

проф. др **Владимир Вукашиновић**
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за литургику
vvukasinovic@bfspc.bg.ac.rs

Теологија и пракса освећења богослужбеног простора у периоду рашког стила српске сакралне архитектуре¹

„Историја развоја Чина освећења, као и свакој другој обреда, одражава историјске услове и његове Цркве са њеним културним променама, историјским и друштвеним ситуацијама у којима се налазила, и теолошким напласцима који су следили један другој кроз векове. Али она ипак оже одражава и њо пре свега другој, црквену самосвесност и њену верност Христју.“²

Пре него што пређемо на богословско тумачење освећења литургијског простора код Срба у XIII и XIV веку морамо установити колико је писаних споменика Чина освећења са ових простора до данас сачувано, односно – на основу чега ми можемо да говоримо о развоју поменутог чина у временима која су претходила краљу Милутину, том *ненасићом традицијом божанствених цркава*,³ како је с правом назван, као и у времену у коме је он живео, владао и градио.

Откривање чинова чији ће се настајак историјски и културно-географски поклопити са изградњом и осликавањем цркве Светих Јоакима и Ане у комплексу манастира Студенице од велике је важности за нас. Биљана Јовановић-Стипчевић је

* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Тумачењем Чина освећења храма се, шире узето, у нашој богословској науци до данас није бавило много аутора. Један од најстаријих покушаја, настао на основу руске богословске литературе и одређеног броја светоотачких класичних текстова је дело Г. Николића – *О значењу и древности дејства која се свршавају при освећењу храма, Српски Сион*, 1891, 32 (516–519); 33 (535–538); 34 (552–554); 35 (566–568); 36 (585–587); 37 (601–602). Боље је овом питању приступило и теолошки у много чему значајније проблематику обухватио и протумачио Ђ. Поповић у свом тексту *Чин архијерејској освећења храма*, Гласник Православне епархије Далматинске, 7 (101–103); 8 (116–123); 9 (131–134), XIV, Задар, 1906. Значајан допринос овој проблематици пружио је и тадашњи Епископа рашко-призренски Павле у свом допису Светом Архијерејском Синоду бр. 51 од 14. 3. 1977. године. У овом писму Епископ Павле, кометаришући нацрт Чина освећења храма који је био саставио тадашњи Епископ источно-амерички и канадски Сава, излаже у краћим цртама историјски развој самога Чина и тумачи његове одређене делове. Овај акт је касније прештампан као својеврсан поговор за пету књигу првог кола Сабраних дела Патријарха Павла – *Чин архијерејској освећења храма*, Београд, 2012, 60–70.

² I. M. Calabuig, *The Rite of the Dedication of a Church*, Liturgical Time and Space – Handbook for liturgical studies vol V, ed. by A. J. Chupungco, Collegeville Minnesota, 2000, 374.

³ С. Радојчић, *Краљева црква у Студеници*, Осам векова Студенице – зборник радова, уређивачки одбор САС СПЦ, Београд 1986, 207.

тачно приметила да је њихов значај: ... „... пре свега у несумњивој актуелности коју су они морали имати у време градње и доградње многих цркава и манастира у том времену а вероватно и у периоду који следи [њихов] препис...“⁴

Уколико погледамо, за оваква истраживања, незаобилазна дела *Инвенџар ћирилских рукописа у Јуџославији (XI–XVII века)* као и *Кашалоћ ћирилских рукописа манастира Хиландара* Димитрија Богдановића видећемо да од 127 наведених требника и њихових фрагмената (109 са територије бивше Југославије⁵ и 18 из библиотеке манастира Хиландара⁶) свега 10 можемо хронолошки сместити у време којим се бавимо. Од њих, међутим, само три својим садржајем скрећу нашу пажњу. Остали не садрже чинове и обреде којима се ми у овом истраживању бавимо. На шта наилазимо отворивши ова три рукописа?

Пуни чин освећења храма – *Чин на обновљење освећенога храма и у њему светије џриџезе* налази се само у рукопису ДЕЧ 69 из последње деценије XIV века.⁷ Друга два српска рукописа – МСПЦ 112 и ДЕЧ 67 немају цео Чин. У њима се налази по једна молитва за оснивање и благосиљање нове цркве. Рукопис Музеја СПЦ 112 је требник – конволут из XIV, XV и XVI века.⁸ У њему се налази *Молиџва на оснивању цркве*.⁹ Ово је класична молитва намењена полагању темеља односно *уџемељењу* цркве.¹⁰ У српским средњовековним житијима сачуван је опис овог чина из треће деценије XIV века у коме Стефан Дечански заједно са Архиепископом Данилом II полаже угаони камен за Дечански храм: „Боже погледај са висине милосрдним оком својим и поспеси почетак овога светог храма Твога и

⁴ Б. Јовановић-Стипчевић, *Стуђенички чинови освећења и обновљења храма из 1286. године*, Археографски прилози 9, Београд 1987, 87.

⁵ Од ових 109 требника (Д. Богдановић, *Инвенџар ћирилских рукописа у Јуџославији (XI–XVII века)*, Београд 1982, 108–113.) осам спадају у област нашега интересовања. Чинова освећења цркве нема у Требнику из треће четвртине 13. века НБС 103 (пергамент 72 листа) чији се делови налазе и у МСПЦ ОРГ 3–I–65 (пергамент 8 листа) и МСПЦ ОРГ 3–I–65 (пергамент 2 листа). То су требници бр. 1560, 1561 и 1562. (*Иџио*, 108.) Такође га нема ни у тролисном фрагменту НБС 3 из друге четвртине 14. века као и у Требнику са Номоканоном, из средине XIV века, JAZU III а 52. (V. Mošin, *Ćirilski rukopisi jugoslavenske akademije*, I dio, JAZU, Zagreb 1955, 231–233, nap. 174.) Микрофилм рукописа се чува у Археографском одељењу НБС под сигнатуром А 4681.

⁶ У опису хиландарских рукописа од 18 описаних требника свега два хронолошки спадају у сферу нашег интересовања али у оба случаја реч је само о кратким сачуваним фрагментима рукописних молитвослова који не садрже чинове којима се ми бавимо. То су Литургијски свитак с краја 13. века, 16/V (Д. Богдановић, *Кашалоћ ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд, 1978, 58.) и Требник из 1375/85 760 II који има свега три листа (*Иџио*, 257; Р. Станковић, *Водени знаци хиландарских српских рукописа 14.–15. века*, Београд, 2007, 84, 242.)

