

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Ратко М. Хрваћанин

**Историјско-богословска анализа  
српских штампаних литургијара  
из XVI вијека**

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Ratko M. Hrvacanin

**Historic-theological analysis  
of Serbian printed leitourgias  
from the XVI century**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

**Ментор:** др Владимир Вукашиновић, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

**Чланови комисије:**

1. \_\_\_\_\_
2. \_\_\_\_\_
3. \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_
5. \_\_\_\_\_

**Датум одбране:**

\_\_\_\_\_

Ратко М. Хрваћанин

Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара  
из XVI вијека

Резиме

Најстарије српске штампарије, које су основане крајем XV и у XVI в., штампале су искључиво богослужбене књиге, по чему се рано српско штампарство видно разликује од оновременог европског. Значај рада тих штампарија за богослужбени живот у Пећкој патријаршији XV–XVI в. састојао се не само у томе што је богослужбена књига постала приступачнија већем броју свештенослужитеља, већ и у томе што је оно, макар на кратко вријеме, допринјело додатној стабилизацији ранијег богослужбеног поретка.

Први српски штампани литургијари из XVI в. рефлектују поредак Литургије али и литургијско богословље у Пећкој патријаршији у XVI в. Данас са сигурношћу можемо рећи да је први српски штампани Литургијар рад јеромонаха Макарија и да је одштампан, највјероватније, у румунском Трговишту 10. новембра 1508. г. Истовремено, то је и први румунски, први словенски и први православни штампани Литургијар. Осим њега, у српске штампане литургијаре из тог периода спадају и литургијари Божидара Љубавића Горажданина, одштампан, највјероватније, у Венецији 1. јула 1519. и Божидара Вуковића Подгоричанина, одштампан у Венецији 7. јула 1519. г. Штампарије Вићенца Вуковића и Јеролима Загуровића су 1554. односно 1570. и 1580. г. у Венецији прештампале издање Божидара Вуковића Подгоричанина, тако да она садржајно не доносе ништа ново. Изворни назив ових књига је *Литургија*, по чему се разликују од друге генерације српских штампаних књига које садрже литургијски поредак, а које носе руски назив *Служебник*.

Посматран у свјетлу ранијег српског рукописног предања, литургијски поредак српских штампаних литургијара прве генерације показује да су њихови рукописни предлошци они српски рукописи који у себи садрже *Диатаксис Божанствене Литургије* цариградског патријарха Филотеја Кокиноса, мада у његовој *српско-атонској редакцији*. Међутим, с обзиром на приличан број таквих рукописа с краја XIV и XV в., који су готово идентични штампаним литургијарима у погледу литургијског поретка, нисмо у могућности да кажемо који је тачно литургијар послужио као предлошак сваком од штампаних издања. Такође, није искључено да је Литургијар јеромонаха Макарија послужио као предлошак Горажданском Литургијару.

Компаративна анализа литургијског поретка српских, грчких и руских првоштампаних издања доноси веома интересантне разлике. Та издања садрже низ молитава и рубрика које нису у складу са Филотејевим Диатаксистом. Тако прво грчко штампано издање, издато 1526. г., у односу на прва српска издања, између осталог, садржи: Тропар Трећег часа, „Претворивши их Духом Твојим Светим“ на Василијевој Литургији, возглас „Благословено Царство“ на почетку Пређеосвећене Литургије, док први великоруски штампани Служебник из 1602. г. садржи велики број молитава пред улазак у цркву, као и при цјеливању икона и пред олтаром; свештеник у вријеме читања Апостола сједи на Горњем мјесту, постоји Тропар Трећег часа док је почетни возглас Пређеосвећене Литургије „Благословено Царство“.

У погледу утицаја српских штампаних литургијара прве генерације на српске рукописне литургијаре можемо рећи да постоје рукописи који су, уз мале корекције, препис првоштампаних. Типичан представник тих рукописа је Литургијар МСПЦ ОРГ № 84 из XVII в. С друге стране, већ тада срећемо српске рукописне литургијаре који садрже одређене рубрике и молитве које се не налазе у српским, већ у руским штампаним издањима. Такав рукопис је, на примјер, Литургијар МСПЦ ОРГ № 121. Тако он садржи јектенију и молитву за упокојене, Тропар Трећег часа итд. Према томе, на српску литургијску праксу и богословље XVII в. српски првоштампани литургијари извршили су одређен, али не и једини утицај.

На српску литургијску праксу и српско богословље XVIII–XX в. српски штампани литургијари прве генерације готово да нису имали утицаја. То свједочи литургијски поредак српских штампаних литургијара с краја XVIII и из XIX в., који је у основи руски и малоруски.

У односу на прве грчке и руске штампане литургијаре, богословски став приређивача, штампара и издавача првих српских штампаних литургијара је много конзервативнији. Међутим, и они врше одређене корекције у тексту, што значи да се овдје не ради о мртвом предању већ о стваралачком преображавању истога. Тако Литургијар Божидара Вуковића садржи молитву по Причешћу која се среће само у ријетким рукописима. Појаву нових богословских тенденција посебно свједочи напомена пред Причешће лаика на Златоустовој Литургији, која, између осталог, каже: „ако има неки који хоће да се причесте“ и „ако ли нема причасника“. Та напомена не само да потврђује праксу ријетког причешћивања у XVI в., већ говори и о поимању Причешћа као нечег другостепеног у богослужбеном животу оновремених Срба.

**Кључне ријечи:** српско штампарство, XVI вијек, богослужење, Пећка патријаршија, Литургијар, Служебник, Литургија.

**Научна област:** Теологија

**Ужа научна област:** Практично богословље

**УДК:** 094:271.222(497.11)-282"15"

**Ratko M. Hrvacanin**

**Historic-theological analysis of Serbian printed leitourgians from the XVI century**

**Summary**

The oldest Serbian print houses that worked from the end of the XV and during the XVI c. were only printing liturgical books, what are the early Serbian printing differs from the European of that time. The significance of those print houses of ministering life in Patriarchate of Pec in the XV and XVI c. was consisted not only in the fact that liturgical book became accessible to a larger number of ministers, but also what it is, even for a short time, contributed to a further stabilization of the earlier ministering order.

The first Serbian printed leitourgians from the XVI. c reflect the order of the Liturgy or liturgical theology in the Pec Patriarchate in the XVI c. The first Serbian Leitourgian is the work of the hieromonk Macarius and was printed, probably, in the Romanian Târgoviste on 10th November, 1508. At the same time, this is the first Romanian, Slovenian and generally the first Orthodox printed Leitourgian. Besides him, Serbian printed leitourgians from that period include leitourgians of Bozidar Ljubavic – from Gorazde from 1519, Bozidar Vukovic – from Podgorica from 1519, Vicenco Vukovic from 1554. and Jerolim Zagurovic from 1570. and from 1580. Vicenco and Zagurovic's editions are copies of Bozidar's edition. Original name of these books is the *Liturgy*, and that makes it different from other generations of Serbian printed books that contain liturgical order, which carry the name of the Russian *Sluzhebnik*.

Seen in the light of earlier Serbian manuscript traditions, the liturgical order of Serbian printed leitourgians of the first generation, shows that their manuscript templates of Serbian manuscripts contain Diataxis Divine Liturgy of Patriarch of Constantinople Philotea Kokinos (XIV c.), although in his so-called *Serbian-Athos edition*. According to the considerable number of these manuscripts from the late XIV and XV c., which are almost identical to printed Liturgions in terms of liturgical order, we are unable to say which Leitourgian was exactly used as a template to each of the printed editions. It is not excluded that the Leitourgian iturgion of the hieromonk Macarius served as a model for Gorazde's Leitourgian.

Comparative analysis of the liturgical order of the Serbian, Greek and Russian first-printed editions bring some interesting differences. Those editions contain a set of prayers and columns that are not in accordance with Philoteus' Diataxis. Thus, the first printed Greek edition from 1526., compared to the first Serbian issue, among the rest, includes: third time Throparion, "By turning them with Thy Holy Spirit" on Liturgy St. Basil, etc., while the first printed Great Russian Sluzhebnik from 1602. contains a large number of prayers before entering the church, third time Throparion, etc.

In terms of the impact of Serbian printed leitourgians of the first generation of Serbian manuscript leitourgians, we can say that there are manuscripts which, with some slight changes, are copies of first printed. A typical representative of these manuscripts is Leitourgian MSPC ORG 84 from the XVII. On the other hand, we have already met Serbian manuscript Leitourgian that contain certain rubrics and prayers that are not found in Serbian, but in the Russian printed publications. Such like manuscript, for example, is MSPC ORG 121. Thus it contains litany and prayer for the passed away, third time Throparion, etc. Thus, the Serbian liturgical practice and theology in the XVII., of Serbian first-printed leitourgians performed specified, but not only influence.

On the Serbian liturgical practice and Serbian theology of the XVIII-XIX c., Serbian printed leiturgiars of first generation, had no effect. This testifies to the liturgical order of the Serbian printed sluzebniks from the end of the XVIII and XIX c., which is basically Russian and Little Russian.

Compared to the of the first printed Greek and Russian leiturgiars, theological stand editors, printers and publishers of the first Serbian printed leiturgiars is much more conservative. However, they are applying certain corrections in the text, which means that this is not a dead tradition but about the creative transformation of the same. So Leiturgiar Bozidar Vukovic contains the prayer after Communion, which is found only in rare manuscripts. The appearance of new theological tendency especially shows a note before Communion of laity on Liturgy St. John Chrysostom, which, among other things, says: „if there is someone who wants to receive Communion“ and „if there are any communicants“. This remark not only confirms the practice rare communion in XVI v., but also talks about and understanding of Communion as something second instance in the liturgical life of the then Serb.

**Keywords:** Serbian printing, the XVI century, worship, the Pec Patriarchate, Leiturgiar, Sluzhebnik, Liturgy.

**Scientific field:** Theology

**Special topics:** Practical theology

**UDC:** 094:271.222(497.11)-282"15"

## Садржај

Увод.....	1
I СРПСКО ЛИТУРГИЈСКО ШТАМПАРСТВО XVI ВИЈЕКА И ПОЈАВА СРПСКИХ ШТАМПАНИХ ЛИТУРГИЈАРА .....	5
1. Опште прилике у српском народу и Пећкој патријаршији у вријеме рада првих српских штампарија .....	5
1.1. Историјско-географски положај .....	5
1.2. Богослужбени живот .....	11
Закључци .....	31
2. Рецепција штампарства у Европи и Османском царству .....	33
2.1. Рано европско штампарство.....	33
2.2. Рано словенско штампарство .....	34
2.3. Рецепција штампарства у Римокатоличкој Цркви и протестантизму .....	36
2.4. Рецепција штампарства у православним земљама.....	40
2.5. Однос османских власти према штампарству.....	51
Закључци .....	54
3. Појава и основне карактеристике српског штампарства XV–XVII вијека .....	56
3.1. Општи преглед рада српских штампарија и штампара XV–XVII вијека.....	56
3.1.1. Црнојевића штампарија.....	56
3.1.2. Српске штампарије у Венецији.....	62
3.1.3. Штампарије на територији Пећке патријаршије .....	73
3.1.4. Српски штампари у Румунији.....	80
3.2. Католичке и протестантске ћириличне књиге намјењене Србима.....	82
3.3. Мотиви покретања првих српских штампарија и њихов карактер .....	85
3.4. Да ли је Пећка патријаршија заиста прихватила штампарство?.....	89
3.5. Могући разлози престанка рада српских штампарија .....	93
3.6. Допринос штампарства развоју богослужбеног живота у Пећкој патријаршији .....	96
Закључци .....	100
4. Појава и идентификација српских штампаних литургијара из XVI вијека .....	102
4.1. Српски рукописни литургијари до XVI вијека – општи преглед .....	104
4.1.1. Поријекло и садржај .....	105
4.1.2. Назив .....	114



4.2. Литургијар јеромонаха Макарија – 10. новембар 1508.....	120
4.2.1. Приређивач, штампар и издавачи. Мјесто и вријеме штампања.....	121
4.2.2. Опис издања.....	125
4.2.3. Назив.....	125
4.2.4. Садржај.....	125
4.2.5. Евидентирани примјерци.....	126
4.3. Гораждански Литургијар – 1. јули 1519.....	126
4.3.1. Приређивач, штампар и издавач. Мјесто и вријеме штампања.....	127
4.3.2. Опис издања.....	131
4.3.3. Назив.....	131
4.3.4. Садржај.....	131
4.3.5. Евидентирани примјерци.....	133
4.4. Литургијар Божицара Вуковића – 7. јули 1519.....	133
4.4.1. Приређивач, штампар и издавач. Мјесто и вријеме штампања.....	134
4.4.2. Опис издања.....	135
4.4.3. Садржај.....	136
4.4.4. Евидентирани примјерци.....	137
4.4.5. Назив.....	138
4.5. Изгубљени литургијари?.....	139
Закључци.....	139
<b>II ОСОБЕНОСТИ ЛИТУРГИЈСКОГ ПОРЕТКА СРПСКИХ ШТАМПАНИХ</b>	
<b>ЛИТУРГИЈАРА ИЗ XVI ВИЈЕКА И ЊЕГОВА БОГОСЛОВСКА АНАЛИЗА.....</b>	<b>141</b>
1. Поука свештеницима међу Светима оца нашега Василија Великога.	
Заповјест Светог Василија.....	146
2. Устав Божанствене Службе у којој су и ђаконства.....	151
2.1. Улазак у цркву и олтар.....	151
2.1.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиста.....	151
2.1.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима.....	152
2.1.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	153
2.1.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара.....	154
2.2. Облачење свештенослужитеља.....	155
2.2.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиста.....	155

2.2.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима.....	156
2.2.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	159
2.2.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	159
2.3. Проскомидија .....	159
2.3.1. Термин .....	162
2.3.2. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	164
2.3.3. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима.....	166
2.3.4. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	172
2.3.5. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	174
Закључци .....	176
3. Божанствена Служба међу Светима оца нашега Јована Златоуста.....	177
3.1. Енаркис .....	177
3.1.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	178
3.1.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима.....	180
3.1.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	181
3.1.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	182
3.2. Мали вход и Трисвета пјесма.....	182
3.2.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	183
3.2.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима.....	184
3.2.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	186
3.2.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	187
3.3. Читање Апостола и Јеванђеља.....	187
3.3.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	188
3.3.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима.....	189
3.3.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	192
3.3.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	192
3.4. Јектеније са молитвама послије Јеванђеља .....	193
3.4.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	196
3.4.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима.....	197

3.4.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	200
3.4.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	200
3.5. Велики вход .....	201
3.5.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	202
3.5.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима .....	203
3.5.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	213
3.5.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	214
3.6. Прозбена јектенија, цјелив мира и Символ вјере .....	215
3.6.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	216
3.6.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима .....	217
3.6.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	221
3.6.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	222
3.7. Анафора и постанафорални дио .....	222
3.7.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	224
3.7.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима .....	226
3.7.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	235
3.7.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	235
3.8. Обреди пред Причешће .....	236
3.8.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	237
3.8.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима .....	237
3.8.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	239
3.8.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	240
3.9. Причешће и завршни дио .....	241
3.9.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	244
3.9.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима .....	245
3.9.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	254
3.9.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	254
Закључци .....	255
4. Божанствена Служба међу Светима оца нашега Василија Великог .....	259

4.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса .....	259
4.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима .....	260
4.3. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	264
4.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	264
Закључци .....	265
5. Устав Божанствене Службе Пређеосвећене .....	266
5.1. Питање предлошка .....	269
5.2. Наслов .....	271
5.3. Атрибуција .....	272
5.4. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима .....	274
5.5. Поређење са српским рукописима из XVII в. ....	281
5.6. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара .....	282
Закључци .....	283
Закључак .....	284
Скраћенице .....	290
Библиографија .....	292
Извори .....	292
Литература .....	297

## Увод

Прецизно идентификовање изазова кроз које је прошло српско литургијско богословље и српска литургијска пракса је немогуће остварити без непосредног изучавања извора поменутог богословља и праксе. У те изворе се убрајају и српски штампани литургијари из XVI в. То су: Макаријев из 1508, Гораждански из 1519, Божидара Вуковића из 1519, Вићенца Вуковића из 1554. и Јеролима Загуровића из 1570. и 1580. године. Одлука да се бавимо њиховим изучавањем мотивисана је вишеструким разлозима. На првом мјесту то је жеља да то изучавање допринесе квалитетнијем поимању историјског развоја литургијске праксе и богословља наше Помјесне Цркве. Други разлог је чињеница да је у наше вријеме појачано интересовање за питања литургијске обнове, тако да изучавање литургијског поретка из XVI в. може да допринесе пружању свеобухватнијег одговора на та питања. Истовремено, посебно нас је занимала и реакција Пећке патријаршије и њених свештенослужитеља на појаву штампаних издања литургијских књига будући да је штампарство у различитим срединама прихваћено на различите начине.

Имајући у виду претходно речено, циљеви нашег истраживања су:

1. да се прикаже општи преглед богослужбеног живота у Пећкој патријаршији у XVI в.,
2. да се прикаже значај појаве штампарства за српско богослужење,
3. да се изложи историја настанка српских штампаних литургијара у XVI в. и њихова даља судбина,
4. да се изложи начин на који су свештенослужитељи у Пећкој патријаршији служили Литургију у вријеме појаве штампаних литургијара, као и разлози зашто је пракса била таква, а не другачија,
5. да се кроз компаративну анализу литургијског поретка посвједоченог у српским штампаним литургијарима из XVI в. дође до особености истог,
6. да се пружи богословска анализа литургијског поретка посвједоченог у српским штампаним литургијарима из XVI в. и
7. да се одреди стварни утицај српских штампаних литургијара из XVI в. на каснији литургијски поредак код Срба.

Српским штампаним литургијарима из XVI в. до сада су се више бавили историчари штампаних књига а мање богослови. То говори да су многа питања (нека од њих смо навели у циљевима истраживања) дјелимично ријешена и да захтије-

вају систематско истраживање, што и јесте потврда оправданости и актуелности овог истраживања. Наиме, потребан је систематски и интегрални историјско-богословски приступ овим литургијарима и радовима који су се бавили овом темом. Тих радова, међутим, нема много. Тако је Рус Филарет Захарович, излажући поредак руских староштампаних служебника, извршио и дјелимично поређење истих са српским првоштампаним литургијарима.<sup>1</sup> Он се није посебно занимао за богословску анализу литургијског поретка у поменутих књигама. Излажући литургијски поредак Руске Цркве у XVI и XVII в., Александар А. Дмитриевски се осврће и на српске староштампане литургијаре.<sup>2</sup> М. И. Орлов је извршио историјско-литургијску анализу Василијеве Литургије на основу словенских и грчких рукописа и првоштампаних издања.<sup>3</sup> За нашу тему је незаобилазна докторска дисертација Владимира В. Печатнова, у којој је аутор извршио поређење савременог грчког и руског литургијског поретка.<sup>4</sup> При томе, он је поредио и прва штампана издања ових народа, а дотакао се и неких српских првоштампаних литургијара.

У српској литургијској науци тек у овом вијеку долази до значајнијег проучавања првих српских штампаних литургијара. Наиме, прије Атанасија Јевтића<sup>5</sup> и Владимира Вукашиновића,<sup>6</sup> који су се до сада најтемељније бавили проучавањем поменутих књига, ријетки су богослови који су се посветили њиховом изучавању.<sup>7</sup> Овом темом се бавио и Арсеније Радовић у магистарском раду.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Ф. Захарович, *Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписьменных Служебников*, Москва 1876.

<sup>2</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*, Казань 1884, 57–144, 419–427; А. А. Дмитриевский, *Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах*, Москва 2004.

<sup>3</sup> М. И. Орлов, *Литургия св. Василия Великого*, Санкт Петербург 1909.

<sup>4</sup> В. В. Печатнов, *Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина*, Москва 2008.

<sup>5</sup> Први том литургијског зборника *Божанствена Литургија: Христос – Нова Пасха: Свеищеносужење, Причешће, Заједница Богочовечанског Тела Христовог* (Београд – Требиње 2007) Атанасија Јевтића доноси историјско-литургијску и богословску анализу Златоустове Литургије из Литургијара штампаног 1554. г., који аутор грешком приписује Божидару Вуковићу (493–516). Он се бавио и питањем предлошка српских првоштампаних литургијара поредећи их са одређеним српским рукописима (В. А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, Требиње – Врњци 2012).

<sup>6</sup> Он се бавио поређењем литургијског поретка српских штампаних служебника с краја XVIII и из XIX в. са првоштампаним литургијарима, као и поређењем првоштампаних са ранијим рукописним, тј. питањем предложака првоштампаних издања. (В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, Врњци – Требиње 2010, 291–300; В. Вукашиновић, *Српско богослужење. Студије из литургијске теологије и праксе код Срба*, Врњци – Требиње 2012; В. Вукашиновић, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања XIII–XXI век*, Београд 2015)

<sup>7</sup> У часопису *Духовна стража* 1929. г. (II, 3, 195–202) појавио се чланак С. Илкића и монаха Хелијела „Особености у богослужбеној пракси служења литургије по србуљском и данашњем служебнику“, у којем аутори пореде поредак ЛПЗ из служебника тог времена и „србуљских служебника“: рукописног Манастира Ораховице из XIV в. и штампаног Божидара Вуковића. Павле Стојче-

У односу на истраживања која се баве историјско-богословском анализом српских штампаних литургијара, много више радова је написано о историји раног српског штампарства.<sup>9</sup> За нас су посебно значајна она издања која у себи садрже и описе оних личности које су учествовале у штампању литургијара, као и истраживања која су се бавила појединачним издањима првих српских штампарија, те доњела библиографије издања штампаних у старим српским штампаријама. У прву групу можемо убројати радове Лазара Чурчића, Драгана Бараћа и Виктора Савића, а у другу најпознатијег истраживача историје раног српског штампарства Руса Евгенија Љвовича Немировског и Боривоја Маринковића.<sup>10</sup>

Полазећи од предмета и циља истраживања, као и досадашњих проучавања која се односе на назначену тему, рад ћемо подијелити на два дијела.

У дијелу *Српско литургијско штампарство XVI вијека и појава српских штампаних литургијара*, најприје ћемо дати приказ општих прилика у српском народу и Пећкој патријаршији у вријеме рада првих српских штампарија, са посебним освртом на тадашњи богослужбени живот у Пећкој патријаршији. Потом ћемо се бавити рецепцијом штампарства у Европи, али и Османском царству, с обзиром на чињеницу да се српски народ у вријеме рада првих српских штампарија налазио под османском влашћу и да Османлије у то вријеме нису имале сопствену штампарију. Посебно ћемо изложити историју раног штампарства код православних народа. У трећем поглављу првог дијела истражићемо појаву и основне карактеристике српског штампарства XVI в. Конкретније, бавићемо се историјатом првих српских штампарија, мотивима за њихово покретање, односом Пећке

---

вић, у одговору на бројна питања из литургијског богословља и праксе, који су објављени у књизи *Да нам буду јаснија нека питања наше вере* (књига трећа, Београд 1998), позивао се и на српске првоштампане литургијаре.

