

Света тајна исповести и покајања*

Ненад С. Милошевић

* Ово је српска верзија текста који је припремљен за зборник *Antidoxa*.

Готово ни једна "света тајна", односно свештени обред у Цркви, није толико комплексан колико света тајна исповести и покајања. Та комплексност је најевидентнија када је реч о литургијској и телетургијској димензији ове свете тајне. Тако, док са једне стране сусрећемо мноштво сведочанстава светих Отаца о исповести као редовној и неопходној пракси у животу хришћана, са друге стране готово да не поседујемо сведочанства о изворном начину савршавања те праксе. Што се, пак, тиче чина по ком се данас обавља исповест верних, није тешко утврдити да је он прилично касно уметнут у Молитвослове (Требнике),¹ док се на основу постојећих рукописа да закључити да је овакав чин у литургијској пракси Православне Цркве преовладао у 15. веку,² као и да у њему постоји више елемената који су страни предању наше Цркве – и то како литургијском, тако и богословском. А као последица овако усвојеног и већ вековима присутног поретка исповести, јавља се, са једне стране готово потпуно игнорисање исповести, а са друге стране сукоб два опречна става о начину практиковања исповести. Штавише, не постоји сагласност о вези причешћивања и исповести. Једни, наиме, сматрају да је исповест предуслов за свето причешће, а други који држе да причешћивање није везано за исповест, приступају исповести као личном доживљају у коме свештеник има улогу посредника између њих самих и Бога. То је чин са којим Црква као заједница нема никакве везе, док је исповедник за њих онај који има власт да разреши од греха. Имајући у виду овакво чињенично стање, као и савремену праксу, коју смо унапред окарактерисали као проблематичну и страну изворном предању, морамо признати да се литургијско богословље пред овим питањем нашло у незавидном положају. Због тога је света тајна исповести од литургичара најчешће заобилажена тема. Углавном, оно што се у савременој литератури

1 Чин по коме се данас обавља исповест, а чије се ауторство дуго времена приписивало Јовану Постнику, уз попутне *Правилнике о исповести (Κανονίρια)* потиче из 10. века. Види А. Алмазов, *Тайная исповѣдь въ православной Восточной Церкви*, том III, Одеса 1894, стр. 67. Опширније о проблему настанка чина исповести и *Правилника Јована Постника у делу М. Aganz, Il protokanonarion o kanonarion primitivo di Giovanni monaco e diacono, Roma 1992.*

2 Изузетак чине рукописни Молитвослови Ватиканске библиотеке Vat. gr. 1554 из 10. века, Vat. gr. 1833 из 12. века, Vat. gr. (Grottaferata) 2111 из 14. века и недатирани cod. Barberini gr. 87, (објављено код А. Алмазов, наведено дело, стр. 64-81) који по свему судећи не потичу из традиције Православне Цркве. То се да приметити на основу појединих елемената који су карактеристични за латинско литургијско предање, као што је на пример уобичајена литанија са именима западних светитеља и др., док у кодексу *Cryptoferranensis* Z. d. II, из 1090 године, срећемо овакав чин у склопу специјализоване (тзв. приватне) Литургије за исповест.

3 Значајно је овде истаћи да у области литургијског богословља, колико нам је познато, постоје само две запажене студије о тајни исповести: веома значајно дело руског богослова 19. века А. Алмазова *Тайная исповедь въ православной Восточной Церкви*, том I - III, Одеса 1894, и схолија савременог јелинског ерминевтичара святих тајни, јеромонаха Григорија Светогорца: *Ἡ ἱερά ἐξομολόγησις*, "Λύγιον" Ороζ 1997.

4 Тврдње о јавној исповести заснивају се на сведочанству из Дела апостолских: "И многи од оних који су поверовали, долажаху те се исповедаху и казиваху дела своја" (Дал 19 18).

5 Јов 20 21-23.

6 О томе видети у студијама наведеним у белешци 3.

7 Реч *ἐξομολόγησις* је у Новом завету употребљена у разним облицима шест пута: Мат 3 6 и 11 25; Рим 14 11 и 15 9; Фил 2 11; Јак 5 16.

