

Владимир Антић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд – Србија

e-mail: anticvlad@gmail.com

ОСТАЦИ ПАРОХИЈСКОГ ТИПИКА У СРПСКОМ БОГОСЛУЖБЕНОМ ПРЕДАЊУ 13. И 14. ВЕКА

***Апстракт:** У раду се разматра присуство елемената парохиског (азматског) типика у богослужењу Српске Цркве према литургијским изворима насталим у време делатности Светог Саве и његових настављача. Евергетидски синаксар, као и атонска редакција Студитског синаксара с једне стране, и српски преводи Типикона Светог Саве Освећеног, с друге стране, представљали су обрасце за савршавање богослужења дневног богослужбеног круга, како у манастирским, тако и у парохиским храмовима Српске Цркве током 13. и 14. века. Иако су ови споменици начелно репрезентивни монашког типика, они у себи садрже мноштво остатака древног константинопољског парохиског типика. Све ово указује да азматски типик никада није у потпуности престао да се употребљава у Православној Цркви, већ да је доживео развој који му је обезбедио његово преживљавање макар у одређеној мери. У истраживању се преиспитује поједностављена представа о томе да се у богослужбеној пракси Српске Цркве никада није употребљавао азматски типик.*

***Кључне речи:** Азматски типик, Евергетидски синаксар, Типикон Светог Саве Освећеног, Свети Сава, Никодимов типик, Романов типик, дневни богослужбени круг*

1. Увод

Развој богослужења Српске Цркве током свих периода њене историје нужно је посматрати у контексту историје развоја целокупног православног богослужења. Без оваквог приступа није могуће јасније сагледати одређене појаве унутар богослужења Српске Цркве током прва два века њене аутокефалности. Међутим, веома је важно напоменути да овај принцип није довољно применити само на синхроним нивоу и посматрати развој богослужења Српске Цркве у оквиру савремених промена у православном богослужењу. Да бисмо разумели одређене појаве у српском богослужбеном животу 13. и 14. века, потребно је да применимо дијахрони приступ и узмемо у обзир промене које су се догађале знатно пре периода којим се бавимо. Ово је посебно значајно због тога што другачијим приступом долазимо у опасност да апсолутизујемо одређене изворе, а да неке друге изворе за историју српског богослужења занемаримо. Самим тим, јасно је да је нужно, пре свега, узети у обзир смисао и функцију типика у богослужењу Православне Цркве уопште.¹ Из поменутих разлога сматрамо да је важно да литургијске изворе, а посебно типике који се јављају на подручју Српске Цркве 13. и 14. века, лоцирамо прво у контекст развоја читавог

¹ О теолошким основама и историјским околностима настанка типика уопште види: Шмеман 1961.

византијског богослужења, а затим, у наставку, у контекст развоја византијског богослужења наведене епохе.

Византијско богослужење развијало се убрзано током дугог периода омеђеног, с једне стране, разрешењем иконоборачке кризе (843), а са друге, падом Цариграда под Турке (1453).² Развој богослужења током овог временског распона можемо пратити на основу мноштва рукописних извора који су сачувани како на грчком, тако и на језицима других православних народа, што није случај када је у питању предиконоборачко богослужење Византије. Из перспективе развоја византијског богослужења, основна карактеристика овог дугог периода од 9. до 15. века је мешање појединих структура и елемената последовања јерусалимске и константинопољске традиције. Прва од две велике овакве синтезе назива се студитском – илуструје је *Студитски синаксар*, а друга неосаваитском – илуструје је *Типик Светог Саве Освећеног*. Међутим, поменути два извора имала су веома сложен развој, па су тако, на основу опсежних и детаљних истраживања током 20. века, откривене и именоване бројне фазе током овог развитака. Сваки од извора имао је више редакција, те се, поређењем и сагледавањем сличности и разлика у овим изворима, долази до слике о томе на који начин су се распростирали међусобни утицаји.

За нас је посебно значајно питање следећих извора: 1) *Студитски типик* у Евергетидској и Атонској редакцији и 2) *Типик Светог Саве Освећеног*, који се формирао на основу палестинске редакције *Студитског типика*. На основу поменутих извора је уређиван богослужбени живот Српске Цркве у време Светог Саве, као и током 13. и 14. века.

2. Студитска синтеза и азматски типик

Формирање студитског богослужења одиграло се као плод синтезе елемената јерусалимске и константинопољске традиције.³ До ове синтезе долази пресељењем монашког братства, предвођеног Светим Теодором Студитом, из Витиније у древни константинопољски манастир Студион 799. године.⁴ Дошавши у наведени манастир, они у њему нису обновили богослужење акимита, према коме су богослужења у овом манастиру раније вршена, већ су донели палестински богослужбени образац. Управо поменути монаси студити били су носиоци синтезе палестинског и византијског богослужења.⁵ Услед формирања новог богослужбеног обрасца кроз новоформирану

2 У читавом раздобљу од 9. до 15. века издвајају се следеће значајне етапе омеђене важним политичким и друштвеним дешавањима: 1) Постиконоборачки период (843–1204), 2) Никејски период (1204–1261) и 3) Палеолошки период (1261–1453). Види: Пентковски 2004, 380–388.

3 Види више у Пентковски, 2001а.

4 Доброклонский 1913, 563–565. Студитски манастир су претходно насељавали монаси акимити који су у њему вршили богослужења по свом древном правилу непрекидног псалмопојања. Упореди: Φουντοῦλης 1963, 63–65.

5 У литератури се срећу изрази синтеза и реформа за именовање процеса који се догодио у Студиону. Види: Legoу 1958, 181–214; као и: Taft 1993, 52–66; Упореди: Пентковски 2004, 384–385; Пентковски 2001с, 78. Студити су *Јерусалимски типик* примили још у Витинији крајем

8. века и једноставно га пренели у манастир Студион, који су населили, због чега А. Пентковски сматра да управо у манастиру Сакудион у Витинији почиње „студитска синтеза”. Усвојени палестински поредак су, по доласку у Студитски манастир, прилагодили новим условима градског монашког живота.