⁷ 1390 (95 - *Оиџ ћирилских рукописних књиџа манастира Високи Дечани*, књиџа прва, прир. Н.Р. Синдик, Београд 2011, 249.) – 1400. године (Д. Богдановић, *Инвенџар ћирилских рукописа*, бр. 1563, 108.) на листовима 194 б–211а. Исти рукопис садржи и два *Чина над џоколебаном св Триџезом*: 211а–212а и 212б–213а.

⁸ 1. део 1395.–1400.: 1–249; 262–267; 2. део 1575.–85.: 250–261; 268–280; 3. део 1430.–40.: 280–329. Р. Станковић, *Рукописне књиџе Музеја Српске Православне Цркве у Беоџрагу. Водени знаци и даиџирање*, Београд 2003, 36.

⁹ Л. 107а–б.

¹⁰ Ова се молитва налази и у Барберинијевом евхологиону непосредно пред два чина – освећења и обновљења. *L'Ecologio Barberini Gr. 336*, S.Parenti and E.Velkovska, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2000, 145^r–145^v, 158–159. Она се и данас налази у литургијској употреби наше Цркве. (*Обред џолајања џемеља Цркве*, прир. X. Столић, Краљево 2009, 21–22.)

ушврди ово моје полагање. И тако положи камен руком својом прво, такође за њим и овај преосвећени...¹¹ У рукописној збирци манастира који је овим обредом утврђен, налази се требник ДЕЧ 67 из средине XIV века¹² у коме је сачувана још једна молитва која спада у домен нашег интересовања – *Молитва на блајосиљање нове цркве свейшиљем*.¹³

Српске рукописне збирке, колико нам је за сад познато, садрже још један Чин освећења храма – тачније његов фрагмент. Он се налази у Библиотеци Српске Патријаршије – ПБ 365 и потиче с почетка XIV века.¹⁴

Најстарији и најзначајнији средњевековни српски рукопис освећења храма, настао управо у скрипторијуму манастира Студенице, не налази се у српским збиркама. На овај рукопис, који је 1286. године по налогу епископа Јакова у Студеници преписао писар Драгоман, 1987. године пажњу је скренула Биљана Јовановић-Стипчевић.¹⁵ Реч је о *Слову Константина Презвитера*,¹⁶ преводу и адаптацији класичних светоотачких омилија на недељна јеванђелска читања која је превео и приредио Константин Презвитер односно Константин Брегалнички. Овај рукопис је у Русију донео А. Ф. Гилфердинг из манастира Дечана.¹⁷ У њему се налазе и *Чин освећење цркве и ушврђење шријезе*¹⁸ и *Чин обновљења цркве*.¹⁹ Рукопис се данас налази у Руској националној библиотеци у Петровграду у Збирци А.Ф. Гилфердинга № 32.²⁰ Треба знати да се овај рукопис делимично разликује од ДЕЧ 69, како на лексичком тако и на литургијском нивоу (другачијим каноном и одређеним ситнијим, ритуалним разликама).²¹

Пишући о овом рукопису и њему блиским дечанским поретцима освећења, Б. Јовановић – Стипчевић са жаљењем је константовала да у њима: „... нема трага који би указивао на грчко средиште из којег су чиновни преузети...“²² То питање је у међувремену решено. Погледајмо како.

Не улазећи овога пута у сложену историју развоја освећења литургијског простора осврнућемо се само на онај њен део који је забележен у најстаријим са-

¹¹ Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, прев. Л. Мирковић, Београд 1935, 153. Више о томе видети у: О. М. Кандић, *Ушемељење цркава у средњем веку*, Зограф 9, Београд 1978, 12–15.

¹² Д. Богдановић, *наведено дело*, Бр. 1566, 109.

¹³ Л. 59б.

¹⁴ *Инвентар рукописа библиотеке српске патријаршије*, З. Ранковић, В. Вукашиновић, Р. Станковић, Београд 2012, 58. Богдановић је овај рукопис навео, мишљења смо неоправдано, као *Чиновник архијерејски*. (Д. Богдановић, *наведено дело*, бр. 2184, 139.

¹⁵ Б. Јовановић-Стипчевић, *наведено дело*, 85–115. Она је у овом раду погрешно датирала дечанске рукописе: ДЕЧ 68 (за који је написала да је из краја 14. века а треба да је из 1422) и ДЕЧ 69 (за који је навела да је из 1422 а треба из 1395/1400)86. Ову грешку ће након ње механички преузимати и неки други аутори.

¹⁶ Ауторка овде наводи стару сигнатуру: Гилф. 32, Библиотека М. Е. Салтыкова-Щедрина у Лењинграду (*Исјо*, 114). Рукопис се у руској литератури назива *Ушмељем јеванђељем Константина Буларској*. (*Сводниј каталог славјано-руских рукописних књи 11-13 вв., хранящихся в СССР*, Москва, 1984, 214)

¹⁷ Б. Јовановић-Стипчевић, *наведено дело*, 85.

¹⁸ Л. 163 а–178 б.

¹⁹ Л. 178 б–179 б.

²⁰ РНБ ГИЉФ 32.

²¹ Б. Јовановић-Стипчевић, *наведено дело*, 87.

²² *Исјо*, 86.

чуваним евхологионима. Иконоборачка криза и победа над иконоборством представља, као што је познато, својеврсну прелазну етапу у развоју богослужења православног Истока. Најстарији сачувани византијски евхологион – Vatican Barberini Gr. 336²³ спада у групу извора *доиконоборчког периода*. Овај евхологион, у коме су *Чин освећења светиога храма и у њему светиога престола*²⁴ и *Чин обновљења већ освећеног храма*²⁵ још увек раздвојени, представља пример богослужбене књиге тзв. византијске *литургијске периферије*.

