в. Уосталом то није ни важно. Апостолско и светоотачко мишљење никада није везало благодатну моћ тајнодејстава за које одређене речи и изразе. У противном случају то би значило негирати целокупно харизматичко стваралаштво и избрисати из историје хришћанског богослужења најлепше стране његове. Друкчије је код католика са њиховим тачно одређеним консекраторним формулама, чија се благодатна сила и моћ, бајаги, садржи у самим изразима, у реду речи, граматичким формама и синтаксичким обртима²).

II. — Би ли се могла епikleза одједном појавити у евхаристији првих векова да је није пре тога било? Одговорити на ово питање значи, или сложити се са омиљеном латинском тезом или доказати њену неоснованост. А та би теза у главном била, да св. Кирило Јерусалимски први сведочи о епиклези као молитви освећења дарова, или друкчије — молитва призивања Св. Духа, која се пре половине IV века спомиња код хришћанских писаца (Петар Александријски, Иринеј, Фирмилијан, Ориген и др.) није имала консекраторног значења него је била молитва једино о ниспошиљању вернима благодатних дарова св. Духа (опроштај грехова, очишћење и освећење душе, једињење свију хришћана и т. д.) Према томе значило би, да су се у централном делу литургије у II — IV веку десиле промене од искључиве важности т. ј. 1) да у почетку опште никаквих призивања није било, 2) затим одједном на крају II или у почетку III века појављују се молитве епиклезе или еклезе (Иринеј,

¹) и то: *marana ta* — *ἐρχου κύριε*, а ве *maran ata* — Господ је (већ) дошао — (Drews. *Apostellehre. Didache. in. Handbuch zu den neutestamentlichen Apokriphen*, edit. Hennencke. Tübingen, 1914. 272; упореди са Seeberg, op. c. I, 166.

²) види о томе, у више пута цитираној, монографији Мерка, колика се пажња поклања у латинском сазнању речима и текстуалној форми евхаристичке молитве, нарочито пак речима Спаситеља: *Hoc est enim corpus meum etc.*, које у устима латинског *minister sacramenti* примају донекле карактер једне мађијске формуле, јер је сила у њима, а не у благодатној моћи Осветитеља Духа.

Фирмилијан, Ориген) али само као молитве о силаску Св. Духа на верне и 3) најзад, тек од половине IV века, ове епиклезе добијају смисао и значење молитава о освећењу дарова. Све до тога освећење би се вршило речима Христовим као у данашњој латинској миси.

Већина латинских литургичара оснивају ово своје мишљење о постепеној еволуцији молитве призивања Св. Духа на томе, што поменути оци II—III века, говорећи о призивању, не кажу да се оно врши ради претворења дарова, као што то налазимо код св. Кирила Јерусалимског. Такво се мишљење поткрепљује још и примерима т. зв. непотпуних призивања („*implicit invocation*“) у неким споменицима старијег доба, и то у египатским и етиопским црквеним уредбама (*Kirchenordnungen*) у којима се садржи молитва о силаску Св. Дуза „на приношење Цркве да би се сјединили укупно они који се од њега причешћују“.¹ Али ваља имати у виду пре свега, да се Дух Свети призива на приношење Цркве, т. ј. на хлеб и вино. Какав је циљ тога призивања ако није освећење? Молитва о освећењу верних стоји у њој ипак на другом месту. Сем тога познате су још и друге рецензије ове молитве у списима сродним са овим црквеним уредбама и блиским по времену, који сви садрже класичне и потпуне епиклезе („*explicit invocation*“) ради освећења и претварања евхаристичких дарова². Призивање Светог Духа ради освећења Дарова садржи и т. зв. папирус „Дејр-Бализех“.

Шта би, управо, значило када би било оправдано латинско гледиште?