8 Сви ови карактеристични моменти у Светоме писму који указују на покајање не би требало да се непосредно односе на оно што ми данас подразумевамо под исповешћу. Ако сагледамо контекст у ком је употребљена реч *покајање*, а то је у Новом завету у 25 случајева, без тешкоћа ћемо закључити да се она односи на некрштене ("покајте се"), а да се власт суда коју су добили апостоли од Спаситеља (Јов 20 21-23) реализује такође на крштењу. Период катихумената ми данас, углавном, разумевамо као време предвиђено за поучавање оних који се спремају за крштење, што је, уосталом, и неоспорно. Међутим, то "поучавање" се састојало преваходно у учењу и вежбању "новога живота", живота у Христу који се битно разликовао од живота нехришћана - живота под влашћу греха. Дакле, катихизација се није исцрпљивала у интелектуалном упознавању еванђелских истина и правила живота у Цркви, већ преваходно у практичном прилагоджавању тим истинама и животу,

може наћи о исповести и покајању своди се на стереотипне схоластичке формулације у уџбеницима догматике, и на приказ актуелног чина из Требника у уџбеницима литургије,³ уз успутно, али и неизоставно запажање да је у раној Цркви исповест обављана јавно.⁴

Приступајући разматрању ове изузетно тешке теме потребно је ипак поћи од чињенице да је покајање Богом установљена тајна,⁵ те да ју је Црква од самих својих почетака доживљавала као такву, о чему постоји изобиље сведочанстава у светоотачкој литератури.⁶ У најстаријим литургијским споменицима у којима налазимо више или мање података о начину савршавања других "светих тајни", односно свештених обреда, не постоји никакво сведочанство о томе да је исповест постојала као неки посебан обред.

У трагању за задовољавајућим одговором о томе како је првобитно у Цркви доживљавана света тајна покајања и исповести чини нам се неопходним, у првом реду, разлучити ова два појма. Ако јелинску реч *ἐξομολόγησις* сагледамо у њеној новозаветној варијанти,⁷ онда она поред *похвале* (Мат 11 25) има углавном значење *признавања*, где се само у два случаја односи на признавање (исповедање) грехова, и то се једна односи на крштење (Мат 3 6), а само једна на исповест хришћана (Јак 5 16). А реч *μετάνοια* има увек значење *покајања*, с тим што се понекад односи на покајање кроз крштење, а понекад на кајање хришћана.⁸ Дакле, очевидно је да и једна и друга реч, и поред различитих значења, поседују заједнички смисао који се односи на крштење као чин покајања због греха богоотпадништва и свега оног што је последица таквога стања, или на признавање (исповедање) својих грехова код хришћана. То практично значи да је крштење *par excellence* чин покајања којим се признају (исповедају) греси: "Исповедам једно крштење за опроштење грехова",⁹ док, сваки пут када се кајемо, односно када приступамо исповести ми обнављамо своје крштење.¹⁰ Овај моменат довођења у везу хришћанске исповести – покајања, са крштењем чини нам се кључним у трагању за разрешењем нашег проблема.

Покајање које се, како смо видели, често поистовећује са крштењем – одрицањем од Сатане, сахрањивањем свог старог човека сапогребењем са Христом кроз погружење, препорађањем васкрсењем Христовим кроз израњање из воде, и које се на крају потврђује печатом "дара Духа Светог" – остварује се као тајинствени процес хришћанске иницијације. Међутим, потпуно поистовећивање покајања са крштењем неминовно доводи до збрке у поимању крштења и покајања понаособ. Ако исповедамо "једно крштење" значило би да је могуће само једно покајање или да је попут крштења покајање непоновљиво, односно да је после крштења више непотребно. Али, ако је покајање крштено-