Иконоборство је представљало својеврсни процес *разовајлоћења хришћанске њобожности* који је пошао од икона али се није на њима зауставио. Због тога је Фогије Велики у *Посланици Михаилу кнезу бујарском*, побијајући аргументе иконоборца показао да се с љубављу поштовање и поклоњење не односи само на иконе него и на Часни Крст и његова изображавања као и на: „... *свешће храмове*, и гробове и мошти које вернима извиру исцељења [и којима се] са вером поклањамо, величајући и похваљујући Христа Бога нашега Који их је прославио.“²⁶

Као својеврсни одговор на овакво иконоборачко негирање не само свештених слика – икона него, у радикалнијем, смислу речи, и свега осталог телесног и материјалног – што у првом реду обухвата свете мошти али не само њих него и богослужбене предмете и култна места – храмове и богомоље, Оци Седмог Васељенског Сабора својим седмим правилом учинили су праксу полагања светих моштију у сваки храм који се освећује оштеобавезном: „... Који су дакле часни храмови освећени без светих моштију мученика одређујемо да се мошти у исте положе са уобичајеном молитвом. А ко освећује храм без светих моштију, нека буде свргнут јер је преступио црквена предања.“ То представља очигледну реакцију на иконоборце који су: „... ликове часних икона уклонили из цркве ... и друге неке обичаје напустили које треба обновити, и тако их по писаном и неписаном законодавству држати.“²⁷

Такво здраво јеванђелско, црквено и предањско осећање достојанства материје, одликовало је разумевање смисла и значаја литургијског простора у српском средњовековљу. Уколико пажљиво погледамо *Жичку беседу о љравој вери*, коју је произнео Свети Сава, у њој ћемо наћи основе за овакво разумевање и поштовање Божије светости али и дела људских руку, људске културе, којој, у теолошком смислу речи, само хоризонти отворени оваплоћењем могу да пруже пуну ширину стварања и изражавања. У овој беседи се, пошавши од једне развијене полемике како са древним јересима тако и са актуелним богумилским покретом,²⁸ постављају тео-

²³ Евхологион је написан у Калабрији у Јужној Италији на основу цариградског извора у коме је већ постојала синтеза цариградског обреда као таквог са праксом западних провинција Патријаршије. (С. Паренти, *К вопросу об истории локальных традиций чинов таинств по византийскому Евхологию*, V Международная Богословская Конференция Русской Православной Церкви: Православное учение о церковных таинствах, Москва, 13-16 ноября 2007 г. – III. Брак, Покаяние, Елеосвящение, Таинства и тайнодействия. Синодальная Библейско-богословская комиссия, Moscow 2009, 332–345.)

²⁴ Fol 145^r-156^v

²⁵ Fol 156^v-159^r

²⁶ *Свешћени канони цркве*, прев. и прир. А. Јевтић, Београд, 2005, 203.

²⁷ *Исио*, 211

²⁸ А. Јевтић, *Из бојословља Светиога Саве (Жичка беседа Светиога Саве о љравој вери)*, Свети Сава и Косовски завет, Београд, 1992, 168. О овом јеретичком покрету, његовим изворима, садржају и

лошки оквири поштовања литургијског простора. У Доментијановом *Жиџију Свеџој Саве* стоји: „Клањамо се и дрвету Часног Крста и светим часним сасудима и божанским црквама и светим местима.“²⁹ Код Теодосија је то изречено на следећи начин: „Клањамо се светим и божанственим црквама и местима светим, поштујемо и свете сасуде и клањамо се иконама свију светих Божијих угодника и њих достојно поштујући целивамо.“³⁰

Постиконоборачки период у развоју богослужења доноси промене и на плану освећења литургијског простора. Поменута саборска одлука у великој мери доприноси тим променама. До тада развојени чиновни освећења и обновљења сада се сливају у једну целину којој бивају придодати одређени, нови, елементи. Такву праксу можемо да видимо у најстаријем сачуваном евхологиону овога типа – тзв. *Стратигијевог евхологиону Paris. Coisilin. gr 213*³¹ из 1027 године који садржи старију литургијску праксу престонога града.³² И овај евхологион као и његов нешто млађи парњак – тзв. *Висарионов евхологион Grotta Ferrata, gr. Gb1*³³ садрже богослужбену праксу византијске престонице од краја иконоборства и разликују се од претходних евхологиона који описују праксу периферних области имеприје³⁴

Та варијанта освећења храма која је сачувана у Стратигијевог евхологиону преведена је на словенски језик и као таква преписивана (у нашем српском случају и штампана у Цетињском (1495.), Горажданском (1523.), Божицара Вуковића (1539.) и Јеролима Загуровића (1570.) евхологиону!) и ширена све до промена које су уследиле у 17. и 18. веку. Најстарији сачувани словенски превод³⁵ овог поретка управо је студенички рукопис из 1286. године

Уколико пођемо од чињенице да је Краљ Милутин цркву Јоакима и Ане подигао двадесет и осам година (1314. година) након што је овај рукопис преписан, можемо са великим степеном извесности претпоставити да је ова задужбине светог Краља освећена по поретку који је у њему описан.

Освећење храмова се помиње на више места у српским средњовековним житијима и она нам, стога, могу послужити као драгоцен извор како за реконструкцију праксе и поретка тако и за разумевање освећења литургијског простора. Један део тих примера везан је за ктиторску делатност Светог Саве. Тако се освећење

религијско политичким оквирима видети у: Г. Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност у Бујарској и Србији (865–1359)*, Београд 2010, 155–177.

²⁹ А. Јевтић, *наведено дело*, 135.

³⁰ Теодосије, *Жиџија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 211.

³¹ J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*, Dissertatio ad Lauream, PIO, Rome, 1983.

³² В. Пермяков, *Чин освящения храма в восточных традициях*, Православное учение о церковных таинствах, V международная богословская конференция РПЦ, Москва, 2009, 348.

³³ М. Arranz, *L'Eucologio Constantinopolitano agli Inizi del Secolo XI*, Editrice Pontifica Università Gregoriana, Rome, 1996.

³⁴ М. С. Желтов, *Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века*, Реликви в искусстве и культуре восточнохристианского мира, Москва, 2000, 111. Те разлике Паренти назива „различитим текстуалним рецензијама“ једне цариградске традиције. (С. Паренти, *наведено дело*, 332–345)

³⁵ М. С. Желтов, *наведено дело*, 113.