<sup>8</sup> Ар. Радовић, *Српски штампани служабници 16. века: историјат српског богослужбеног штампарства и његове теолошке импликације*. Мастер рад, Православни богословски факултет Београд, 2010.

<sup>9</sup> У овом раду користимо појам *штампарство* као *terminus technicus* за процес приређивања, штампања и издавања српских богослужбених књига у XVI в. Њега користи и огромна већина аутора на чија истраживања се позивамо. Међутим, Жарко Војновић сматра да је проналазак штампарства ствар првенствено *технолошког карактера* и да, због тога, најважније мјесто у штампарству припада организационом уму који стоји иза процеса штампања, а не самој штампарској преси. Стога је Војновић предложио да се умјесто термина *штампарство* користи термин *издаваштво* јер је то, по њему, термин који означава свеобухватно бављење књигом, тј. избор текста и његову редакцију, набавку материјала за штампање, плаћање штампара, сам процес штампања, издавање књиге, њен пласман итд. (Ж. Војновић, „Додатни текстови старих штампаних књига у контексту почетака српског издаваштва“, у: *Читалиште*, бр. 26, мај 2015, 63) Војновић даље наводи да је и преписивање прије свега питање технологије, па је отуда оно нека врста *протоиздаваштва*. (*Ibid.*, 64)

<sup>10</sup> В. библиографију на крају рада.

патријаршије према штампарству и доприносом штампарства развоју богослужбеног живота у Пећкој патријаршији. Осврнућемо се и на рад католичких и протестантских штампарија намјењених Србима. У четвртом поглављу ћемо истраживати појаву и идентификацију српских штампаних литургијара из XVI в. и указати на поријекло, садржај и назив српских рукописних литургијара како бисмо дошли до одговора на питање који су то рукописи могли послужити као предложак штампаним издањима. Потом ћемо истражити питање настанка сваког од штампаних литургијара, при чему ћемо видјети ко је учествовао у њиховој штампи, када и гдје су штампани, а даћемо и њихов опис и садржај и указати на данас доступне примјерке сваког од њих.

У дијелу *Особености литургијског поретка српских штампаних литургијара из XVI вијека и његова богословска анализа*, прво ћемо обратити пажњу на спис под називом *Поука свештеницима међу Светима оца нашега Василија Великога*, а потом и на спис посебно интересантног садржаја под називом *Заповјест Светог Василија*. У наставку рада ћемо кроз компаративну анализу српских штампаних литургијара из XVI в. настојати да дођемо до одређених особености литургијског поретка заступљеног у њима, тј. поретка ЛЈЗ, ЛВВ и ЛПД, пружајући притом и његову богословску анализу. Иначе, поредак сваке од три Литургије ће на наведене начине бити анализиран у посебним поглављима. Поменута анализа ће нам помоћи у томе да сазнамо да ли су српски штампани литургијари из XVI в. утицали на литургијски поредак у каснијим српским рукописима и штампаним издањима. Истовремено, уочићемо сличности и разлике тог поретка у односу на првоштампана издања других православних народа.



# I СРПСКО ЛИТУРГИЈСКО ШТАМПАРСТВО XVI ВИЈЕКА И ПОЈАВА СРПСКИХ ШТАМПЕНИХ ЛИТУРГИЈАРА

## 1. Опште прилике у српском народу и Пећкој патријаршији у вријеме рада првих српских штампарија

### 1.1. Историјско-географски положај

Једина слободна српска држава крајем XV в. била је Зета. Међутим, њеним падом под османску власт 1499. г., све српске земље су биле поробљене, па су и све штампарије на територији Пећке патријаршије у XVI в. радиле у времену владавине Османског царства над српским народом. С друге стране, српске штампарије у Венецији су радиле под повољнијим околностима у односу на оне у српским земљама. Па ипак, и њихова издања су била намјењена првенствено богослужбеним заједницама Пећке патријаршије и Манастиру Хиландару, те су и оне зависиле од стања у покореним српским државама. Због свега поменутог, за разумјевање рада првих српских штампарија неопходно је познавати макар основне податке који се тичу односа Османлија према Србима, али и дјеловања римокатолика и протестаната на нашим просторима.

Прије свега, важно је имати на уму да су Османлије сматрале да је хришћанство „лажна вјера“, а хришћани „невјерници“.<sup>11</sup> Међутим, шеријат је дозвољавао немуслиманима („џ(к)аурима“), првенствено хришћанима и Јеврејима, тј. „народима књиге“ (ар. *ahl al-kitab*; осм. *ehl-I kitab*), да, уколико добровољно пристану да живе у исламској држави, буду „зимије“, тј. „људи под уговором“ (*ehlu-z-zim-meh*).<sup>12</sup> То је значило да су ти народи штићеници муслиманске државе, тј. да имају личну, моралну и имовинску заштиту. Таква врста уговора је постојала и у вријеме Мухамеда, али се, ипак, најважнијим уговором о заштити хришћана сматра текст спорне аутентичности тзв. „Умаров (Омеров) статут“ сачуван у текстовима из XI и XII в.<sup>13</sup> Није сигурно да ли је у Османском царству постојала таква врста уговора, али је познато да је султан, сходно тренутним потребама Царства, изда-

<sup>11</sup> А. Фотић, „Између закона и његове примене“, у: *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, пр. А. Фотић, Београд 2005, 45.

<sup>12</sup> Ријеч *ezzimteh* у арапском језику значи јемство, гаранција, заштита, окриље, сигурност, безбједност, уговор. (S. Topoljak, „Ustavno-pravni status građana nemuslimana u islamskom društvu“, у: *Islamska misao*, Novi Pazar 2007, 43)

<sup>13</sup> Д. Танасковић, *Ислам: догма и живот*, Београд 2010, 291; А. Фотић, *op. cit.*, 37.

вао одређене акте, фермане, берате итд. којима је регулисао однос према „зимијама“. Да би уживали одређену заштиту, немуслимански су морали да признају муслимански суверенитет и да пристану на плаћање данка главарине, тј. „дизије“, као и да испуњавају низ других шеријатских прописа. Па ипак, Османско царство је била држава са изразитим социјалним, културним, економским, географским, вјерским и другим разликама. Стога примјена многих архаичних и конзервативних шеријатских принципа није била лако остварива,<sup>14</sup> мада је било и времена снажног продора шеријата у свакодневни живот.<sup>15</sup> У том контексту треба посматрати и феномен исламизације. Иако исламизација „није у свим случајевима изазивала незадовољство оних који су за њу били одабрани“,<sup>16</sup> чињеница је да су Турци, као војска ислама, настојали да увећају број „правовјерних“. То се, између осталог, дешавало насилним превођењем на ислам. Таква појава је забиљежена и над свим слојевима Срба, и то посебно у другој половини XV и првој половини XVI в.<sup>17</sup> Због тога сматрамо тачним да је умјесто о толеранцији Османлија према припадницима других вјера, о чему говоре неки историчари,<sup>18</sup> исправније говорити о тзв. „хијерархизованој коегзистенцији“. Она, у најкраћем, подразумјева суживот муслимана и хришћана у Османском царству, с тим да су припадници других вјера апсолутно потчињени у односу на ислам и муслимане.<sup>19</sup>

Важно је имати на уму и то да су хришћани под османском влашћу били смјештени у неку врсту гета из кога се нису усуђивали да изађу, иако је на тренутке њихов материјални живот постао условно напредан и иако су вршили велики утицај на Порти.<sup>20</sup> Свака спољашна мисија, односно евангелизација других народа, сматрана је политичким преступом.<sup>21</sup> Истовремено, Порта је васељенског патријарха сматрала поглаварем свих православних у Империји,<sup>22</sup> а то је имало различите

---

<sup>14</sup> И. Андрић, *Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине (докторска дисертација)*, превео и приредио З. Константиновић, Београд 1994, 35–36.

<sup>15</sup> А. Фотић, *op. cit.*, 31–33.

<sup>16</sup> Н. Белдичану, „Организација Османског царства (XIV–XV век)“, у: *Историја Османског царства*, пр. Р. Мантран, зборник радова, превела са француског Е. Миљковић-Бојанић, Београд 2012, 161.

<sup>17</sup> Р. Самарџић, „Српска православна црква у XVI и XVII веку“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, Београд 1993, 21–22.

<sup>18</sup> Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве: од покрштавања Срба до краја XVIII века*, књ. 1, Београд 1991, 281

<sup>19</sup> Е. Миљковић, „Мехмед II Освајач и питање верске толеранције у османској држави“, у: *Свети цар Константин и хришћанство*, зборник радова, том I, Ниш 2013, 652.

<sup>20</sup> Ј. Мајендорф, *Православна Црква јуче и данас*, превео с француског Р. Поповић, Београд 1998, 76.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 75–76.

врсте посљедица и по живот Срба и Пећке патријаршије, што потврђује примјер довођења Грка за епископе у српским епархијама али и покушаји замјене српског језика грчким у богослужењу.

Неопходно је знати и то да је сва покретна и непокретна имовина, коју су Османлије освојили, проглашена за султанову својину.<sup>23</sup> Истовремено, Срби су доживјели и пљачкања и паљења села, градова и цркава,<sup>24</sup> као и убиства на разне начине, нарочито пред крај XVI в. Османлије су предузимале ове кораке првенствено из два разлога. Наиме, они су на угарско-хрватској граници крајем XVI в. доживјели низ пораза, чему су много допринјели и бјегунци са њихове територије. С друге стране, крајем тог вијека подигнут је низ српских устанака са циљем да се Срби ослободе од османског ропства. По гушењу истих, Турци су се свестили Србима на поменуте начине.

С обзиром на наведено, није чудо што су поједини историчари XVI в. назвали „најјаднијим“ у историји српског народа,<sup>25</sup> а други период од пада Босне 1463. г. до обнављања Пећке патријаршије 1557. г. „најтамнијим добом“ у историји наше Помјесне Цркве.<sup>26</sup> Има и оних који тврде да је над Србима у XVI в. извршен геноцид.<sup>27</sup> Дакле, несумњиво је да се српски народ налазио у тешком положају у вријеме рада првих српских штампарија.

Положај Пећке патријаршије у XVI в. је, такође, био тежак. Наиме, без обзира на то што последице пада Деспотовине под турску власт 1459. г. Пећка патријаршија није укинута,<sup>28</sup> на њу је разрезана „велика сума“ годишњег данка, што је знатно отежало њен положај. Послије смрти првог патријарха под турском влашћу, Арсенија II (1453–1463), његов наследник није биран и у Пећкој патријаршији је у том погледу наступило нередовно канонско стање. Иако су мишљења историчара о томе да ли је након тога Пећка патријаршија потпала под јурисдикцију Охридске ар-

<sup>23</sup> Р. Л. Веселиновић, „Стање српске цркве од пада српских држава под турску управу до обнављања под патријархом Макаријем“, у: *Богословље*, година XII, Београд 1937, 268.

<sup>24</sup> О овоме, између осталог, свједоче и записи на старим српским рукописима и штампаним књигама. Тако један запис на л. 352 горажданског *Псалтира са последовањем* из 1521. г. о турском освајању Београда и Срема говори о томе како Турци, опколивши Београд и околне градове, „летихаху као змије крилате, села и градове палећи. Авај чуда, тада такве невоље имаше та земља! И у тој земљи Срему, велим, дивна села и мјеста запустише, а цркве и градове разорише. А славни Београд Угрин невољно предаде Исмаилћанима... славну и дивну земљу деспотову Турци поплијенише, а и град Кулпиник разорише мјесеца септембра 9. дан“ (К. Мано-Зиси, „Књиге Горажданске штампарије (1519–1523)“, у: *Горажданска штампарија 1519–1523*, зборник радова, пр. Д. Бараћ, Београд – Источно Сарајево 2008, 190)

<sup>25</sup> Ј. Н. Томић, *Пре три столећа*, Крагујевац 1894, 2.

<sup>26</sup> Ђ. Слијепчевић, *op. cit.*, 277.

<sup>27</sup> Р. Самарџић, *op. cit.*, 12.

<sup>28</sup> П. Пузовић, *Прилози за историју Српске Православне Цркве*, Ниш 1997, 60.

хиепископије подјелена,<sup>29</sup> чињеница је да се српско свештенство предвођено смедеревским митрополитом Павлом око 1528. г. успротивило јурисдикцији Охридске архиепископије. Међутим, иако је Павле успио доћи у Пећ и прогласити се за патријарха, његов покушај је на крају завршен без успјеха пошто је на саборима у Охриду 1532. и 1541. г. анатемисан и искључен из Цркве.<sup>30</sup>

Услијед османске владавине, многе српске епархије су остале без епископа, али су у неким, као на примјер Београдској, Зетској, Милешевској, Рашкој итд., забиљежена њихова имена, што говори да је црквени живот у њима био активан.<sup>31</sup> У већини од тих епархија Срби су постављани за епископе.<sup>32</sup> Али, то је Србима било недовољно, па су настојали да у потпуности обнове Пећку патријаршију. То се и десило 1557. г., када је на чело обновљене Патријаршије дошао Макарије Соколовић (1557–1571). Обнављање Патријаршије је, не само за њу, него и за српски народ, био најзначајнији догађај у XVI в. Турци су овакав акт дозволили не само због Срба потурчењака, прије свих великог везира Мехмед-паше Соколовића, него првенствено због тога што им је у другој половини XVI в. био неопходан мир са Србима, јер су тако учврстили своју власт над њима и били спремни за даља освајања по јужној Угарској.<sup>33</sup>

Обнављањем Пећке патријаршије успостављено је редовно канонско стање у њој. Истовремено, први пут под њеном влашћу је дошло до националног и вјерског уједињења српског народа на цијелом његовом етничком простору. Тако је територија на којој је живио српски народ у то вријеме захватала огроман простор од Коморана у Угарској, па све до испод Солуна, те од Јадранског мора до Искре у Бугарској. Тако великом територијом Пећка патријаршија, по неким, је надмашила и простор Цариградске патријаршије<sup>34</sup> пошто се у њој у том тренутку налазило око четрдесет епархија. Отуда је Макарије био патријарх „све српске земље и поморске и сјеверних страна и осталих“.<sup>35</sup> Иначе, патријарх је истовремено био и врховни господар српског народа, јер су у његовој надлежности била духовна,

---

<sup>29</sup> П. Пузовић, *op. cit.*, 60; Т. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Београд 1999, 30.

<sup>30</sup> Ђ. Слијепчевић, *op. cit.*, 300.

<sup>31</sup> Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 27–30.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>33</sup> П. Пузовић, *op. cit.*, 61.

<sup>34</sup> Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950, 8.

<sup>35</sup> П. Пузовић, *op. cit.*, 62.

културна, грађанска и национално-политичка питања пастве. Зато је сматран за „милет башу“, тј. народног вођу.

Обнављање Пећке патријаршије значило је и обнову њеног богослужбеног живота, градитељства, умјетности, књижевности итд. Због тога су се до доласка на трон патријарха Јована Кантула (1592–1614) српски народ и Црква у знатној мјери преобразили и материјално и духовно. Па ипак, и у то вријеме је било удара на Цркву и народ, као што је на примјер плаћање редовног годишњег данка у износу од 100.000 акчи или 2000 дуката.<sup>36</sup> Доласком на патријарашки трон патријарха Јована Кантула положај српског народа и Пећке патријаршије у Османском царству се погоршао. Неуспјели покушаји ослобађања од Турака узроковали су, између осталог, и спаљивање моштију Св. Саве 27. априла (10. маја) 1594. г. на Врачару, што је представљало освету Османлија.

Од Тридентског концила (1545–1563) на Балканском полуострву примјећује се појачана активност Римокатоличке Цркве на унијаћењу Срба. Посебно су на том пољу били активни папе Климент VIII (1592–1605) и Гргур XV (1621–1623). Преко српског монаха Дамјана, Климент VIII је водио преписку са патријархом Јованом II, у којој је отворено позивао патријарха, да ради спасења душе, он и његова паства признају Римску Цркву и њену главу, викара Христовог. Услијед тешке материјалне ситуације у којој се налазила Пећка патријаршија, монах Дамјан је у име патријарха у прољеће 1601. г. изјавио да прихвата унију. Међутим, помоћ је изостала пошто је папа желио да лично патријарх дође у Рим и да он изјави исто што и монах Дамјан, али се то није десило.<sup>37</sup> Па ипак, процес унијаћења није био без успјеха будући да се оно дешавало у Хрватској и Угарској. То видимо на примјеру епископа марчанског Симеона, који је 1611. г. прихватио унију, као и по извјештају језуите Пренталера, који наводи да је број покатоличених Срба у Барањи после 1687. г. износио 15.000.<sup>38</sup> Римокатоличка Црква је настојала да оствари унију и преко својих школа и штампарија, али ћемо о томе говорити приликом излагања рада католичких штампарија.

Покушај ширења реформације на Балканском полуострву се поклапа са снажним надирањем Османског царства, а највише се одвијао у крајевима сјеверно од Саве и Дунава. Наиме, долазећи на јужнословенско тло из сусједних етничких

<sup>36</sup> Р. Самарцић, *op. cit.*, 55.

<sup>37</sup> Ј. Радонић, *op. cit.*, 9–12.

<sup>38</sup> Ђ. Слијепчевић, *op. cit.*, 282.

подручја, протестантизам је био вјероисповјест првенствено страних националних мањина, па га је прихватио тек незнатан број Словенаца, Хрвата, Срба и Македонаца.<sup>39</sup> Стога су оправдане тврдње да је протестантизам „тек окрзнуо Србе“.<sup>40</sup> Па ипак, протестанти су у XVI в. управо уз помоћ штампе настојали да прошире своје идеје међу Србима, што ћемо детаљније видјети приликом излагања рада протестантских штампара.

На крају, неопходно је навести и то да су Срби већ од прве половине XV в. били изложени појачаним сеобама, које су прије свега узроковане продором Османлија. Они су тада, предвођени свештеницима и монасима, напуштали своја села и градове и селили се ван територије османске власти. Те сеобе су се зато углавном кретале ка сјеверу и сјеверозападу, тј. сјеверно од Саве и Дунава, у Хрватску, Далмацију, Истру, Славонију и Босну, али и у стране земље, на примјер Влашку, Русију, Венецију, Грчку итд. Истовремено, и Турци су расељавали Србе са њихових огњишта како у ненасељена мјеста у унутрашњости Царства, тако и у ненасељена мјеста која су се налазила на самој граници са Угарском. Многи Срби су ступали у турску војску као припадници помоћних чета, тј. војници *мартолози*. Зато и не чуди што су првом приликом напуштали турску територију, тзв. „војну крајину“ и селили се у Угарску, тј. Славонију и Хрватску, куда су их позивали аустријски цареви, обећавајући им одређене повластице. У овим сеобама, склањајући живу главу од Турака, Срби су носили и своје иконе, рукописне и штампане књиге, сасуде, мошти, али и усмена историјска предања.<sup>41</sup>

У новим срединама Срби су почели да граде цркве и манастире, мада су неки постојали и одраније. Као што смо видјели, често су превођени и у католицизам. У мјеста гдје су Срби раније живјели, нарочито у градове, насељавали су се Турци, па су градови били упоришта турске власти. Срби су због тога одлазили у брда и планине и тамо подизали куће и цркве живећи притом од земљорадње и сточарства. Свакако, наведене сеобе су умногоме промијениле изглед карте на којој су приказане територије насељене српским народом, али и јурисдикција обновљене Пећке патријаршије.

---

<sup>39</sup> Д. Тодоровић, „Протестантизам на Балкану и у Србији“, у: *Социолошки преглед*, vol. XLV, 2011, no. 3, 277.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 283.

<sup>41</sup> Р. Самарцић, „Српски народ под турском влашћу“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, први том, Београд 1993, 84.

## 1.2. Богослужбени живот

Богослужбени живот је у средњем вијеку био окосница живота сваког хришћанина. Истовремено, будући да су све умјетности средњег вијека (музика, књижевност, сликарство) у директној вези са богослужењем, оно је најзначајнији културни феномен у средњем вијеку.<sup>42</sup>

У доба ширења штампарства, богослужбени живот балканских православних народа је био у тијесној вези са њиховим тешким положајем услијед туркократије, али и рада Римокатоличке Цркве на унијаћењу. То значи да су услови за богослужење били неповољни, што указује да се ради о периоду у којем не долази до посебног развоја богослужбеног живота. Отуда је ријеч о периоду у којем долази до конзервирања постојећег стања и релативне статичности, без постојања могућности стваралачког континуитета и развоја.<sup>43</sup> Изузетак од оваквог стања није била ни Пећка патријаршија. Будући „зимеје“, Срби су морали да поштују низ шеријатских прописа који су се дотицали и богослужбеног живота. Тако су сходно одредбама тзв. „Умаровог (Омеровог) статута“ обавезе зимеја биле: да не спречавају ниједног муслимана да уђе у хришћанске цркве ни дању ни ноћу и да ту остане, с обавезом да се три дана брину о њему и да га хране отворивши му портале цркава; да звона звоне само унутар цркава и то умјерено, као и да не повишују глас на Литургији; да не граде нове цркве, манастире, испоснице и келије, као и да не обнављају порушене; да у црквама не излажу крст, као ни на путевима или чаршијама којима пролазе муслимани (отуда је сахрана морала бити обављена готово непријетно, а мјесто и изглед гробља били су неупадљиви); да не спречавају никога од својих ближњих да примају ислам, ако они то желе; да не врше преобраћања муслимана; да чувају своју вјеру; да не подижу глас на сахранама; да не сахрањују своје ближње у близини муслимана и да поштују ове одредбе пошто ће у супротном да изгубе право на заштиту.<sup>44</sup> Ови прописи су прво обзнањивани на трговима, а касније у црквама, послије недјељне Литургије,<sup>45</sup> а постоје и јасна свједочанства о строгом поштовању истих. Тако су сходно положају „зимеја“ немуслимански могли да самостално бирају своју јерархију. Међутим, тај избор је, као што већ зна-

<sup>42</sup> Д. Бојовић, „Богослужење у средњовековном граду“, у: *Београдски историјски гласник III*, 2012, 127.

<sup>43</sup> Ј. Фундулис, *Литургика I: увод у свето богослужење*, превод са грчког К. Симић, Краљево 2004, 16–17.

<sup>44</sup> Д. Танасковић, *op. cit.*, 293–294; А. Фотић, *op. cit.*, 27–28.

<sup>45</sup> А. Фотић, *op. cit.*, 27.