га реалност његовог живота у историјској Цркви, онда је крштење "ефикасно" само у "поништавању" претходног живота оног који се крштава, док за будућност он остаје ипак несавршен човек. Једном за свагда покајан кроз "једно крштење", хришћанин и даље неминовно остаје подложен греху.¹¹ И то је стварност са којом се верник суочава кроз цео свој овоземаљски живот. Кад год појединац дође у ситуацију да преиспитује своју савест због учињеног греха – а испитивати своју савест не значи ништа друго до оцењивати своје лично (=савест) у односу на заједничко (=свест Цркве) – долази у позицију суочавања себе као личности са Богом, односно Његовом Црквом као заједницом. Сукоб са Богом због учињеног греха значи сукоб са Црквом, а сукоб са Црквом повлачи губљење благодати Божије која је у њеној својини. Нашавши се тако изван благодатног окриља Цркве, отпали грешник се нашао тамо где је био пре крштења. Али, попут блудног сина, он формално не престаје бити сином свога Оца, то јест чедом Цркве која га је родила кроз крштење.

Ако овај проблем посматрамо са становишта овде изложеног виђења ствари, онда приступ исповести и покајању мора донекле да одступи од уобичајених стандарда. Пре свега, морамо поћи од чињенице да покајање и исповест као светотајински чин не могу бити појмљиви изван контекста Свете Евхаристије као Светајне Цркве. Практично то значи да покајање не треба да буде само себи циљ; чак ако је њиме и могуће постићи потпуно дистанцирање од греха, оно ни тада не треба да представља крајњи циљ хришћанског живота. То се оправдава тиме што је очишћење од греха само предуслов живота у Христу, или уистину пут ка његовом остварењу. Попут крштења, чина очишћења од греха раг excellence, и којим се улази у Цркву, тако и исповест, односно покајање, представља једини пут ка враћању Цркви или, у блажим варијантама, могућност за учвршћивање већ пољуљаних односа са Црквом. Враћање отпалог због греха Цркви кроз покајање, или, пак, учвршћивање веза са њом након извесних престаја, истовремено мора бити чин који се тиче саме Цркве, то јест заједнице којој покајник припада, јер, по Павловим речима, "ако страда један уд, с њим страдају сви удови; а ако ли се један уд прославља, с њим се радују сви удови".¹² Примењујући ове Апостолове речи на ову проблематику можемо рећи да када због обољења од греха страда један члан Цркве, истовремено страда и тело саме Цркве. Због тога је она у позицији да дејствује својим "одбрамбеним механизмом" – дарованом јој благодаћу Божијом, "која свагда немоћи исцељује и недостатке допуњује". Према томе, ова узајамна зависност тела и његових удова, то јест Цркве и њених чланова – "А ви сте тело Христово, и удови понаособ",¹³ указује на нераскидивост покајања и исповести од Бо-

а оно се могло остварити само кроз целовито дистанцирање од свог претходног човека, човека под влашћу греха. Овај процес дистанцирања од старог и прихватање новог библијским језиком се назива μετανοια (преумљење = покајање).

9 Довођење покајања и исповести у везу са крштењем уобичајено је већ код црквених учитеља првих векова. Већ Климент Александријски покајање назива другим крштењем (Λόγος τις αὐξάντικος πλάνσιος, PG 9, 649), а Ориген крштење назива крштењем Духом, а покајање крштењем огњем (Ομιλία εἰς τὸν Ἱερειαν Β, PG 13, 280-281), док Тертулијан изједначава крштење и покајање по њиховом светотајинском значају за човека (De penitentia, VII и VIII, PL 1, 1352 и 1358). О овоме опширније код: Јеромонах Атанасије, *Аскеΰтика*, Београд, 2002, стр 77-78.

10 Ἰωάννου Χρισστοῦ, *Εἰς τὸν παρὰλυτικὸν διὰ τῆς στέγης χαλοστέτα*, ΕΠΕ 26, 180, Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Περὶ μετανοίας καὶ φόβου Θεοῦ*, ΕΠΕ 19Δ, 278.

11 Види Дап 8 18-24; 2Кор 12 21; 2Тим 2 24-26 и 3 2-9; Јев 10, 26-29. Ср: Ἰωάννου Χρισστοῦ, *Ὁμιλία ΙΕ'*, ΕΠΕ 17, 192, Γρηγορίου Παλαμά, *Ὁμιλία ΝΘ'*, ΕΠΕ 11, 490, Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, Δ' 11, ΕΠΕ 22, 428.