Студитски синаксар у константинопољско богослужење су унети поједини елементи јерусалимске богослужбене традиције.⁶

Богослужења дневног круга одвијала су се према студитском *Часослову* и потпуно су одговарала структури палестинског богослужења.⁷ Студитски *Псалтир* подељен је на кратке стихове у складу са палестинском традицијом и разврстан је за богослужбену употребу на двадесет катизми од којих свака садржи три антифона или славе.⁸ Такође, полако улази у употребу химнографски материјал *Новог тропологиона*, који је постепено подељен у три књиге *Минеј*, *Триод* и *Октоих*.⁹ Истовремено, студитски монаси су у својим богослужењима наставили да користе константинопољски *Лекционар* и *Евхологион*.¹⁰ Они су, уз друге ствари, са собом у Студион донели и нови музички систем који је палестинског порекла.¹¹ На ово се, између осталог, односи термин *ἀγιοπολίτης*, присутан у рукописима овога периода (9–10. век), који означава како сам богослужбени поредак – типик, тако и музичко предање осмогласја, као и текстове химни које су писали аутори пореклом из Светог града Јерусалима.¹² У складу са новим химнографско-музичким системом настају и химне Светог Теодора Студита, као што су његови канони и стихире, који су ушли у састав *Триода* и *Минеја*.¹³

Иако је у 9. веку дошло до новог буђења иконоборства, ова криза није довела у питање промене које су се догодиле у оквиру константинопољског богослужења током друге половине 8. века.¹⁴ Коначном победом иконопоштовања није дошло до великих промена на нивоу структуре и садржаја богослужења. Значај монашког богослужења Студитског манастира у овом периоду значајно се повећава. Коначном победом иконопоштовања 843. године, у Студион се враћају и монаси који су били у избеглиштву. Развој студитског богослужења доводи, напослетку, до формирања *Студитског синаксара*.¹⁵ Овај својеврсни типик представља збирку богослужбених рубрика за дане покретног и непокретног богослужбеног круга.¹⁶ Слично *Синаксару Велике Цркве*, и у основи *Студитског синаксара* налазе се таблице *Лекционара Цариграда*.¹⁷ Даљи развој *Студитског синаксара* огледа се у уметању нових спомена и празника, као и нових рубрика. Овај синаксар уређивао је богослужења и у другим ромејским манастирима, настављајући да остварује снажан утицај све до 12. века, када

6 У византијском богослужењу су се тако појавила последовања карактеристична за палестинску монашку праксу, као што је последовање Првог часа или Изобразитељне. Види: Пентковский 2004, 384.

7 Пентковский 2004, 384.

8 Види упутства за појање катизми на богослужењима према *Типикону Алексија Студита*: Пентковский 2001b, 263.

9 Више детаља о развоју јелинске химнографије види: Frøyshov 2013; Пентковский 2006.

10 Види: А. Пентковский 2004, 384.

11 Када су монаси Сакудиона из Витиније прешли у Студион под Светим Теодором, он је као помоћ у борби против иконоборства позвао и неколико монаха из манастира Св. Саве. Њихово појање (музику и химне) сматрао је *звездом путеводитељком православља*. О овоме сведочи његова преписка са патријархом Томом Јерусалимским. Види: Теодор Студит, *Επιστολαί* 2, 15, PG 99, 1160–1164; 2, 16, PG 99, 1164–1168.

12 Пентковский 2004, 385; Strunk 1977, 137.

13 Пентковский 2004, 385

14 Taft 1993, 52; Пентковский 2004, 384.

15 Пентковский 2004, 384.

16 Рубрике нису дате за сваки дан у склопу месецослова, већ само за оне дане када се поредак разликује од стандардног, тј. за празничне дане.

17 Пентковский 2004, 384.

га видимо као темељ који је послужио за формирање *Типика манастира Христа Пантократора*, основаног од стране византијског цара Јована II Комнена.¹⁸

Богослужење Свете Софије устројавао је *Синаксар-канонар Велике Цркве*. Иако изворни текст *Синаксара-канонара Велике Цркве* није сачуван, може се на основу многих споменика из постиконоборачког периода реконструисати.¹⁹ Поредак богослужења који је овај *Синаксар-канонар* уређивао (познат у изворима као *ἐκλεσηστικής*, или у каснијем предању као *азматски (певани) типик*) задржао је карактеристике древног константинопољског богослужења, како на нивоу структуре појединих последовања, тако и у смислу начина употребе псалтира, као и древног музичког предања.²⁰

18 Изворни *Студитски синаксар* није сачуван. Он је заснован на *Ипотипосису* Светог Теодора Студита, чији су текстови ушли у ову првобитну верзију поменутог споменика (Теодор Студит, *Υποτύποις*, PG 99, 1704–1720. Нешто каснија редакција овог текста издата је у *Описима* Дмитријевског: Дмитријевский 1895, 224–238). Иако немамо сачуван изворни облик *Синаксара*, можемо га реконструисати на основу сачуваног најстаријег *Типика* патријарха Алексеја Студита у руском преводу на словенски језик (Пентковский, 2001b). Типик се састоји из два дела: а) први део садржао је рубрике *Студитског синаксара*, б) други део је садржао ктиторски *Типикон*, који је регулисао питања монашког живота. *Типик Алексеја Студита*, сачуван само у старом руском преводу, представља најстарију верзију овог *Типикона*. Типикони који припадају студитској традицији могу се сврстати у следеће редакције (Према: Пентковский 2004, 384–385):

1) Прва редакција је настала у Константинопољу крајем 10. века. Ова редакција заузима место између древног изворног *Студитског синаксара* и његових каснијих верзија. Крајем 10. века распространила се и у Солуну, где је на основу ове редакције дошло до следеће фазе у развоју (ове традиције).