мо, уз одређену новчану надокнаду морао бити потврђен од Порте, што значи да је вјерско-црквена аутономија била под строгим контролом исте. Осим тога, постоје и свједочанства о строгом поштовању забране гласног богослужења. Тако путописи Ђеновљанина Меравина и Бартоломеа Григоријевића говоре да су Турци оставили хришћанима само капеле у којима им је дозвољено да се моле али не јавно већ полагаано, тихо и тајно, тј. нечујним гласом.<sup>46</sup>

Богослужбени живот код Срба у средњем вијеку, па и у вријеме појаве штампарства, је најдинамичнији у манастирским црквама, али се он одвијао и у скитовима, испосницама, сеоским и градским црквама.<sup>47</sup> Рушење богослужбених мјеста, тј. црква и манастира<sup>48</sup> и претварање истих у џамије утицало је на стагнацију богослужбеног живота.<sup>49</sup> Османлије су судбину затечених хришћанских богослужбених мјеста везивали за начин освајања града. Ако би се град предао, хришћани су задржавали своје цркве и несметано вршили обреде у њима. Ако би се град освојио на јуриш, хришћани су губили ово право.<sup>50</sup> Међутим, ако би се Турцима допала нека богомоља, они би налазили неки разлог да је преузму, без обзира на то што се град предао. Отуда је први период претварања црква и манастира у џамије био при освајању већих мјеста или важних духовних центара. Османлије су то чиниле како би имали простор за вршење свог култа, али и да покажу освајачеву свемоћ и немоћ покорених. Тако су при освајању Београда 1521. г. београдску Цркву Успења Богородичиног, сједиште београдског митрополита, претворили у џамију да би султан Сулејман II Величанствени (1520–1566) већ сутрадан по освајању града клањао џума намаз у њој.<sup>51</sup> Претварања у џамије је било и у врије-

---

<sup>46</sup> О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984, 21.

<sup>47</sup> Најразвијенији центар градског богослужења у средњем вијеку је било Ново Брдо, у којем се налазило пет православних и двије римокатоличке цркве. (Д. Бојовић, *op. cit.*, 134.)

<sup>48</sup> Званични османски извори, према закључку Олге Зиројевић, уопште узевши католичке манастире (самостане) називају *црквама* (kenise, kilise), а православне *манастирима*. (О. Зиројевић, *op. cit.*, 17–19) За преглед стања црква и манастира у Пећкој патријаршији до 1683. г. као и услове за њихову градњу у Османском царству в. и М. Шупут, „Српско црквено градитељство од 1459. до 1557. године – континуитет или обнова?“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, бр. 27–28, 1991–1992, 237–254.

<sup>49</sup> Рушења или одузимања култних зграда која не припадају вјери која је доминантна у једној држави, било је и у вријеме појединих византијских царева. Тако је цар Јустинијан сматрао апсурдним да дозволи безбожницима да врше обреде. Отуда су поједини научници тврдили да су муслимански правници одређене одредбе о односу према „зимијама“ преузели из византијског законодавства, а таквих одредби има. Тако један закон Хонорија и Теодосија из 423. г. забрањује Јеврејима да граде нове синагоге и да рестаурирају старе. (О. Зиројевић, *op. cit.*, 16)

<sup>50</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 24–25. Д. Кашић, „Унутрашњи црквени живот Старе Србије у првој половини XVI века“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, бр. 27–28, 1991–1992, 100.



ме султана Бајазита II (1481–1512), кога „поп“ Марко Требињац у једном запису назива „нечастивим и тројицехулним и прогонитељем хришћана“.<sup>52</sup> То је други период претварања, а трећи је био тек у другој половини XVI в. у вријеме султана Селима II (1566–1574), којег је на то приморала политичка и економска криза у Царству. Он је на основу наредбе свога оца Сулејмана II из 1564. г., према којој се црква у којој се „служба Божја“ не служи више од педесет година може претворити у џамију или порушити, настојао да изналази начине за нове приходе. Ипак, Султан није чекао на тих педесет година, па је дошло до тзв. „продаје цркава“, која је подразумевала да су Срби порушене цркве уз велике откупне суме морали откупити или их је султан предавао Турцима да их коначно разоре и употребе у другу сврху.<sup>53</sup>

Сачувани су и извори који говоре о подизању нових цркава, њиховом обнављању, проширивању, живописању, покривању и украшавању олтара. Међутим, и на примјеру градитељске односне фрескописне и иконописне дјелатности Срба, можемо да уочимо да је трпељивост Османлија према покореним хришћанским народима зависила не само од дослиједног поштовања и примјене одговарајућих одредби Курана и шеријата, него и тренутних потреба Османског царства. Тако су нове цркве подизане на просторима које су Турци плански насељавали српским становништвом. То се посебно догађало из разлога што у већини тих мјеста раније није било црква и манастира.<sup>54</sup> Њиховом градњом требало је да се Срби вежу за своја нова огњишта, те да доживе Османску царевину као државу која испуњава права својих становника. Градња нових храмова је, према другим историчарима, предузимана само на темељима старих, али и услијед подмићивања локалних турских власти.<sup>55</sup> Ипак, није било пожељно да се храмови граде у мјестима гдје су муслимани чинили већину, јер се то, сходно положају „зимија“, сматрало вријећањем муслимана.<sup>56</sup>

До оживљавања градитељске дјелатности најприје је дошло у Херцеговини, гдје се око 1500. г. подиже неколико храмова, међу којима и Манастир Тврдош. Из тог периода посебно је важан Манастир Свете Тројице код Пљеваља, саграђен почетком четврте деценије XVI в. Најраширенији тип грађевина из овог периода

---

<sup>52</sup> Д. Кашић, *op. cit.*, 101.

<sup>53</sup> *Ibid.* Опш. в. у: Р. Самарџић, *Српски народ...*, 61–64.

<sup>54</sup> Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 33.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> О. Зиројевић, *op. cit.*, 20.

јесу једнобродни храмови сасвим поједностављених облика.<sup>57</sup> Правоугаони средишњи простор наоса је био пресведен полуобличастим сводом, а са источне стране је настављен олтарским простором који је имао полукружну апсиду. Са запада је грађена припрата. Овако су углавном грађене сеоске цркве. Послије обнове Пећке патријаршије крупна градитељска активност започета је у централним областима Пећке патријаршије: на Косову, Полимљу и Херцеговини.<sup>58</sup> У другој половини XVI и почетком XVII в. саграђени су и манастири: Трноша код Лознице, Благовештење и Света Тројица код Чачка, Пива, Озрен, Моштаница, Папраћа итд. Најчешћи стилови из овог времена су: рашки, који карактерише једнобродна грађевина са пространијом олтарском апсидом и ниским правоугаоним пјевницама, и моравски, који карактерише тролисна црква, триконхосне основе са куполом која почива на пиластрима или слободним ступцима.<sup>59</sup>

Обнављање цркава и манастира се може пратити већ од треће деценије XVI в. Тако је до 1557. г. дошло до обнављања цркава под јурисдикцијом рашких епископа у новопазарском подручју,<sup>60</sup> трнавске цркве у Рудничком округу из 1554. г.,<sup>61</sup> док су у другој половини XVI в. обновљени: Милешева, Морача, Богородичина црква у Студеници итд.<sup>62</sup>

Извори свједоче и то да је у крајевима сјеверно од Саве и Дунава крајем XV и у првој половини XVI в. саграђено неупоредиво више цркава него што их је очувано.<sup>63</sup> С друге стране, постоји тврдња да је у времену које је услиједило непосредно по обнови Патријаршије у епархијама под њеном јурисдикцијом обновљено или саграђено преко сто цркава и манастира, највише у сјеверним и западним крајевима.<sup>64</sup> Тиме су основне потребе биле задовољене, па је то највјероватнији разлог што је у XVII в. градитељска дјелатност била знатно скромнија, иако се услови живота нису промјенили. Па ипак, тачан број саграђених, или пак обновљених, цркава и манастира у вријеме рада првих српских штампарија, као и у вријеме османске владавине уопште, не може да се поуздано утврди како због не-

---

<sup>57</sup> С. Петковић, „Ликовне уметности“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, Београд 1993, 331.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 363.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>60</sup> О. Зиројевић, *op. cit.*, 28.

<sup>61</sup> Р. Л. Веселиновић, *op. cit.*, 272.

<sup>62</sup> С. Петковић, *op. cit.*, 359.

<sup>63</sup> М. Шупут, *op. cit.*, 239.

<sup>64</sup> С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614*, Нови Сад 1965, 50.

достатка података у изворима тако и због тешкоћа у идентификовању објеката на терену.

Током XVI и XVII в., у свим српским црквама, обично код улаза у главни дио цркве, готово без изузетка, приказивани су ликови Св. Симеона Мироточивог и Св. Саве Српског, а понекад и Св. Стефана Дечанског.<sup>65</sup> То је, несумњиво, вјернима давало снаге да преживе ово тешко вријеме будући да су их насликани ликови и сцене из њиховог живота, на приступачан начин подсјећали на славни период слободе, али и на одређивање светих за Царство Божије. Истовремено, истицањем некадашњих српских архијереја Пећка патријаршија је и на тај начин указивала на своје право на самосталност коју јој је до обнове, па и касније, оспоравала Охридска архиепископија.<sup>66</sup> С друге стране, настојећи да се супротстави исламизацији, Патријаршија је и путем сликарства жељела да укаже вјернима како светитељи постају они који су упркос свему остали одани хришћани.<sup>67</sup> Тако је лик Св. Георгија Кратовца<sup>68</sup> у периоду послје 1557. г. постао омиљен лик у српском сликарству.<sup>69</sup> Па ипак, оновремено сликарство суштински остаје вјерно рјешењима из времена највећег успона српске државе у XIV в., што значи да традиционални репертоар и даље испуњава зидове и сводове тадашњих цркава и манастира.<sup>70</sup>

Најбољи српски сликари-иконописци у XVI и XVII в. су били чланови клира, а ријеђе лаици, мада има и анонимних.<sup>71</sup> Већином су били монаси, као на примјер Лонгин и Георгије Митрофановић, а ријеђе свештеници као на примјер Страхиња из Будимља.<sup>72</sup> Иконописци, чији живот је морао да буде у складу са етосом Православне Цркве, чину сликања су приступали тек пошто су савршили низ свештениких радњи, међу којима је и читање молитве пред иконом Богородице Одигитрије.<sup>73</sup>

Послије 1557. г. долази и до градње нових иконостаса и њиховог иконописања. Данас их је, због трошности материјала, очувано мало, али знамо за оне из Ломнице 1578–1579. г. или Мораче 1599–1617. г. Новина која је узела маха од

<sup>65</sup> С. Петковић, „Српска црква и уметничко стварање у XVI и XVII веку“, у: *Црква 2001*, 67.

<sup>66</sup> С. Петковић, *Ликовне уметности...*, 370.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 371.

<sup>68</sup> Овај кујунџије из Кратова, иначе поријеклом Србин, спаљен је 1515. г. зато што је одбио да прими ислам.

<sup>69</sup> С. Петковић, *op. cit.*, 371.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> М. М. Матић, *Српски иконопис у доба обновљене Пећке патријаршије 1557–1690*. Докторска дисертација, Филозофски факултет Београд, 2014, 182.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, 183.

друге половине XVI в. је велики сликани крст (croce dipinta) с представом распетог Христа на врху иконостасне конструкције. Иконостаси у сеоским срединама били су мање репрезентативни, за разлику од оних у већим манастирима, који су били богато изрезбарени и позлаћени.<sup>74</sup>

Рад на обнављању цркава и манастира, као и на подизању нових, својим прилозима у периоду после обнове Пећке патријаршије нарочито су подржавали пећки патријарси и епископи, који су на тај начин давали примјер лаицима. Тако се код Срба опет појављује мноштво ктитора, међу којима се помињу монашка братства, занатлије, трговци, војводе, па чак и спахије хришћани, потом села предвођена својим свештеником итд.<sup>75</sup>

Стање српског православног монаштва и свештенства под османском влашћу је било у директној вези са стањем народа.<sup>76</sup> Тако је и свештенство, као и народ, плаћало разне порезе османским властима,<sup>77</sup> али је било и одступања од тога, ако су свештеници или пак монаси у манастиру били сиромашни. Истовремено, народ је плаћао одређене порезе свештеницима који су новац од истих предавали епископима, а ови османским властима. Монаси су већином били образованији од парохијских свештеника који су до основног знања из вјере и богослужбених правила долазили управо у манастирима. Страни путописци често с потцјењивањем говоре о образованости наших свештеника и монаха из тог времена. Тако Шепер 1554. г. монахе најзначајнијег српског манастира из XVI в., Милешеве, назива „незналицама“ (ignorantz).<sup>78</sup> Ипак, ријеч је о површним коментарима или пак личним утисцима, тако да се ти ставови не могу прихватити у потпуности.<sup>79</sup> Уосталом, управо биљешке из XVI в. свједоче да су страни путописци видјели монахе у нашим манастирима како уче писање и појање Литургије.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> С. Петковић, *Ликовне...*, 375.

<sup>75</sup> О. Зиројевић, *op. cit.*, 33–35.

<sup>76</sup> Детаљније о положају српског монаштва и свештенства под османском влашћу в. у: Ђ. Слијепчевић, *op. cit.*, 202–225.

<sup>77</sup> Чак се плаћао порез и на божићно клање свиња. (А. С. Аличих (пр.), *Турски катастарски пописи неких подручја западне Србије у XV и XVI веку*, Чачак 1984, 10)

<sup>78</sup> Р. Matković, „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. vieka: [3. Putovanje Kornelija Duplicia Šepera g. 1533. – 4. Putovanje Jeana Chesneaua g. 1547. – 5. Putovanje Katarina Zena g. 1550.]“, у: *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjnosti*, knj. LXII, 1882, 60.

<sup>79</sup> На примјер, новобрдски свештеник Недељко је у оригиналу читао дјела старе грчке књижевности, Пиндарове пјесме и Есхилове трагедије *Везани Прометеј* и *Војевање седморице на Тебу*. Он је покушавао да се бави и преводњем са грчког на српски. (Ђ. С. Радојичић, *Развојни лук старе српске књижевности*, Сента 1962, 41)

<sup>80</sup> Тако њемачки духовник Стефан Герлах 1573. г. пише о Манастиру Св. Димитрија код Беле Паланке. Претпоставља се да је то Манастир Дивљан, задужбина Мрњавчевића. Герлах каже да тај манастир има пет монаха, који држе бугарску школу и уче читање, писање и појање бугарске Ли-

У погледу бројности свештенства и монаштва, подаци су, такође, недовољни да би се говорило о стварном стању. Прије обнове Патријаршије тај број је мањи из познатих разлога. Тако се помиње много манастира са свега неколико монаха.<sup>81</sup> Нека истраживања су, међутим, показала да је у појединим селима поријечја Западне Мораве (од Трстеника и Врњачке Бање до Дрине, београдски крај и дјелимично Браничево) било по двојица, па и више свештеника, али је ипак 34, 88 % ове области било без свештеника.<sup>82</sup> У Београду су, по једном путописцу, 1578. г. била четворица свештеника, од којих се један, пошто је био удовац, замонашио. Они, додаје он, немају никакву плату изузев награда за обреде. Зато се баве разним занатима и тако се хране.<sup>83</sup> Када су у питању монашка братства, страни путописци су забиљежили да је у Манастиру Пећка патријаршија у вријеме патријарха Герасима Соколовића (1575–1586) било од сто до сто педесет монаха<sup>84</sup>, док је у Манастиру Милешева 1559. г. било око шездесет „духовних отаца“, који су по својим подвизима били изнад других монаха.<sup>85</sup> Ипак, највише монаха, по путописцима, у то вријеме, тачније 1572. г., има у Раваници – чак триста.<sup>86</sup> Пошто се крајем XVI в. положај Патријаршије погоршао, 1611. г. у Милешеви има свега двадесетак монаха „јадно одјевених“, који притом, живе сиромашно.

У списима страних путописаца наилазимо и на свједочанство о условима богослужења. Тако један од њих пише да је у Манастиру Милешеви „опрема за богослужење у доста рђавом стању, све старо и већином истрошено“.<sup>87</sup>

Интересантна је и напомена једног од страних путописаца који је 1574. г. забиљежио да су се према моштима Св. Саве Српског с истим поштовањем, као и Срби, односили и Јевреји и Турци пошто су их и они цјеливали. Они су монасима че-

---

тургије. Ипак, тешко је утврдити да ли је Герлах могао да разликује бугарску од српске редакције старословенског језика. (Дан. Петровић, „Слојеви музичких култура у приватном и јавном животу“, у: *Приватни живот...*, 355)

<sup>81</sup> Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 65–67.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>83</sup> Р. Matković, „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. veka: 13. Putopis Stj. Gerlacha i Sal. Schweigera, ili opisi putovanja carskih poslanstava u Carigrad, naime Davida Ungnada od 1573.-78 i Joachim. Sinzendorfa od g. 1577“, у: *Rad...*, knj. 39 (1893), 56.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Р. Matković, „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. veka: (7. Putovanje Melchiora Seydlitza g. 1556-59. - 8. Bezimeni opis puta kopnom u Carigrad g. 1559-60.-9. Itinerari carskoga kurira Jakova Betzeke g. 1564-1573)“, у: *Rad...*, knj. 16 (1887), 52.

<sup>86</sup> Р. Matković, „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. veka.: 12. Opis putovanja dvaju carskih poslanika u Carigrad: K. Ruma godine 1571 i D. Ungnada godine 1572“, у: *Rad...*, knj. 36 (1892), 217.

<sup>87</sup> Р. Самарцић, *Београд и Србија у списима француских савременика XVI–XVII века*, Београд 1961, 158.

сто давали већу милостињу него Срби.<sup>88</sup> Путописци свједоче и то да народ није разумио све што се чита и пјева у цркви, а мањина је знала Символ вјере и Оче наш. Ипак, народ је, тврде они, знао да је један Бог, да је Исус Христос Син Божији и да је Он распет, да је васкрсао, да ће бити васкрсење мртвих и живот вјечни.<sup>89</sup>

Богослужења у Пећкој патријаршији су се вршила по Јерусалимском типичу. То, између осталог, показује и велики број рукописних типика Светог Саве Освећеног, као што су, на примјер, они из фрушкогорских манастира Крушедола и Хопова, који потичу управо из XVI в.<sup>90</sup> Употребу Јерусалимског типика показује и напомена која се налази у Горажданском Псалтиру из 1521. г., која за дневне и ноћне службе (полуноћнице и часове) каже да су састављене по уставу Велике Лавре Св. Саве Освећеног и осталих јерусалимских манастира.<sup>91</sup>

У периоду туркократије, номоканонски зборници византијског и послјејевизантијског периода су суштински утицали на свештенике,<sup>92</sup> а тиме и на богослужење Православне Цркве. Осим Законоправила Светог Саве и Синтагме Матије Властара, српски свештенослужитељи су се у свакодневеној пракси у средњем вијеку служили и тзв. Епитимијним номоканоном.<sup>93</sup> Наиме, постоје два типа овог зборника. Први је намјењен искључиво духовнику за св. тајну исповјести и покајања и у његовој основи леже правила цариградског патријарха Јована Посника (582–595). Овај номоканон је настао у Византији најраније у XII в. Сачуван је у више српскословенских преписа у виду посебне књиге или као дио молитвослова. У XVI је штампан као дио Горажданског (1523) и Милешевског (1546) Молитвослова.<sup>94</sup> С друге стране, најкасније почетком XVI в. светогорски монаси су са грчког на српскословенски језик превели и други тј. млађи тип Епитимијног номоканона, који је настао у XV в. а представља компилацију црквеноправне грађе и

---

<sup>88</sup> М. Šamić, „Opis putovanja Pjera Leskalopjea kroz naše zemlje 1574 godine“, у: *Glasnik Arhiva i Društva arhivista Bosne i Hercegovine*, година III, књ. III, Сарајево 1963, 353.

<sup>89</sup> Р. Matković, *Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. vieka.: 13. Putopis Stj. Gerlacha i Sal. Schweigera*, 55.

<sup>90</sup> Они се данас чувају у МСПЦ и заведени су под бројевима 20 и 132.

<sup>91</sup> *Псалтир са последовањем 1521*, фототипско издање, пр. К. Мано-Зиси, Београд – Источно Сарајево 2008, 150. Интересантно је напоменути да су у периоду од 1504. до 1623. г. управо српски монаси управљали лавром Св. Саве Освећеног у Јудејској пустињи. (В. Савић, *Богослужбена лексика у српским типичима XII–XIV века*. Докторска дисертација, Филозофски факултет Нови Сад, 2013, 72)

<sup>92</sup> Т. Јангу, *Канони и богослужење*, превео са грчког Б. Мркаја, Цетиње 2011, 296.

<sup>93</sup> Д. Грбић, *Гирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске. Књ. 14, Номоканони епитимијни*, Нови Сад 2009, 79.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 80.

Синтагме Матије Властара.<sup>95</sup> Његов први дио је, такође, намјењен духовнику за св. тајну исповјести и покајања. У току XVI в. више пута је преписан на српско-словенски језик.<sup>96</sup>

О богослужбеном животу, а посебно о томе да је и у XVI в. литургијски текст, односно Литургија надањивала свакодневни живот Срба, а самим тим и друге књижевне жанрове и правне акте, свједочи и посљедња сачувана српска владарска повеља Манастиру Хиландару. Њу је издала деспотица Јелена Бранковић 11. јуна 1504. г. у Будиму. У аренги те повеље, у којој се препознаје више литургијских елемената, посебно је уочљив готово буквални препис текста из Анафоре ЛВВ почевши од молитве „Ти Који јеси, Владико...“ тј. од дијела те молитве који почиње са „Владару свих и свега“ па до молитве Sanctus-а тј. до дијела „Праведан си у свима дјелима Својим“.<sup>97</sup>

Без обзира на поменути утицај литургијског текста, сигурно је да је у доба туркократије дошло до уобличавања предања о пренаглашавању подвига на штету честог причешћивања.<sup>98</sup> Наиме, у номоканонским зборницима тог времена срећемо уредбе о томе да вјерни треба да се причешћују само на Васкрс, Божић, Велику Госпојину и празник апостола Петра и Павла, тј. на крају вишедневних постова.<sup>99</sup> Умјесто креативног приступа овим питањима, православни богослови овог времена узимају учешће у полемикама протестаната и католика у вези са Евхаристијом. У томе предњаче Грци и Руси,<sup>100</sup> што ће оставити трага и на њихов богослужбени живот и литургијски поредак и текст. Међутим, у тим полемикама уче-

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> В. Савић, „Литургијски елементи у повељи деспотице Јелене манастиру Хиландару из 1504. године“, у: *Теолингвистичка проучавања словенских језика*, САНУ–Београд 2013, 476–477.

<sup>98</sup> Т. Јангу, *op. cit.*, 268.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 267–268.