12 1Кор 12 26.

13 1Кор 12 27.

14 Јев 10, 12. Сравни Игнатије Богоносац, *Προς Σμύρναίους*, 7, ЕПЕ 4, 250, српски превод у *Дела Апостолских ученика*, превод и издање еп. Атанасија, В.Бања – Требиње 1999, стр. 261.

15 *Ἀποστολικαὶ Διατάξεις*, Н', 5-15.

16 У Литургији "Апостолских Установа" после читања следи отпуштање оних који слушају, а затим мољења за катихумене и њихов отпуст, мољење за опседнуте и њихов отпуст, мољење за оне који се спремају за просветљење и њихов отпуст, и на крају мољење за оне који се кају и њихов отпуст. О оваквом литургијском поретку сведочи и Дионисије Ареопagit у свом опису Литургије. Види *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, I', β', ЕПЕ 3, 368. Да су тежи преступници заједно са катихуменима излазили са Литургије у припрату после читања и у позитивним епохама сведочи Симеон Солунски (15. век) у *Περὶ τοῦ ἀγίου ἰσού*, PNB', PG 155, 357.

17 Слично је и у 27. канону лаодикијског сабора.

18 Иако је данашња форма овог чина (позивање верних на испитивање савести, признавање грехова, и свештеничка разрешна молитва) без сумње производ каролиншке реформе Римске Литургије, дубоко смо уверени да је исповест, свакако у неком другом виду, била саставни део ове Литургије од најстаријих времена.

19 *Διάκρισις τῶν ἁλόγων ἀποστόλων*, IV, 14, ЕПЕ 1, 16, српски превод у *Дела Апостолских ученика*, исто, стр. 136.

20 Исто, XIV, 1, стр. 26-28. срп. изд. стр. 142. Редослед набрајања у овом одељку (сабрање, ломљење хлеба и вршење Евхаристије уз претходно исповедање грехова) указује да је исповест обављана на сабрању непосредно пред евхаристијску службу (тзв. литургију верних).

21 Види А. Алмазов, нав. дело, стр. 38.

жанствене Евхаристије, на којој се, уосталом, и конституише Црква као заједница тела Христовог. Са друге, пак, стране, пажљивом анализом литургијских текстова може се закључити да је и сама Евхаристија нераскидиво везана за покајање и исповест. Признавање сопствене грешности и покајање верних доминирајућа је тема у свим Литургијама без изузетка. Сувишно би било овде наводити многе делове из литургијских текстова који потврђују ову тврдњу, али истакнимо само речи установљења, које су конструктивни елеменат готово свих анафора, у којима су наглашене Спаситељеве речи: "на отпуштење грехова", што и јесте сврха Његове жртве.¹⁴ Шта више, у неким Литургијама сачувани су извесни елементи који личе на чин исповести, а који се састоји у заједничкој молитви за оне који се кају. Тако, у древној Литургији из списка познатих под називом *Апостолске Установе*¹⁵ (4. век) налазимо у првом делу (литургији речи) посебно ђаконско мољење (јектенију) и свештеничку молитву за оне који се кају (ὕπερ τῶν ἐν μετανοίᾳ).¹⁶ О сличном поретку сведочи и 19. канон лаодикијског сабора који прописује да "након епископове беседе треба прво савршавати молитве за катихумене, а после изласка катихумена бива молитва за оне који се кају. И када ови, пошто се руке на њих положи, изађу, тада бивају три молитве верних...".¹⁷ Такође, и у Римској Литургији (Messa Romana) постоје остаци древног чина исповести (confessio).¹⁸ Ова сведочанства су карактеристични показатељи везе покајања и исповести са Литургијом, као њени саставни елементи. Ако се томе додају још и сведочанства која се наводе у *Учењу Дванаесторице апостола (Дигахи)*, ранохришћанском спису са краја 1. века, "У Цркви (ἐν ἐκκλησίᾳ) исповедај грехе своје, и не приступај молитви својој са савешћу нечистом",¹⁹ и "у недељу Господњу, сабравши се заједно, ломите хлеб и вршите Евхаристију, исповедајући претходно грехе своје, да би жртва ваша била чиста",²⁰ онда јавна исповест као могућа пракса древне Цркве долази у први план ове наше теме.