2) Друга редакција је настала у Солуну. На основу ове редакције касније су се развиле светогорске верзије овог *Синаксара*. Управо ова верзија *Синаксара* налази се и у основи Типика Иверског манастира на Светој Гори (Типик Георгија Мтацминдели, игумана Иверског манастира, описао је и одређене делове овог текста издао К. Кекелидзе: Кекелидзе 1908, 313–350). Крајем 10. века ова верзија је пренета и у јужну Италију где су се развиле касније познате верзије *Студитског синаксара*, груписане унутар: а) калабријско-сицилијанске (Види *Месинијски Типикон*: Artanz 1969, као и *Типиконе* које је објавио Дмитријевски: Дмитријевский 1895, 836–899) и б) отрантско-гротафератске групе рукописа (Види нпр. *Типик Николе Казољанског* и друге типике који су у зависности од овог рукописа: Apostolidis 1984; Дмитријевский 1895, 795–836).

3) Трећа редакција развила се унутар малоазијских манастира. *Синаксар* који је коришћен током 11. века у манастиру Васкрсења на Галисијској гори код Ефеса управо је егземплар ове фазе. Касније је наведена верзија прихваћена као основа *Евергетидског типика* (О значају поменутог манастира за формирање *Евергетидског Типикона* види: Пентковский 2003b, 328–330). *Евергетидски типик* доцније је остварио утицај и на друге манастире, како у самом Цариграду, тако и у провинцији.

4) Четврта редакција настала је у Палестини, у којој је већ пре краја 10. века примљена прва верзија *Студитског синаксара*. Ова верзија, заједно са комплексом богослужбених књига које су се развиле с њим у вези, примљена је у манастиру Светог Теодосија Великог. Ускоро је адаптацијом овог текста створен *Типик*, касније познат као Јерусалимски. Овај *Типик* је врло брзо примљен и у Манастиру Светог Саве Освећеног, као и у осталим манастирима Палестине. Богослужбени поредак о коме је реч својим утицајем је истиснуо из употребе богослужбене књиге јерусалимског порекла, међу којима и јерусалимски *Евхологион*, чиме је из праксе истиснута и Јаковљева Литургија. Једна од главних карактеристика ове традиције је свеноћно бденије уочи недеље и великих празника (Види више: Пентковский 2003a, 78).

19 Извор за реконструкцију древног азматског типика представљају *Синаксаре-канонари Патмос 226, Αγίου Σταυρού 40 и Dresde A 104*, као и многобројни *Евхологиони*. Види: Антић 2017, 161–164.

20 Пентковский 2004, 386.

На азматски типик су се одразиле промене које је целокупно богослужење претрпело у претходном периоду. Почев од 10. века ромејски парохијски типик трпи утицаје монашког, те се у појединим изворима као што је *Dresde A 104*, већ у 11. веку среће податак да су у црквама које су се руководиле азматским типиком у богослужењу употребљавани одређени елементи монашког типика.²¹ Остале промене, настале под утицајем монашке праксе, огледају се у прихватању савршавања Златоустове Литургије као стандардне форме за недељна и празнична сабрања, а не Василијеве, како је било у претходном периоду.²² Ову промену парадигме потврђују и дијатаксиси, врло детаљни описи богослужења, који су се искључиво ослањали на поредак Златоустове Литургије, уређујући њено служење до танчина.²³ Неке од суштинских промена десиле су се, такође, и у архитектури и сликарству.²⁴

Константинопољско градско богослужење, на које је после иконоборства кроз јачање ауторитета *Студитског синаксара* утицало јерусалимско литургијско предање, у другом миленијуму нове ере доживљава постепено слабљење утицаја и напослетку гашење. Овај процес је посебно убрзан латинским освајањем Цариграда у 13. веку, када је азматски типик у Светој Софији угашен на 60 година, после чега више никада није обновљен у пуном обиму.²⁵ Упоредо са овим процесом одвијао се и процес развоја студитског *Синаксара*, који је на крају резултирао новом синтезом елемената азматског и монашког типика у виду *Типикона Светог Саве Освећеног*.

Током овог периода одређени делови територије некадашњег Ромејског царства, који нису потпали под латинску власт, наставили су са својим богослужбеним животом. Један од најважнијих међу њима је Никејско царство. У Никеји су се током читавог периода постојања Латинског царства (1204–1261) налазили у егзилу ромејски цар и патријарх. Међутим, сама Никеја већ је била под богослужбеним утицајем *Јерусалимског типика*, као и читава Мала Азија.²⁶ У малоазијским црквама и

21 Види нпр. Вечерње на Велики четвртак према опису *Dresde A 104*: Акентьев 2009, 127, 130.

22 Види: Taft 1993, 55.

23 Види: Пентковский 2004, 386.

24 Храмови су све чешће добијали облик уписаног крста и куполу, док се проскомидија гради у простору непосредно поред олтара. Зидови су осликани представама из историје спасења, и визуелно одражавају интерпретацију Литургије коју налазимо у коментарима, почевши од Германа Цариградског. Види: Пентковский 2004, 386. Нови коментар *Протеорија* Николаја Андитског у свакој литургијској радњи види неки сегмент Христовог живота. Тако, на пример, према *Протеорији*, проскомидија представља Оваплоћење и рођење Христово. Види: Николај Андитски, *Провесорија* PG 140, 417–468. У истом периоду и са истим теолошким значењем долази и до употребе звездице. Током 10. века кодификован је и царски церемонијал, што је посведочено у делу *De ceremoniis aulae Byzantinae* приписиваном цару Константину Порфирогениту. У овом делу су поготово прецизно описани они сегменти цариградског богослужења у коме су учешћа узимали ромејски императори. Види: Reiske, Leich (прир.) 1829, 1830.

25 Пад Цариграда под латинску власт 1204. године доводи до разарања богослужбеног живота Свете Софије и осталих цркава и манастира престонице. О чињеници веома негативног утицаја латинског освајања Цариграда на престоничко богослужење говори и Свети Симеон Солунски. Види: Симеон Солунски, *Пери тῆς Θείας просευχῆς* 300-303, PG 155, 553d–556; *Пери тῆς Θείας просευχῆς* 347, PG 155, 625b. Под притиском веома неповољних околности, православни клир и монаштво су напустили престоницу, док су богослужење у храмовима почели да врше латински клирици.

26 Види: Пентковский 2003а, 77.