храма помиње у случајевима Хиландара³⁶ и Жиче.³⁷ У досадашњим истраживањима примећено је да је дошавши у Жичу Архиепископ Сава најпре осветио велику цркву Христа Спаса.³⁸ Теодосије бележи и битне елементе чина освећења. Он пише да ју је Сава: „... *осветио и светиом тирџезиом и светиим моштиима* светих украсио и утврдио...“³⁹

Још је детаљнији опис освећења храма у *Живоју краљице Јелене* који је написао Данило Други. У њему стоји да је након завршетка изградње Градачког храма:

„... са зборовима свештених јереја који су се *ѿмолили за уѿврђење цркве* и пошто је било свеноћно стојање и велико славословље, све подобне божанствене песме на похвалу Богородице празнику Благовештења њезина, тако и ујутро празновавши и *свршивши свету литургију осветивше цркву* утврдивши је молитвама на вечно и непоколебљиво пребивање, духовно и телесно утешивши све оне који су дошли на ово празновање ...“⁴⁰

Погледајмо сада ближе главне српске средњевековне изворе праксе освећења литургијског простора у XIII и XIV веку – СТУ РНБ ГИЉФ 32 и ДЕЧ 69. Они заједничким називом *Чин који бива ѿри освећењу Цркве*⁴¹ и *ѿодизању*⁴² у њој *Светије Трџезе*⁴³ обухватају раније раздвојене чинове предиконоборачког поретка освећења литургијског простора: освећења и обновљења. Иако су оба поретка овде сједињена ми ћемо их, ради лакшег сагледавања богослужбених елемената из којих се они састоје поново поделити на две целине. Прву коју смо претходно навели и другу коју ћемо условно назвати старим именом: *Чин обнављања храма и ѿлајања у њему Светиих Моштију*.⁴⁴

Да бисмо ближе приступили начину на који је чин освећења литургијског простора био вршен, доживљаван и тумачен у XIV веку неопходно је да у разматрање узмемо и теолошку мисао светог Николе Кавасиле. Овај савременик епохе којом се бавимо (1319/20–1391/2), сведок је литургијске праксе која је из Цари-

³⁶ „Јула 1198. када је Симеон прешао у Хиландар из Ватопеда извршено је освећење цркве и организован монашки живот...“ М. Живојиновић, *Китијорска делатност Светиој Саве*, Сава Немањић – Свети Сава: Историја и предање, ур. В. Ђурић, САНУ Научни скупови књига VII, Београд, 1979, 17.

³⁷ „Завршни радови, израда живописа, освећење и украшавање Цркве обављени су касније пошто се Сава вратио као архиепископ...“ М. Живојиновић, *наведено дело*, 21.

³⁸ А. Јевтић, *наведено дело*, 106.

³⁹ Теодосије, Житија, 204.

⁴⁰ Данило Други, *Живоји краљева и архиепископа српских*, пр. Г.Мак Данијел и Д. Петровић, Београд 1988, 94.

⁴¹ Храма, по дечанском рукопису. ДЕЧ 69 194а

⁴² Утврђење, усправљање.

⁴³ ДЕЧ 69 194а–2076; СТУ РНБ ГИЉФ 32 163а–1756. Садржај чина је: Опширна рубрика припремних дејстава и радњи; Уводна молитва; Рубрика о подизању Трпезе; Коленопреклона молитва; Велика јектенија освећења храма; Припремна рубрика омивања Трпезе; Омивање Трпезе; Помазање Трпезе; Облације Трпезе; Помазање целог храма; Мала јектенија са централном молитвом освећења храма; Давање мира и молитва главопреклоњења; Рубрика о паљењу новог кандила.

⁴⁴ ДЕЧ 69 2076–211а; СТУ РНБ ГИЉФ 32 175а–178б. Садржај чина је: Припремна рубрика – одређење дана вршења овог дела Чина; Јектенија са молитвом преношења моштију; Давање мира и молитва главопреклоњења; Рубрика преношења моштију; Молитва обновљења храма; Молитва входа; Рубрика полагања моштију; Молитва полагања моштију; Рубрика о: служењу Свете Литургије у наставку освећења по Трисветој песми, служењу Светих Литургија током наредне седмице и о антиминсима.

града дошла међу Србе. О освећењу литургијског простора писао је у петој беседи свога познатог дела *Живот у Христу* – Какав допринос животу у Христу пружа освећење светог Жртвеника.⁴⁵ У овом поглављу прво излаже поредак освећења жртвеника⁴⁶ а онда га тумачи.

Задржимо пажњу на првом делу чина. На самом почетку освећења храма у *Опширној рубрици припремних дејстава и радњи* види се једна од основних карактеристика овог обреда, чинодејства које утврђује жртвеник⁴⁷ како га је називао свети Никола Кавасила – он је по својој структури *клирикалан*, како по актерима који у њему учествују тако и по месту на ком се већим дело одвија. У рубрици стоји: „И дошавши архијереј, изводи се из цркве сав народ, само остају унутра свештеници и остали црквени служитељи,⁴⁸ послужитељи и оно што је потребно за освећење храма. И сва црквена врата се закључавају.“⁴⁹

Ова *клиромонистичка* концепција освећења жртвеника производ је промене разумевања његове природе која јој је претходила, као још једна у низу последица процеса постконстантиновске религизације хришћанства. Жртвеник је престао да се доживљава као сто Тајне вечере за који су позвани *сви* и, почео да се разумева као жртвеник узет у класичном религијском смислу те речи пред којим могу да стоје само *неки*.⁵⁰

Освећење храма односно жртвеника, као и друга црквена благосиљања и освећења, почевши од најзначајнијег – хлеба и вина у Евхаристији, преко воде и уља у крштењу па до сваког осталог црквеног свештенодејства има *ејиклејски карактер*, почива на призиву Светога Духа који треба да буде актер освећења. Тако стоји и овде у Коленопреклоној молитви: „... *Владико Господе Боже наш, нао свих крајева земље, услиши нас трешне који Ти се молимо, и нисјосли пресвештога Твога и свесилног Духа коме се клањамо и освети храм овај*...“⁵¹

Да бисмо разумели теолошку структуру и поруку чина освећења храма мо-
рамо, за тренутак, отићи неколико корака напред и погледати поредак његовог

