



Godišnjak, Year XIV, No. 14 (2015), pp. 36–47.
DOI 10.7251/CPBFSVO036T

Nenad Tupеša

University of East Sarajevo, Faculty of Orthodox Theology „Saint Basil of Ostrog“,
Republika Srpska, Bosnia and Herzegovina
nenadtupesa@hotmail.com

Canonical and Liturgical Problematics of the Institution of Marriage

Summary: The marriage as an institution of both Divine and natural laws, established in Eden, was an important issue for the Church since its beginnings. Both as an event and as a sacrament, the marriage is the most important event in human lives, especially in the lives of Christians to whom Church revealed the very essence of marriage, and that is the relationship of husband and wife as a sacramental relationship of Christ and Church. For the Apostle Paul, this relationship is a “great mystery” (Ephesians 5:32). While preserving the marriage as a great mystery of human life and as a means of man’s salvation in this world, the Church was constantly exposed to great pressures, both from within and from without. The relationship of Church and civil state in history was changing in the context of matrimonial law, which in turn affected the understanding of marriage as a sacramental and generally social event. Even in our time, Church is facing contemporary socio-political circumstances in which, due to modern law, marriage is being primarily treated as a natural or biological phenomenon that is supposed to be legitimized by an ecclesial rite, or by the civil wedding. Therefore, the goal of this humble study is to clarify certain aspects of marriage and to contribute to the understanding of this issue in our time.

Key words: Sacrament, marriage, Eucharist, canon, novella.

© 2015 by author

Licensee: *Godišnjak*, journal of Faculty of Orthodox Theology „Saint Basil of Ostrog“

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)



Тупеша Ненад*

Канонско-литургичка проблематика институције брака

Резиме. Брак као институција божанског и природног права, установљена још у рају, заокупљала је бригу Цркве од самог њеног настанка. Као догађај и као тајна, брак је био и остао најзначајнији догађај у животима људи, а поготово хришћана којима је Црква откривала саму суштину брака, тј. односа мужа и жене као тајанственог односа Христа и Цркве. Овај однос Апостол Павле назива “великом тајном” (Еф. 5, 32). Чувајући брак као велику тајну људског живота и начина спасавања човека у свету, Црква је била изложена великим притисцима споља и изнутра. Односи између Цркве и државе су се током историје мењали на плану брачног законодавства и као такви остављали дубоки траг у схватању брака као Светотајинског и општег друштвеног догађаја. Црква се и у наше време суочава са савременим друштвено-политичким и социолошким околностима у којима се путем модерних законодавстава брак све више посматра као природно-биолошки феномен који треба озакопити или црквеним чином или формом грађанског брака. Стога је циљ ове скромне студије да расветли поједине аспекте брака и да допринесемо разумевању ове проблематике у нашем времену.

Кључне речи: Света Тајна, брак, Евхаристија, канон, новела.

Глобална сексуална револуција која је окарактерисала XX век, и још више узима маха у нашем времену, заоденута плаштом многих закона о људским правима и слободама, није заобишла ни институцију брака. Масовни медији који представљају инфраструктуру милитантног секуларизма, активно се баве питањем сексуалне природе човека, о чему се у прошлости ни у најинтимнијем амбијенту није смело говорити. Питање сексуалне слободе, сексуалне природе човека и брака, питање је на које су многи мислиоци, философи, социолози, теолози, и др. током историје покушавали да дају адекватне одговоре. Ипак све до данас нико није успео да својим ставом или одговором у потпуности задовољи све знатижељнике. То значи да је у питању доста комплексан проблем. Под утицајем савременог секуларизма¹ Црква и хришћанство уопште, принуђени су да изнедре један углашен и артикулисан одговор на горуће питање брака “који служи

* Православни богословски факултет Светог Василија Острошког Универзитета у Источном Сарајеву, Фоча; nenadtupesa@hotmail.com

¹ Секуларизам је изворно библијски појам, о чему сведочи сам Христос речима: “Подајте, дакле, ћесару ћесарево, а Божије Богу” (Лк. 20,25). Свакако да између модерног секуларизма који је окарактерисан као “милитантни” и изворно библијског секуларизма који јасно сведочи о односу државе тј. цивилног друштва и Цркве, постоји непремостив јаз.

не само као основа и расадник породице и државе, друштва и Цркве, него још и као чувар и регулатор морала, права и уопште свих конститутивних елемената и интереса целокупне људске заједнице” (Троицки 1934, 4). Римокатоличка Црква је још у средњем веку покушала да на темељу сакраменталне теологије изрази и на неки начин уоквири своје учење о браку које се у многим разликује од православног и протестантског. Троицки као велики познавалац црквеног и канонског права дао је велики допринос разјашњавању пролематике брака у делу *Хришћанска философија брака*. Он је као правник и богослов покушао да феномен брака посматра кроз призму историјског развоја, његовог схватања у старом грчко-римском законодавству и у хришћанској перцепцији брака и његовој утемељености на библијском откривењу. Његови ставови и аргументи су касније послужили свим мудрољубцима који су се бавили мудрословљем о хришћанском браку.