манастирима је већ био у употреби *Јерусалимски типик*,²⁷ који се развио у Палестини а у чијој је основи лежала прва (константинопољска) редакција *Студитског синаксара*.²⁸

3. Богослужење у српским земљама до стицања аутокефалије

Територија којом су током 12. века овладали Немањићи од 1019. године до стицања аутокефалије Српске Цркве 1219. године налазила се под јурисдикцијом Охридске архиепископије.²⁹ Узоре у складу са којима је формирано богослужење у Црквама под јурисдикцијом Охридске архиепископије треба тражити у богослужбеној форми која је била владајућа у Охриду и околини.³⁰ Подаци на основу којих бисмо могли реконструисати овај поредак веома су оскудни, али указују на одређену везу са јужноиталијанским изворима,³¹ из којих долазимо до посредних сведочанстава о његовим основним карактеристикама. Према свему, највероватније је да је богослужење, вршено на овом простору од 10. до 12. века, извођено у складу са солунско-светогорском редакцијом *Студитског типика*.³²

Димитрије Хомати(ја)н, охридски архиепископ (на катедри Охридских архиепископа се налазио од 1216. до 1236) у одговору број 154, упућеном Константину Кавасили, митрополиту Драча, даје јасно сведочанство о азматском типичу.³³ У наведеном одговору Хоматин сведочи о томе да је у његово време азматски типик, иако по његовом мишљењу савршенији, био употребљаван у малом броју храмова.³⁴ Притом, у истом одговору, он описује одређене карактеристике азматских последовања. С друге стране, треба истаћи да је Хоматин и на више места у својим одговорима краљу Радославу указивао на азматски поредак.³⁵ Тако у 189. одговору на питање везано за почетни возглас последовања, спомиње *Благословено Царство* и *Благословен Бог* на почетку јутрења и вечерња као равноправне.³⁶ Осим овог очигледног сведочанства о азматском типичу, Хоматин у истом одговору наводи и свечани поредак градских храмова са већим бројем клирика. Између осталог, он овде спомиње и доместика чтечева који се везује за азматско предање, који одређеним данима почиње последовање

27 Синтагму *Јерусалимски типик* по први пут спомиње Никон Црногорац (+1100, живео у манастиру на Црној гори – *Μαῦρον ὄρος* у близини Антиохије) у првом слову свог *Тактикона*. Види: Hannick 2014, 49.

28 Види: Пентковский 2004, 385–386.

29 Живковић, 150, 178; Δελφάκη 2014, 82. О карактеристикама богослужења Срба преднемањићке епохе види: Glibetić 2010; Убипариповић 2013; Коматина 2015.

30 Упореди: Vukašinović 2016, 376.

31 Древно јужнословенско богослужење охридско-преспанског региона 10. века стоји у директној зависности од грчког богослужења Епира. Проучавање словенских извора ове епохе (10–11. век) показује утицаје јужноиталијанског литургијског предања. Афанасјева 2006, 253; Ταρνανίδη 2013, 1871; Пентковский 2014, 56.

32 Пентковский 2001с, 76.

33 Pitra 1891, 619–624. Критичко издање (Prinzing 2002) не садржи овај одговор.

34 Хоматин наводи храмове у којима су у његово време вршена последовања према парохиском типичу, и то: Свету Софију Константинопољску и Солунску, као и атинску катедралу посвећену Пресветој Богородици. Pitra 1891, 619–620.

35 Pitra 1891, 691–694. Види превод на српски: Гранић 1939, 162–164.

36 Веома је индикативно то да краљ Радослав поставља питање само о возгласу *Благословен Бог* на почетку вечерња и јутрења, док Хоматин одговара о оба почетна возгласа *Благословен Бог* и *Благословено Царство*. Хоматин свакако помиње у свом одговору и Литургију, али и панихиду, те градске храмове у којима постоје и доместици чтечева, те тиме оставља утисак да говори и о азматском поретку.

свечаним произношењем речи *Благослови, Владико*. Све наведено нам даје повода да закључимо да је у време Димитријевог управљања Охридском архиепископијом азматски типик, ако ништа, онда био још увек добро познат и значајан његовим савременицима. Са друге стране, иако без додатних доказа то није могуће потврдити, може се претпоставити да је на територији Охридске архиепископије азматски типик могао бити употребљаван у пракси и поред доминантног утицаја монашких типика, пре свега атонске редакције *Студитског типика*. Овакву могућност оставља утицај Константинопољског евологиона, који је током наведеног периода морао остваривати већи утицај, нарочито у градским срединама. Веома је вероватно да је у самој Охридској архиепископији употребљавана атонска редакција *Студитског типика*, те да су у складу са овим предањем вршена последовања дневног богослужбеног круга. Иако ова редакција није сачувана у преводу на словенски језик, њене поједине рубрике могу се пронаћи у богослужбеним књигама на словенском језику, које припадају овој епохи и поднебљу.³⁷

Богослужбени живот на територији новоосноване српске државе, према свему реченом, морао је имати у својој основи макар оне елементе азматског типика који су претходно сједињени са палестинским у *Студитском типик*у. Да је свест о овоме постојала и крајем 13. века можемо закључити и из Доментијановог *Житија Светог Саве*, према коме се Свети Сава, будући упознат са типиком који је важио на васељенском нивоу, касније приближио *Јерусалимском типик*у, те је на послетку оба усагласио, одабравши најкорисније из сваког од њих.³⁸ У сачуваним изворима нема трага једном новом типик

4. Синаксар Евергетидског манастира у Српској Цркви

Богослужбени живот у епископијама које су се делатношћу Светог Саве осамосталиле од Охридског архиепископа потенцијално је био руковођен атонском редакцијом *Студитског синаксара* насталом на основу солунске праксе.³⁹ До сада је више пута истраживано питање богослужбеног обрасца који је Свети Сава предвидео за манастире Хиландар и Студеницу.⁴⁰ Јасно је утврђено да *Хиландарски* и *Студенички типик* представљају преводе дисциплинарног дела *Евергетидског типика* са малим изменама и прилагођавањима.⁴¹ Са друге стране, питање богослужбеног дела овог типика, иако је до сада више пута обрађивано, није потпуно разјашњено. До сада су се у науци издвојила два приступа. Прва група научника сматра да то што се дисциплинарни део *Евергетидског типика* налази у основи *Студеничког* и *Хиландарског типика*, истовремено подразумева да је богослужење у ова два манастира, као и у читавој

37 Пентковский 2001а, 76.