⁴⁵ О значају Кавасилиних литургијских коментара сведочи нам то да их је Епископ Дионисије Новаковић, писац најпознатијег српског литургијског приручника 18. века – *Ејијома* користио више како од свих других класичних византијских мистагога тако и од њему савремених писаца. Статистичка анализа навођења отачких места и теолошких конетара коју смо спровели преведећи и приређујући ово Дионисијево дело показала је да он користи отачке мистагогије на следећи начин. У првом делу Епитома су доминантно навођени Герман Цариградски (32,7%) и Симеон Солунски (56,5%), док су Максим Исповедник (6,5%) и Никола Кавасила (4,3%) присутни, али у знатно мањој мери. Процентуална употреба класичних мистагогија у другом делу се мења. Максима Исповедника Дионисије Новаковић не користи. Симеон Солунски је заступљен са свега 7,21%, Герман Цариградски са 15,7%, али зато Кавасила постаје апсолутно доминантан, са 77,1%. Статистичка анализа употребе Светоотачких коментара на нивоу целог дела изгледа овако: Дионисије Новаковић укупно посеже за текстовима мистагогија 104 пута; од тога Максима Исповедника наводи 3 пута (2,9%), Германа Цариградског 23 пута (22,3%), Симеона Солунског 30 пута (29,1%), а Николу Кавасилу 48 пута (45,6%). (Дионисије Новаковић: Епитом, *Извори за историју српске теологије: српска теологија XVIII века*, књига друга, приредио и уводну студију написао В. Вукашиновић, Панчево 2007, 108.)

⁴⁶ Никола Кавасила, *О животоу у Христу*, Нови сад, 2002, 167–40

⁴⁷ *Исјо*, 168.

⁴⁸ У студеничком поретку који је намењен архиепископу овде се помињу и други епископи.

⁴⁹ ДЕЧ 69 2016; СТУ РНБ ГИЉФ 32 1696.

⁵⁰ I.M.Calabuig, *наведено дело*, 346.

⁵¹ ДЕЧ 69 2036; СТУ РНБ ГИЉФ 32 1716.

обновљења. У *Молићви обновљења храма* присутна је иста светотајинска симболика као у освећењу, само што овде није реч о детаљима него о самим њени темељима: „Ти сам Човекољупче владару, погледај на нас грешне и недостојне слуге твоје, који празнујемо *обновљење* часнога храма (име светитеља) као слику најсветије Цркве твоје, тојест, самог тог *шела нашеї*, које си и *храмом* твојим и *уговима Христа* твога кроз свехвалнога апостола Павла назвати удостојио јеси (...)“⁵²

На теолошки значај ове молитве указао је још 1906 године Ђорђе Поповић рекавши да: „... по речима једне од молитава које се читају при освећењу храма, храм се упоређује са нашим телом које је храм Божији (...) и он служи сликом духовног тела Цркве којој је глава Христос (...) отуда при освећењу храма свршава се готово све оно што се ради при освећењу сваког члана Цркве, тј. *оно је слично св. кришћењу и мирјомазању*.“⁵³

То показује да је светост материјалних жртвеника хришћанских храмова омогућена светошћу људске природе, односно њеном способношћу да се сједини са Богом, и да тако постане истинским жртвеником: „... од свих видљивих ствари *само човечанска њприрода у сїању да ѡресїавља исїински Храм Божији и Жртвѣник*, тако да оно што је људским рукама саздано носи на себи само икону и образ истинског Жртвеника“⁵⁴

Богословски паралелизам Светих тајни крштења и миропомазанја и освећења Цркве није био непознат другим древним ауторима. У познатом делу *Historia Ecclesiastica*, Патријарха Германа I Цариградског (715–730) указује се на ту везу „(Црква) је очишћена *водом* Његовог *кришћења*, окропљена Његовом Крвљу, као невеста украшена и запечаћена *миром Свеїїоїа Духа* ...“⁵⁵

Вратимо се сада самом поретку освећења. Ритуалне радње Чина освећења храма обухватају: кропљење освећеном водом, помазивање светим миром, облачење у светотајинску одећу, учествовање у евхаристији са потоњим седмодневним понављањем тог чина.

Саставни део чина освећења жртвеника је и кропљење-прање освећеном односно егзорцираном водом: „Затим му [архијереју] приносе бокал са топлем водом и он, преклонивши главу, моли се: *Госїоде Боже наш, који си освеїио шїокове Јорданске сїасїносним тївојим јављањем. Ти сам и сада нисїиошїи блаїодатї Свеїїоїа Духа Твоїа, и блаїослови воду ову за освећење и савришење овоїа жртвѣника, јер си блаїословен у векове векова. Амин.* После молитве излива [архијереј] на трпезу три пута топлу воду, говорећи: *У име Оца, и Сина, и Свеїїоїа Духа, сада и увек, и у векове. Амин.*“⁵⁶ Трократно изливање воде на жртвеник очигледна је светотајинска алузија на чин крштења.

⁵² ДЕЧ 69 2086; СТУ РНБ ГИЉФ 32 1766.

⁵³ [Поповић, Ђ.], *Чин архијерејскої освећења храма*, Гласник Православне епархије Далматинске, 7 (101–103); 8 (116–123); 9 (131–134), XIV, Задар, 1906. 101

⁵⁴ Никола Кавасила, *наведено дело*, 171–2.

⁵⁵ Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, transl. and ed. by P. Meyendorff, Crestwood, New York, 1984, 57.

⁵⁶ ДЕЧ 69 2046; СТУ РНБ ГИЉФ 32 1726.

Након тога на жртвеник се излива свето миро и он бива помазан њиме. Кавасила миро назива „руком Христовом“ односно делатним и свеосвећујућим Његовим благословом:⁵⁷ „Тада [архијереју] дају суд са миром и док ђакон возглашава: *Пазимо*, он га излива на трпезу, чинећи три крста: један на средини и два на обе стране, говорећи *алилуја*, као на крштењу.⁵⁸ (Или у студентичкој верзији: ... излива на свету трпезу говорећи три пута *алилуја*, *алилуја*, *алилуја* као на светоме крштењу.⁵⁹)“ Видимо да аутор(и) рубрика овог чина имају потребу да подвуку ту везу са крштењем.

Пракса помазивања жртвеника осветшаним уљем – светим миром има старозаветне корене с једне и христолошку утемељеност с друге стране. Преливање камена уљем као својеврсна форма његовог освећења и стављања у религијску функцију више пута је посведочена у Старом Завету. Тако је, након свог ноћног виђења лествица које воде са земље на небо и примања Божијег благослова, Јаков камен на коме је положио главу током спавања утврдио за спомен и *џрелио ја уљем* (1Мој. 28, 18.) да би он био дом Божји (1Мој. 28, 22) односно жртвеник.