То не би значило само развијање текста неке споредне молитве која нема битног догматског значења. То би, у исто време, значило знатну промену у вероучењу Цркве, т. ј. да у старохришћанској Цркви није било сазнања о Светом Духу као Осветитељу, него да се ово сазнање појавило после и то не зна се када, као ни то, шта је било узрок оваквој промени. Другим речима то значи да је у оно време већ постојало латинско учење о свештенику као „*minister sacramenti*“, т. ј. заменику Христовом, који у моменту тајнодејства када изговара рече „*Hoc est eum*

¹ Hornet. *The Statues of apostles*, 140; Funk, II, 100; Schermann *Die allgemeine Kirchenordnungen des II. Jahrhunderts*. Paderborn 1914. s. 45.

² CAVIII — Funk I, 508—510; Саидски канони — LEW, 462; етиопски статути — Maclean. *The ancient Church Orders*. p. 43.

согрус теит...“ Ћизговара их ѣкао да је сѣм Христос; њему није потребно призивање божанске благодати, пошто Христа потпуно у том моменту претставља и на тај начин освећује тим речима дарове. То би значило, дакле, да су апостоли и св. оци мислили у духу томизма и говорили речима Тридентине.

Немогуће је просто замислити да је таква једна еволуција у догматским схватањима уопште могла имати место. Пренети консекраторно значење са једне молитве на другу, са речи Христових на молитву призивања Св. Духа није ствар само обреда. Христове се речи у евхаристичкој молитви рецитују у историјској перспективи јер оне садрже само успомену на извесни библијски догађај, о освећењу у њима се ништа не говори, док се у епиклазама нарочито призива Св. Дух, да би Он извршио освећење. Кад би се усвојила западна теза значило би констатовати промену догматског схватања св. отаца на централни моменат евхаристије. Ако се свети Дух не призива у литургији то значи његово благодатно садејство није потребно свештенику т. ј. да у догматици постоји једно нарочито учење супротно ономе о коме говоре св. Василије Велики, Кирил, Златоуст, Дамаскин и др. оци цркве. Заиста у средини IV века већ постоји јасно формулисано учење о Св. Духу као осветитељу док ни у II ни у III веку тога учења, према католичком мишљењу, још није било. Када се та промена извршила? Какав би се могао наћи узрок у историји догме, књижевности, богослужења, који би имао толики утицај на схватања и веровања, на оно што претставља централни, животни нерв хришћанства? На ово питање не могу одговорити ни сами заштитници те тезе. Уосталом они никад и не постављају питање овако. За њих епиклеза, њено порекло, развијање, нестајање у латинској мисли — јесу само питања археолошке природе, незнатне епизоде у историји богослужења без икакве дубље догматске подлоге у себи.

Али ако се питање епиклезе посматра са догматског гледишта, као манифестација учења о Св. Духу као Осветитељу, онда је природно потражити сличне молитве не само у литургијама него и у другим случајевима када се вршило освештење ма било чега. И заиста у историји богослужења III—IV в. може се наћи доста молитава у којима се призива благодат Св. Духа ради освештења.

Тако например при посвећењу епископа. У канонима Иполита (с. III.) молитва садржи: „...schaue auf... mit deiner Kraft und jenem mächtigen Geiste, den du den heiligen Aposteln verliehen hast...¹; у „Constitut. ecclesiae aegyptiac.“ I (XXXI) сви се моле „о силаску Св. Духа на новог епископа“ и да се на њега излије сила „владачког духа“ (spiritus principalis)²; о истоме се моли и у Eritome constitution apostolorum, VII³; у „Додатку арапској Дидаскалији“ (capita additicia, cap. XXXVI) ова се већ молитва знатно проширила и о изливању благодати Св. Духа на новог епископа говори се много подробније, али главна мисао остаје иста: „da ei spiritum tuum sanctum quem dedisti ceteris apostolis“ и „effunde super eum prudentiam electam sanctitatis tuae“...⁴.