38 Доментијан 2001, 315.

39 Пентковский 2001с, 75–77.

40 Милошевић 2015а, Милошевић 2015б.

41 Живојиновић 1994, 85–102; Радојичић 1936 294–300, 405–411.

оновременој Српској Цркви, уређивао *Евергетидски синаксар*.⁴² Друга група научника држи да је ово мало вероватно, и сматра да се помен *Евергетидског синаксара* у *Хиландарском* и *Студеничком типик*у ту нашао захваљујући томе што су наведена два документа скоро дословни преводи *Евергетидског типика*.⁴³ Такође, Хиландар као светогорски манастир није могао толико одступити од уобичајене праксе Свете Горе и увести један чисто цариградски манастирски типик као образац за креирање богослужења.⁴⁴ Да је било другачије, морао би до сада бити откривен превод *Евергетидског синаксара*.⁴⁵

Иако су обе варијанте могуће, ми смо склонији приступу који подразумева да је типик Хиландара, као и читаве Српске Цркве до појаве Никодимовог и Романовог превода *Типика Светог Саве Освећеног*, морао бити саобразан пракси која је следила природан ток развоја локалне традиције. У складу са тиме, примена *Типика* Евергетидског манастира у Хиландару, Студеници или уопште Српској Цркви потпуно би пренебрегла опште токове развоја богослужења на оним просторима и у хронолошким оквирима којима се бавимо. Свакако, постоји могућност да поменути превод никада није ни начињен, те да је богослужење у Хиландару и Студеници вршено на основу грчког текста.⁴⁶ Богослужбене књиге, као што су *Минеји*, *Октоиси* и *Триоди*, са химнама у преводу на словенски језик, саме по себи, а без детаљних рубрика, не могу непобитно сведочити о томе који је од типика насталих као редакције *Студитског синаксара* употребљаван у оквирима српског богослужења 13. века.⁴⁷ На овакав закључак нас наводи чињеница да су поменуте књиге, које велики број аутора доводи у везу са *Евергетидским типиком*, у самој пракси могле бити употребљаване у складу са прописима атонске редакције типика ове епохе без икаквих проблема. Уосталом, *Евергетидски типик* и *Студитски типик* атонске редакције ове епохе нису имали важнијих међусобних разлика када је у питању распоред химнографског материјала унутар последовања.⁴⁸ Између делатности Светог Саве, која се доводи у везу са завођењем *Евергетидског типика*, и дефинитивног увођења *Типика Светог Саве Освећеног* у Српској Цркви прошло је скоро 90 година.

5. Типикон Светог Саве Освећеног у Српској Цркви

Веома значајну етапу у развоју богослужења Српске Цркве током 14. века представљају два превода *Типика Светог Саве Освећеног* која су се појавила у

42 Мансветовъ 1885, 266; Скабаллановичъ 1910, 415; Дмитриевский 1895, LI.

43 Јагић 1898, 3; Дмитриевский 1905, 473–493; Богдановић 1986, 16.

44 Мирковић 1958, 71, 74–75.

45 Више аутора сматрало је да је *Евергетидски синаксар* сачуван у неком виду у појединим изворима. Види: Дмитриевский 1905; Радојичић 1951, 35–41; Савић 2016, 209–235.

46 Овome иде у прилог и мишљење П. Христу да су у Студеници прво језгро монаха чинили монаси из Евергетидског манастира. Христу 1986, 70.

47 У нивије време појавило се више радова на ову тему. Види: Суботин-Голубовић 1998, Убипарип 2013. Аутори најчешће у химнографским зборницима виде обресе евергетидске праксе. Ово потврђује и садржина појединих богослужбених књига које, поред химнографије, садрже и богослужбене рубрике. Види нпр. рукописни *Минеј* са краја 14. века Јерусалимске патријаршијске библиотеке Slav. 4. Наведени *Минеј* за прво тромесечје црквене године (септембар–новембар), који је највероватније настао у Србији (Види: Недомачки 1980, 82.), садржи бројне рубрике унутар самог текста које показују извесне богослужбене карактеристике евергетидског типа. Ово питање свакако захтева детаљније истраживање.

48 Види: Пентковский 2001с, 76.

оновременој српској црквеној средини: Никодимов и Романов типик. Основне податке о начину на који је *Типик Светог Саве Освећеног* ушао у употребу у Српској Цркви налазимо у драгоценом предговору који је сачинио Никодим, а који се налази на почетку његовог превода типика из кога сазнајемо да је Никодим превод завршио 1319. године.⁴⁹ У истом предговору он нам наводи и одређене околности које су довеле до овог превода. Наиме, 1313. године, као хилнадарски игуман, Никодим је државним послом путовао у Цариград. Том приликом он је присуствовао богослужењу које су савршавала три патријарха: Нифон, константинопољски, Атанасије јерусалимски и тадашњи антиохијски патријарх, чије име Никодим не бележи, а које је било савршавано према Јерусалимском типуку. Поставши српски архиепископ 1317. године одмах је почео са превођењем *Типикона Светог Саве Освећеног*. Овај посао је завршен 1319. године, када је поменути типик и ушао у употребу у Српској Цркви.

Осим велелепног богослужења коме је присуствовао у Константинопољу, а које је савршавано према *Типику Светог Саве*, Никодим наводи још један важан разлог који га је навео да превод типика начини убрзо по своме постављењу за архиепископа. Наиме, према Никодиму, Свети Сава Српски оставио је аманет да се допуни оно што он у свом раду није стигао да учини.⁵⁰ Како је по Никодиму Свети Сава сачинио Велику Цркву у Пећи према обрасцу цркве славнога Сиона и Светог Саве Јерусалимског, било је потребно да се ова парадигма угледања на Јерусалим употпуни преводом јерусалимског типика како би се поменути аманет испунио.