Најстарији помен праксе освећења жртвеника помазивањем осветшаним уљем помиње свети Јефрем Сирин који каже да: „... уље даје помазивање олтарима а они доносе плодове измирења...“.⁶⁰ Јован II Јерусалимски, 394. године, на освећењу нове базилике на месту Сионске горњице, назива жртвеник „помазаним каменом.“⁶¹ Први помен употребе мира у помазивању жртвеника имамо код Дионисија псевдо Ареопажита у делу *О Црквеној јерархији*.⁶²

Помазивање жртвеника уљем односно миром има и своју *христолошку* основу. Христос је жртвеник „од којег немају право да једу они који служе скинији“ (Јев 13, 10) кога: „помаза Бог Духом Светим и силом“ (Дап 10, 38) Евхаристијска побожност и теологија присутне у *Молићви херувимске џесме* Литургије Јована Златоустог нас уче да је Христос: Онај који приноси и који се приноси, који прима и који се раздаје – Архијереј сваког свештенослужења, жртвени принос, Бог који прима и који се у виду Причешћа раздаје вернима за храну вечног живота. Теолошка порука чина освећења храма, утемељена на библијској христологији, одлази корак даље од тога: Христос је и олтар тога приноса а олтар је Христос – *altare Christus est*,⁶³ рецимо то чувеном максимумом средњовековља Западне Европе.

Помазивању светим миром, како у Светој тајни мирпомазања тако и у Чину освећења храма, следи облачење у светотајинску одећу. Оба рукописа које анали-

⁵⁷ Никола Кавасила, *наведено дело*, 176.

⁵⁸ ДЕЧ 69 205аб.

⁵⁹ СТУ РНБ ГИЉФ 32 173а. Није на одмет овде напоменути да је преводилац Кавасилиног дела на српски језик у својим коментарима на текст овог богослова управо на овом месту погрешно. Када Кавасила каже да епископ након што помаже светим миром трпезу пева Богу *ону мнојохвалну џророчку џрисвешћу џесму*, преводилац у фусноти њу идентификује као анђелску химну: Свет, свет, свет, (Ис 6, 3). (Свети Никола Кавасила, *О живоју у Христу*, Нови сад, 2002, 169.) Занимљиво је да ће касније то решити правилно напоменувши да је реч о *алилуја*. (*Исјо*, 177)

⁶⁰ I. M. Calabuig, *наведено дело*, 343.

⁶¹ В. Пермяков, *наведено дело*, 356–7.

⁶² Διονισίου Αρεοπαγίτου, *Περί εκκλησιαστικης ιεραρχιας*, IV, 12.

⁶³ Ruperti Tuitiensis, *Commentariorum in Apocalypsim Ioannis libri XII*, Parisiis, 1545, 93.

зирамо помињу облачење Часне Трпезе у *кай̑сарку* [τὸ κατασάρκα, хаљина која се носи непосредно уз тело] која је обично платно⁶⁴ како стоји у дечанском рукопису или плаштаница нова односно чисто платно⁶⁵ како каже студенички поредак.

Постоји још један паралелизам између крштења и освећења храма на који до сада није довољно скретана пажња. Он се огледа у чињеници да се и новоосвећени храм и новокрштени хришћанин доводе у везу са *седмодневним служењем евхаристије* након чега се њихова иницијација сматра завршеном.

У Рубрици о служењу *Свете Лийурџије у наст̑авку освећења ѿ Трисвѣйој ѿесми, служењу Свѣтих Лийурџија ѿкоком наредне седмице и о антиминсима* којом се завршавају чинови освећења које смо овде анализирали стоји: „И док се не наврши седам дана свакодневно се савршава света литургија у храму.“⁶⁶ Чином Крштења предвиђено је да се новокрштени у осми дан по крштењу доводе на омивање Светог мира, скидање крштењске одеће и постриг. До тада се од њих очекивало да свакодневно, током седам дана, учествују у литургијском животу Цркве.

Саставни део освећења жртвеника и храма представља служење Свете Евхаристије. То је, без сваке сумње, најстарији вид освећења било ког богослужбеног простора и предмета. Он почива на одређеним теолошким премисама које су касније мењане и на једној динамичкој концепцији светости, па самим тим и освећења, која је касније замењена другачијом визијом. У њој је дошло до својеврсне сакрализације религијске свести – промене разумевања да евхаристија освећује простор у схватање да простор треба да буде освећен да би се у њему служила евхаристија.⁶⁷

Осветити нешто, у древном смислу речи, подразумевало је на првом месту довести га у непосредни контакт са једним и јединим Светим – самим Богом. Освећење је подразумевало учествовање у Божијој светости, причешћивање светошћу. Такво разумевање одликује римску теологију VI века. Папе Вигилија пишући Епископу Профутурију Брашком, 538. године, говори да је за освећење базилике довољно служење Мисе у њој, а да при томе не инсистира на обавезном полагању моштију мученика у сваки нови храм који се освећује.⁶⁸

Други део освећења храма – Чин обновљења храма (τὰ ἐγκαίνια) данас представља саставни, док је некада, како смо рекли, био засебни део обреда стављања зграде цркве у јавну функцију, односно, послужимо се речима Николе Кавасиле њеног *ѿсѣјања молићвеним домом*⁶⁹. Иако је термин *обновљење* постао својеврсни *terminus tehnicus* којим се назива овај део чина, ипак, да бисмо правилно разумели суштину самог обреда, не треба губити из вида и друга значења грчке речи τὰ ἐγκαίνια. Поред обнављања учињеног освећења, он означава још и посвећење, отварање неког простора за јавну и општу употребу, његову инаугурацију. Све те значењске димензије овог термина обухваћене су самим чином обновљења.

⁶⁴ ДЕЧ 69 205аб.

⁶⁵ СТУ РНБ ГИЉФ 32 173а.

⁶⁶ ДЕЧ 69 210а; СТУ РНБ ГИЉФ 32 178а.

⁶⁷ I. M. Calabuig, *наведено дело*, 346.

⁶⁸ *Исѣо*, 340.