Смисао и циљ брака

У најстаријем периоду људске цивилизације преовладавао је верски брак, скоро код свих античких народа. У Риму се овај брак називао *confarreatio*. Слични облици верског брака су постојали и у старој Индији и Грчкој. Паралелно са верским браком врло дуго током историје одржавао се обичај да се брак заснива отмицом и куповином жене, а да се перфектуира самим саживљењем мужа и жене. Касније ће брак и у античким државама престати да буде верска установа и кроз најдужи период антике сматран је световном, лаичком установом. Временом је све више преовладавао брак који је био лишен сваког формализма и заснивао се *solo consensu*, тј. самим споразумом. Прве дефиниције о браку дали су управо римски правници. Према првој, *брак је веза између мужа и жене која њредсјавља нераздвојну живојну заједницу*, док према другој, која се приписује Модестну, *брак је веза између мужа и жене, сједињење за цели живој, њрема божанском и људском њраву*. Ова друга дефиниција ће бити прихваћена и у хришћанству јер њена садржина има прихватљива религиозна начела (Младеновић, Стјепановић, Живановић 2003, 67-72).

Смисао брака у римском свету је различито схватан. Према теорији која је била преовлађујућа, брак се схватао као средство за размножавање, тј. за рађање деце. Овакво схватање је извршило велики утицај и на велике хришћанске Оце и писце који су као главни циљ брака истицали управо рађање деце у њему. Сходно овоме, брак је био потпун само уколико је постигнут овај циљ; а уколико нема деце у њему, он није остварен. Грчка реч „гамос“ од корена „ген“ – рађати се, изражава тај циљ (Троицки 1934, 9). Код старих Грка је преовладавао овај поглед на брак, у који се ступало ради законитог рађања деце. Платон даје овој мисли широку философску подлогу када каже да у браку види продужетак борбе за постојање човека и после смрти, и ту мисао изражава у лепом поређењу брака и деце са буктињом живота, која се из руке у руку предаје поколењима (Троицки 1934, 10). И после много векова велики византијски законодавци као цар Јустинијан и

цар Лав Мудри понављају ову мисао. Ако су деца циљ брака, онда се брак више не може сматрати као израз личне воље, већ је то религиозна и грађанска обавеза. Тако је читавим низом закона у Риму и Грчкој била осуђивана безбрачност, као и бесплодност женина која је понекад била једини повод за развод брака. Троицки наводи римског историчара Хелија који у својим Аналима каже да у старом Риму, због строгих обичаја није било ни једног развода током неколико векова, а први се развео патриције Карвилије Руга због неплодности своје жене. Он је много волео своју жену, али је сматрао за дужност да се разведе због своје свечане брачне изјаве, да се жени зато да би имао деце (Троицки 1934, 11). Старозаветни закон и јудејска мисао, као и грчко-римски свет, смисао и циљ брака виде у рађању деце као посебном благослову Божијем ради продужења рода. Ово најбоље потврђује Божије обећање Авраму да ће умножити потомство његово у Пост. 22, 17-18. Идеја брака као средства за продужење рода је повезана са чињеницом да рани јудаизам, и уопште стари грчко-римски свет, није имао јасну идеју о личном животу после смрти. Човек се могао уздати у нејасно и несавршено постојање на месту званом *шеол* (Мајендорф 2012, 11).