<sup>100</sup> Тако 1576. г. цариградски патријарх Јеремија II (1572-1579) одговарајући извјесним тибингенским лутеранским богословима Јакобу Андреју и Мартину Крузију, а који су тврдили да постоје двије Свете Тајне – Крштење и Евхаристија, каже да постоји седам Светих Тајни и да у свакој од њих имамо материју, форму и ријечи установљења. С друге стране, патријарх подржава вјеру у реалност претварања Дарова у Тијело и Крв Христову, савршитељну силу Епиклезе и неопходност употребе квасног хљеба. Поједини православни богослови тог доба, попут митрополита филидејфског Гаврила Севира (†1616), употребљавају термин „пресуштаствљење“ када говоре о претварању Дарова, док други, попут александријског патријарха Мелетија Пигаса (†1601), претварање Дарова схватају на начин како то излажу протестантски богослови тог времена. (Група аутора, *Евхаристия*, у: *ПЭ*, том XVII, Москва 2008, 638) Питање претварања Дарова на начин на који је оно наметнуто као резултат спора протестаната и римокатолика постаће предмет полемика и у Руској Цркви и то од времена припајања Малорусије католичкој Пољској 1596. г. (М. Михајлович Бернацки, „Спорови о времену претварања Светих Дарова и друга питања богословско-литургијског карактера у руском богословљу 17. в.“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 4*, Београд – Требиње 2009, 345–352)

ствују и српски богослови XVI в. Наиме, из тог периода је сачувана Посланица Гаврила Светогорца угарском краљу Јовану Запољи под називом „Од прота Свете Горе Атонске и свег његовог сабора Јовану краљу угарском, друга посланица и одговор на његово питање, против учења Лутеровог, учитеља њиховог“.<sup>101</sup> Раније се сумњало у то да ли је Гаврило био Србин будући да, по Ђорђу Трифуновићу, у једном светогорском документу стоји да је био родом из рода Мстиславеча, што даље значи да је био руског поријекла.<sup>102</sup> Ипак, Анаталиј Турилов је показао да се то не подудара са изворним текстом, што значи да је овај агиограф, преводилац и полемичар заиста био Србин.<sup>103</sup> У сваком случају, ријеч је о припаднику српске светогорске средине будући да је изврсно познавао српскословенски језик.<sup>104</sup> У поменутој посланици, једној од првих у православном свијету која се бави питањима католичко-протестантске полемике, протос Гаврило је исказао православно богословље поводом проблема који су покретали протестанти, али се том приликом није служио аргументима римокатолика.<sup>105</sup> Тако Гаврило Светогорац износи православно учење о молитви, посту, исповјести итд. Међутим, полемика протестаната и католика, за разлику од руских служебника и грчких литургијара, није утицала на српски литургијски поредак и текст у XVI в. О томе ћемо говорити у другом дијелу овог рада.

Шеснаести вијек, као и читав период турократије, је вријеме интензивираних приватних молитви и паралитургијских побожности. Такав закључак је могуће извести и на основу литургијског поретка српских литургијара тог времена, што ћемо касније видјети. На овом мјесту поменуто тврдњу доказујемо на основу других богослужбених књига. Прије свега, то доказују књиге које се обично називају Зборници за путнике. Ријеч је о слободном, мјешовитом зборнику, који је својим садржајем и малим, цепним форматом, првенствено намјењен онима који путују, па је отуда у библиографској литератури и назван Зборник за путнике, мада се

<sup>101</sup> Ђ. Трифуновић (пр.), *Српске посланице шеснаестог века*, Крушевац 1988, 14–22.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>103</sup> А. А. Турилов, „Гавриил“, у: *ПЭ*, том IX, Москва 2008, 206.

<sup>104</sup> Ђ. Трифуновић (пр.), *op. cit.*, 7–8.

<sup>105</sup> В. Вукашиновић, *Српска барокна...*, 81. Протос Гаврило се бавио и превођењем богослужбених посљедовања са грчког на српски језик, као што су: чин опјела у недјељу Свете Пасхе и Литургија Пређеосвећених Дарова. (А. А. Турилов, *op. cit.*, 206) Ипак, у двије наредне посланице које су хиландарски монаси упутили Ивану Васиљевичу, великом кнезу све Русије и цару, 1550. и 1558. г. начињене су двије грешке приликом парафразе Анафоре Светог Василија Великог из *Sapstus-a*. Испало је да се атрибути Бога Оца, тј. да је Он без почетка, неизрецив, невидљив, недостижан, неописив и непромјенљив, односе на *бездан*. (В. Вукашиновић, *op. cit.*, 257–258)



среће и назив Молитвослов а понекад и Молитвеник.<sup>106</sup> Ова књига, по Митру Пешикану, није намјењена за богослужење „него се окреће ка ширем кругу вјерника и љубитеља духовног штива, те укључује текстове које ће они добро примити и који су им потребни“.<sup>107</sup> Ово није у потпуности тачно, јер у овим зборницима постоје искључиво богослужбени текстови, као што су: поредак вечерње, јутрење, полуноћнице и часова, као и катавасије и одређени тропари. Па ипак, у овим зборницима постоје и одређени апокрифи,<sup>108</sup> али и личне молитве, као што су: молитва пред спавање и разни молебни канони, као на примјер: Богородици и Св. пророку Илији. Иако се сви ови текстови могу појединачно пронаћи у ранијем српском рукописном наслијеђу, они у овим зборницима први пут бивају унијети у једну цјелину, тако да оваква књига представља новину за коју је заслужна штампарија Божицара Вуковића.

Индивидуалну побожност, која своје остварење добија у тзв. келијном читању, свједоче и панагирици.<sup>109</sup> Један од њих је и Панигирик Гаврила Тројичанина из Манастира Ступље,<sup>110</sup> а чији се настанак датира у времену од 1610. до 1625. г.<sup>111</sup> У њему се налазе два Похвална слова Св. Климента Охридског – Чинопочалницима Михаилу и Гаврилу и Успењу Пресвете Богородице.<sup>112</sup> Занимљиво је да је патријарх Герасим Соколовић (1575–1586) о свом трошку 1580. г. наредио преписивање једног панагирика, кога је поконио Новобрдској митрополији.<sup>113</sup>

Паралитургијску побожност свједоче и акатисти. У XVI в. настала су три оригинална српскословенска акатиста: Акатист Светом краљу мученику Стефану Дечанском (1573), Акатист првомученику Стефану (1596) и Акатист Светом Сави (прије 1594).<sup>114</sup> Дечански сликар и писац Лонгин је сигурно аутор прва два акати-

---

<sup>106</sup> М. Пешикан, „Лексикон српскословенског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства 1494–1994: раздобље српскословенске штампе XV–XVII век*, пр. М. Пешикан и др., Београд 1994, 121.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Опширније в. у: S. Novaković, „Apokrifi iz štampanih knjiga Boždara Vukovića“, у: *Starine*, књ. 16, 1884, 57–66.

<sup>109</sup> То су зборници црквених проповједи у којима се обрађује тема празника а не тумачи се текст Библије у егзегетском смислу.

<sup>110</sup> В. Вукашиновић, *Свештена и духовна трпеза-огледи из српске литургијске теологије и праксе: XIII–XXI век*, Београд 2016, 40–51.

<sup>111</sup> Данас се налази у Музеју СПЦ, под сигнатуром МСПЦ ОРГ 3–I–59.

<sup>112</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 47.

<sup>113</sup> Р. Самарџић, *Српска...*, 63.

<sup>114</sup> А. Јовић, „Акатист као жанр црквене химнографије“, у: *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини*, 2013, бр. 43–2, 709.

ста, док је у случају трећег то само претпоставка.<sup>115</sup> Акатист Светом Сави је изразито родољубивог карактера. Пун је помена српске земље, отачаства и српског рода.<sup>116</sup> Иако с богословске стране овај акатист садржи сувише језика свакодневнице, у вријеме у којем је настао, он је враћао вјерне у славну прошлост и надахњивао њихову жељу за ослобођењем од османске власти.

У погледу појединости из поретка Светих Тајни и других посљедовања, можемо рећи да је садржај Молитвослова (тј. Молитвеника, како се у оригиналу назива), као књиге у којој се тај поредак налази, из тог времена посебно занимљив. Наиме, они садрже одређене чинове, којих у каснијим, па и данашњим молитвословима нема. Тако Гораждански Молитвослов из 1523. г. садржи молитву за благосиљање ускислог вина,<sup>117</sup> молитву кад се хоће барком пловити<sup>118</sup> итд., што говори о потреби за оваквим молитвама. У овим молитвословима се налазе набројани и одређени чинови који припадају архијереју, као што је чин на постављење игумана<sup>119</sup> те низ других који се тичу монашких заједница: монашење у расу, малу и велику схиму<sup>120</sup> итд.

Истраживања су показала да је чин вјенчања у молитвословима из тог периода сачувао древну форму вршења ове Св. Тајне.<sup>121</sup> Она подразумјева вјенчање са причешћивањем младенаца Пређеосвећеним Даровима, као што је и у Барберинском кодексу из 790. г. Исто тако, интересантно је навести да неки од молитвослова тог времена у чину опијела лаика садрже „молитву разрешну над гробом“ и „молитву духовног оца отпусну коју исписану полаже у руку умирућега“.<sup>122</sup> Ове молитве проистичу из богословског става да је опраштање гријехова могуће и након смрти.<sup>123</sup>

Иако су свештеници били у обавези да врше обреде, у појединим случајевима они су могли да то и не чине. На примјер: ако је упокојени био одлучен од Цркве, свештеници су имали право да одбију да изврше опијело, као и у случају да се

---

<sup>115</sup> П. Илић, „Језичке прилике код Срба у раздобљу од 1537. до 1699. године“, у: *Историја српског...*, трећа књига, други том, 131.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Молитвеник 1523*, фототипско издање, пр. К. Мано-Зиси, Београд – Источно Сарајево 2008, 253.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 254'–255.

<sup>119</sup> *Молитвеник Ђурђа Црнојевића 1495/95*, фототипско издање, пр. К. Мано-Зиси, Подгорица 1993, 224а–225а.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 1а–346.

<sup>121</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 71–73.

<sup>122</sup> *Молитвеник 1523*, 66'–67'.

<sup>123</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 77.

упокојени вјенчао по обреду друге вјере.<sup>124</sup> Спорове око вјенчања су рјешавали митрополити и епископи, мада се у пракси брак углавном склапао пред кадијом, не само због тога што им је он лакше могао дати развод брака и тиме могућност другог, понекад и четвртог брака, већ често и због нефункционисања богослужбеног живота у многим парохијама.<sup>125</sup> Управо су непостојање богослужбеног живота, недостатак свештеника и ђакона,<sup>126</sup> као и непостојање богослужбеног простора, поред раније поменутог положаја „зимија“, снажно утицали на превладавање праксе да се крштења и вјенчања врше по домовима. Истовремено, то је довело и до тога да се крштења не везују за посебне крштењске дане, односно да се врше и дању и ноћу, што је допринјело раније започетом процесу приватизације Светих Тајни и њиховом одвајању од Евхаристије.<sup>127</sup> Дошло је и до појаве да се вечерње службе и Пређеосвећене Литургије са вечерњих часова премјесте на јутарње и да се литије ограниче или ишчезну, изузев на Васкрс, који се, иначе, слободно празновао.<sup>128</sup>

Због претходно реченог, у овом периоду настанак нових богослужбених текстова углавном бива ограничен на службе новомученицима<sup>129</sup> каква је и она Св. Ђорђу (Георгију) Кратовцу. Софијски свештеник Пеја му је вјероватно у току треће деценије XVI в. написао службу, чиме је установљен његов култ.<sup>130</sup> Крајем XV и почетком XVI в. у Сремској деспотовини настале су службе и синаксари за култове сремских Бранковића: деспота Стефана (†1476), архиепископа Јована (†1516), деспота Јована (†1502) и деспотице мајке Ангелине (†1516. или 1520).<sup>131</sup> С друге стране, спаљивање моштију светих и њихово разношење, није уништило њихов култ. Тако је српски штампар Божидар Вуковић приликом штампања Празничног минеја 1538. г. од свих житија штампао само житија Св. великомученика Георгија и Преподобне Петке Параскеве, чије су мошти 1521. г. Турци из Београда однијели у Цариград.<sup>132</sup>

---

<sup>124</sup> А. Фотић, *op. cit.*, 51.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 57–59.

<sup>126</sup> То је код православних довело готово до ишчезнућа ове службе у вријеме османске владавине.

<sup>127</sup> Н. С. Милошевић, *Молитвослов: историјско-телетургички развој последовања парохијског типика*, Београд 2012, 50.

<sup>128</sup> П. Скалтсџ, „Н Орθόδοξη Λατρεία κατά την Τουρκοκρατία“, у: *Εκκλησια* (Απρίλιος 2013), 41.

<sup>129</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 17.

<sup>130</sup> Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 245.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>132</sup> По црквеном предању, када су Турци освојили Београд 1521. г. Срби из београдске тврђаве су, по наређењу султана Сулејмана II, пресељени у Цариград. Том приликом су са собом понјели и

Културни и богословски ослонац српског народа и Пећке патријаршије у вријеме рада српских штампарија свакако је била Света Гора. Наиме, у доба турске окупације на Атосу настаје велики број рукописа за манастире у српским областима, као што су: Цетиње, Пива, Завала, Милешева, Рача, Хопово, Морача, Шишатовач и Гомионица.<sup>133</sup> Уколико их нису писали, Светогорци су за поменуте манастире набављали одређене рукописе. Рукописи из тог периода се данас не налазе на Атосу, већ су неки у нашим рукописним збиркама и манастирима, а неки у иностранству.<sup>134</sup> Несумњиво, веза Пећке патријаршије и Атоса се одвијала највише преко Хиландара, који је још од оснивања имао улогу посредника између српског и византијског свијета.<sup>135</sup> У овом манастиру у вријеме рада првих српских штампарија, као што ћемо касније видјети, накратко је боравио и први српски штампар, јеромонах Макарије. Монаси овог манастира учествовали су и у раду штампарије Божицара Вуковића. Ипак, они су се превасходно бавили рукописном дјелатношћу, па је у XVI в. настао већи број рукописа (данас је познато њих сто тридесет<sup>136</sup>) и одавде послан у матичне српске земље.

Хиландарска библиотека, која је у току XVI в. почела да се обогаћује и штампаним књигама,<sup>137</sup> требало је до буде и један од извора реформе коју је у XVII в. спровео московски патријарх Никон. Наиме, 1653/4. г. келар Сергијеве лавре Свете Тројице Арсеније Суханов је, по налогу поменутог патријарха, дошао у Хиландар да изабере *исправне* књиге, које ће послужити за ревизију и исправку руских књига. Том приликом, он је, по Татјани Суботин Голубовић, са Свете Горе одио у Русију готово петсто књига.<sup>138</sup> Николај Успенски наводи да се међу тим књигама налазило свега двадесет и девет словенских рукописа и свега девет штампаних књига.<sup>139</sup> С. Белокуров наводи да је том приликом Суханов из Хиландара за по-

---

мошти Преподобне Петке. О овом биљеже и страни путописци. Тако Француз Мишел Бодје биљежи да је по освајању Београда султан Сулејман у Цариград одио неколико светитељских моштију. Тамо је морао да их откупи цариградски патријарх Јеремија будући да је Сулејман намјеравао да их баци у море. (Р. Самарцић, *op. cit.*, 150)

<sup>133</sup> М. Харисијадис, „Илуминација рукописа XVII века исписаних или набављених на Светој Гори за манастире у српским земљама“, у: *Хиландарски зборник 4*, Београд 1978, 170.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> Т. Суботин-Голубовић, „Словенски манастири на Светој Гори као књижевни и преписивачки центри“, у: *Трећа казивања о Светој Гори*, ур. Ч. Марковић, М. Милосављевић, Београд 2000, 188.

<sup>136</sup> Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, 316–317.

<sup>137</sup> Те књиге је у Хиландар најприје могао донјети јеромонах Макарије, који је, као што ћемо касније видјети, једно вријеме био хиландарски игуман.

<sup>138</sup> Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 192.

<sup>139</sup> Н. Д. Успенски, „Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку“, превод са руског К. Кончаревић, у: *Црква 2005*, 136.

требе поменути реформе изабрао тринаест српских и седам грчких књига, а да их је у Москву јула 1655. г. донијео архимандрит Теофан са пратњом.<sup>140</sup> Ипак, те књиге нису консултоване приликом припреме за штампу Никоновог Службеника, чији је рукопис достављен на увид и одобрење Сабору крајем марта 1655. г. Наиме, Суханов се са Свете Горе вратио 22. фебруара те исте 1655. г., те је било немогуће да редактори за мјесец дана проуче древне грчке евхологионе, да их упореде са древним словенским, редигују текст и препишу његову нову варијанту.<sup>141</sup> Исто тако, књиге које је из Хиландара у Москву донио архимандрит Теофан јула 1655. г. никако нису могле послужити за састављање поменутог Службеника. Штавише, С. Белокуров је показао да међу књигама које је Суханов донио са собом у Русију, као ни онима које су тамо стигле његовим посредством, па ни оним хиландарским, уопште није било *древних грчких* литургијара, молитвослова и часослова који би могли послужити као мјерило за ревизију подобних руских књига.<sup>142</sup> У суштини, он је сакупљао духовно-моралне књиге, а главни критеријум му је била древност, а не садржај књиге.<sup>143</sup>

Осим у Хиландару, велики број српских средњовјековних рукописа је настао и у другим светогорским скрипторијумима: у манастирима Св. Павла и Св. Пантелејмона, у келији Св. Ане и светопавловској, званој Сотир.<sup>144</sup> Тако је до XVII в. у Манастиру Светог Пантелејмона настало двадесет и четири рукописа српске редакције.<sup>145</sup>

Шеснаести вијек представља период супарништва између Грка и Срба, не само у Пећкој патријаршији, већ и на Светој Гори. Наиме, иако нема извора који би доказали озбиљне покушаје Грка да преузму Хиландар у овом времену, Грци су узнемиравали Србе монахе на хиландарским посједима, чинили им штету и отимали метохе. Осим тога, они су, у доба велике економске кризе која је захватила Свету Гору на прелому XVI и XVII в., успјели да терет ванредних турских намета, разрезаних на цијелу Св. Гору, пребаце искључиво на Хиландар.<sup>146</sup> Поједини монаси су се борили да се у њиховим келијама не мијењају богослужбена правила и да се бо-

<sup>140</sup> С. Белокуров, „Собрание патриархом Никоном книг с Востока“, у: *Христианское чтение*, 1882, № 9–10, 488.

<sup>141</sup> Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 137.

<sup>142</sup> С. Белокуров, *op. cit.*, 474, 488.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 488.

<sup>144</sup> М. Харисијадис, *op. cit.*, 169.

<sup>145</sup> Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 202.

<sup>146</sup> А. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском царству: XVI–XVII век*, Београд 2000, 104–105.

гослужење служи на српском језику.<sup>147</sup> Па ипак, и поред језичких препрека, које су на Св. Гори довеле до искључивог ослањања на сопствене богослужбене књиге, постоје извори који показују да је у појединим крајевима постојао хармоничан духовни живот између Срба и Грка. Он се огледао у томе што су и Грци, поред Румуна и Руса, у то вријеме славили Св. Симеона Српског и Св. Саву Српског. То се види и у преписивању литургијара, који су писани двојезично.<sup>148</sup> Такође, у једном грчком рукопису касновизантијским неумама и грчким алфавитом забиљежене су двије пјесме на старословенском језику, са елементима српске редакције: Стихира на празник Ваведења Пресвете Богородице осмог гласа и Многољетсвије влашком војводи Јовану Александру Лапушњану (1552–1561, 1563–1568), који је био ожењен Роксандом, племкињом српског поријекла. Пјесме је, вјероватно, записао Грк, по пјевању српског монаха. Можда је у питању хиландарски монах с обзиром на наведену стихиру Ваведењу, које је слава Хиландара. Крај стихире, који у рукописима и штампаним издањима гласи „спаси род наш“, овом приликом је прилагођен измјеном „спаси род христианцик“ (σπλαση ρωот χριστιαντικ). Тако су православни монаси, чувајући предање, у богослужбене пјесме уздржано и опрезно уносили детаље који свједоче о њиховим свакодневним бригама и проблемима.<sup>149</sup>

За богослужбени живот Срба у XVI в. посебно су значајне културне и духовне везе са Русима, а дјелимично и са Власима. Наиме, у овом периоду покорени православни хришћани су осјећали изражену потребу за заштитом и помоћи јаког и моћног покровитеља како би сачували своју вјеру, културу и национални идентитет.<sup>150</sup> На ослањање на Русију, поред чињенице да су Руси били далеко богатији, утицала је и чињеница да је средином XVI в. актуелизована идеја о Москви као „Трећем Риму“, што је значило да је Москва требало да буде главни ауторитет у Православљу.<sup>151</sup> Отуда су се и Срби обраћали Русима тражећи тзв. „милостињу“, тј. прилоге у виду црквених предмета, одежди, богослужбених књига, али и нов-

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>148</sup> Ј. Тарнанидис, „Српско-грчки односи у литургијском животу у 16. веку у сенци административно-политичких збивања тог времена“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, бр. 29/30, Нови Сад, 1993/1994, 330–335.

<sup>149</sup> Дан. Петровић, *op. cit.*, 348–349.

<sup>150</sup> С. Р. Долгова и др., „Руско-српске православне везе од XVI до XVIII века“, превела Т. Суботин-Голубовић, у: *Москва–Србија, Београд–Русија: документа и материјали, том 1/друштвене и политичке везе XVI–XVIII века*, Београд–Москва 2009, 48.

<sup>151</sup> Д. Ф. Полознев и др., „Высшая церковная власть и ее взаимоотношения с государственной властью. X–XVII вв.“, у: *ПЭ, том Русская Православная Церковь*, Москва 2000, 200.

ца.<sup>152</sup> Почетак слања те помоћи датира у крај XV и почетак XVI в., а интензивирање је у доба руског великог кнеза Ивана II Васиљевича (1533–1584). Први познати руски прилози стигли су београдском манастиру и митрополији Успења Богородичиног у вријеме београдског митрополита Григорија II (поч. XVI в.).<sup>153</sup> Сачувани су извори и о везама монаха из Манастира Папраће са Русијом током XVI и XVII в.<sup>154</sup> Наиме, монаси овог манастира су у Москви набављали или преписивали руске рукописне књиге XVI в. Исту бригу у овом периоду показују и монаси светогорских манастира. Будући да су у периоду туркократије изгубили државно покровитељство, и они су морали да траже нове заштитнике, ктиторе и приложнике. Тако су ови манастири упућивали по неколико најугледнијих монаха посебно тамо гдје се очекивао благонаклон пријем. Такав пут се звао „писаније“ или „одлазак у писанију“, зато што су имена приложника монаси уписивали у посебне књиге, како би била помињана на богослужењима у манастирима.<sup>155</sup> Са поменутог пута хиландарски монаси су се враћали доносећи, између осталог, и разне богослужбене књиге, тако да се данас у Хиландару чувају и десетине рукописних и штампаних књига које су добијене „писанијом“.<sup>156</sup> За нас је посебно значајан податак да је темишварски митрополит Неофит 1612. г. приложио „за своју душу и својих родитеља“ *Служабник* штампан у Венецији,<sup>157</sup> што говори да су се српски штампани литургијари користили и у влашкој литургијској пракси. Међутим, треба знати да су и српски монаси руским властима и црквама, између осталог, даривали и српске богослужбене књиге. Тако је Иван Грозни 28. августа 1550. г. од хиландарског братства, између осталог, добио на поклон препис служби краљу Милутину и кнезу Лазару.<sup>158</sup> На другом мјесту у овом раду ћемо видјети и да су српске литургиј-

<sup>152</sup> С. Р. Долгова и др., 49.