При посвећењу ђакона такође налазимо: у канонима Иполита (с. 5.) „O Gott... wir flehen dich an, dass du deinen heiligen Geist ausgiessest über deinen Knecht...“⁵; „Дидаскалија“ (II, 32, 3) каже да Господ кроз епископа даје Светог Духа при посвећењу (ἐν τῇ χειροτεσίᾳ) а то исто налазимо и у Constitutiones Apostolorum II, 32, 3.⁶; о давању Светог Духа при полагању руку понавља исти спис и у II, 42, 2.⁷; призива ље благодат Св. Духа при хиротонији ђакона у „Constitut. eccles. aegyptiac.“ „III (XXXIII)⁸ и у Eritome constit. apostol. VIII.⁹)

У опште при посвећењу клирика призива се Св. Дух. Такво призивање садржи молитва хиротоније (εὐχὴ χειροτονίας) ђакониса и ипођакона¹⁰. При крштењу катихумена. У канонима Иполита (с. XIX, 13.) чита се нарочита молитва при стављању руку на новокрштене: „Wir preisen dich, Herr, Gott... dass du deinen heiligen Geist über sie ausgiessest...“¹¹; у истој молитви у Constitut. eccles. aegyptiac. XVI (XIXI) садржи се слична мисао; исповеда се вера у Св. Духа -- bonum ac vivificantem,

¹ Riedel, op. c. 202.

² Funk, II, 98.

³ ibidem, 79.

⁴ ibidem, 128.

⁵ Riedel, 203.

⁶ Funk, I, 114—115.

⁷ ibidem, 130—131.

⁸ ibidem, II, 104.

⁹ ibidem, 80.

¹⁰ Funk, II, 81.

¹¹ Riedel, 211. упореди са Тетурлијана „De baptisms,* cap. 8.

qui omnia purificat...¹); у Constit. Apostolorum. III, 17, 1 — у крштењу даје се помазање уљем место Духа Светог.²

Сем тога Дидаскалија VI, 12, 2 — (перифраз Мат. XXIII 19.) јасно наглашава: „stulta et caeca. quid est majus, panis aut spiritus sanctus, qui sanctificat panem...“ — Свети Дух, који освећује хлеб³.

Потврда свему томе може се наћи на више места и у Серапионовом евхологију. Свети Дух се у молитвама (I, 4; II, 2; XIII, 6; и при освећењу воде и уља) призива⁴. У молитви благосиљања народа (χειροθεσία λαϊκῶν) вели се изрично εὐλογηθεῖν ὁ λαὸς οὗτος εὐλογία πνεύματος⁵. Само у евхаристичкој молитви Серапион Тмуитски допушта оригиналан изузетак и не призива Св. Духа већ Логоса, Сина Божијег на дарове да они постану тело и крв Његови. Изузетак овај изгледа могао би се објаснити противоаријевским настројенијем и жељом да се нагласи Божанственост Сина⁶. Али ако се у Серапионовом евхологиону и јавља Логос као Освећујућа сила, онда је то само у евхаристичкој молитви, где се он призива да претвори дарове. Ово не стоји додуше у складу са опште-црквеном традицијом и уноси нешто необично, али ипак не сме се на основу само тога сумњати у правилност схватања Серапионових о Св. Духу као Осветитељу.

Молитва освећења уља у Constit. Apostol. VII, 42, 2 — стоји такође у складу са утврђеним обичајима и ако у њој свештеник призива „нерођеног Бога, Оца Христовог... да освети уље именом Господа Исуса“⁷. Апостолски израз (Дел. ап. VIII, 15.) „именом Господа Исуса“ никако се не противи традиционој форми освећења, док сами факт призивања више благодатне Силе апсолутно искључује мисао о „заменику Христовом“ у свештенорадњи. Тако исто налазимо и код Тертулијана у спису „De baptismo“, cap. IV: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis con-

¹ Funk, II, 110—111.

² Funk, I, 211.

³ ibidem, 370.

⁴ Funk, II, 158; 160; 172; 180 186.

⁵ ibidem, 164.

⁶ О томе види мој чланак „Епиклеза у александр. литургијама“, Богословље 1932. св. 4.

⁷ Funk, I, 448.

sequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sacrificandi combibunt“.