Колико је била јака идеја о браку као институцији чији је примарни циљ рађање деце, сведочи институција *левиратског брака* који је засведочен у самом Светом Писму. У књизи Постања се каже: „Јуда рече Авнану: уђи к жени брата својега и ожени се њом на име братово, да подигнеш сјеме брату својему“ (38,8). Иако је брак са братовљевом женом био строго забрањен (3 Мој. 20,21), ако би неко одбио да подигне семе брату своме са његовом женом која је остала бездетна, сматран је ипак бешчасним и преступником закона. Значи да је поред моногамног или полигамног брака који су били нормално средство за продужење рода, левират био потпуно легалан. Свакако да левират не треба мешати са конкубинатом који је такође био препоручиван како би се обезбедило рађање деце. Моногамни брак, заснован на вечној љубави мужа и жене, постојао је само као идеал ка коме треба тежити. Он никада није заживео као апсолутна норма ни у једној религијској заједници, па изгледа ни у хришћанству, ако се има у виду други, трећи и остали бракови који се склапају са знањем Цркве. Ако се моногамија сведе на чисто правну норму, која свакако у себе не укључује вечно назначење брака, онда се може рећи да је моногамни брак историјска и културна тековина цивилизације. У том смислу хришћанска цивилизација, за разлику од будистичке или исламске, дала је велики допринос преовладавању моногамног брака у друштву. Начело моногамије у праву означава да је дозвољен брак само једног мушкарца и једне жене. Забрањени су: бигамија (двоженство), полигамија (вишеженство), биандрија (двомуштво) и полиандрија (вишемужство) (Младеновић, Стјепановић, Живановић 2003, 65). За разлику од канонског права које инсистира на принципу апсолутне моногамије, грађанско право не почива на тим основама. Оно само формално не омогућава полигамију јер ни једно лице не може истовремено бити у два брака. Али када брак услед смрти или развода престане да постоји, могуће је склапање нових бракова, тј. могуће је променити више супружника у току живота.

Нови Завет у потпуности мења смисао брака. Новозаветни текстови који се односе на брак не помињу рађање деце као смисао или циљ брака. Пре би се могло рећи да је рађање деце последица брака, а не циљ. Апостол Павле наводи да је рађање деце по себи средство спасења једино ако се савршава „у вјери, и љубави и у светињи са чесћиишошћу“ (1 Тим. 2,15). Мајендорф са правом примећује да Христово учење о васкрсењу темељно мења смисао брака и укида бригу о одржавању живота кроз потомство (Мајендорф 2012, 12). Речи Христове: *“Јер кад из мртвих васкрсну нићи се жене ни удају, нећо су као анђели на небесима”* (Мк. 12, 25), не треба преуско схватити у смислу да ће брак као тајна, и љубав која брачнике везује, нестати у Царству Небеском, него само да онда неће бити земаљске компоненте, телесне везе и рађања деце, јер Свети Јован Златоуст вели да ће брачници који се буду трудили да им живот заиста буде у Господу “и тамо у будућем веку, потпуно без бојазни сретати се једно са другим...и пребивати вечно и са Христом и једно са другим у великој радости” (Патријарх Павле 1998, 253). На другом месту Златоуст каже да хришћански брак као вечна тајна није закључен ради тела. Овим речима Свети Златоуст и патријарх Павле елиминишу тумачења брака као Тајне која своје испуњење доживљава у историји и чије благосиљање Црква врши само ради овога живота, односно мишљења по којима брак смрћу престаје да постоји.

Под утицајем грађанског права, о чему ће у наставку бити речи, Црква је прихватила принцип престанка брака услед смрти супружника и као такав унела у своја Брачна правила.² Ово се посебно одразило на схватање брака у Римокатоличкој Цркви која никада није ограничавала број сукцесивних бракова после смрти једног од супружника, док развод уопште није одобравала. Сама чињеница да је хришћански брак нераскидив не допушта било каква утилитаристичка тумачења. Јединство мушкарца и жене је само по себи циљ; и оно је вечно јединство две непоновљиве личности, које се не сме нарушити због бриге о потомству (као оправдању за конкубинат) или због породичне солидарности (Мајендорф 2012, 14). Учење Цркве о јединству и непоновљивости брака се заснива на одговору који Господ Исус Христос даје фарисејима: *“Нисте ли чиићали да је њих Творац од иочейка створио мушко и женско? И рекао: Збои шоја ће оставиши човјек оца својеја и матер, и ирилијейиће се жени својој, и биће двоје једно иијело, Тако да нису више двоје, нећо једно иијело; а шиио је Бои сасиавио човјек да не расиивља”* (Мт. 19,4-6).

Утицај државног законодавства и политичких бракова на институцију хришћанског брака

Поред теорије која је била преовлађујућа, а према којој се брак схватао као средство за размножавање, о којој смо нешто рекли, постоји и теорија која је опште прихваћена да је брак договор две слободне, тј. уговорне странке. Чувени принцип римског права који се често наводи гласи: “Брак чини сагласност, а не сужи-

² Видети Брачна правила Српске Православне Цркве.