<sup>153</sup> Ђ. С. Радојичић, „Јужнословенско-руске културне везе до почетка XVIII века“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XIII/2, 1965, 286.

<sup>154</sup> Д. Богдановић, *Историја...*, 260.

<sup>155</sup> А. Фотић, „Светогорци у писанији (XVI–XVII век)“, у: *Црква 2001*, 72.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 77. О словенским штампаним богослужбеним књигама које се чувају у хиландарској библиотеци в. у: Д. Богдановић, *Каталог...*, 277–288 и Ј. Радовановић, „Руске и румунске штампане књиге XVII века у Библиотеци Манастира Хиландара“, у: *Археографски прилози*, књ. 2, 1980, 229–325. У Хиландарској библиотеци су сачуване и грчке богослужбене штампане књиге, тачније из XVI в. девет, а из XVII шездесет и четири. (С. Хиландарац, *Историја Манастира Хиландара*, пр. Т. Јовановић, Београд 1997, 150) Нажалост, током времена велики број рукописних и штампаних књига из ове библиотеке је уништен. Тако су турски војници, боравећи у манастиру у вријеме Грчког устанка 1821–1829. г. ложили пећи старим рукописима и штампаним књигама. Штавише, они су пуне вреће књига бацали у море. (Ј. Радовановић, *op. cit.*, 229)

<sup>157</sup> *Ibid.* Ријеч је о *Литургијару* Вићенца Вуковића из 1554. г. (Д. Богдановић, *op. cit.*, 25)

<sup>158</sup> С. Петковић, „Хиландар и Русија у XVI и XVII веку“, у: *Казивања о Светој Гори*, зборник радова, Београд 1995, 144.

ске штампане књиге, па и литургијари, дјелимично утицале на развој руског штампарства.

Пошто су управо богослужбене књиге *conditio sine qua non* за одржавање богослужења, с правом се поставља питање у којој мјери су оне биле доступне српским свештенослужитељима у XVI в. Наравно, одговор на ово питање се налази у броју скрипторијума и штампарија и њиховој активности у XVI в., које су својим радом доприносиле развоју богослужбеног живота. Доприносом штампарства бавићемо се на другом мјесту у овом раду, па ћемо у наставку истаћи основне податке о активности скрипторијума на умножавању богослужбених књига у XVI в.

При истраживању српског рукописног наслијеђа средњег вијека, истраживачи понекад доносе прејакe закључке. Тако Дамњан Петровић каже да вјероватно ни гдје на европском простору судбина књиге није у толикој мјери повезана са судбином њеног народа, као што је то случај у Србији.<sup>159</sup> Та тврдња остаје предмет будућих истраживања, али сигурно је да је и за рукописну књигу раздобље турске владавине било крајње неповољно, па се у многим записима каже да је одређени спис настао „у та љута и жалосна времена”.<sup>160</sup> Али, скрипторијуми су били активни, а књиге су преписивали и појединци, што значи да су се они одупирали културној заосталости која им је пријетила, па донекле и штампарству које се ширило. Међутим, потреба за преписивањем је постојала и након појаве штампарства зато што штампарије нису штампале све врсте књига, нити су имале довољан тираж оних наслова које су штампале. Дакле, код Срба је тај процес настављен првенствено из практичних потреба Пећке патријаршије, односно због интересовања одређене средине (монашке или лаичке) за неку књигу. Књиге су се, међутим, и даље преписивале и због навике, традиције и снобовског надметања богатих библиофила у томе да имају што љепши рукопис.<sup>161</sup>

Процес преписивања књига на територији Пећке патријаршије је значајно умањен током првих деценија османске владавине. Међутим, током првих година XVI в., а посебно од његове четврте деценије, запажа се постепено оживљавање на активности умножавања књига, не само штампарском, већ и писарском актив-

<sup>159</sup> Дам. Петровић, „Преписивачке радионице и рукописне књиге код Срба у првој половини XVI века“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, бр. 29–30, Нови Сад 1993–1994, 229.

<sup>160</sup> Ј. Грковић-Мејдор, „Скрипторије и штампарије код Срба у средњем веку“, у: *Летонис Матице српске*, год. 187, новембар 2011, књ. 488, св. 5, 929.

<sup>161</sup> А. Stipčević, *Povijest knjige*, Zagreb 2006, 381–382.



ношћу.<sup>162</sup> Прави процват преписивачке дјелатности десио се у периоду послје обнове Пећке патријаршије и до краја наредног вијека та активност није пролазила кроз периоде виднијег посустајања.<sup>163</sup> Штавише, новија литература помиње чак сто двадесет и четири преписивачка центра и(ли) манастирске библиотеке само за период од 1557. до средине XVII века.<sup>164</sup> Осим у поменутиим светогорским манастирима, писарска активност у вријеме рада српских штампарија се одвијала и у другим великим манастирима или епископским сједиштима, као што су: Пећка патријаршија, Дечани, Грачаница, Милешева, Цетињски манастир итд. али и у неким другим мјестима као што су: Јањево и Кратово, те у новооснованим манастирима: Круshedолу, овчарско-кабларским манастирима Вазнесењу, Благовештењу и Никољу, Светој Тројици Пљеваљској и Никољ-Пазару,<sup>165</sup> тј. у центрима који или нису много пострадали у турским налетима или су врло брзо успјели да обнове своју активност.<sup>166</sup> То даље значи да су многи рукописи резултат рада не само појединаца него читаве заједнице.<sup>167</sup> Поручиоци књига су били манастирска братства и парохијско свештенство, удружено с паством, али и истакнути појединци, виша јерархија, као што су: патријарх Макарије, новобрдски митрополит Никанор,<sup>168</sup> рашки митрополит Силвестар, хвостански митрополит Пахомије<sup>169</sup> итд. Све ово свједочи о огромном труду писара на очувању српског културног наслијеђа и православне вјере.

Писари су били и свештена лица и лаици, мада је било и преписивача који су то радили за новац.<sup>170</sup> Тај рад, међутим, није био само пасиван, већ је подразумјевао и критичку активност пошто су преписивачи, односно писари били и редактори. Они су често стварали нов препис, који је био резултат анализе и поређења постојећих „извода“, тј. предлогака.<sup>171</sup> Однос писара према свом позиву односно послушању (ако су писари били монаси) је, прије свега, био такав да се преписивање књига сматрало богоугодним дјелом, односно аскезом, средством за постизање

---

<sup>162</sup> В. Ракић, *Српска минијатура XVI–XVII века*, Београд 2012, 25.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> Ј. Грковић-Мејдор, *op. cit.*, 930.

<sup>165</sup> В. Ракић, *op. cit.*, 25–26.

<sup>166</sup> Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 26.

<sup>167</sup> Ј. Грковић-Мејдор, *op. cit.*, 931.

<sup>168</sup> У посмртној оставштини овог значајног митрополита нашло се 1569. г. двадесет и седам књига, што је за оно вријеме права библиотека и мало богатство. (С. Петковић, *Зидно сликарство...*, 35)

<sup>169</sup> В. Ракић, *op. cit.*, 27.

<sup>170</sup> С. Петковић, *op. cit.*, 36.

<sup>171</sup> Д. Богдановић, *op. cit.*, 41.

духовности и истовремено медијум његовог испољавања.<sup>172</sup> Наиме, човјек који је писао или преписивао одређену књигу, чинио је то са дубоким увјерењем да самим тим приноси службу Богу и да тиме саучествује у домостроју спасења.<sup>173</sup> Истовремено, вјеровало се да се божански Логос открива и саопштава људима, не само кроз усмену, него и писану ријеч.<sup>174</sup> Зато се књига узимала у руку, чувала и преписивала са страхопоштовањем и свијешћу да она усавршава и преображава наш живот, али и да је средство Богопознања.<sup>175</sup> Наравно, овдје је ријеч о преписивању црквених књига и односу према њима, а не о књигама уопште. Наиме, писар црквених књига је том послу приступао као култној и светој радњи тражећи помоћ одозго и не чинећи то без благослова. Да је писање заиста сматрано светим актом, свједочи и то што Студитски типик из IX в. прописује одређене казне за преступе монаха писара, не само ако сломе перо, него и уколико имају немаран однос према тексту, тј. ако се сувише уздају у памћење и не гледају у оригинал, ако не пазе на надредне знакове и интерпункцију и, уопште, ако се не покоравају налазима протокалиграфа.<sup>176</sup>

Поједини историчари рукописних књига настојали су утврдити колико су књига наши средњовјековни свештеници и монаси користили за богослужење. Тако је по једнима тај број девет, а по другима за парохијску цркву десет, а манастирску двадесет шест.<sup>177</sup> Међутим, као што поуздано не знамо тачан број свештенства и монаштва, као ни самих цркава и манастира у XVI в., тако не можемо знати ни број рукописа. Иако се на основу истраживања Димитрија Богдановића може закључити да је у том вијеку преписано 700 рукописа на просторима некадашње СФРЈ,<sup>178</sup> ипак тај број није поуздан, јер је, свакако, велики број рукописа неевидентан из разлога што је уништен или изгубљен.

За преглед стања богослужбеног живота у Пећкој патријаршији потребно је знати и то да се побожност појединца, ма којој вјери припадао, у Османском царству сматрала једном од највећих врлина. Тако је на суду одбацивано свједочење хришћанина који не иде у цркву о ономе хришћанину који у њу иде.<sup>179</sup> Посебно су

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>173</sup> Д. Богдановић, *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1977, 74.

<sup>174</sup> Д. Богдановић, *Историја...*, 37.

<sup>175</sup> Д. Богдановић, *Студије...*, 74–75.

<sup>176</sup> Д. Богдановић, *Историја...*, 41.

<sup>177</sup> Т. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно...*, 50.

<sup>178</sup> Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских...*, 316–317.

<sup>179</sup> А. Фотић, *op. cit.*, 45.

цијењени православни монаси. Наиме, послије освајања неког мјеста сви његови становници су претварани у турско робље. У ту групу, поред старих, изнемоглих и инвалида, нису спадали ни монаси.<sup>180</sup>

Интересантно је навести да је на територији Османског царства, у времену којим се бавимо, присутно и двовјерје, односно феномен криптовјерника. То значи да поједини хришћани преласком на ислам нису престали са практиковањем хришћанских обреда. Тако је 1551. г. један османски војник из реда делија признао француском посланику на султановом двору у Једрену да је Србин и хришћанин али да се претвара да је муслиман кад живи с њима.<sup>181</sup>

Ово вријеме одликује и вјерски синкретизам. Наиме, забиљежени су случајеви да су муслимани понекад носили прилоге православним манастирима, па чак присуствовали и Литургији, а од хришћана су се разликовали по томе што се на њој нису крстили. Посвједочено је и то да су босански муслимани набављали Свето Писмо, штампано ћирилицом 1563. г., као и то да су у својим житницама ради рода и берићета чували крстове које су заплијенили од хришћана и да нису хтјели никако да их продају.<sup>182</sup> Такође, неке турске мајке крштавале су своју новорођену дјецу ради заштите од губе док су криптохришћани то још чешће радили.<sup>183</sup> Синкретизма је нарочито било међу јаничарима. Тако је неки велики зналац Мухамедовог закона, по Босни и Србији проповједао народу о Христу. Пошто се није хтио одрећи својих активности, он је погубљен. Имао је и своје сљедбенике, а један од њих се сам убио изјавивши да само у Цариграду има петсто јаничара и других људи који „припадају његовој вјери“.<sup>184</sup>

## Закључци

Православна вјера у вријеме османске владавине се, поред других чинилаца, сачувала захваљујући и богослужењу.<sup>185</sup> Ниво богослужбеног живота у Пећкој патријаршији у вријеме појаве штампарства се, очигледно, разликовао од цркве до цркве односно од манастира до манастира. Према томе, иако је у вријеме осман-

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, 38–39.

<sup>181</sup> О. Зиројевић, „Двовјерје“, у: *Приватни живот...*, 433.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 443–444.

<sup>183</sup> *Ibid.*, 445.

<sup>184</sup> Ф. Дифрен-Кане, „1573 Путовање на Исток од Филипа Дифрен-Канеа (1573). Објавио А. Озе. Париз 1897“, у: Р. Самарцић, *op. cit.*, 131–132.

<sup>185</sup> П. Скалтсџи, *op. cit.*, 5.

ске владавине богослужбени живот умногоне осиромашен,<sup>186</sup> богослужбена активност Православне Цркве, па и Пећке патријаршије, показује интересовање за продужење Предања и жељу за литургијским васпитавањем народа Божијег у свези са правом вјером.<sup>187</sup> То интересовање се огледа не само кроз штампарску, већ и рукописну активност, као и кроз градњу нових и обнову старих цркава и манастира, у фрескописању истих, писању нових служби и размјени литургијских књига са другим православним народима.

---

<sup>186</sup> J. Фундулис, *op. cit.*, 17.

<sup>187</sup> Π. Σκαλτσῆ, *op. cit.*, 40.

## 2. Рецепција штампарства у Европи и Османском царству

### 2.1. Рано европско штампарство

Данас је познато да су ксилографија и штампање помичним словима постојали много раније на Далеком истоку него у Европи. Штавише, ксилографија је и поникла на Далеком истоку, док је у XI в. Би Шен први штампао помичним словима.<sup>188</sup> Принцип штампања помичним словима био је познат и старим Римљанима, али је чињеница да је штампарство освојило Европу и остали свијет тек након што је њемачки златар, гравер и писар Јохан Гутенберг (1398–1468) конструисао своју штампарску пресу и доказао да се њоме може брзо и рентабилно штампати. Осим тога, још увијек нема поузданих доказа да је Гутенберг уопште знао за далекоисточно штампарство помичним словима.<sup>189</sup> Због тога се често срећу искази о томе да је Гутенберг „проналазач умијећа штампања књига“ и „отац модерне књиге“ а његова Библија у четрдесет два реда, штампана у њемачком граду Мајнцу, крајем 1455. или почетком 1456. г. прва штампана књига у историји човјечанства.<sup>190</sup> Дакле, рано европско, односно свјетско штампарство је настало у Њемачкој. Послије Гутенберга, штампарство се ширило великом брзином, што говори да је он ријешио један од најактуелнијих проблема тадашње Европе: проблем брже и јефтиније производње књиге.<sup>191</sup> То је довело до много бржег ширења научних и других информација, тако да књига добија важност коју никада раније није имала.<sup>192</sup> Отуда су читаоци британских новина Сандеј тајмса Гутенберга прогласили „човјеком миленијума“.<sup>193</sup>

Послије Нијемаца, у XV в. штампање књига су почели и Италијани (1465), Швајцарци (1468), Французи (1470), Чеси (1470), Холанђани (1473), Пољаци (1473), Мађари (1473), Шпанци (1473), Белгијанци (1473, 1474), Енглези (1477), Хрвати (1483), Аустријанци (1482), Данци (1482), Швеђани (1483), Португалци (1487) и Срби (1494).<sup>194</sup>

<sup>188</sup> Е. Л. Немировский, *Изобретение Иоганна Гутенберга*, Москва 2000, 23, 42.

<sup>189</sup> А. Stipčević, *op. cit.*, 357.

<sup>190</sup> А. Rebić, „Gutenbergova Biblija“, у: *Bogoslovska smotra*, vol. 73, No. 1, srpanj 2003, 225.

<sup>191</sup> А. Stipčević, *op. cit.*, 358.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> А. Brigs, P. Berk, *Društvena istorija medija: od Gutenberga do Interneta*, prevela sa engleskog J. Popović, Beograd 2006, 14.

<sup>194</sup> Д. Ј. Мартиновић, *Пола миленијума штампане књиге у Црној Гори*, Подгорица 1994, 11–12; А. Stipčević, *op. cit.*, 358–375; S. M. Štedimlija, *Crnogorske štamparije u petnaestom vijeku*, Zagreb

Центри раног европског штампарства су били: Италија, Њемачка и Француска. Па ипак, Италија је предњачила пошто је у њој у XV в. од свих штампаних књига у Европи, а процјењује се да је штампано око 35.000 наслова у око 20.000.000 примјерака, штампано око 42 %, у Њемачкој 30 % а у Француској 15 % издања.<sup>195</sup> Центар италијанског, али и европског штампарства, била је Венеција захваљујући, прије свега, свом богатству и стратешком геоекономском положају, али и културној отворености и политичкој аутономији.<sup>196</sup> Наиме, у овом хуманистичком средишту је од 1469. г., када се у њему појавила прва штампарија, до краја XV в., штампано око 4000 књига, што је више него и у једном другом европском граду.<sup>197</sup> Зато је разумљиво да је у овом граду владала велика штампарска конкуренција, што је једна од карактеристика раног европског штампарства. Та конкуренција, која је проистицала из жеље да се штампањем књига дође до што боље зараде, довела је до великог броја грешака у издањима. Од свих венецијанских штампара посебно се истицао Алдо Мануцио, односно Теобалдо Манући (1449–1515), како је његово право име. Као и већина других штампара, углавном је штампао дјела хуманистичке оријентације. Посебно се истакао у штампању грчких књига, па је разумљиво да је 1520. г. у циљу унапријеђења грчких студија и издавања грчких класика, основао тзв. Нову грчку академију.<sup>198</sup>

## 2.2. Рано словенско штампарство

Српско штампарство XV и XVI в. је органски дио раног словенског штампарства ћирилицом. Зато га је немогуће разумјети без познавања основних развојних токова раног словенског штампарства. Па ипак, словенско штампарство почиње издањима на латиници, потом слиједи штампарство на глагољници, па тек онда на ћирилицу. Поједини истраживачи сматрају да је Пољска прва словенска земља у којој су штампане књиге пошто је у Кракову 1474. г. објављен *Almanach Cracovi-*

---

1938, 10. У погледу датирања штампарија у Европи, постоје различита мишљења јер су различити аутори полазили од различитих критеријума.

<sup>195</sup> А. Stipčević, *op. cit.*, 383. У Италији је до 1500. г. укупно у оптицају било седам и по милиона књига. (Х. Кенигсберге и др., *Европа у шеснаестом веку*, превела са енглеског Б. Радевић-Стојиљковић, Београд 2002, 392)

<sup>196</sup> М. Фин, „Венеција и српска књига“, у: *Глас библиотеке*, 19/2002, 79.

<sup>197</sup> А. Stipčević, *op. cit.*, 360.

<sup>198</sup> J. Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship From the Revival of Learning to the End of the Eighteenth Century in Italy, France, England and the Netherlands*, volume 2, Cambridge 2011, 98.

ensis.<sup>199</sup> Други наводе да је то Чешка пошто је, по њима, око 1470. г. највјероватније у Плзену штампан превод популарне књиге о пропасти Троје под називом Тројанска краљица.<sup>200</sup> Међутим, прва књига штампана једним словенским писмом и прва књига на старословенском језику је хрватски глагољички Мисал штампан 22. фебруара 1483. г.,<sup>201</sup> негдје на хрватском тлу, можда у првој штампарији на словенском југу у Косињу у Лици.<sup>202</sup> Иначе, овај Мисал садржи и православни васкрсни тропар „Христос васкрсе из мртвих“.<sup>203</sup> Поуздано се зна да је у Косињској штампарији 1491. г. штампан први глагољички Бревијар. Отуда, и у случају да Мисал није штампан у њој, то не значи да ово није прва штампарија међу Јужним Словенима.

Први Јужни Словен чија су дјела штампана био је епископ модрушки Никола из Маина код Будве (1427–1480). Његов говор на сахрани кардинала Петра Ријаријуса штампан је 1474. г. у Риму латиницом.<sup>204</sup> Међутим, први јужнословенски мајстор штампарства је Которанин Андрија Палташић (1440–1520), иначе католик, који је у Венецији штампао укупно тридесет седам књига, али латиницом на латинском и италијанском језику.

Прве ћириличне књиге за источнословенско подручје штампане су у Кракову. Наиме, Нијемац Швајполт Фиол (1479–1525) је прије 1491. г. у овом граду основао прву ћириличну штампарију из које су 1491. г. изашле двије књиге: Октоих првогласник и Часослов.<sup>205</sup> У њима се налази непромјењен никео-цариградски Символ вјере, тако да су ова издања намјењена православном богослужењу. Штапање православних књига у срцу католичке Пољске је било могуће с обзиром на то да је пољски краљ Казимир IV Јагелонац (1427–1492) био и кнез Велике Литванске кнежевине, у којој су живјели и православни Бјелоруси и Украјинци. У жељи да централизује своју власт, он се ослањао и на православне и на католике. То је значило да је краљ Казимир био снисходљив према православнима. У том контексту треба посматрати и рад ћириличне штампарије у Кракову. Фиолова из-

---

<sup>199</sup> Л. Чурчић, „Видови и огранци раног словенског штампарства“, у: *Пет векова српског...*, 10, 13.

<sup>200</sup> А. Stipčević, *op. cit.*, 373.

<sup>201</sup> Л. Чурчић, *op. cit.*, 10, 13.

<sup>202</sup> А. Stipčević, *op. cit.*, 373.

<sup>203</sup> М. Pantelić, „Prvotisak glagoljskog Misala iz 1483. prema Misalu kneza Novaka iz 1368“, у: *Radovi Staroslavenskog instituta*, vol. 6, № 6, studeni 1967, 22.

<sup>204</sup> Е. Љ. Немировски, *Почеци штампарства у Црној Гори (1492–1496)*, Цетиње 1996, 165–166.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 210–211.

дања су се ширила и међу Русима и Јужним Словенима.<sup>206</sup> Штавише, он је оптужен да шири Православље, па се преселио у Левоч у сјеверној Угарској (Словачка), гдје је и умро 1525. г.<sup>207</sup>

### 2.3. Рецепција штампарства у Римокатоличкој Цркви и протестантизму

Почетак ширења штампарства у Европи дочекан је са одушевљењем од стране Римокатоличке Цркве. Наиме, она је жељела да искористи предности новог начина умножавања књига. Зато су поједини католички богослови, као што је Теодор Библиандер, у првим деценијама након Гутенберговог открића говорили да је штампарство откривење Божије, које ће, између осталог, омогућити да се римске папе као Христови заступници на земљи могу успјешно борити против лажних учења.<sup>208</sup> Међутим, у вријеме ширења штампарства, на Западу се водила жестока полемика око тумачења Библије. Католичке богослове је посебно бринуло што се, захваљујући штампарству, појављује све већи број превода светих књига на народне језике. Наиме, до 1500. г. у Европи је штампано око 40.000 Библија.<sup>209</sup> Главни аргументи таквих аутора, попут надбискупа Берхолда фон Хенеберга, био је да је за разумјевање светих књига потребно велико предзнање, које неуди народ нема, а које је неопходно како би се разумјело оно што у књигама пише.<sup>210</sup> Истовремено, католички богослови су тврдили да само клир има право излагања и тумачења Библије. То даље значи да је лаицима, који углавном нису познавали латински језик на којем је Библија преписивана и штампана, остављано мало простора за њено разумјевање.