⁶⁹ Никола Кавасила, *наведено дело*, 170.

Пракса обновљења храма своје порекло, попут толиких других феномена у животу хришћанске Цркве, води како из старозаветног култа из кога је потекла, тако и из античког окружења у коме је настајала и била формирана. Јуда Макавеј и његова браћа установили су празник *обновљења храма*, 165. године пре Христа, у Јерусалиму у спомен новог освећења храма оскрнављеног од стране Антиоха Епифана 168. године.⁷⁰ Сигурно је да су и позноантички обреди инаугурације многобожачких храмова и јавних зграда у којима су учествовали високи представници грађанских и религијских власти имали одређеног утицаја на формирање ове праксе.⁷¹

Историјски гледано, обновљење хришћанског храма је сложен феномен. Под обновљењем можемо разликовати – јавно и свечано стављање у функцију одређеног објекта, у овом случају хришћанског храма, и годишње прослављање овог догађаја. Свети Григорије Богослов о томе говори: „Обновљење частвовати стари је закон, и добар је; боље рећи ново поштовати обновљењем, и то не једном, него и много пута, пошто сваки круг године доноси тај дан (обновљења) да не би временом добро било избрисано, нити да протекне помрачено дубином заборава.“⁷² Ова друга димензија временом је ишчезла из живота Цркве, остајући само у најмањим траговима присутна у њеном календару, а сам чин се стојио у једну целину са првобитним обредом освећења храма.

Како је већ речено, за разлику од освећења храма које је конципирано као један *зайворени*, у оба смисла те речи – и просторно (у самом храму односно олтару) и социјално (само од стране клирика) – *чин*, обновљење је *чин ошвореној ишиа*. Оно се обавља не само у згради храма него и изван ње и у њему узимају учешће сви чланови црквене заједнице – како клирици тако и лаици. То је јасно из *Пријемне рубрике* – одређења дана вршења овог дела Чина у којој стоји: „И ако је могуће у исти тај дан извршити освећење и обновљење храма, у све се архијерејске [одежде] поново облачи [епископ] и полази *заједно са свешћеницима и архијерејима, и остјалим клиром и народом*, у други храм у којем су већ раније биле остављене мошти мученика.“⁷³ Обновљење је типично стационарно богослужење са учешћем народа који литијски прелази из једног у други храм, а само средиште чина представљају отварање вратију, свечани улазак у храм и полагање моштију.⁷⁴

⁷⁰ „А рече Јуда и браћа његова: Ево, поражени бише непријатељи наши. Узиђимо у Јерусалим да очистимо Светиње и обновимо их (...) И одредише Јуда и браћа његова и сва заједница Израилјева да се празнују дани обновљења Жртвеника у вријеме своје сваке године осам дана од двадесет петог месеца Хаслева с радошћу и весељем.“ (1 Мак 4, 36, 59) Овај празник помиње се и у Новом Завету. Христос узима учешће у том чину: „А бијаше тада Празник обновљења храма у Јерусалиму и бијаше зима.“ (Јн 10, 22) О томе Свети Григорије Богослов у својој беседи На нову недељу (Томину недељу – Антипасхе) приликом освећења храма Светог мученика Маманта близу Назијанза говори: „И бијаше Празник обновљења храма у Јерусалиму и бијаше зима’ (зима) неверја, и беше присутан Исус – Бог и храм (= тело); Бог вечни, храм новонастали, који се за један дан руши и кроз три дана васкрсавајући и остајући у векове. да бих ја био спасен ...“ Григорије Богослов, *Празничне беседе*, прев. А. Јевтић, Требиње – Врњачка Бања 2001, 158.

⁷¹ В. Пермяков, *наведено дело*, 352.

⁷² Григорије Богослов, *наведено дело*, 157.

⁷³ ДЕЧ 69 2076; СТУ РНБ ГИЛЬФ 32 175а.

⁷⁴ В. Пермяков, *наведено дело*, 352.

Литијски улазак архијереја са клиром и народом у храм, и уношење моштију, симболички представља улазак самога Христа у свој новоосвећени дом; по речи-ма Николе Кавасиле: „... стога кад се архијереј нађе пред вратима храма и пре него што свете мошти унесе унутра, он отвара двери узвикујући као да у храм уноси самога Христа и моштима указује почаст која приличи часним Даровима; уосталом те кости и јесу истински храм и Жртвеник Божији док овај рукотворени Жртвеник који се освештава представља образ истинскога Жртвеника.“⁷⁵ Уколико се овде сетимо, раније наведених, речи истога Светитеља да је: „... само човечанска природа у стању да *представља истински Храм Божији и Жртвеник* ...“⁷⁶ видећемо да он заступа једну динамичку антропологију освећења људске природе, класичним речником аскетског богословља – *обожења* као крајњег циља људског живота. Пошто је обожење, у ствари, бивање у стању аутентичне и пуне људскости, а она је увек производ сједињења са Богом, односно – *свешћосћ*, онда је по себи јасно да људска природа која је потенцијално у стању да представља истински Храм Божији то остварује у примерима светих – колико крвних мученика толико и оних који су прошли бескрвно мучеништво хришћанског подвига.

Сада треба рећи пар речи о значају мученичких моштију у освећењу литургијског простора. Овом приликом нећемо говорити о историјском развоју односа жртвеника, односно евхаристије и мученичких моштију, него ћемо се задржати на покушају да укажемо на теолошке основе које стоје у темељима овог односа.

Један од основних теолошких разлога који је повезао мученичке мошти и жртвеник скривен је управо у његовом имену. Мучеништво, односно жртвено приношење себе, свога живота, за веру у Христа Спаситеља представља непосредно укључивање у Христову жртву – због тога су мученици савршени ученици Христови. Пошто евхаристија представља светотајинско понављање Христове жртве, а оно се одвија првенствено на жртвенику, логично је било да се и они који су жртвовали своје животе за Господа на одређен начин укључе у тај процес. О томе управо говори виђење Јована Богослова описано у Откровењу „И кад отвори пети печат видех под жртвеником душе закланих за реч Божију и за сведочанство Јагњетово које имаху.“ (Отк 6, 9)

Ту ерминевтичку линију следи и Никола Кавасила говорећи да се мошти постављају под жртвеник на крају освећења јер се на њему свештенослуже тајне Христове, а мошти су *најсродније тајнама* јер је у њима све сродно и саобразно Христу, сједињено са њим: „... па ако је игде међу видљивим вештаственим стварима могуће пронаћи и осетити Спаситеља то је међу овим моштима.“⁷⁷

Иако то касније почиње да изгледа и да се разумева другачије, понекад и сасвим супротно изворном значењу, мошти мученика, уз сво поштовање које су изазивале и са којим су третиране, нису изворно имале улогу својеврсног довршења освећења:

„Полагање мученичких моштију није за циљ имало да ‘освети’ ново богослужбено место или, рецимо још прецизније, олтар. Оно има своје одговарајуће место у самом процесу

⁷⁵ Никола Кавасила, *наведено дело*, 178.