вот”. Из овога произлази да се брак у римском праву сматрао уговором између два слободна, сагласна партнера који се закључивао пред сведоцима. Због тога робови нису могли склопити брак пошто немају право да дају слободан пристанак. У Византији до 11. века роб, који се на било који начин венчао, сматрао се слободним. Из разлога суверености породице римско право је извело наведени закључак, да брак не чини браком ни држава ни верска заједница, него искључиво саме странке, њихова узајамна љубав, њихова воља и њихов пристанак (Троицки 1934, 165). Овакав став према браку, у смислу грађанске форме, чувала је Црква током првог миленијума и, као што је познато, није имала посебну аколугију за брак. Брак се као и све остале Тајне савршавао и благосиљао на литургијском сабрању потврђујући на такав начин нераскидиву везу са Евхаристијом.³

Мушкарац и жена у браку постају једно тело, али уколико је брак запечаћен Евхаристијом они постају и чланови Тела Христовог. Стога је и прича о свадби у Кани Галилејској (Јн. 2, 1-11) тумачена у смислу да алудира на везу брака и Евхаристије (Мајендорф 2012, 22). Христово учешће у свадбеним свечаностима у Кани и чудо претварања воде у вино, били су несумњиво догађаји од пресудног значаја за тематизацију јерологије брака (Милошевић 2012, 88). Древни али актуелни чин брака најбоље сведочи о доминацији тематике везане за свадбу у Кани, почев од мирне јектеније па све до отпуста. С друге стране, грађанска форма брака је имала своје признање од Цркве, о чему сведоче многи Оци и учитељи Цркве.⁴ Канонско предање преточено у опште важеће канонске зборнике то на најочитији начин потврђује. У том смислу Троицки се не слаже са устаљеним начином тумачења свадбе у Кани Галилејској. Он каже: “Понекад се позивају на ову причу, као на потврду учења, да треба гледати на свештеника као извршиоца брака. Међутим у ствари еванђелска прича је право оповргавање таквог учења; Еванђеље не помиње ни о каквом учешћу Христа и његових Апостола у брачном ритусу. Христос је са својим Апостолима дошао као гост, позван на гозбу. Али уопште учешће у брачној гозби био је израз признања постојања брака од стране друштва, и присуство Христа и Апостола имало је само значење признања Старозаветног института брака од стране нове Цркве” (Троицки 1934, 169). Ови наизглед супростављени ставови су потпуно прихватљиви. Једни догађај у Кани тумаче из перспективе унутрашњег Светотајинског искуства Цркве, а други у смислу односа Цркве према браку који се пројављивао као акт признања.

Византијско законодавство хришћанских царева је све до краја 11. века примењивало ове принципе. Конституција царева Теодосија и Валентинијана из 428. године каже “да за пуноважност брака нису потребни ни брачни дарови, нити исправе о миразу, нити ма каква свечаност, јер никакав закон не смета браку равних људи, који добија крепост од њиховог пристанка и верности сведока” (Троицки

³ Опширније о аколугији брака и начину њеног савршавања кроз историју видети у: Милошевић 2012, 87-123.

⁴ Атинагора Атински, апологета из 2. века, у својој Апологији *Молба за хришћане*, упућеној цару Марку Аурелију у Комоду, каже: “Сваки од нас признаје за своју жену, ону коју је по вашим законима узео” (гл. 33).

1934, 166). Како никакв закон не смета браку равних људи, цар Јустинијан 74. Новелом из 534. године наредиће да и припадници средњег сталежа морају да склапају црквене бракове, јер је очито црквени брак дотад био привилегија само највишег сталежа. Троицки сматра да проширење ове наредбе на средњи сталеж није било инспирисано верским побудама већ економским. Јустинијан тражи да лица средњег сталежа иду у Цркву не за венчање, него за израду и чување исправа о браку пред црквеним правобраниоцем и три до четири сведока клирика. Већ 542. године, 117. новелом Јустинијан укида ову формалност и средњи сталеж ослобађа ове обавезе (Троицки 1934, 166-167). Дакле, није поклањана посебна пажња извесном благосиљању брака, ако је оно уопште у поменутој ситуацији постојало, већ је црквено склапање брака служило за регулисање имовинско-правних односа код лица из вишег сталежа. Иако је држава својим прописима о браку који су у себе укључивали и црквену надлежност полако ширила свој утицај, Црква је ипак чувала свест о браку као Тајни која се закључује и печати Евхаристијом. На основу светоотачких сведочанстава видимо да црквена форма брака после 4. века добија свечанији карактер иако и даље остаје факултативна. Овоме су свакако допринели захтеви царева који су желели да се црквено венчају уз велике свечаности које су садржавале и одређене церемоније.