Чин исповести који се првобитно, као што се да закључити, обављао у склопу Божанствене Литургије и који је, штавише, био њен структурни елеменат, није могао а да не буде јавним чином, и то преваходно због природе саме Литургије као јавног дела (λεῖτος+ἔργον). Као главни моменат, међутим, у данашњим расправама о овој светој тајни истиче се, по правилу, гласно изговарање појединачних грехова (ἐξαγόρευσις) од стране оних који се кају, односно исповедају. Признавање греха, као плод покајања, по том схватању, манифестовано је појединачним гласним навођењем конкретних грехова. Али, овакво схватање нема никаквог ослоња у постојећим писаним споменицима. Позивање на ауторитете као што су Ориген и Кипријан²¹ није оправдано јер

они указују на јавност самога чина, то јест јавно признавање (*ἐξομολόγησις*) грешности од стране оних који се кају, а не на гласно изговарање конкретних грехова (*ἐξαγόρευσις*). То што Ориген подстиче покајнике да се претходно обратe "лекару" и њему открију своје грехе²² управо потврђује тај став, јер он, наглашавајући потребу претходног обраћања лекару пред којим се износе конкретни греси, истиче јавну исповест "пред сабрањем целе Цркве".²³ Исто тако и Кипријан наводи да се искреном исповешћу пред свештеницима Божијим савест чисти признањем,²⁴ док на другом месту он додаје да оне који се не кају због својих грехова "скрушеним срцем и јавном исповешћу треба удаљити из Цркве".²⁵

Уз уверење да је јавна исповест заиста била практикована у старој Цркви, а ослањајући се на овде изложена сведочанства, можемо закључити да је истовремено постојала и тајна исповест. Међутим, погрешно би било сматрати да се овде радило о два паралелна начина обављања ове свете тајне. Напротив, реч је о једном догађају који се састојао из два дела, односно две фазе: тајне и јавне. Тајни део или навођење грехова пред исповедником (у монашкој пракси названо *ἐξαγόρευσις*) обављало се изван Литургије. Јавни, пак, део се обављао на самој Литургији – у "прописано време" (*iusto tempore*) – видљивим признавањем (*ἐξομολόγησις*) грехова оних који се кају, уз молитвено садејство целог сабрања – Цркве. Пошто је исповест, као што смо видели, била нераскидиво везана за Свету Литургију, онда је неоспорно њен јавни део био од примарне важности. У то нас, поред горе наведених сведочанстава, уверава још и Игнатије Богоносац који у посланици Филаделфијцима тврди да "свима који се кају, Господ опрашта, уколико се покају за јединство Божије и синедрион епископов";²⁶ затим Тертулијан који нас обавештава да је грешник прибегавао презвитерима тражећи опроштај и клечећи пред жртвеником Божијим искао молитвено посредовање све браће;²⁷ Кипријан Картагински који каже: "Потребно је да се грешник и при мањим греховима каје и у прописано време (*iusto tempore*), сагласно поретку, да приступи исповести (*exomologesis*) и да преко руку епископа и клира добија право општења";²⁸ и 43. канон картагинског сабора који прописује да се "на оног који се каје и чији је преступ био јаван и свуда разглашен, што је узмутио сву Цркву, на њега нека се рука (примирења) полаже пред апсидом цркве (да сви виде)".²⁹ Тајни део исповести је, свакако, претходно јавном. Не бисмо се, међутим, могли сложити са закључком који у својој студији изводи А. Алмазов да тајна исповести служи да би исповедник просудио да ли је педагошки корисно за остале вернике на сабрању, а и за самог покајника, да се греси исповеде и јавно.³⁰ Тајна исповест као претходница јавној је, по нашем мишљењу, била

22 *Homilia II in Psalm XXXVII* (латински), PG 12, 1386.