Према предговору Никодимовог типика овај превод сачињен је са оригинала који је донет из Цариграда. Поменута чињеница, као и то да је за Хиландар *Типик Светог Саве Освећеног* преведен тек од стране Романа 1331. године, и то аутономно у односу на Никодимов подухват, према Ј. Мирковићу представља сведочанство да *Типик Светог Саве Освећеног* на Светој Гори у време настанка Никодимовог превода још није био употребљаван, већ је коришћен светогорски типик – атонска редакција *Студитског синаксара*.

Типик у преводу на словенски језик од хиландарског монаха Романа представља потпуно аутономни превод *Типика Светог Саве Освећеног* сачињен 1331. године. Ј. Мирковић је поређењем Никодимовог и Романовог типика утврдио да Романов типик представља: „нови, други превод *Јерусалимског типика* са грчког, који је у Хиландар требало да уведе јерусалимски устав уместо устава који је дотле био у употреби”.⁵¹ Поређењем текста два наведена типика Мирковић је дошао до следећих важних закључака: 1) два наведена типика настају као самостални преводи и то Никодимов са цариградског а Романов са светогорског обрасца; 2) разлике између два Типика су на нивоу редакција истог извора – *Типика Светог Саве Освећеног*, те у литургијском смислу нема већих одступања.⁵²

6. Остаци азматског типика чије се присуство у богослужењу Српске Цркве током 13. и 14. века не може оспорити

У складу са свиме што смо до сада рекли нема сведочанстава о томе да се у богослужењу Српске Цркве током 13. и 14. века употребљавао азматски типик.

49 Превод предговора је дао Ј. Мирковић. Види: Мирковић 1958, 12–19.

50 Мирковић је у свом већ цитираном раду о Никодимовом типуку истражио Никодимово позивање на завештање Светог Саве својим ученицима да допуне недостатке његовог дела. Види: Мирковић 1958.

51 Мирковић 1956, 50.

52 Исто.

Међутим, на основу чињенице да је током студитске синтезе у монашки типик иницијално унет одређени број елемената древне азматске традиције, можемо са сигурношћу тврдити да су поједини елементи азматског типика употребљавани у богослужењу Српске Цркве у 13. и 14. веку. До оваквог утицаја дошло је посредством типика који је уређивао српско богослужење, било да је то био *Евергетидски типик* или неки други светогорски или јужнословенски извор током 13. века, као и *Типик Светог Саве Освећеног* током 14. века. Поменути елементи припадају древним константинопољским парохиским богослужбеним књигама Евхологиону и Лекционару, одакле су и усвојени унутар студитске синтезе.⁵³ Ти елементи су следећи: 1) Јектеније: Мирна, мала, сугуба и прозбена, 2) део молитава азматског вечерња и јутрења који се данас чита током псалма 103. на вечерњу и шестопсалмија на јутрењу, 3) древни фиксни антифони вечерња и јутрења које чине следећи псалми: 140. на вечерњу, 3, 62, 50, 148–150. на јутрењу, 4) древне химне: Велико славословје, као и отпуштитељни тропари већег броја дана током године, тропари пророштава на 6. часу током Четрдесетнице, као и тропари на старозаветним читањима уочи Божића, Богојављења и Пасхе, 5) прокимени свакодневни, прокимени празника, прокимени на апостола, алилујари, 6) читања Еванђеља, Апостола и Паримеја током црквене године и 7) сталне химне Литургије Златоустове, Василијеве и Пређеосвећених Дарова: трисвето, херувике, причасни, *Да исполњатсја* и сл.

Осим наведеног веома је важно да се укаже и на присуство посредних утицаја азматског типика на Атонску редакцију *Студитског типика*, *Евергетидски* као и *Типик Светог Саве Освећеног*. Ово се огледа пре свега у утицају појачког предања азматског типика, о чему у нашим изворима налазимо више сведочанстава. Тако и Никодимов и Романов типик предвиђају да се на свеноћном бденију уочи недеље 103. псалма поје веома свечано, по осмом гласу.⁵⁴ Упутство о поменутом појању Предначинатељног псалма одговара оном у грчком *Типикону Светог Саве Освећеног*.⁵⁵ На основу музичких извора овог периода знајемо да се стиховима 103. псалма додаје припев *Слава Теби, Боже*, који је припадао почетном псалму азматског вечерња (85. пс).⁵⁶ Такође, наведена два извора посебно истичу појање завршног дела псалма од речи *Када отвориши руку*, када почиње свечаније појање (тзв. аниксандарије⁵⁷ у музичким изворима) док свештеник чита молитве вечерње пред дверима.

У Романовом типуку налазимо још неке остатке појачке праксе азматског типика, што се огледа у указивању на начин појања појединих елемената богослужења у стилу азматских последовања. Тако нпр. описујући поредак са Алилуја на јутрењу, Романов типик предочава детаљан опис начина појања тројичних светилна.⁵⁸ Овде наведени извор помиње појца (солисту) и монахе (хор) и притом описује на који начин они изводе поменути елемент богослужења. У поменутом извору слична сведочанства

53 Упореди: Тафт 1993, 52–66; Пентковкий 2001а.

54 Никодимов типик, 126–13а; Симић 2010, 52.

55 Види нпр. рукописни Типик Светог Саве Освећеног Ватопед 320 (931) из 14. века. Дмитриевский 1917, 424.

56 Види музички рукопис Аколитују-Пападику из 1336, која је аутограф Преподобног Јована Кукузеља у кодексу ЕВЕ 2458, где налазимо композиције 103. псалма од различитих аутора. Упореди: Σταθις 1989, 165–211.

57 Статис 2001, 432.