У законодавном зборнику из 741. године иконоборачких царева Лава Исавријанца и Константина Копронима први пут се помиње благосиљање, као правна форма закључења брака. Благосиљање се овде не јавља као опште обавезна форма склапања брака, без које он не може да буде пуноважан, него само као једна од четири правне форме чији избор зависи само од спољних околности и воље странака. Другим речима, овде се црквени благослов јавља као факултативна форма брака, и то не свагда, него само у случају нужде (Троицки 1934, 167). Управо у овом времену долази до промене курса и византијски цареви црквену форму брака проглашавају опште обавезном. Пресудну улогу у овоме су имали политички бракови царева и високо позиционираних царских чиновника. Када је Црква била приморана да усвоји законске прерогативе над институцијом брака, то јест када је преузела ингеренције друштвених субјеката над браком, дошло је неминовног поремећаја између бића Цркве и институције брака (Милошевић 2011, 38). Ови поремећаји су се најочигледније манифестовали кроз присиљавање Цркве да мимо своје воље мора признати други, трећи, мешовити брак, па и развод.⁵ У периоду од 6. до 10. века законодавства византијских царева су поку-

⁵ Борбу са Црквом за проширење црквене форме брака византијски цареви почели су због другог брака. Према сведочењу Св. Теодора Студита, први пут је то учинио цар иконоборац Константин V Копроним који је изнудио од Цркве да буде венчан у другом и трећем браку. Цар Лав Мудри 893. године учинио је даљи корак. Он није био срећан у свом породичном животу. Још за време живота свога оца цара Василија Македонца он је био заљубљен у кћерку неког чиновника Стилијана Зоју Затутцу. Али га је отац оженио са Теофаном, кћерком једног племића, а Зоју нетерао да се уда за Тодора Гузунијана. Године 893. умире жена цара Лава Мудрог царица Теофана али и Зојин муж. Лав је био удовац – Зоја удовица, а Црква није дозвољавала склапање другог брака. Лав је са циљем да поништи ову последњу сметњу издао 893. године, на име свог будућег таста Стилијана, чувену 89. новелу која каже да сваки брак мора бити закључен једино путем венчања. Не гледајући на ту Новелу патријарх

шавала да Цркви обезбеди што већу контролу над институцијом брака, али нису никада налагали црквени брак као нормативну правну обавезу. У настојању да се црквени брак учини јединим легитимним успео је цар Лав Мудри 89. Новелом или декретом о браку, где каже да брак који Црква није благословила неће се сматрати браком већ незаконитим конкубинатом.⁶ Као што смо рекли, овим актом Црква је била приморана да прихвати нешто што је супротно њој самој. До тада она је стајала на позицији непоновљивости брака као Тајне и сваки грађанин је могао склопити други, трећи или мешовити грађански брак без уплитања Цркве. У жељи да црквено озакони оно што до тада није било могуће, цар Лав Мудри је на плећа Цркве ставио терет који ће она током векова носити одступајући тако од темељних принципа који се односе на брак као Тајну Цркве.

Покренут личним политичким интересом или жељом, а не бригом за црквено учење, цар Лав Мудри ће присилити Цркву да призна његов четврти брак који ће постати узроком великих спорова и сукоба између Цркве и државе. Опште је познато да је овај спор био окончан тек после његове смрти, и то познатим Томосом сједињења 920. године. Не желећи да се упуштамо у све историјске чињенице и околности о којима је доста писано,⁷ ипак треба истаћи да је Црква покушавајући да одреди правни статус не само првог брака него и свих осталих морала да се утемељује на другим основама које нису почивале ни на литургијском ни на канонском предању Цркве. Као последица таквог стања разлика између “секуларног” и “светог”, палог људског друштва и Царства Небеског, између брака као уговора и брака као Свете Тајне, била је делимично поништена (Мајендорф 2012, 29). Све наведено је утицало на појаву чина венчања издвојеног из Литургије. Услед немогућности уцрковљења другог и осталих бракова који су као последицу имали одлучивање од евхаристијског општења, почетком 11. века појављује се посебна акулутија за другобрачне која се ни под видом покајног чина не може сматрати модулом за склапање брака у Цркви. Потпуно је у праву проф. Милошевић када каже да другобрачни и супружници из мешовитог брака не могу да склапају црквене бракове. Први – због покајничког статуса, односно одлучења, а други – због немогућности евхаристијског општења, односно заједничког општења у једном телу са Христом и са Црквом (Милошевић 2011, 121). И поред тога што је државно законодавство извршило велики утицај на црквену форму брака (нпр. предбрачни испит није ништа друго него грађанска форма брака у црквеним оквири) путем разних прописа садржаних у брачним правилима (која у великој мери одступају од здраве еклисиологије и Светотајинског схватања), Црква је у свом искуству сачувала истину о једном браку који је по вољи Божијој, а гледајући икономски на слабост другог па и мешовитог брака.

Јевтимије није дозволио венчање цару. Цар га је послао у заточење, и крајем следеће године један свештеник по имену Синап (или Јосиф) венчао је цара, због чега му је било забрањено свештенодејство од новог патријарха Антонија (Троицки 1934, 175-176).