Поменута богословска тумачења су утицала на то да су се од осамдесетих година XV в. све чешће чули ставови, не само свјетовних власти, него и Римокатоличке Цркве о томе да се штампарство злоупотребљава пошто се њиме баве „неовлаштене“ особе.<sup>211</sup> Због тога и свјетовне и црквене власти почињу издавати едикте о забрани одређених штампаних књига. Тако је папа Сикст IV 1479. г. овластио Универзитет у Келну да може предузимати акције против штампара и купаца јеретичких књига, као и против оних који такве књиге читају, што је било први пут да

<sup>206</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>207</sup> D. Furunović, *Enciklopedija štamparstva II*, Beograd 1996, 2101.

<sup>208</sup> A. Stipčević, *op. cit.*, 376.

<sup>209</sup> A. Rebić, *op. cit.*, 230.

<sup>210</sup> A. Stipčević, *op. cit.*, 376.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 377.



је неки папа предузео кораке против штампара. Годину дана раније у Келну је настао и први познати случај интервенције свјетовних власти против штампане књиге пошто је суд забранио књигу *Dialogus super liberate ecclesiae*.<sup>212</sup> Године 1485. у Мајнцу, гдје је и настала прва штампана књига, донесен је први едикт о увођењу цензуре, а донио га је поменути надбискуп Фон Хенеберг. Он је тражио да се сви преводи на народни језик прије штампања морају доставити на преглед цензурској комисији. Од 1487. до 1515. г. папе су издали три буле којима се предвиђа надзор над радом штампара у цијелом хришћанском свијету. Посљедњу од њих је издао папа Леон X (1513–1521) 4. маја 1515. г. а потврдио ју је и Пети латерански концил (1512–1517) на својој десетој сједници. Папа је захтјевао да црквене власти испитају све књиге. Ишло се дотле да се пријетило екскомуникацијом у случају штампања књиге без одобрења епископа и инквизитора. Свака књига штампана без њихове дозволе морала се спалити.<sup>213</sup> Појава великог броја протестантских књига је била додатни разлог да се у Римокатоличкој Цркви озбиљно размисли о важности контроле над штампом.<sup>214</sup> Међутим, у трећој були није напоменута обавеза свјетовних власти да испуњавају папина наређења, што јасно говори да је Римокатоличка Црква била свјесна чињенице да се процес ширења и утицаја штампаних књига не може зауставити чак ни ауторитетом папе. Те буле чак нису ни објављене на одговарајући начин. Осим тога, свјетовне власти све више врше цензуру, што је утицало на успјехе реформације, јер се тако покушај цензуре од стране Римокатоличке Цркве свео на маргиналне покушаје.

Мартин Лутер је, као и многи други протестантски богослови, с одушевљењем прихватао достигнућа штампе. Лутеров богословски опус је био велики. Само између 1517. и 1520. г он је издао око тридесет књига, које су продате у 300.000 штампаних примјерака.<sup>215</sup> Године 1522. штампан је и Лутеров превод Новог Завјета на њемачки језик, који је у 250.000 примјерака дистрибуиран по Европи, док је у периоду од 1534. до 1546. г. штампано чак седам издања његовог превода цјелокупне Библије на њемачки језик.<sup>216</sup> Тим преводима Лутер је утицао на више људи него свим својим списима заједно и то из разлога што је његову идеју о преводу

---

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Ibid.*, 379–380.

<sup>214</sup> X. Кенигсбергер и др., *op. cit.*, 417.

<sup>215</sup> J. Rubin, „Printing and protestants: an empirical test of the role of printing in the Reformation“, у: *The Review of Economics and Statistics*, May 2014, 96 (2), 272.

<sup>216</sup> S. Jambrek, „Библија у вријеме реформације“, у: *Kairos: Evandeoski teološki časopis*, Vol. 4, № 1 svibanj 2010, 104–105.

Библије на народни језик прихватио велики број европских народа. Протестантски богослови су тврдили да је Библија намјењена сваком човјеку и да је због тога потребно да се она, осим на латинском, штампа и на народном језику, како би се лакше вршила евангелизација. Истовремено, протестантски богослови су сматрали да богослужење треба да се врши на националном односно народном језику. Због свега реченог Лутер је у штампарству видио посљедњи и највећи дар Божије милости којим се преноси Јеванђеље и преко кога ће цијели свијет упознати праву вјеру.<sup>217</sup> Ове похвале штампарству он је написао након што су римске папе покушале забранити и онемогућити ширење његових дјела, односно након што су његове књиге забрањене царским едиктом у Вормсу 1521. г.<sup>218</sup> Па ипак, те забране нису уродиле плодом пошто је шира употреба штампарске пресе омогућила да се прошири круг оних који су жељели да расправљају о темама које су изазвале традицију.<sup>219</sup> Штавише, у Њемачкој су готово сви штампарски центри, изузев Келна, прихватили реформацију.<sup>220</sup>

Након Лутерове реформације, Римокатоличка Црква ће много енергичније реговати на рад штампарија. Тако је питање штампаних књига рјешавано и на Тридентском концилу (1545–1563). На четвртој концилској сједници 8. априла 1546. г. Гутенбергова Библија, тј. превод Блаженог Јеронима на народни латински језик, тзв. Вулгата проглашена је обавезном за цијелу Римокатоличку Цркву и једино аутентичним издањем.<sup>221</sup> Истовремено, забрањује се штампање библијских тумачења која нису у складу са учењем отаца, као и штампање било каквих књига о светим стварима без имена аутора. Такве књиге се не смију ни продавати нити задржавати код себе, ако прије тога нису одобрене од помјесног епископа.<sup>222</sup> Године 1559. објављен је чувени *Индекс забрањених књига* папе Павла IV (1555–1559), али је он у вријеме папе Пија IV (1559–1565) ревидиран, мада резултати те ревизије нису ушли у одлуке Сабора. Нови индекс је потврдио одлуке Петог Латеранског концила о штампању и посједовању књига, анатемисао је протестантску ли-

---

<sup>217</sup> J. Rubin, *op. cit.*, 273.

<sup>218</sup> A. Stipčević, *op. cit.*, 376.

<sup>219</sup> X. Кенигсбергер, *op. cit.*, 9.

<sup>220</sup> J. Rubin, *op. cit.*, 274.

<sup>221</sup> A. Rebić, *op. cit.*, 230; H. Denzinger, P. Hünermann (pr.), *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Đakovo 2002, 328.

<sup>222</sup> H. Denzinger, P. Hünermann (pr.), *op. cit.*, 328.

терагуру, као и петсто педесет аутора и четири стотине књига, укључујући и дјела Макијавелија, Еразма, Дантеа итд.<sup>223</sup>

Крајем XVI в. у широку употребу, како црквене тако и свјетовне цензуре, ушла је римокатоличка формула *imprimatur*, тј. *нека буде штампано*.<sup>224</sup> Тај термин означава кратко свједочанство о дозволи за издавање књиге. До почетка XX в. свједочанство о дозволи се некад налазило на насловној страни, а некад на крају књиге. Оно је, међутим, било и у произвољној форми, тако да се некада изостављао и сам термин *imprimatur*, док је некада то свједочанство било у виду предговора епископа или цензора.<sup>225</sup>

Папа Пије IV је, за разлику од свог претходника, успио да доведе у Рим венецијанског штампара Паола Мануција, сина Алда Мануција.<sup>226</sup> Он је од 1561. до 1570. г. за плату од 500 дуката управљао првом, условно речено, полуслужбеном ватиканском штампаријом која се звала *Stamperia del Popolo Romano*.<sup>227</sup> Штампарија је издавала разна дјела из библијског и патристичког богословља, као и папске и концилске одлуке, али није била у стању да штампа велике пројекте, као што су Вулгата и грчки оци.<sup>228</sup> Осим тога, штампарија није могла задовољити ни друге потребе за штампаном књигом у Римокатоличкој Цркви, па је одлучено да се одабраним штампаријама додјеле одобрења за штампање одређених књига.

Да би се схватио однос Римокатоличке Цркве према појави штампаних књига, неопходно је имати у виду и чињеницу да је Тридентски концил сазван у вријеме када је богослужбени живот Римокатоличке Цркве био исцрпљен формама нелитургијске побожности и многим изразима празновјерја односно у вријеме протестантских реакција на римокатоличку побожност и литургијску праксу.<sup>229</sup> Наиме, у богослужбене књиге су током вијекова многи епископи и врховни поглавари уносили понешто своје, тј. прилагођавали су их локалном предању. Изум штампе је довео до мијешања тих помјесних предања.<sup>230</sup> Због тога је на овом концилу па-

<sup>223</sup> *Ibid.*, 385–386; X. Кенигсбергер и др., *op. cit.*, 418.

<sup>224</sup> В. В. Тюшагин, „*Imprimatur*“, у: *ПЭ*, том XXII, Москва 2009, 418.

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> J. V. Mehl (ed), *In Laudem Caroli: Renaissance and Reformation Studies for Charles G. Nauert*, Kirksville 1998, 6.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> В. Вукашиновић, *Литургијска обнова у XX веку: историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне цркве*, Београд – Нови Сад – Вршац 2001, 25.

<sup>230</sup> М. Steiner, „*Liturgijska raznolikost u prošlosti i liturgijski pluralizam u sadašnjosti*“, у: *Bogoslovska smotra*, Vol. 73, № 2–3, 2003, 331.

пи повјерено да се уз помоћ комисије стручњака искористе могућности штампе и изнова издају све богослужбене књиге са циљем да се оне уједначе и тако уведе јединство у вршењу обреда. Као резултат тога, у вријеме папе Пија V (1566–1572) излазе Римски бревијар (1568) и Римски мисал (1570). Сљедећа штампана издања тих књига морала су бити идентична овим издањима. Само оне богослужбене заједнице које су могле доказати да је њихов обред старији од двјеста година, могле су и даље да га се придржавају.<sup>231</sup> Дакле, посриједи је био покушај увођења апсолутне једнообразности у богослужбени поредак, тј. унификације богослужбеног поретка.<sup>232</sup> Литургијска једнообразност, односно централизација, жељела се постићи још једним коракком: 1585. г. папа Сикст V (1585–1590) основао је Конгрегацију обреда, која је имала задатак да надгледа да ли се литургијска једнообразност спроводи у пракси.<sup>233</sup> Конгрегацији је повјерен задатак да се истим методом којим су 1568. и 1570. г. издати Бревијар и Мисал, приреде и остале богослужбене књиге. Тако је Понтификал издат 1595. г. у вријеме папе Климента VIII, а нови Ритуал у вријеме Павла V (1605–1621), 1614. г.<sup>234</sup> Овај папа је основао и прву званичну ватиканску штампарију 1587. г.<sup>235</sup> Она ће послужити за реформисање Римске курије, чему се Сикст V посветио, али и у сврхе мисије Римокатоличке Цркве.

Послије свега реченог у овом поглављу можемо закључити да би реформација и контрареформација без утицаја Гутенберговог открића имале сасвим другачију историју, што даље значи да је штампарство и те како допринјело да историчари окарактеришу XVI в. као доба драматичних промјена.<sup>236</sup>

#### 2.4. Рецепција штампарства у православним земљама

Од свих православних народа, Срби су први имали штампарију на својој територији. Пошто су главни предмет нашег рада српски штампани литургијари из

<sup>231</sup> А. Adam, *Uvod u katoličku liturgiju*, А. Benven (ur.), Zadar 1993, 42–43.

<sup>232</sup> Ипак, ово није било први пут да се у западном свијету вршио процес унификације Литургије. Такве тежње се појављују још у V в. у Галији, односно у крајевима гдје је била заступљена галиканска Литургија. Тако је на Сабору у Вану, у Бретањи, 465. г. захтјевано литургијско јединство да би се тиме изразило јединство вјере. Сљедећи сабори су настојали да уведу јединствен литургијски поредак са циљем уједначавања са римском Литургијом. (Д. Тадић, „Галиканска Литургија“, у: *Богословље*, LXIV 1–2, 2005, 140–141)

<sup>233</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 29.

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> J. N. D. Kelly, *Oxford dictionary of popes*, Oxford University Press 2005, 275.

<sup>236</sup> Х. Кенигсбергер и др., *op. cit.*, 9.

XVI в., рецепцијом штампарства код Срба бавићемо се у посебном поглављу. Овдје износимо рецепцију штампарства код других православних народа.

За изучавање литургијског поретка Православне Цркве посебно је важно знати када се појављује штампарство код Грка. На простору данашње Грчке прва штампарија је отворена тек 1820. г.,<sup>237</sup> али је грчко штампарство почело неколико вијекова раније. Наиме, у XV и XVI в. књиге на грчком језику и књиге грчких писаца на другим језицима штампане су у неколико западноевропских земаља и градова, као што су Италија (Венеција, Рим, Фиренца, Милано итд.), Швајцарска (Женева, Базел), Француска (Париз) итд.

До интензивнијег одласка Грка на Запад долази након слабљења Византије услјед унутрашњих сукоба, као и у периоду послје пада Цариграда под османску власт 1453. г., односно када су једна за другом падале и друге балканске државе. Ова миграција временски се подудара са Гутенберговим штампањем Библије. Ипак, потребно је рећи да су Грци и одраније живјели у појединим крајевима западних земаља, као што је на примјер Јужна Италија. У поменутих државама учени Грци не само да узимају учешћа у хуманизму и ренесанси него добијају прилику да упознају западни свијет и цивилизацију док западни свијет добија могућност да детаљније упозна другачију културу, философију, па и другачији израз хришћанске вјере.<sup>238</sup> Тако се Грци укључују и у штампарство. Док једни аутори наводе да је прва штампана књига на грчком језику Епитом Константина Ласкариса издан у Милану 1476. г. у штампарији Дионисиуса Паравасинуса,<sup>239</sup> други су мишљења да је то Еротемате Емануела Кризолора, објављене 1471. код издавача Адама де Амбергауа.<sup>240</sup> Као што смо већ истакли, посебно се у штампању дјела грчких философа и књижевности истакао Алдо Мануцио, који је у Венецији штампао editions princeps Аристотела, Платона, Херодота и других писаца из античке Грчке.

Иако је очуван велики број грчких инкунабула, истраживања су показала да је свега 5 % њих богослужбеног садржаја.<sup>241</sup> Ситуација се промијенила у вријеме палеотипа, када је Венеција постала несумњиви центар издавања богослужбених

<sup>237</sup> K. Mastoridis, „The first greek typographic school“, у: *Χυφεν*, vol. 1, № 2, 1998, 75.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 75–76.

<sup>239</sup> E. Legrand, *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par les grecs au XVe et XVIe siècles*. Tome premier, Paris 1885, 1.

<sup>240</sup> М. Фин, *op. cit.*, 88.

<sup>241</sup> Л. Чурчић, „Прилог историји обликовања српске и хрватске ћириличке књиге штампане у XVI веку“, у: *Зборник Матице српске за славистику*, 10, Нови Сад 1976, 98.

књига на грчком језику. Тако је до XVIII в. око 80 % укупно штампаних књига на грчком било објављено управо у Венецији.<sup>242</sup> Конкретно, у XVI в. овдје је укупно штампано 312 богослужбених издања на грчком језику: 16 Јеванђеља, 18 апостола, 21 евхологион, 18 октоиха, 19 триода, 17 пентикостара, 16 псалтира, 95 минеја, 32 часослова, као и још осам различитих богослужбених књига.<sup>243</sup> То потврђује колики је био недостатак богослужбених књига у Грчкој. Међутим, штампање богослужбених књига на грчком језику у Риму је вршено под контролом Ватикана будући да су оне биле намјењене за гркојезичне унијате, али и за православне у Јужној Италији, као и у областима Средоземног мора које су се налазиле под венецијанском управом.<sup>244</sup> У Венецији су католици који су се залагали за унију издали само неколико својих издања, док је огромна већина богослужбених књига издана без контроле Католичке Цркве и то захваљујући италијанским предузетницима и грчким трговцима, који су се населили у Венецији.<sup>245</sup> Међутим, иако Рим није имао посебне резултате у погледу штампања грчких богослужбених књига,<sup>246</sup> рад грчких штампара у Риму је посебно значајан за нашу тему. То је из разлога што ће у овом граду 1526. г. изаћи прво штампано издање три византијске Литургије на грчком језику.

Прва богослужбена штампана књига на грчком језику је Псалтир, објављен у Милану 1481. г.<sup>247</sup> Та књига је дјело Александра, сина Георгија из Хандака. У наредним деценијама, међутим, штампање грчких богослужбених књига углавном предузимају локални издавачи који нису добро познавали грчки језик нити су били православни. Њима су помагали лектори са Кипра, Крита, јонских острва, Епира итд., али често без богословског образовања. Та чињеница, као и одсуство контроле Цариградске патријаршије, узроковала је појаву многобројних грешака, што ће изазвати реакције учених људи. Ипак, то неће допринјети њиховом једноставном уклањању будући да су се налазиле у великом броју примјерака.<sup>248</sup>

<sup>242</sup> М. Фин, *op. cit.*, 88.

<sup>243</sup> Ι. Μεσολοράς, *Το έντυπο Πεντηκοστάριο και η εκδοτική εξέλιξη του: συμβολή στην ιστορία του Ορθόδοξου Ελληνικού Λειτουργικού βιβλίου*, Αθήνα 2003 (докторска дисертација у рукопису), 21.

<sup>244</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 23.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> E. Layton, „The History of a Sixteenth-century Greek Type Revised“, у: *The Historical Review/La Revue Historique*, Vol 1, 2004, 35.

<sup>247</sup> E. Legrand, *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par les grecs au XVe et XVIe siècles*. Tome troisième, Paris 1903, 50; Π. Σκαλτσῆ, *op. cit.*, 18.

<sup>248</sup> Π. Σκαλτσῆ, *op. cit.*, 19–21.

Послије Срба, Румуни су други православни народ који је у својој држави имао штампарију. Прва румунска штампарија се појавила у Влашкој последице раздобља у којем су владали немири уследили чињенице да су се многи борили да дођу на престо Влашке. Ти сукоби су узроковали и финансијску кризу, а тиме и неповољне услове за богослужбени живот. Тек од времена Радуа Великог (1496–1508) стварају се услови за отварање штампарије. Он је уз помоћ бившег цариградског патријарха Нифона (1486–1488; 1496–1498), реформатора Цркве у Влашкој, успио да централизује црквену власт, што је значило и пуњење државне касе. Овај војвода је велику пажњу посветио културном животу па је покренуо и прву румунску штампарију.<sup>249</sup> Осим њега, рад штампарије су подржавали и војводе Михна Злонаравни (1508–1510), Владиц или Владул Млађи (1510–1512) и Неагоја Басараба (1512–1521). Штампарија се највјероватније налазила у Трговишту, али ћемо се тим питањем бавити касније. Прве румунске штампане књиге дјело су јеромонаха Макарија. Он је, као што ћемо касније видјети, и први српски штампар. У Трговишту је штампан три књиге: Литургијар 1508, који је, иначе, прва румунска штампана књига,<sup>250</sup> али и први словенски штампани Литургијар, потом Октоих првогласник 1510. и Четворојеванђеље 1512. г. Ове књиге су штампане ћирилицом, али бугарском редакцијом старословенског језика. Иначе, Румуни су употребљавали ћирилицу не само у штампарству и богослужењу, него и као писмо народног језика све до 1830. г.<sup>251</sup> Постоје мишљења да прве румунске штампане књиге никада нису продаване, него су поклањане црквама, манастирима и појединцима јер је требало да, у вријеме црквене реформе у Влашкој, замјене скупе рукописе чије је преписивање дуго трајало.<sup>252</sup>

У историји раног ћириличног штампарства истакнуто мјесто заузима и Бјелорус Франциск Георгиј Скорина (1490–1552). Он је најприје штампан у Прагу, гдје је од 1517. до 1519. г. одштампан двадесет једну књигу старозавјетних текстова. Године 1522. исто толико књига је објавио у Вилни, међу којима су неке и богослужбене: Псалтир, Часослов, разни акатисти, канони и Апостол.<sup>253</sup> Утврђено је да је као предлошак Псалтиру користио Псалтир Божицара Вуковића из

<sup>249</sup> К. Олар, „Макарије у румунској историографији“, у: *Црнојевића штампарија и старо штампарство*, ур. Ј. Миловић, Подгорица 1994, 98.

<sup>250</sup> I. Vianu, N. Hodoș, *Bibliografia românească veche 1508–1830*, Vol. I, Bucuresci 1903, 1.

<sup>251</sup> Л. Чурчић, *Видови и ограници...*, 19.

<sup>252</sup> К. Олар, *op. cit.*, 110.

<sup>253</sup> Е. Л. Немировский, *Франциск Скорина: жизнь и деятельность белорусского просветителя*, Минск 1990, 71.

1519/1520. г.,<sup>254</sup> што додатно доказује тврдњу да је српско литургијско штампарство утицало на развој литургијског штампарства других православних народа.

Да би се разумјео процес настајања штампарства у Русији, неопходно је познавати друштвене околности у овој земљи у вријеме ширења штампарства у Европи. Наиме, у том тренутку завршен је процес уједињења руских земаља у једну централизовану и многонационалну државу. Врхунац тог уједињења је проглашење Ивана Васиљевича Грозног за цара свих Руса у јануару 1547. г.<sup>255</sup> Овај цар је своју владавину отпочео значајним реформама које су допринјеле развоју државе, а спроведене су са циљем централизације његове власти. Тако је Москва постала државно и црквено средиште, реформисана је војска, а дошло је и до отварања Русије ка Европи. Па ипак, убрзан развој државе је био немогућ услед застарјелог и неефикасног начина умножавања књига. Наиме, постајало је јасно да до просвећења народа, за које се посебно залагао старац Артемије, не може доћи уколико се књиге не почну умножавати штампањем.<sup>256</sup>

Осим друштвених околности, важно је познавати и црквене, не само ради разумјевања контекста покретања штампарства у Русији, него и због анализе првих руских штампаних службеника. Прије свега, потребно је знати да је од 1461. г. Руска Црква била подјелена на двије митрополије: Московску, тј. Великоруску, и Кијевску, тј. Малоруску или Западноруску. Године 1589. московски митрополит Јов је проглашен за руског патријарха. У састав Патријаршије су ушле само епархије на тлу Московске државе, тј. некадашње Московске митрополије. С друге стране, Западноруска митрополија је одређено вријеме остала потчињена Цариграду. Међутим, на њеној територији је од 1569. г., тј. од уједињења Пољског краљевства и Великог кнежевства Литваније у једну федералну државу под врховном влашћу католичке Пољске, примјетан појачан рад језуита на стварању уније између православних и католика. То се и догодило 1596. г., склапањем тзв. Брестовске уније између дијелова Кијевске митрополије и Римокатоличке Цркве. Та унија је, поред признавања папе као свог поглавара, подразумевала да бивши православни задрже дотадашњи богослужбени поредак, па и три Литургије: Златоустову, Василијеву и Пређеосвећену.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> Л. Чурчић, *Видови и огранци...*, 16.