23 Исто. Позивајући се на овај одељак из Оригенове беседе А. Алмазов сматра да Оригенова препорука о тајној исповести која претходни јавној има педагошки карактер, то јест да се даје могућност исповеднику да просуди да ли је нешто педагошки корисно за остале верне на сабрању да се изнесе на јавној исповести. Види нав. дело стр. 44.

24 *De lapsis*, PL 4, 503-504.

25 *Epistola XV*, PL 4, 274.

26 *Philadelphensibus VIII*, ЕПЕ 4, 128, српски превод у *Дела Апостолских ученика*, исто, стр. 257.

27 *De poenitent IX*, PL 1, 1354.

28 *Epistola IX*, PL 4, 258.

29 У тумачењу овога канона ми не бисмо могли сложити са мишљењем Зонаре (*Апостолски Символима III*, 408) који сматра да се под апсидом овде подразумевају улазна врата у храм, већ је реч о олтарској апсиди. Сравни Н. Милаш, *Правила Православне Цркве с Шумаченима*, Књ. II, стр. 176.

30 Види нав. дело, стр. 44.

неопходна из дисциплинских разлога. Пошто одлуку о сопственом искључењу из Цркве због учињеног греха није могао да донесе сâм покајник, али ни да самовољно остане у општењу, он је прибегавао епископу који је имао власт доношења одлуке (суда): "Онима који се кају сходно разлици грехова, нека се судом епископа одређује време кајања".³¹

31 43. канон картагинског сабора.

Имајући у виду горе наведено, имамо и реалну могућност реконструкције поретка савршавања исповести и покајања у древној Цркви. По свој прилици ова света тајна се обављала на следећи начин:

После почињеног греха преступник се обраћао епископу (или од њега овлашћеном презвитеру – касније названом духовнику) који је након (тајне) исповести доносио суд о покајнику.³² Уколико почињени грех није изискивао искључење из Цркве, онда је починилац у покајничком расположењу на Литургији за време јектеније и епископове молитве (полагањем руке)³³ за оне који се кају (ὕπερ τῶν ἐν μετανοίᾳ) био измирен са Црквом. Ако је, пак, учињени грех имао ту тежину да је преступник требало да буде одлучен од Цркве, онда је епископ претходно одређивао време потребно за покајање,³⁴ а сâм покајник је на Литургији за време молитве за оне који се кају, а на возглас ђакона "Отпустите се, ви који се кајете" излазио са сабрања и заузимао место изван храма, сходно одређеном му степену кајања.³⁵ Покајник искључен из општења кроз сав период прописан за кајање остајао је под молитвеном заштитом Цркве. Он је на свакој Литургији, попут осталих сталеча (катихумена, опседнутих, оних који се спремају за свето просветљење) присуствовао првом делу Литургије (литургији речи), а након молитве Цркве за сваки сталеж посебно, излазио из храма до места предвиђеног за његово лично мољење. Пошто истече време кајања, покајник је на наредној Литургији истом молишвом за оне који се кају бивао присаједињен Цркви.

Из овде изложеног поретка види се да је молишва за оне који се кају истовремено била молитва и на почетку и на крају покајања. Садржина саме молитве коју налазимо у Литургији "Апостолских Установа" је уосталом тако срочена да се односи и на оне који се још кају и на оне који се присаједињују Цркви: "Сведржитељу, Боже вечни, владико свих... стога и сада прими покајање оних који Ти се моле (τῶν ἰκετῶν σου), јер нема тога који Ти није сагрешио; јер ако на безакоња будеш гледао, Господе Господе, ко ће опстати? Јер је у Тебе очишћење; и обрати (ἀποκατάστησον) их Светој Твојој Цркви у пређашњем достојанству и части (ἐν τῇ προτέρᾳ ἀξίᾳ καὶ τιμῇ), кроз Христа Бога и Спаситеља нашега, кроз којег Теби слава и поклоњење у Духу Светоме у векове".