⁶ Видети француски превод: Dain, A. (1944). *Les Nouvelles de Leon VI le Sage*. Paris.

⁷ Посебно видети: Мајендорф, Ј. *Хришћански брак у Византији – канонско и литургијско уређење*, у: *Брак – православна ђерсеќиџива* (2012), 119-140.

Не желећи да се сада бавимо проблематиком другог и мешовитог брака код лаика, навешћемо мисао Светог Григорија Богослова коју је изрекао осврћући се на речи посланице Ефесцима 5, 32. Он каже: “Мени се чини да овде реч Божија није за други брак, јер ако су два Христа, то нека су и два мужа, две жене. А ако је један Христос, једна глава Цркве, то је и једно тело, и свако друго да се одбаци. А ако се забрањује други брак, шта онда речи о трећем? Први је по закону, други по снисхођењу, трећи по безакоњу” (37. Беседа на Мт. 19,17). Овај и слични ставови Светих Отаца су преточени у канонске норме Помесних и Васељенских Сабора, који по крајњем снисхођењу одобравају други брак лаицима. Међутим, држећи се принципа апсолутне непомирљивости између брака и свештенства, свеукупно канонско и црквено предање недвосмислено забрањује брак после хиротоније (6. Канон Трулског сабора).⁸ Ово се односи посебно на питање другог брака жењеног свештенства.⁹ По Апостолу Павлу свештеник мора бити “углед” (1.Тим.4,12) свим вернима, и баш због тога оно што је допуштено другима, не може бити допуштено њему. Свети Амросије Милански вели “да живот свештеника мора превазилазити живот осталих, као што превазилази благодат”, и из тога изводи закључак да другобрачни не може бити свештеник (Троицки 2015, 13). Но, задржимо се мало на једном доста специфичном феномену чијој афирмацији су доста допринели царски закони или новеле све док није постао општим правилом у Цркви.

(Не)могућност монашења свештеника услед престанка брака

Други брак свештеника није само проблем моралне природе нити пак инсистирање на једнобрачности, већ је много дубљи. Пре свега треба поставити питање: да ли могуће примити било који лаички образ после Тајне хиротоније? На ово питање није лако дати прихватљив одговор јер је веома тешко наћи релевантна сведочанства утемељена на Светом Писму и тумачењима Светих Отаца. Немогућност ступања у други брак после хиротоније је већ свима позната. Међутим, да ли се свештеник када обудови може замонашити јесте проблем који сви заобилазимо и ми га пак решавамо држећи се вековног предања Цркве које познаје и признаје овај феномен као валидан. Нисмо сигурни да је овај праксис Цркве могуће и богословски потврдити. Ако други брак свештеника ни под којим условима није могуће одобрити јер је то пре свега нарушавање апсолутне непоновљивости (моногамије) брака, са једне стране, и немогућности поновног примања лаичког образа, с друге стране – како онда одобрити у овом смислу примање лаичког образа званог монаштво?

⁸ 10. Канон Помесног Анкирског сабора (314) је допуштао ђаконима да могу ступати у брак и после ђаконске хиротоније. Ова одредба је сматрана за важећу дуго времена иако је противна пракси Цркве која је посведочена у Апостолским Установама VII, 17, и 26. Апостолском Канону. Управо због тога је Трулски сабор укида својим 6. Каноном. (Опширније тумачење овог Канона видети у: Милаш 1895, 446-450).

⁹ О другом браку свештеника посебно видети одличну студију од: Троицки 2015, 7-42.