<sup>255</sup> Е. Л. Немировский, *Путешествие к истокам русского книгопечатания*, Москва 1991, 40.

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> Д. Корцеба, „Унија у Бресту 1595/1596“, у: *Логос*, 2006, 306.



Побољшање текстова богослужбених књига и њихово усклађивање са грчким изворима била је једна од главних брига руске црквене јерархије и руских кнежева и царева у XVI и XVII в. У рукописима су, сматрали су они, постојала многа неслагања и грешке, словенски преводи са грчког нису били увијек тачни и вјерни оргиналу, а у XVII в. посебан проблем је представљало неслагање великоруске и малоруске варијанте старословенског језика. Исправљање књига је започето у вријеме кнеза Василија III (1505–1533) и митрополита московског Варлама (1511–1521). За исправљање је у њихово вријеме био задужен образовани грчки монах Максим Грк (†1556), али је тај покушај завршен суровим гоњењем овог монаха.<sup>258</sup>

Богослужбеним књигама бавио се и тзв. Стоглави сабор, одржан у јануару и фебруару 1551. г. у Москви. Тај сабор је донекле сличан Тридентском концилу пошто је замишљен као реформаторски, а остварио се као реакционарски, односно конзервативно-назадњачки са јасном тежњом ка једнообразности.<sup>259</sup> Наиме, Стоглави сабор је потврдио руски богослужбени поредак и живот који су већ били захваћени западним утицајима и гдје је лаичка побожност имала водећу улогу. Сабор је истовремено одбацио сваки грчки утицај,<sup>260</sup> односно обнову литургијског поретка на основу грчких извора, а донјета су и одређена рјешења која су припремила основу за покретање штампарства. Наиме, цар Иван IV је указао на постојање неисправних књига, тј. да су многе „божанствене књиге“ преписане с погрешних превода, па је Сабор заповједио старијим свештеницима да спроведу ревизију црквених књига по „добрим преводима“.<sup>261</sup> Тиме је индиректно указано на недостатак рукописног начина умножавања књига.<sup>262</sup> С друге стране, то је и почетак цензуре у Русији будући да је Сабор дао право духовним властима да конфискују неисправљене рукописе, као и да се по поменутој ревизији, неисправљени рукописи избаце из употребе.<sup>263</sup> Међутим, списак књига по којима би се вршила ревизија није био прописан па се ревизија вршила по личном виђењу писара. Због тога је ширење штампарства требало да буде чин која ће помоћи увођењу једноо-

<sup>258</sup> М. Желтов, С. Правдолюбов, „Богослужение Русской Церкви X–XX вв“, у: *ПЭ, том Русская Православная Церковь*, Москва 2000, 500.

<sup>259</sup> Г. В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, превео са руског С. Танасић, Подгорица 1997, 37–39.

<sup>260</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> Е. Л. Немировский, *op. cit.*, 41.

<sup>263</sup> Г. В. Жирков, *История цензуры в России XIX–XX вв.: Учебное пособие*, Москва 2001, 11.

бразности у руски богослужбени поредак.<sup>264</sup> Дакле, циљ је био да се дође до исправљеног поретка који би се потом штампао и од тог тренутка би постао важећи за све свештенослужитеље.

На Стоглавом сабору је исказано и мишљење о потреби отварања одређених црквених школа, чији рад, несумњиво, без штампаних књига није био могућ. Осим ових активности, почетку покретања штампарства у Русији, могле су допријети и инкунабуле Швајполта Фиоле, које су, као што нам је већ познато, у Русију доспјеле већ за његова живота. С друге стране, Данци су нудили Русима оснивање штампарије, а и Максим Грк се залагао за увођење штампарства у Русију. Али, прва штампарија у Москви, односно у данашњој Русији, основана је тек почетком педесетих година XVI в. у кући свештеника придворног Благовјештенског храма Силвестра.<sup>265</sup> Штампарство је представљало новину, а Силвестар није знао како ће његова штампарска активност бити примљена у црквеним круговима. Можда је то разлог због којег у књигама које су се у тој штампарији штампале није наведено мјесто издања и што се ова штампарија назива „анонимном“, а њене књиге „безизлазним“.<sup>266</sup> „Анонимна“ штампарија је издала седам књига и све су богослужбене, а најстарија је Јеванђеље. У два документа из 1556. г. Маруша Нефедјев је назван „мајстором штампаних књига“, али о њему ништа није познато. Силвестар је, касније, пао у немилост и протјеран је у удаљени Кирилов манастир.

Прву познату штампарију у Русији тзв. Московски печатни двор основао је цар Иван Васиљевич Грозни тек 1553. г. Њено отварање је, свакако, био дио његових већ поменутих реформи. Ђакон Цркве Св. Николаја Чудотворца Гостунског у Москви Иван Фјодоров (1510–1583) је први руски штампар чија је биографија прилично позната. Занимљиво је да су два главна покретача раног руског штампарства били млади људи, пошто је у тренутку покретања штампарије цар имао двадесет три, а ђакон око тридест година.<sup>267</sup> Могуће је да се Фјодоров, прије Печатног двора, штампарству учио у Кракову. Ипак, извјесније је да је радио у штампарији у Силвестеровом дому пошто је у свом штампарском послу користио такве технике које се нису примјењивале нигдје другдје него у тој штампарији. Али, ни његово име није наведено у издањима Силвестерове штампарије, него тек у издању Апостола од 1. марта 1564. г. Наиме, то је прва датирана руска штампана

<sup>264</sup> М. Желтов, С. Правдолюбов, *op. cit.*, 500.

<sup>265</sup> Е. Л. Немировский, *op. cit.*, 44.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> И. Бас, *Иван Федоров*, Москва 1940, 104.

књига на којој је, осим Фјодорова, радио и Петар Тимофејев Мстиславец.<sup>268</sup> Њен тираж је био око 1000 примјерака. Књига је одштампана по заповјести цара Ивана Грозног и по благослову митрополита све Русије Макарија (1542–1563), који је за покретање штампарије рекао да је по Господњој вољи.<sup>269</sup> Интересантно је навести да се у Акатисту митрополиту Макарију напомиње да је он поставио темеље штампарству,<sup>270</sup> што је јединствен примјер да се у богослужбени текст уносе изрази захвалности једном штампару.

Благослов односно дозвола црквене јерархије за штампање богослужбених књига је битна одлика руског штампарства. Колико су Руси инсистирали на томе, види се и из полемике која се водила послѣ издавања првог штампаног Типика у Русији 1610. г. Наиме, пошто је његов издавач типикар Троицке лавре Логин (Шисевљев) првобитно имао благослов патријарха Гермогена, у штампу је ипак пустио недовољно припремљен текст, који нико није прегледао. Отуда је патријарх Филарет Никитович (1619–1633) тврдио да је књига штампана без благослова и да се мора спалити, тако да је касније спаљена већина примјерака овог издања.<sup>271</sup>

Осим покушаја увођења једнообразности, као мотив штампања руских богослужбених књига, наводе се и практичне потребе. Тако је мотив штампања, сходно Апостолу из 1564. г., снабдјевање богослужбеним књигама храмова на територији освојеног Казањског канства.<sup>272</sup> Ипак, било је и противника покретања штампарије, нарочито међу бољарима. Тако су под њиховим притиском Фјодоров и Мстиславец послѣ 1574. г. напустили Москву пошто су се у њој, по Фјодоровљевим ријечима, пронашли људи који су његов рад називали јеретичким и безбожним, а све из зависти. Тако је рад Московског печатног двора замро, а настављен је 1587. г. Вјероватно се овдје радило и о томе да су писари износили негативне идеје о штампарству пошто су им штампари били огромна конкуренција.

Послије Москве, Фјодоров и Мстиславец су отишли на исток Велике Литванске кнежевине. Фјодоров је у Литванској кнежевини прво радио у Заблудову, а

---

<sup>268</sup> Е. Л. Немировский, *Путешествие к истокам...*, 54–55. И. Каратаевъ, *Описаніе славяно-русских книгъ напечатанныхъ кирилловскими буквами: съ 1491 до 1652. г.*, Томъ 1, Санктпетербургъ 1883, 153–155.

<sup>269</sup> И. Бас, *op. cit.*, 104.

<sup>270</sup> *Акаѳистъ святителю Мака́рію, митрополіту Московскому и всея́ Россіи, чудотворцу*, [http://osanna.russportal.ru/index.php?id=selected.akathists.december\\_a3001](http://osanna.russportal.ru/index.php?id=selected.akathists.december_a3001)

<sup>271</sup> И. Н. Мансветов, *Црквени устав (Типик): његово формирање и судбина у грчкој и руској цркви*, превод са руског С. Продић, Шибеник са, 344–345.

<sup>272</sup> А. А. Турилов, „Духовная литература и письменность X–XVII вв.“, у: *ПЭ, том Русская Православная Церковь*, Москва 2000, 404.

потом у Лвову, гдје је основао прву штампарију у Украјини. У Лвову је од 25. фебруара 1573. до 15. фебруара 1574. г. штампао Апостол, прву штампану књигу на територији данашње Украјине. Послије Лвова преселио се у Острог (сјеверозападни дио данашње Украјине), гдје је 1580/81. г. штампао тзв. Острошку Библију, тј. прво потпуно штампано издање Светог Писма на словенском језику. Његова издања су се ширила и међу другим православним Словенима, па и Србима.<sup>273</sup>

Петар Тимофејев Мстиславец је, послије заједничког рада са Фјодоровим, 1574. г. прешао у Вилну у штампарију браће Лукаша и Козме Мамонича. Касније ову штампарију преузима Козмин син Леон. Послије уније у Бресту штампарија је издала неколико унијатских књига.<sup>274</sup>

Посебно важну улогу у развоју штампарства у Московској и Западној Русији у XVII в. су одиграле двије штампарије: Московска књигопечатница и штампарија у Кијевско-печерској лаври. Московска књигопечатница је у ствари обновљени Московски печатни двор, који је престао да штампа књиге услијед пожара у Москви 1611. г. Обнова штампарије је почела 1614. г. указом цара Михаила Фјодоровича (1613–1645), а довршена је 1620. г. То је била највећа штампарија у Европи у првој половини XVII в. У периоду од 1615. г. до 1652. г. у њој је одштампано најмање 223 наслова у укупном тиражу од 227.444 примјерка.<sup>275</sup> Штампарија у Кијевско-печерској лаври је основана 1616. г. захваљујући архимандриту Јелисеју Плетеничком.<sup>276</sup> Осим поменутих штампарија, у XVII в. штампањем богослужбених књига бавиле су се и штампарије у Лвову и Стрјатину и неким другим мјестима, али су те штампарије биле својеобразне филијале Кијевопечерске штампарије.<sup>277</sup>

Иако се и раније рађала идеја о уједначавању богослужбеног поретка, истраживачи руског литургијског поретка долазе до закључка да су и од појаве штампе литургијске књиге остале прилично разноврсне,<sup>278</sup> али се од покушаја увођења једнообразности није одустајало. Штавише, у овом периоду конфронта-

---

<sup>273</sup> Л. Чурчић, *op. cit.*, 17.

<sup>274</sup> О виленском штампарству, важном за историју руских штампаних служебника, в. опширније у: А. Анушкин, *Во славном месте виленском: очерки из истории книгопечатания*, Москва 1962, 56–163.

<sup>275</sup> Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 135.

<sup>276</sup> М. Желтов, С. Правдолюбов, *op. cit.*, 503.

<sup>277</sup> А. А. Турилов, *op. cit.*, 405.

<sup>278</sup> Р. Meyendorff, „The Liturgical Reforms of Peter Moghila, A New Look“, у: *St Vladimir's Theological Quarterly* 29, 1985, 104.

ције са Западом, неуједначеност постаје значајан проблем будући да је то постала једна од главних тачака критика латинских полемичара.<sup>279</sup>

Најзначајније личности Руске Цркве из XVII в. које стоје у директној вези са исправком богослужбених књига уз помоћ штампарства су: кијевски митрополит Петар Могила (1633–1646) и московски патријарх Никон (1652–1666).<sup>280</sup>

Пошто је Западноруска митрополија, као дио Цариградске патријаршије, била у тијесном контакту са Православљем јужнословенских и грчких простора, западноруско богослужење у току XV–XVII в. је примило одређене утицаје из тих средина.<sup>281</sup> Ипак, кључни извор промјена у богослужењу су биле грчке богослужбене књиге штампане у Венецији, па су западноруске књиге биле саображене грчким у много већој мјери него московским.<sup>282</sup> Од почетка XVII в., услјед чињенице да је Западна Русија постала дио Пољске, појавили су се и одређени западни утицаји, нарочито, као што ћемо видјети и у овом раду, у погледу богословља Св. Тајни.<sup>283</sup> Све то је значило да се богослужење Мале Русије почело битно разликовати од оног у Великој.

Богослужбено штампарство у Западноруској митрополији дуго није било централизовано, тако да су богослужбене књиге издавали братства и приватна лица.<sup>284</sup> Међутим, Могилина издања богослужбених књига ће, захваљујући доброј рецепцији, остварити такав утицај да се може говорити о одређеној врсти унификације. Наиме, Могила је настојао да православно богослужење уједначи са грчким венецијанским књигама, али и са латинским књигама, односно римокатоличким схватањем Св. Тајни. Отуда су та издања, а прије свих Требник из 1646. г., карактеристична по увођењу одређених новина са Запада у богослужбени текст Православне Цркве.<sup>285</sup> Тиме је дошло до латинизације православних обреда. Ипак,

---

<sup>279</sup> *Ibid.*

<sup>280</sup> О овим личностима и њиховом доприносу богослужбеном животу је много писано. Овдје наводимо неке од важнијих радова: P. Meyendorff, *op. cit.*, 101–114; P. Meyendorff, *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon In the 17th Century*, Crestwood New York, 1991; Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 133–161; А. А. Дмитриевский, *Исправление книг...*, Москва 2004; В. Вукашиновић, *Српска барокна...*, 285–291.

<sup>281</sup> М. Желтов, С. Правдолюбов, *op. cit.*, 503.

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> *Ibid.*

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> Тако је у наведеном Требнику, за који је један од извора Ритуал папе Павла V, Могила штампао двадесет пет нових чинова, различите намјене, као што су они *за повећање љубави, и искорјењивање мржње и непријатељства, призивање Светог Духа када шаље браћу да проповједају Јеванђеље* итд. Ови чиновни су дјелимично надахнути латинским завјетним чиновима. (P. Galadza, „Seventeenth-Century Liturgicons of the Kievan Metropolia and Several Lessons for Today”, у: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 56, 2012, 85–86)

Могила је тврдио да је предузео ревизију богослужбених књига јер су унијати сматрали да православни не знају број Тајни Божијих, њихову форму, материју и интенцију,<sup>286</sup> тј. из полемичко-одбрамбених разлога.<sup>287</sup> Међутим, проблем је у томе што је кроз ту ревизију Могила прихватио да је оно што се дешава и што нормира богословље у римокатоличким срединама нормативно и за све друге.<sup>288</sup>

Разлике и грешке у рукописним и штампаним књигама у Московској Русији су довеле до ревизије богослужбених књига коју је посебно настојао да спроведе московски патријарх Никон. И ова ревизија је, као и ранији покушаји, имала за циљ да се руске богослужбене књиге ускладе са древном богослужбеном праксом.<sup>289</sup> Другим ријечима, патријарх и његови слѣдбеници су жељели да дођу до унификације руског богослужења и његовог усклађивања са грчким богослужњем будући да је постојала разлика између тзв. „дониконовског“ или „старог обреда“ у односу на обредну праксу грчких источних патријаршија, за коју су реформатори мислили да је древна. Карактеристике „староруског“ обредног типа су: двопрсто крсно знаменовање, сугубо појање Алилуја, чињење великих метанија на богослужењима, вршење Проскомидије на седам просфора, начин писања имена Исус (с једним словом „и“), поштовање осмокраког Крста, коришћење ријечи „истинитог“ у члану Символа вјере о Духу Светом итд.<sup>290</sup> У то вријеме у Московској Русији поштовање обреда је значило потврду или негацију правовјерности, што значи да је богослужбеним радњама придавана догматска важност. Пошто је патријарх Никон извршио реформу „староруског обреда“, чији је највидљивији знак било укидање двопрстог и увођење тропрстог крсног знаменовања, услиједила је реакција ревнитељских кругова, из кога је настао старообреднички раскол, који траје до данас. Како би остварио поменути реформу, Никон се ослонио и на штампарство. Због тога је од 1652. г. Московска књигопечатница била у његовој непосредној надлежности, те су у њој штампане поново прегледане богослужбене књиге. Дакле, слично Тридентском концилу, и московски патријарх је извршио својеврсну централизацију издавачке дјелатности Руске Цркве. Наиме, Сабор одржан 1677. г. донио је одлуку да се Служебник, који је штампан 1657. г. „и убудуће тако штампа, и од сада нека се нико не усуди да у свештенорадњи штогод уметне, изостави или

<sup>286</sup> Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 142.

<sup>287</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 286.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 287.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 289–290; Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 134.

<sup>290</sup> В. Пузовић, „Суђење Дамаскину Хиландарцу на Светој гори и међуправославни односи средином XVII века“, у: *Анали Правног факултета у Београду*, 2015, вол. 63, бр. 2, 136.

измјени. Чак и уколико вам анђео (послије нас) буде говорио нешто друго, немојте му вјеровати“.<sup>291</sup> Ипак, ревизија књига је вршена без јасног критеријума, тј. на основу случајног материјала који би се у датом тренутку нашао при руци. Истовремено, она је углавном вршена по грчким штампаним издањима објављеним на Западу, која су такође била препуна новина и преписивачких грешака, тако да наведен циљ није реализован на тај начин.<sup>292</sup> То ћемо показати при поређењу српских штампаних литургијара са руским штампаним служебницима из XVII в.

Као ни Грци, ни Бугари нису имали штампарију на својој територији све до 1835. г., када ју је у Самокову основао Никола Карастојанов.<sup>293</sup> Међутим, иако знамо да трговиштански Макарије није био Бугарин, још није јасно гдје је стварни почетак бугарског штампарства, односно која је прва бугарска штампана књига. Наиме, постоје претпоставке да је то Абагар Филипа Станиславова штампан у Риму 1651. г. или да су то издања Јакова Крајкова, штампара из венецијанске штампарије Јеролима Загуровића. Овај посљедњи, поред других одређења своје постојбине, каже и да је из Софије, док је Јаков од Камене Реке, који је радио у Вуковића штампарији, наводио да је родом из Ћустендила.<sup>294</sup>

## 2.5. Однос османских власти према штампарству

Питање односа Османлија према штампарству је посебно важно јер без истога није могуће схватити рад првих српских штампарија. Наиме, осим српским и влашким штампарима, познато је да су османске власти дозволиле да и Јевреји већ крајем XV в. у Цариграду штампају своје књиге, Јермени од 1567. а Грци од 1627. г.<sup>295</sup> Услов за рад ових штампарија, а тиме и слободно коришћење свог језика и писма, био је да поробљени народи не штампају књиге на турском и арапском језику, тј. да се ограниче на своје националне и европске језике. У основи опирања штампарству био је страх од јереси, па је тако султан Селим I 1515. г. донио пропис по коме се смрћу кажњавају они који се баве штампарством.<sup>296</sup> Ово се може видјети и на основу дозволе коју је султан Бајазит II (1481–1512) дао Јеврејима из-

<sup>291</sup> Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 136.

<sup>292</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>293</sup> Е. Љ. Немировски, *Почеци штампарства...*, 80.

<sup>294</sup> Р. Stefanov, *op. cit.*, 60.

<sup>295</sup> Т. Рајч-Вукић, „Razvitak tiskarstva i inkunabule u islamskome svijetu“, у: *Historijski zbornik*, год. LV, 2002, 46.

<sup>296</sup> А. Brigs, Р. Berk, *op. cit.*, 31.

бјеглим из Шпаније за отварање штампарије у Цариграду око 1494. г.<sup>297</sup> Па ипак, књиге на турском и арапском језику су релативно рано почеле да се штампају у Западној Европи. Тако је прва књига у потпуности штампана на арапском језику Молитвеник штампан у италијанском граду Фану 1514. г.<sup>298</sup> Прво штампано издање Курана појавило се у Венецији 9. августа 1538. г. у издању Паганина Паганинија и Алесандра Паганинија, али оно није било прихваћено у Османском царству.<sup>299</sup>

Османске власти су забрањивале увоз књига са Запада, зато што су оне код покорених народа, па и њихових сународника, могле изазвати узнемиреност и вјерска незадовољства.<sup>300</sup> Тек је султан Мурат III 1588. г. дозволио увоз и посједовање књига свјетовног садржаја, штампаних у Европи и на арапском писму, али за њих је у Османском царству било веома мало заинтересованих купаца.<sup>301</sup>

Разлози за неприхватање штампања Курана, односно неприхватање штампарства у Османском царству су вишеструки: тешкоћа да се везано (верзално) писмо као што је арапско-турско репродукује покретним карактерима; исламски интегрисам, који се противио механизацији писма Курана, које је сматрано светим; страх да би се Алахово име у самом процесу штампања могло оскрнавити, чак и физички, употребом прљавих помагала; грешке у штампању не би биле ограничене само на један примјерак, него на велики број књига, што би значило да би тако измјењен текст дошао до великог броја људи; страх уleme (исламске вјерске интелигенције) од губитка надзора над ширењем и размјеном идеја; објективна ружноћа штампаних књига на арапском и турском језику у односу на изванредна остварења муслиманских калиграфа; страх калиграфа од губитка посла, односно великих прихода; зависност муслимана од традиције учења цијелог Курана напамет, као и традиције ширења знања усменим путем<sup>302</sup> итд. Борбу против штампања су

<sup>297</sup> H. Inaldžik, *Osmansko carstvo: klasično doba 1300–1600*, Beograd 2003, 272.

<sup>298</sup> T. Paić-Vukić, *op. cit.*, 45.