58 Симић 2001, 63

налазимо на неколико места. Романов типик тако описује која је улога чтеца, појца и канонарха, чиме открива утицај древне праксе градских саборних храмова.⁵⁹

7. Закључак

Из свега изложеног, као фундаменталну чињеницу истичемо присуство појединих елемената азматског типика у изворима према којима је устројавано богослужење Српске Цркве током прва два века њене аутокефалности. Иако ово не можемо утврдити на основу доказа о употреби самог азматског типика – *Синаксара-канонара Велике Цркве*, остаје чињеница присуства појединих елемената азматског типика унутар извора који номинално представљају монашке типике. У складу са наведеним, монашки типичи у својој основи имају структуру која је условљена употребом књига азматског типика – Евхологиона и Лекционара, у коју је уграђен већи број елемената богослужења палестинских манастира, на основу Палестинског псалтира и Часослова, као и зборника химни. Нијансе у тумачењу ових појава бацају различито светло на оно што знамо о богослужењу Православне Цркве. Тако, сматрамо да занемаривање фундаменталне важности оних елемената који потичу из парохijske праксе Константинопоља, и поред тога што је богослужење Српске Цркве током периода којим се бавимо имало снажне карактеристике монашке праксе, доводи до значајног неразумевања извора. Снажно и неизоставно присуство Евхологиона и Лекционара, чије је порекло у древном азматском типичу Цариграда, чува утицај парохijske праксе и показује да она никада није потпуно напуштена. Напротив, парохijski типик је представљао скелет и основу самих последовања коме су додавани или одузимани елементи палестинског порекла. Тако је богослужење Српске Цркве током прва два века своје историје сачувало основне елементе азматских последовања, и не може се сматрати чисто монашком богослужбеном формом. Ово, уосталом, важи и за богослужење Православне Цркве уопште. Истовремено, овакав ток православног богослужења за православне отвара велики број могућности када је у питању даљи развој последовања дневног богослужбеног круга. Разумевање фундаменталне важности оних структуралних елемената последовања који потичу из азматског типика дало би значајан допринос решавањима савремених богослужбених недоумица.

Литература

Акентьев, Константин (2009): *Типикон Великой Церкви Cod. Dresde A 104. Реконструкция текста по материалам архива А. А. Дмитриевского*, *Subsidia Byzantinorossica* 5, Санкт-Петербургское Общество византино-славянских исследований: Санкт-Петербург.

Антић, Владимир (2017): *Типови Вечерња у рукописима Патмос 266, Часног Крста 40 и Дрезден А104: прилог за таксономију азматских последовања*, *Богословље* 76, 159-178.

Apostolidis, Apostolos (1984): *Il Typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17: Introduzione, Testo critico, Indici* (докторска дисертација). Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Roma, Facoltà di Teologia, Sezione ecumenico-patristica greco-byzantina «S. Nicola»: Bari.

⁵⁹ Види нпр. упутство Романовог типика о томе која су задужења канонарха уколико је чтец: Симић 2001, 64.

Agranz, Miguel (1963): *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115 (A.D.1131)*. PIO: Rome.

Афанасьева, Татьяна (2006): *Южнославянские переводы литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI-XV вв. из собрания российских библиотек*, у: Многократните преводи в Южнославянското средновековие, доклади от международната конференция, Издателска къща »Горекс Прес«, София.

Богдановић, Димитрије (1986): *Предговор*, у: Свети Сава, сабрани списи, Стара српска књижевност у 24 књиге, 2, Просвета, СКЗ: Београд, 7-28.

Glibetić, Nina, (2010): *The early liturgical Histosry of Serbs*, у: BBGG 7, 87-101.

Гранић, Филарет, (1939): *Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стефана Радослава*, у: Светосавски зборник 2, Извори, Посебна издања 75, СКА: Београд, 148-189.

Δεληκάρη, Αγγελική (2014): *Η Αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά των μεσαίωνα*. University Studio Press: Θεσσαλονίκη.

Дмитриевский, Алексей (1905): *Древнейший Хиландарский Синаксарь по уставу Иерусалимскому*. Труды Киевской Духовной Академии, 473-493

Дмитријевскии, Алексей (1895): *Описаније литургическихъ рукописей хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока 1: Типикá*. Киевъ.

Дмитријевскии, Алексей (1917): *Описаније литургическихъ рукописей хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока 3: Типикá*. Петроград.

Доброклонский, Александр (1913): *Преподобный Феодор Студит, исповедник и игумен Студийский*. Одеса.

Доментијан, *Житије светог Саве*, (2001): предговор, превод дела и коментари Љильана Јухас–Георгиевска, СКЗ: Београд

Живковић, Тибор (2004): *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век)*, Историјски институт, Службени гласник: Београд.

Живојиновић, Мирјана (1994): *Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике*, ЗРВИ 33, 85-102;

Јагић, Ватрослав (1898): *Типик хиландарски и његов грчки извор* (Додатак к издању епископа Димитрија), Споменик СКА 34, Други разред, 31, 1-66.

Кекелидзе, Корнелиј (1908): *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*. Тифлис.

Коматина, Предраг (2015): *The Church in Serbia at the Time of Cyrilo-Methodian Mission in Moravia, Cyril and Methodius*, Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο »Κύριλλος και Μεθόδιος, Το Βυζάντιο και ο Κόσμος των Σλάβων«, 20–30 Νοεμβρίου 2013: International Scientific Conference *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs*: Πρακτικά. Θεσσαλονίκη: Δήμος Θεσσαλονίκης, 711-718.

Leroy, Julien (1958): *La réforme studite*, у: *Il monachesimo orientale*, OCA 153, PIO: Rome, 181-214.

Мансветовъ, Иван (1885): *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. Москва.

Милошевић, Ненад (2015a): *Типик Светог Саве*, у: Б. Шијаковић: *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати* 19, ПБФ: Београд, 27-35.

Милошевић, Ненад (2015b): *Богослужбена форма у Српској Цркви у време Светог Саве*, у: Манастир Студеница – 700 година краљеве цркве: зборник радова са међународног научног скупа, Манастир Студеница 9-11. мај 2014. године, САНУ: Београд, 123-132.

Мирковић, Лазар (1956): *Романов типик*, Зборник Матице српске за друштвене науке 13-14, 47-61.