32 Види Ἀποστολική Διαταγή, Β', ΙΣ', ЕПЕ 1, 80.

33 Под полагањем руку епископа (хиротесија) које се у разним приликама помиње у древним литургијско-канонским текстовима, подразумева се исто што и под главопреклоном молитвом у каснијим варијантама. Измена у називу је преовладала онда када је епископ, који је једини имао право полагати руке, као главни свештенослужитељ уступио место презвитерима. У данашњим литургијским текстовима разних последовања можемо препознати главопреклоне молитве које су, по правилу, отпусне молитве, односно молитве које претходе отпustu.

34 Види Ἀποστολική Διαταγή, Β', ΙΣ', ЕПЕ 1, 80-82.

35 Види Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, Γ' γ', ЕПЕ 3, 380-382. О покајничким степенима, пак, видети тумачење 11. канона Првог васељенског сабора од Н. Милаша, у наведеном делу, књ. 1, стр. 208-212.

После свега досад реченог остало је нејасно у чему се састојала јавна исповест, односно јавно признавање грехова на Литургији, пошто покајник, као што смо видели, није јавно изговарао своје грехове. Одговор на ово питање треба тражити кроз првобитни смисао речи ἐξομολόγησις. Ако прихватимо да се у случају о коме је овде реч њоме подразумевало *признање* греха, онда постоји могућност да се то признавање није морало реализовати вербалним путем, јер у Литургији, уосталом, не постоји могућност индивидуалног "одговарања". Признање грехова – исповест је, ипак, могло да буде остварено на видљив – јаван начин, прво приклањањем главе за време епископове *молишве* (при полагању руку) *за оне који се кају*, а затим изласком из храма на ђаконски возглас "Отпустате се, ви који се кајете". Ова два момента су била довољан показатељ целој заједници да преступник признаје своје грехе и недостојност за општење.

Повињавање суду епископа, јавно признавање своје недостојности и напуштање заједнице – непричешћивање, за прве хришћане је била најтежа могућа казна. За њих покајање није било свођено на психолошку грижу савести због учињеног греха већ је осећај богоостављености због немогућности општења – причешћивања – код њих изазивао "жудњу" за Хлебом живота, за повратком заједници. И само такво расположење је могло да води ка истинском дистанцирању од греха, то јест покајању.

Да је овакав приступ покајању и исповести оставио дубоког трага на сам поредак савршавања ове свете тајне у каснијим епохама сведоче многи рукописни Молитвослови византијског литургијског типа. У најстаријем сачуваном Молитвослову *Barberinianus* гр. 336 (крај 8. века) налазе се две молитве насловљене као: *Молишва за оне који се кају* ("Боже Спаситељу наш, Ти се преко пророка твога Натана...") и *Молишва за оне који се исповедају* ("Господе Боже наш, који си Петру и блудници..."). На први поглед и овде би се могао извести закључак да се ради о два различита чина. Међутим, из текста ове две молитве види се да је њихова садржина веома слична, само што у првој преовладава термин *покајање*, а у другој *исповест*.³⁶ По свој прилици ове две молитве су претходно биле саставни делови, једна Златоустове, а друга Василијеве Литургије. Или је, попут неких других молитава које се налазе у тим Молитвословима, постојала могућност избора молитве, као што су: молитва за болесне, молитва над скончавшим, заамовна (саамвона) молитва, молитва скевофилакија, и др. У том случају би значило да се и у тим Литургијама исповест обављала по горе изложеном поретку, осим ако је у време њиховог настанка та пракса била већ напуштена.

36 Те две молитве се срећу готово у свим рукописним Молитвословима све до 15. века, али и у оним који су већ садржали развијену форму исповести у виду посебне службе (види белешку 1), а који су до данас актуелни. Вероватно су по одвајању свете тајне покајања и исповести од Литургије ове две молитве употребљаване као посебно последовање при исповести, и то прва (молитва за оне који се кају) на почетку исповести, и друга (молитва за оне који се исповедају) на крају исповести.