Они који сматрају да је поред останка у стању удовства свештенику могуће и његово добровољно ступање у манастир путем примања монашког пострига, полазе од претпоставке да се ради о вишем духовном степену усавршавања у врлинама и подвизима, што није у супротности са Тајном свештенства као таквом. Штавише, то је најпожељније, поготово ако се удови свештеник жели уздићи на степен епископства. Највероватније да је монашење свештеника пре хиротоније за епископа било устаљена пракса и пре 15. века, јер Свети Симеон Солунски говори о узвишености монашког образа каже: “(...) ради тога Христова Црква данас сваког онога који има постати епископом, претходно украшава освећеним и пресветим оним чином, и тек тада, када је у том чину, хиротонише га за епископа” (Милаш 1895, 471). Ипак овај став Светог Симеона Солунског, који свакако извире из искуства Цркве, није могуће поткрепити 12. Канонот Трулског сабора који налаже да епископи треба да буду слободни од брака, али не и да треба да буду замонашени они који су били жењени. Тумачећи овај канон епископ Никодим Милаш следи Светог Симеона Солунског и друге тумаче, остајући чврсто при ставу “да за епископа може бити биран само онај који је био калуђер од почетка или девственик; а световни свештеник могао је бити изабран ако му је умрла жена (или се од ње договорно разлучио, и та жена је ступила у женски манастир) и он се закалуђерио и за неколико се година показао врсним и добрим калуђером. Овај услов, да се световни свештеник мора закалуђерити пре, да би могао постати епископ, сматра се у Православној цркви свеопштим правилом” (Милаш 1895, 471-472). Овом ставу не иде у прилог ни 6. Јустинијанова Новела, у којој он прописује да епископ не сме бити ожењен, и да се бира из монашког реда, а ако је био ожењен не сме имати деце ни законите ни незаконите, нити унучади (...).¹⁰ Овде се нигде не помиње монашење онога који је као свештеник пре био у браку па је касније изабран за епископа. Јустинијан као услов за избор епископа узима да је кандидат у монаштву живот провео или бар шест месеци у клиру био. Дакле, претходно искуство у вршењу свештеничке службе је био један од главних параметара за избор епископа. Овај став потврђује и цар Лав Мудри (886-912), иако он критикује одредбе из 6. Новеле цара Јустинијана према којима епископ не сме имати деце и унучади, као неблагочестиве и супротне канонском предању Цркве. У својој Новели упућеној патријарху Цариградском Стефану он ставља ван снаге Јустинијанове одреднице и одређује да се на архијерејско достојанство може постављати свако онај који је те части достојан, иако такав има законите деце.¹¹ Као што се може видети у овој Новели такође се не помиње монашење као

¹⁰ Одредбе Јустинијанових законика су утицале на живот Цркве и као такве највећим делом биле прихваћене и потврђене Трулским сабором у виду канонских одредница. У тумачењу 12. Канона Трулског сабора Милаш управо наводи 6. Новелу као већ устаљено предање о избору епископа из монашког реда или лица које је слободно од брака и брачних последица. (Опширније видети у: Милаш 1895, 463-464).

¹¹ Текст Новеле цара Лава Мудрог доноси у напомени епископ Никодим Милаш наводећи у даљем тумачењу последице које је она узроковала у каснијем периоду. Милаш сматра да овај закон није био обавезујући за Цркву и да као такав није ушао у канонске зборнике па ни у словенску Крмчију. (Милаш 1895, 468, и даље).

неопходан услов за узвођење на степен епископства. Истина, Лав Мудри не спомиње експлицитно брачног свештеника већ уопштено кандидата за епископство који је претходно био у браку. Могуће да је у његово време пракса претходног монашења била већ устаљена иако у законику није забележена. У житијама светих могу се наћи примери који иду у прилог постојећој пракси.

По свему судећи Црква је у првом миленијуму водила рачуна о узвишености Тајне свештенства и њеној непомирљивости са Тајном брака и поред тога што је преовладало, из оправданих разлога, бирање за епископе лица искључиво монашког реда. Наше скромно запажање нас доводи до закључка да је апсолутно могуће монашење лица које је претходно било у браку који је престао смрћу једног супружника или су се супружници споразумно раставили ради вишег (монашког) циља. Будући да брак као Света Тајна остаје у границама лаичког образа не постоји у том смислу сметња за монашење које као Света Тајна такође остаје специфичан лаички образ. Но када је реч о монашењу свештеника који је био у браку, ту имамо једну богословски неразјашњену ситуацију, не само ако се ради о избору неког свештеника за епископа него уопште. Оправдати постојећу праксу која иза себе има, што Свети Симеон Солунски потврђује, историјску потврду, значи пренебрегавање чињенице о неспојивости Тајне Свештенства и осталих лаичких служби. Јер замонашити свештеника у смислу полагања монашког завета представља, по нашем убеђењу, унижење Тајне Свештенства и покушај спајања неспојивога. Исти је случај када расофорни монах који је претходно био рукоположен жели да положи монашке завете (да прими схиму). Сведоци смо да се у новијој историји дешава и то, да чак и епископи примају велику схиму, што у најмању руку представља велику еклисиолошку и светотајинску омашку.

Кумовање свештеника или свештеномонаха приликом Крштења или Венчања је такође, у светлости горе реченог, проблематично. Брачна правила СПЦ додуше забрањују да приликом склапања брака сведоци буду монаси или свештеномонаси, с тим да се у случају какве нужде и њима то изузетно допушта (чл. 67). У БП ова забрана се не односи на свештенике, вероватно из разлога њихове брачности. Не претендујући да изнедримо некакав богословски став или решење овог питања које у наше време скоро нико и не поставља као проблем, ипак желимо да напоменемо да постоје одређене недоумице које су богословске природе.