Наведени примери многобројних молитава призивања Св.: Духа у различитим случајевима живота цркве показује да је црква у III-IV в. као и данас признавала неопходно нужним благодатно учешће Св. Духа у свештенорадњама, т. ј. да је Св. Дух извор освећења, да се Њим добије пуноћа благословења, да се тамо где нема Св. Духа не може освећење извршити. Такво догматско гледиште црква је и у литургијском богословљу и у делима св. отаца доста јасно изражавала. Из „Дидаскалије“, „Апостолских установа“, „Канона Иполита“ и т. сл. не може се никако друго учење извести. У историјској прошлости хришћанства од III—IV в. па на овамо не може се наћи друго гледиште на освећење евхаристичких дарова, но оно које је црква увек заступала. У историји старог хришћанства нема ништа што би ишло у прилог схоластичкој тези.

Из свега досад реченог могли би се о епиклези у евхаристичким молитвама пре IV в. извести следећи закључци и то:

1) епиклеза је неспорно у то време постојала; о њеном апостолском пореклу сведоче св. Василије велики у књизи „О Светом Духу“ и (псевдо) — Прокло у „Слову о предању божанске литургије“; молитву епиклезе знају и о њој говоре више хришћанских писаца из III в.

2) литургија о којој говори Јустин Филозоф у својим апологијама и у „Разговору с Трифуном“ јесте литургија из VIII књиге „Апостолских установа“ у којој епиклеза постоји и завршава низ догматских мисли, које се у канону евхаристије садрже; и ако Јустин изрично не спомиње ништа о молитви призивања Св. Духа ради освећења и претворења дарова, ипак је ова молитва у његовој литургији постојала. Али и ако старохришћанска литургија зна за епиклезу као битну, неопходно потребну за освећење Дарова молитву, сама епиклеза тиме никако не добија карактер неке мађијске формуле. Дарови се освећују не речима епиклезе из уста свештеника-теурга, него благодатном силом Светог Духа. Епиклеза има важности само у општем контексту евхаристичког канона, чинећи са њим једну нераздвојну целину.

3) епиклеза у евхаристичкој молитви није само једна литургијско-археолошка појава: она оваплоћава у богослужењу догматско учење цркве о Св. Духу као осветитељу; то се учење практички изражава и примењује не само у евхаристичкој епиклези, него и у многобројним случајевима освећења и посвећења. Трагова томе има у ранијим списима хришћанске књижевности.

4) ако је црква увек сматрала за неопходно благодатно садејство освећујуће Силе Св. Духа у евхаристији, не може се говорити о томе да се данашње значење ове молитве (освећење евхаристичких дарова) појавило у њој тек доцније, да она није имала тај смисао и у прво време; у противном случају ми би морали признати еволуцију самог догмата о Св. Духу Осветитељу, о чему нема никаквих трагова у историји.

5) из проучавања најстаријих литургијских и канонских споменика и дела св. отаца не може се никако извести и образложити учење схоластичког богословља о свештенику — заменику Христовом и о тако званој „формули освећења“ (тајно-совершитељна формула).

Свакако заштитници латинског гледишта не могу никако да одговоре на питање која се само собом јавља ако се стане на то гледиште, наиме: шта је утицало на појаву епиклезе као освећујуће молитво ако је пре тога није било? када се та промена извршила? како би се могло помирити њихово учење о освећењу са светоотачким веровањем у Св. Духа као Осветитеља? Сведочанства историје ни у ком случају не иду у прилог овим латинским тезама. Шта више, објективна историјска истина је констатовала да је некад и латинска мисао имала молитву епиклезе, да су и западни богослови до извесног времена учили о освећењу евхаристичких дарова молитвеним призивањем Св. Духа, да се учење о „формули освећења“ и о свештенику — заменику Христовом појавило много доцније, да се схоластички погледи на те ствари никако не слажу и не могу се помирити са светоотачким учењем. Али све су то питања која захтевају специјално проучавање и која излазе из скромног оквира ове кратке расправе.

Архимандрит Киријан.