⁷⁶ *Истио*, 171–2.

⁷⁷ *Истио*, 178.

освећења: присуство мученичких моштију повећава радост заједнице која је већ усхићена инаугурацијом нове црквене зграде; олтар са моштима, то јест, Христос са својим најистакнутијим сведоцима, доводи до савршенства симболичко значење цркве као зграде.⁷⁸

Овакво разумевање произилази из једног здравог и исправно постављеног христочентричног богословља, какво је, рецимо, било присутно у тумачењу односа моштију мученика и Христа односно евхаристије и жртвеника присутном код светог Амвросија Миланског. Милански Архиепископ јасно говори: „Нека те жртве које су победиле приступе месту где је Христос принесена жртва. Али Онај који је страдао за све је на олтару; они који су искупљени његовим страдањем су испод олтара.“⁷⁹ Централни значај Евхаристије за живот Цркве није смео да буде закључан ничим другим – па ни светошћу моштију и поштовањем које им је указивано. „Полагање мученичких моштију у олтар и миропомазанье у каснијим временима“ запажа Н. Милошевић, „почело је да бива сматрано суштинским елементима уставношћења жртвеника и цркве. Али је служење литургије наставило да има главну улогу у служби освећења.“⁸⁰ То показује да полагање моштију нема суштински значај за освећење жртвеника него је оно првенствено чин са пастирском поруком.⁸¹ На жалост, неће проћи много времена а ова ће визија уступити место другачијим концепцијама и разумевањима.⁸²

Као што смо из претходно реченог могли видети структура чина освећења жртвеника⁸³ и храма представља паралелу са структуром хришћанске светотајинске иницијације у целини а не само са Светим крштењем. Свештени триптих раног хришћанства којим је инициран нови члан црквене заједнице понавља се и на примеру жртвеника: он се кропи водом – крсти, помазује миром – миропомазује и на њему се служи Евхаристија – учествује у Литургији. Овај структурални и идејни паралелизам: „постао је истовремено кључ за тумачење целокупног обреда [освећења] и показатељ пута ка [разумевању] његове структуре.“⁸⁴

Да су тога били свесни и наши преци у временима које овде истражујемо види се и из једног од најзначајнијих богословских сведочанства о теолошком разумевању освећења литургијског простора у српском средњовековљу.⁸⁵ Оно се на-

⁷⁸ I. M. Calabuig, *наведено дело*, 341.

⁷⁹ Ambrosius, *Epistula* 22, 13, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 82/3.

⁸⁰ N. Milosevic, *To Christ and the Church – The Divine Eucharist as the All-Encompassing mystery of the Church*, Los Angeles, 2012, 140.

⁸¹ I. M. Calabuig, *наведено дело*, 341.

⁸² Није на одмет подсетити и на чињеницу да мошти светих нису биле намењене само олтарским просторима и жртвеницима. И теолошко разумевање и популарна побожност довели су до тога да се оне све више и више чине доступнима широј заједници верних а не само клиру у олтару. Самим тим мошти су веома рано започеле да заузимају друга, одговарајућа, места у самом храму. (Jelena Bogdanovic, *The Performativity of Shrines in a Byzantine Church: The Shrines of St. Demetrios*, Пространственные иконы перформативное в Византии и Древней Руси, редактор – составитель А. М. Лидов, Москва, 2011, 275.)

⁸³ Напоменимо и то да освећење трпезе Кавасила тумачи још и као својеврстан успон у богопознању, односно богоопштењу, где је омивање водом – *очишћење* од зла, (Свети Никола Кавасила, *наведено дело*, 174.) прање трпезе вином и мирисним уљем, „људским производима“, делима људских руку – као стицање одговарајућих врлина, подвиг, наш допринос узрастању, *просвећивање*, а изливање светог мира као изливање благодати Божије на жртвеник односно – *сједињавање*. (*Исјео*, 175)

⁸⁴ I. M. Calabuig, *наведено дело*, 344.

⁸⁵ Више о томе у: Г. Подскалски, *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1359)*, Београд 2010, поглавље: Градња цркава – црквено сликарство – црквена музика 187–202.

лази у Доментијановом *Житију Свѣтоїа Саве*. Пишући о томе како је Свети Сава подигао у Ватопеду први од три параклиса, посвећен Рођењу Богородице,⁸⁶ Доментијан за ову светињу бележи да ју је Сава: „... када је била свршена и украшена сваким потребама предао Богу и Оцу и Светоме Духу *свѣтѣм кришћенѣм*.“⁸⁷ Он, дакле, наизглед лаконски а у ствари богословски прецизно, замењује назив целог обреда освећења термином крштење!

У Централној молитви освећења храма садржана је једна од основних теолошких порука овог чина којом приводимо крају ово излагање: захваљујући основи Божијих добротинастава, Оваплоћењу Христовом, *доласку у њелу Твоїа Јединородної Сина* и изливању Духа Светога на Цркву, *узевши се на небо*, [Христос] *обуче своје Ученике и Аїосїоле, као што је обећао, у силу с висине, која је Дух Свѣти* омогућен је њен живот и њена служба која се, између осталог, открива и показује кроз могућност освећивања и посвећивања литургијског простора - *успановљење цркава и утврђивање жртвеника*.⁸⁸

⁸⁶ М. Живојиновић, *наведено дело*, 16.

⁸⁷ Доментијан, *Живої Свѣтої Саве и живої Свѣтої Симеона*, пр. Р. Маринковић, прев. Л. Мирковић, Београд 1988, 71.

⁸⁸ ДЕЧ 2066; СТУ174а.