Закључак

Наша намера у овом раду није била да поново излажемо и образлажемо све аспекте брака о којима су своје богословске судове на темељу билијских, канонских и светоотачких сведочанстава дали велики ауторитети као што су Шмеман, Мајендорф, Троицки, и др., већ да покажемо да је брак, и поред свих девијација које су га затамњивале кроз историју рода љуског, остао Тајна кроз коју се Царство Божије пројављује као живо, животно и опитно искуство. Управо у овоме се и састоји сав преображај брака који се као институција Божанског и човечанског права у Цркви пројављује као “Велика тајна” у Светајни Цркве – Евхаристији.

Мајендорф је лепо рекао: “Црква је од својих раних дана сматрала да је правна или социјална институција брака преобразена у стварност Царства Божијег само ако је брак закључен између два члана Тела Христовог. Само у Телу Христовом двоје хришћана могу истински постати једно тело; а у Евхаристији постају хришћани учествујући у Телу Христовом (...). То је било могуће у случају првог брака, који су обе стране прихватиле као вечну везу, неразрушиву и самом смрћу” (Мајендорф 2012, 87). Да је први брак неразрушив и једини, сведочи литургијско и богословско искуство Цркве које чини немогућим уцрковљење другог, трећег и мешовитог брака и поред притисака којима је Црква била изложена од 10. века и даље. Руководећи се начелом крајње икономије Црква је морала током другог миленијума да се узме у коштац са обавезама које су јој мимо њене воље наметнуте од државе и да озакоњује сукцесивне и мешовите бракове, па чак и да их разводи. Ово озакоњење које је последица грађанске форме брака која је прешла у надлежност Цркве ипак није могло да измени свест Цркве о неразрушивости првог брака иако се појавила посебна акулотија за другобрачне у види својеврсног покајног чина. Оно на што смо покушали да скренемо пажњу јесте феномен монашења лица која су примила хиротонију после склапања брака, а потом су постала удова. Акценат смо ставили на немогућност примања било којег лаичког образа после хиротоније иако је то постала пракса Цркве пре више векова, о чему сведочи Свети Симеон Солунски. Дакле, Црква се суочавала током историје са различитим проблемима који су се тицали Тајне брака, а и данас се суочава са бројним друштвено-социолошким и правним изазовима на које мора давати адекватне одговоре како би брак и даље остао Тајном сједињења мужа и жене у Христу и у Цркви.

Библиографија

- Брачна њравила СПЦ* (1934). Београд.
- Велики Требник* (1993). Призрен: Епархија рашко-призренска.
- Мајендорф, Ј. (2012). *Брак – њравославна њерсијекџива*. Београд: Отачник.
- Милаш, Н. Епископ. (1895). *Правила Православне цркве с њумачењима*. Нови Сад.
- Малков, П. Ју. (2008). *Введение в литурџическое ѡредание – Таинсџива ѡравославной церкви*. Москва.
- Милошевић, С. Н. (2011). *У духу и истџини*. Београд: Институт за теолошка истраживања. ПБФ.
- Милошевић, С. Н. (2012). *Молийвослов*. Београд: Институт за теолошка истраживања. ПБФ.
- Младеновић, М., Стјепановић, С., Живановић, М. (2003). *Породично ѡраво*. Српско Сарајево.
- Павле, Патријарх. (1998). *Да нам буду јаснија нека ѡишџања наше вере II*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.

Троицки, В. С. (1934). *Хришћанска философија брака*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.

Троицки, В. С. (2015). *Изабране студије из брачној њрава*. Фоча: Православни богословски факултет “Св. Василије Острошки”.

Canonical and liturgical problematic of the institution of marriage

Summary. The marriage as an institution of both Divine and natural laws, established in Eden, was an important issue for the Church since its beginnings. Both as an event and as a sacrament, the marriage is the most important event in human lives, especially in the lives of Christians to whom Church revealed the very essence of marriage, and that is the relationship of husband and wife as a sacramental relationship of Christ and Church. For the Apostle Paul, this relationship is a “great mystery” (Ephesians 5:32). While preserving the marriage as a great mystery of human life and as a means of man’s salvation in this world, the Church was constantly exposed to great pressures, both from within and from without. The relationship of Church and civil state in history was changing in the context of matrimonial law, which in turn affected the understanding of marriage as a sacramental and generally social event. Even in our time, Church is facing contemporary socio-political circumstances in which, due to modern law, marriage is being primarily treated as a natural or biological phenomenon that is supposed to be legitimized by an ecclesial rite, or by the civil wedding. Therefore, the goal of this humble study is to clarify certain aspects of marriage and to contribute to the understanding of this issue in our time.

Keywords: sacrament, marriage, Eucharist, canon, novella.