Мирковић, Лазар (1957, 1958): *Типик архиепископа Никодима*, Богословље 1/2 (16), 12-19 ; 2/1 (17), 69-83.

Недомачки, Видосава (1980): *О српским рукописима у Библиотеци грчке православне патријаршије у Јерусалиму*, у: *Археографски прилози* 2, 71–118.

Николај Андитски, *Протѳеорја* PG 140, 417-468.

Пентковскиј, Алексей (2001a): *Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы*, ЖМП 4, 70-78.

Пентковскиј, Алексей (2001b): *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001.

Пентковскиј, Алексей (2001c): *Студийский устав и уставы студийской традиции*, ЖМП 2001/5, 69-80.

Пентковскиј, Алексей (2003a): *Иерусалимский устав в Константинополе в Палеологовский период*, ЖМП 2003/5, 77-87.

Пентковскиј, Алексей (2003b): *Ктиторские Типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы*, у: БТ 38, 328-330.

Пентковскиј, Алексей (2004): *Византийское богослужение* у: Православная Энциклопедия 8, Москва, 380-388.

Пентковскиј, Алексей (2006): *Византийская гимнография*, у: Православная Энциклопедия 11, Москва, 491-495.

Пентковскиј, Алексей (2014): *«Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X-XI столетиях*, у: Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир «Кирилometодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски» (Охрид, 3–4 октомври 2013), Скопје, 43–65.

Радојичић, Ђорђе (1936): *Зашто је Студеница посвећена св. Богородици Благодетельници (Евергетиди)*, Богословље 11, 294-300, 405-411.

Радојичић, Ђорђе (1951): Из старе српске књижевности, Зборник радова 10, Институт за проучавање књижевности САНУ: Београд, 35-41.

Reiske, Johann/Leich Johannes (прир.) (1829, 1830): *Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De Ceremoniis Aulae Byzantinae libri duo graece et latini e recensione Io. Iac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris*. (CSHB 1 и 2), Bonn.

Pitra, Joannes (1891): *Analecta sacra et classica Spicilegio solesmensi parata: Juris ecclesiastici graecorum*, Rome.

Савић, Виктор (2016): *Српски превод „Евергетидског синаксара” у два синајска рукописа*, Зборник радова Византолошког института САНУ 80, 209-235.

Симеон Солунски, *Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς*, PG 155, 535-668.

Скабаллановичъ, Михаил (1910): *Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Део I*. Киев.

Суботин-Голубовић, Тајана (1998): *Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем 13. века*. Хиландарски зборник 10, 153-177.

Στάθης, Γρηγόριος (1989): *Ἡ ἁσματικὴ διαφοροποίησις ὅπως καταγράφεται στὸν Κώδικα ΕΒΕ 2458 τοῦ ἔτους 1336*, у: Χριστιανικὴ Θεσσαλονικὴ Παλαιολόγειος Ἐποχὴ, ΚΒ' Δημήτρια, Θεσσαλονικὴ 1989, 165 - 211.

Статис, Григорий (2001): *Анискандарши*, у: Православная Энциклопедия 2, 432. Москва.

Strunk, Oliver (1977): *Essays on music in the Byzantine World*, W. W. Norton: New York.

Ταρνανίδη, Ἰωάννου, (2013): *Τὸ ἀρχαιότερο σλαβικὸ Εὐχολόγιον*. у: Γηθόσυνον σέβασμα: Ἀντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην (+2007), Τόμος Β', Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη ἀ.έ., Θεσσαλονίκη, 1848-1898.

Taft, Robert (1993): *The Byzantine Rite: A Short History*. The Liturgical Press, Colegville.

Теодор Студит, *Ἐπιστολαί*, PG 99, 903–1682.

Теодор Студит, *Υποτύποις*, PG 99, 1704-1720.

Убипарип, Миланка (2013): *Српскословенски окторих из времена цара Душана са тропарима покајног канона Климента Охридског*. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 79, 102-128.

Убипариповић, Србољуб (2013): *Ка протословенском lex orandi: историјско-телетургијска гледишта*. у: Кирилومتодијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку, Зборник радова са међународног научног скупа, ПБФ, Београд, 156-171.

Frøyshov, Stig Simeon, (2013): *Byzantine Rite*. у: The Canterbury Dictionary of Hymnology, IntRes: [https://hymnology.hymnsam.co.uk/b/byzantine-rite?q=Byzantine rite](https://hymnology.hymnsam.co.uk/b/byzantine-rite?q=Byzantine+rite) (приступљено: 2.1.2018).

Φουντούλη, Ἰωάννης. (1963): *Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία*, Ἀστήρ: Ἀθῆνα.

Hannick, Christian (прир.) (2014): *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts 1*, Weiner: Freiburg.

Христу, Панајотис (1986): *Μανастир Пресвете Богородице Евергетидске у Цариграду*. у: Осам векова Студенице, зборник радова, 61-73.

Шмеман, Александр, (1961) *Введение в литургическое богословие*, YMCA Press: Paris.

**TRACES OF THE PAROCHIAL RITE IN THE LITURGICAL LIFE
OF THE SERBIAN CHURCH IN THE 13TH-14TH CENTURIES**

This paper examines the prevalence of parochial (asmatic) rite elements within the liturgical life of the Serbian Orthodox Church during the lifetime of St. Sava and his successors, based on the liturgical sources dated to their lifetimes. The Evergetis Synaxarion as with the Athonite redaction of the Studite Synaxarion on the one hand, and the Serbian translation of the Typikon of St. Sabbas the Sanctified on the other, both present rubrics for serving the daily cycle of offices within the Serbian Church of the 13th and 14th centuries, both in the monastic context as well as for parochial settings. Although these documents belong to the monastic rite in principle, they carry within themselves many remnants of the ancient parochial rite of Constantinople, thus indicating that the asmatic rite was never fully abandoned in practice by the Orthodox Church; rather, it developed in a way that ensured its conservation, at least to a certain extent. This paper challenges the oversimplified notion that the asmatic rite was never employed within the liturgical life of the Serbian Church.