<sup>299</sup> F. Déroche, „Written transmission“, у: A. Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*, sl, 183. У исламским државама Куран је штампан најприје у Техерану 1828. г. (*Ibid.*, 184)

<sup>300</sup> Ж. Марковић, „Абагари – последњи весници старог српског штампарства“, у: *Сусрети библиографа* '84, Инђија 1985, 74.

<sup>301</sup> T. Paić-Vukić, *op. cit.*, 45.

<sup>302</sup> M. Aqeel, „Commencement of Printing in the Muslim World: A View of Impact on Ulama at Early Phase of Islamic Moderate Trends“, у: *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2–2, March 2009, 10; Л. Базен, „Интелектуални и културни живот у Османском царству“, у: *Историја Османског...*, пр. Р. Мантран, 862; T. Paić-Vukić, *op. cit.*, 46.



нарочито водили еснафи преписивача књига, којих је било толико да су имали своје организације, па су знали да заштите своје интересе од конкуренције.<sup>303</sup>

Мислимо да се побројаним разлозима обавезно мора додати и чињеница да је Османско царство у суштини било конзервативно друштво, које није лако прихватало научне, културне, војне и друге новине које су долазиле са Запада. То је, вјероватно, био и разлог његовог слабљења. Тако Жакоб Спон, који је путовао у Италију, Далмацију, Грчку и Левант 1678. г. каже да „цио свијет зна да они [Турци] не подносе штампање књига“.<sup>304</sup> Ипак, од времена султана Ахмеда III (1703–1730) дешавају се промјене и на том пољу. Османско царство почиње да се модернизује и да боље упознаје западни свијет. У томе су велику улогу одиграли османски амбасадори у западноевропским државама, који су утицали на власти у Царству да прихвате одређене новине. Мислимо да у том контексту треба посматрати и отварање прве државне штампарије у Турској, која је штампала на арапском и турском језику. Њу је 1727. г. у Цариграду отворио Мађар, преобраћеник у ислам, Ибрахим Мутеферика. То је учињено на иницијативу Саид Мехмед ефендије, који је био син османског изасланика у Паризу и веома импресиониран француским штампаријама.<sup>305</sup> Ипак, штампарија је отворена тек након што је наведене године шејхулислам Абдулах-ефенди донио фетву (вјерско-правну одлуку) којом штампање књига проглашава допуштеним под условом да се не штампа Куран, те дјела из теологије, куранске егзегезе и вјерског права.<sup>306</sup> Мутеферикина штампарија је до 1745. г., када је он умро, објавила око двадесетак књига. Послије његове смрти конзервативни представници уleme су успјели да обуставе рад ове штампарије. Ипак, за њен рад није било ни довољно оспособљених људи, па је штампање књига настављено послје безмало четири деценије, а коначно прихваћено тек у XIX в.<sup>307</sup>

Пошто су османске власти веома касно прихватиле штампање арапским и турским писмом, намеће се питање из ког разлога су дозволили другим народима, међу њима и Србима, да на османској територији штампају своје књиге. Највјероват-

<sup>303</sup> Р. Самарџић, *op. cit.*, 717.

<sup>304</sup> *Ibid.*, 329. Хришћанима је, додаје он, опасно да иду на мјеста гдје Турци продају рукописне књиге из разних наука на турском, арапском и персијском. Наиме, Турци вјерују да се њихове књиге скривају ако се продају „ђаурима“.

<sup>305</sup> Р. Мантран, „Османска држава у XVIII веку: европски притисак или слабљење моћи“, у: пр. Р. Мантан, *op. cit.*, 330; Т. Рајч-Вукић, *op. cit.*, 47.

<sup>306</sup> Т. Рајч-Вукић, *op. cit.*, 47.

<sup>307</sup> Р. Мантран, *op. cit.*, 330; Т. Рајч-Вукић, *op. cit.*, 48.

нији одговор на постављено питање је у чињеници да су Османлије од својих поданика прије свега очекивали да редовно плаћају данак док се они заузврат нису мијешали у сваки детаљ живота тих народа. Штавише, књиге које су издавале српске штампарије су биле богослужбеног карактера и оне никако нису могле да ремете став улеме о штампању вјерских књига ислама. Као потврду тога напомињемо и навод Вићенца Вуковића из његовог писма папи Гргуру XIII (1572–1585) упућеног првих мјесеци 1574. г., гдје он каже да је штампарска улога њега и његовог оца Божидача призната „и од невјерника (infideli)“ мислећи притом управо на Турке.<sup>308</sup>

### Закључци

Истражујући питање рецепције штампарства у Европи и Османском царству, дошли смо до сљедећих закључака, који стоје у директној вези са развојем православног богослужења:

1. Прва штампана богослужбена књига Православне Цркве је Псалтир објављен у Милану 1481. г. на грчком језику, док су прве штампане богослужбене књиге на словенском језику и ћирилицом Октоих првогласник и Часослов, које је око 1491. г. у Кракову штампао Нијемац Швајполт Фиол.
2. Римокатоличка Црква је у почетку прихватила штампарство са одушевљењем, али је касније жељела да врши контролу, па и цензуру, над штампаним књигама будући да су њени богослови сматрали да штампарство доприноси ширењу јеретичких учења. Међутим, римокатолици су управо преко штампе покушали да остваре апсолутну унификацију свог богослужбеног поретка.
3. Протестантски богослови су сматрали да богослужење треба да се врши на националном односно народном језику. Отуда је Лутер у штампарству видио посљедњи и највећи дар Божије милости којим се преноси Јеванђеље и преко кога ће цијели свијет упознати праву вјеру.
4. Будући да су прва штампана издања грчких богослужбених књига изашла на Западу и без контроле Цариградске патријаршије, грчко богослужбено

<sup>308</sup> М. Милошевић, „Нови извори Которског, Ватиканског и Млетачког архива о дјелатности Вуковића, штампара и књижара XVI вијека“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидача Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Ј. Миловић, Титоград 1986, 240.

штампарство XV–XVI в. није централизован феномен, већ представља дјело различитих појединаца, од којих су неки и неправославни.

5. Руска црквена јерархија и власт прихватају штампарство са циљем да се управо преко њега оствари једнообразност богослужбеног поретка. Посебно се то односи на вријеме патријарха Никона, када је у Московској Русији такав циљ постављен са образложењем да постоји много новина у богослужбеном поретку, као и много разлика и грешака у рукописима и штампаним књигама. Ипак, циљ није испуњен будући да је у Великој Русији ревизија вршена без јасног критеријума и на основу неадекватних предлога. У Малој Русији богослужбене књиге су почетком XVII в. штампане на основу венецијанских штампаних издања. Осим тих издања, кијевски митрополит Петар Могила у својој ревизији богослужбених књига користи и латинске књиге, чиме долази до латинизације православних обреда. Према томе, руско богослужбено штампарство XVII в. није самостално и аутохтоно будући да је засновано не само на руским рукописима већ на грчком и римокатоличком богослужбеном штампарству. С друге стране, руско штампарство је организован и централизован феномен, чији развој подстичу држава и Црква.
6. Османске власти нису прихватале штампарство све до XVIII в. највише због страха од јереси. Ипак, оне су дозволиле поробљеним народима да штампају своје књиге и да користе свој језик и писмо. Такав поступак се објашњава превасходном жељом Порте да покорени народи плаћају порез, док је нису занимале све појединости живота покорених народа.

### 3. Појава и основне карактеристике српског штампарства XV–XVII вијека

#### 3.1. Општи преглед рада српских штампарија и штампара XV–XVII вијека

Рад српских штампарија односно српских штампара XV–XVII в. можемо по-дијелити у три врсте.<sup>309</sup> Првој врсти припадају штампарије које су се налазиле на територији Пећке патријаршије и које су биле у власништву појединих манастира или приватних лица. Другу врсту чине штампарије које су радиле у Венецији, али опет у власништву Срба. У трећу врсту спадају српски штампари који су радили у румунским штампаријама.

Поменуто српске штампарије су своја издања одштампале на српскословенском језику и ћириличним писмом. То је први и посљедњи пут да је српскословенски језик доживио своју штампану верзију будући да су српске штампане књиге друге генерације (XVIII–XIX в.) штампане на рускословенском.

Иако у вријеме појаве штампарства није био обичај да се у предговорима и поговорима штампаних књига наводи језик којим се оне штампају, у Зборнику за путнике Божицара Вуковића и у Псалтиру Јеролима Загуровића се каже да су те књиге одштампане на *српском* језику.<sup>310</sup> Ипак, у огромној већини књига које су издали српски штампари прве генерације, огледају се графика и правопис ранијих српских рукописних књига,<sup>311</sup> тако да је и то један од доказа да се ове књиге оправдано називају српским.

Данас је сачувано око четрдесет различитих врста књига, које су од краја XV до средине XVII в. одштампане на српскословенском језику и ћириличним писмом.<sup>312</sup> Од тога су у Венецији одштампане 22 књиге, у српским земљама њих 17, а у Румунији двије књиге. Најчешће је то био Псалтир, који је штампан 11 пута.

##### 3.1.1. Црнојевића штампарија

Будући да је Црнојевића штампарија прва српска штампарија, њеним радом ћемо се бавити у посебном поглављу. Та штампарија је основана на Цетињу 1493.

<sup>309</sup> Л. Плавшић, *Српске штампарије од краја XV до средине XIX века*, Београд 1959, 5.

<sup>310</sup> Г. Јовановић, „О језику старих српских књига“, у: *Пет векова српског...*, 53.

<sup>311</sup> А. Младеновић, „Прве српске штампане књиге: напомене са филолошке стране“, у: *Српски књижевни гласник*, мај 1993, година II, књига V, број 5, 126.

<sup>312</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 138.

г.<sup>313</sup> Међутим, Срби се први пут сусрећу са штампом у вријеме деспота Стефана Високог (1389–1427), када су се на српском подручју појавиле иконе штампане на хартији, а у Србију су их унијели римокатолички мисионари.<sup>314</sup> Ипак, нема доказа да су и Срби штампали поменуте иконе. Зато је оправдано рећи да је Цетињска штампарија прва ћирилична штампарија на словенском југу. Такође, то је и прва државна штампарија у свијету. Њу је основао зетски кнез Ђурађ Црнојевић (1490–1496). Он је искористио чињеницу да је Зета у вријеме првог таласа ширења штампарства у Европи била једина слободна српска држава, те је у оближњој Венецији наручио српска слова и пронашао штампаре, што је било довољно за покретање штампарије. Могуће је да је он знао и за рад Швајполта Фиоле, пошто су њихова издања паралелна. На то указује и чињеница да се и данас у библиотеци Цетињског манастира чува Фиолов Часослов из 1491. г.<sup>315</sup> Ђурађ Црнојевић је покренуо штампарију и зато што за штампање србуља<sup>316</sup> нису били заинтересовани ни Нијемци ни Италијани, а у почетку ни штампари поријеклом са наших простора. Страни мајстори штампарства нису могли да рачунају на комерцијални успјех нити су били упућени у стварне потребе Срба за књигом.<sup>317</sup> Отуда су владару државе којој се ближило турско ропство и која се налазила под сталним утицајем Римокатоличке Цркве<sup>318</sup> били потребни велико надахнуће, далековидост и храброст да у таквим околностима оснује штампарију. То је за њега и његову државу био: „последњи тренутак да се на овај начин укључе у културни свијет ондашње Европе“.<sup>319</sup>

<sup>313</sup> О самој локацији прве српске штампарије још увијек са сигурношћу не можемо ништа рећи, највише из разлога што, од свих цетињских инкунабула, само Псалтир наводи Цетиње као мјесто издања. Отуда постоји неколико хипотеза о локацији штампарије. По једним истраживачима, она се „највјероватније“ налазила у цетињском Манастиру Рођења Пресвете Богородице. (Е. Љ. Немировски, *op. cit.*, 102) Други су мислили да се налазила на Ободу, што су заснивали на тврдњама једног мјештанина о проналаску штампарских слова на Ободу. Како та слова нико од стручњака никада није видио, ова тврдња остаје недоказана. (Ђ. С. Радојичић, „О штампарији Црнојевића“, у: *Гласник Скопског научног друштва*, књига XIX, д. н. св. 11, Скопље 1938, 146–151) На крају, није искључена моућност да су први табаци издања ове штампарије настали у Венецији. (Е. Љ. Немировски, *op. cit.*, 231)

<sup>314</sup> Д. Медаковић, *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*, Београд, 1958, 64.

<sup>315</sup> Е. Љ. Немировски, *op. cit.*, 217.

<sup>316</sup> Термин „србуље“, који означава књиге на српскословенском језику, први је употребио Вук Стефановић Караџић. (*Ibid.*, 38) Он је овај термин преузео из народног говора, а први пут га је употребио у писму упућеном Јернеју Копитару 12. августа 1816. г. (В. Максимовић, „Вуково занимање за старе српске рукописне и штампане књиге“, у: *Библиотекар*, год. 39, бр. 1/3, 1987, 14)

<sup>317</sup> Ј. Чурчић, „Јубилеји србуљских инкунабула и палеотипа 1994. г.“, у: *Годишњак Библиотеке Матице српске за 1994*, Нови Сад 1995, 23.

<sup>318</sup> Ам. Радовић, *Цетињски изворник*, Београд 2002, 149–150.

<sup>319</sup> М. Пантић, без наслова, у: *Пет векова српског...*, 6.

У оснивању штампарије и њеном раду, Ђурађ је имао помоћ главног штампара јеромонаха Макарија, као и зетских митрополита Висариона (1484–1494) и Вавиле (1494–1520).<sup>320</sup> Можда је и Андрија Палташић помогао њено оснивање. Наиме, Ђурђов отац, Иван Црнојевић (1465–1490) од 1479. до 1481. г. живио је у Млечицима, гдје је, можда, посјећивао и одређене штампарије и тако се упознао са новом техником умножавања књига.<sup>321</sup> Највероватније да се и јеромонах Макарије, управо код Палташића, а по заповјести Ђурђа Црнојевића, учио штампарском послу.<sup>322</sup> Треба знати и то да је Мирослав Пантић оспорио мишљења по којима тако знатна штампарска остварења, каква су цетињске инкунабуле, нису могле настати у оновременој Зети, него да су настале у Италији.<sup>323</sup> Разлог због којег се помиње Цетиње као мјесто издања је, по тим ауторима, тај што Пећка патријаршија не би прихватила књиге настале у католичкој средини. Ипак, појава штампања с лажном ознаком мјеста (*sotto falsa data*) не припада XV него XVI в., па наведене тврдње нису тачне.

Најважнија личност у раду Црнојевића штампарија је јеромонах Макарије. Он је, сматра Лазар Чурчић, био калиграф, писар и образован богослов.<sup>324</sup> Отуда је био у стању да припрема текстове за штампу, као и да буде главни технички уредник цетињских инкунабула и њихов коректор. Међутим, тек недавна истраживања Виктора Савића су дала одговор на питање о Макаријевом поријеклу. Наиме, Савић је показао да се Макарије у свом говору служио краткоузлазним, дугоузлазним, краткосилазним и дугосилазним акцентима, али и да се прилагођавао говорној норми средине у коју је дошао, а која је сагласна с наслијеђеним изговором књижевног језика. То видимо, поред осталог, и на примјеру писања његовог имена: *Макаріѣ* – Окотоих првогласник из 1494. и *Макаріѣ* – Псалтир са последовањем из 1495. Ово значи да Макарије долази на Цетиње са новоштокавског акценатског терена, односно из сусједне Херцеговине (с непосредном околином) пошто једино

<sup>320</sup> Е. Љ. Немировски, *op. cit.*, 111.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 226.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> М. Пантић, „Старе српске штампарије у Црној Гори и Венецији у XV и XVI веку“, у: *Споменица посвећена 130-годишњици живота и рада Библиотеке Српске академије наука и уметности*, Београд 1974, 45.

<sup>324</sup> Л. Чурчић, „Удео јеромонаха Макарија у штампању Цетињских инкунабула“, у: *Пет вјекова Октоиха, прве штампане ћириличке књиге на словенском југу: радови са међународног научног скупа, Цетиње, 24–25. јун 1994*, ур. М. Бабовић, Подгорица 1996, 133–135.

она у то вријеме познаје четвороакценатски систем.<sup>325</sup> Међутим, он се потписивао и као Макарије „от Чрније Гори“, што треба схватити као мјесто његовог монашког подвизавања, а не као Зету господара Ђурђа Црнојевића и митрополита Вавиле. Наиме, „гора“ је у средњовјековној богословској терминологији топоним отшелничког станишта, мада, у конкретном случају, не знамо гдје је тачно та „Црна Гора“. Доказ за овакво тумачење израза „от Чрније Гори“ је и у томе што у средњем вијеку уз имена монаха обично стоји име мјеста њиховог монашког пребивалишта, као на примјер: „Светогорац“, „Синаит“ итд. док се мјесто поријекла наводи тек ако је неко монах у инојезичној средини, као на примјер: „Сирин“, „Критски“ итд. Да је Макарије желио да се на тај начин потпише, у Влашкој, гдје је касније радио, ставио би додатак да је од Зете, а то није случај.<sup>326</sup>

Црнојевића штампарија је радила до 1496. г., када је њен оснивач и мецена морао пред Турцима напустити Црну Гору и склонити се у Венецију. Највјероватније, штампарија је издала пет књига и све су, као и из других старих српских штампарија, богослужбене: Октоих првогласник, одштампан 4. јануара 1494. г. (почетак његове штампе се датира у почетак 1493. г.); Октоих петогласник (вјероватно почетком 1494), Псалтир са последовањем (22. септембра 1494), Молитвеник–Молитвослов (јула или августа 1495) и Четворојеванђеље (1495. или 1496. г.), које је изгубљено и данас се не зна ни за један његов примјерак.<sup>327</sup> Прва српска штампана књига Октоих првогласник је штампана у фолио-формату (сачуван је примјерак 290 x 207 мм), има 370 листова и штампана је на папиру у двије боје (црна и црвена). У њеном штампању учествовало је осам људи, што говори да је Цетињска штампарија била скромних могућности.<sup>328</sup>

Занимљиво је навести да у вријеме рада прве српске штампарије, код Срба још увијек није било израза за нову технику умножавања књига. У цетињским инкунабулама се срећу термини „рукоделисах“, „написах“ и „саписах“. То, у суштини, значи пренјети мисли знаком. У штампаним србуљама тек у предговору Псалтира са последовањем Вићенца Вуковића из 1546. г. налазимо израз „штампа“,<sup>329</sup> док се

---

<sup>325</sup> В. Савић, „Записи штампара свештеномонаха Макарија“, у: *Српско језичко наслеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас – Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног у Херцег Новом 20–23. април 2012*, Никшић 2012, 168.

<sup>326</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>327</sup> Ђ. С. Радојичић, *op. cit.*, 171.

<sup>328</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 155.

<sup>329</sup> Н. Р. Синдик (пр.), *Издавачи, штампари, преписивачи*, Цетиње 1996, 84.

у рукописима среће у хиландарском Псалтиру са тумачењем из средине XVI в. ХИЛ № 117, гдје стоји „мечне на щанпѣ“.<sup>330</sup>

И прије оснивања Цетињске штампарије европске инкунабуле су доношене у јужнословенске земље, а најприје у приморске градове. Наиме, од 1420. г. невелики дио Приморја је ушао у састав Млетачке републике, што је имплицирало одсуство тако неповољног положаја у каквом су били они крајеви под влашћу Османлија. Млади људи, незадовољни степеном образовања које су могли стећи код куће, одлазили су на поједине италијанске универзитете, а највише у Падову. Враћајући се кући у Дубровник, Котор, Задар итд. они су, између осталог, из Италије доносили и разноврсне књиге, штампане у првим европским штампаријама.<sup>331</sup> Истовремено, ти градови су, у односу на унутрашњост јужнословенских држава, били спремнији да прихвате хуманизам и ренесансу, чије идеје је промовисало и рано европско штампарство. Један од најважнијих наговјештаја могуће епохе хуманизма и ренесансе у унутрашњости јужнословенских држава била је управо прва српска штампарија, али је нагли престанак њеног рада прекинуо такве тежње.

У српској, руској, румунској и бугарској историографији личност првог румунског штампара Макарија је тумачена на различите начине. Наиме, било је присталица и противника тврдње да је цетињски Макарије исти онај Макарије који је у Трговишту штампао прву румунску штампану књигу. Први је Константин Фјодорович Калајдович 1822. г. у чланку „Биљешке о Ивану Фјодорову“ изнио претпоставку да је цетињски Макарије штампар угровлашког (молдавског) Четвороје-ванђеља из 1512. г., тј. да је он и први румунски штампар.<sup>332</sup> Послије њега, то су чинили многи аутори (Иларион Руварац, Ђорђе С. Радојичић итд.). С друге стране, Ватрослав Јагић је сматрао да цетињски и трговиштански Макарије нису иста личност, првенствено зато што се књиге ових штампарија разликују по словима и графичкој техници.<sup>333</sup> Ово ће касније оповргнути Дејан Медаковић. Он је показао да је графичка опрема првих румунских штампаних књига у снажној вези са српском рукописном и штампаном традицијом, као што су, између осталог, три заставе из Литургијара из 1508, које у потпуности одговарају заставама у Цетињском и

<sup>330</sup> Д. Богдановић, *Каталог...*, 87; В. Савић, „Два значајна записа о штампару Макарију“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, бр. 78, 105.

<sup>331</sup> М. Пантић, „Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, 137.

<sup>332</sup> Е. Љ. Немировски, *op. cit.*, 25–26.

<sup>333</sup> *Ibid.*, 70.



Горажданском Псалтиру.<sup>334</sup> Румунски историчари су готово једногласни да је у питању иста личност. Посебно је значајна напомена П. Панаитескуа, који на основу Проскомидије из Трговиштанског Литургијара, у којој се наводе имена Св. Симеона Српског и Св. Саве Српског, тврди да је у питању једна личност.<sup>335</sup> Бугарски истраживачи су тврдили да језик румунских књига говори да је Макарије био Бугарин. На овоме је посебно инсистирао Петар Атанасов.<sup>336</sup> Међутим, то не доказује његову тврдњу, јер је познато да су се сви стари штампари, попут Јакова Крајкова, прилагођавали средини и програму штампарије.<sup>337</sup> Отуда су поједини бугарски истраживачи дошли до закључка да је Макарије први балкански штампар и да су његова издавања, осим за Србе и Румуне, намјењена и Бугарима.<sup>338</sup> Па ипак, не само Макаријеве, него и ћириличне књиге штампане у Венецији, заиста су биле намјењене и Бугарима.<sup>339</sup> Тако у поговору Зборника за путнике Божицара Вуковића стоји да он има намјеру да штампа српске и бугарске књиге.<sup>340</sup> Наиме, Бугари су их због готово истог језика, тј. с малим разликама у правопису, сигурно могли употребљавати у богослужењу.

Осим ових тврдњи, позната је и погрешна претпоставка о томе да је трговиштански штампар Макарије идентичан са Макаријем II или III, митрополитом угровлашким.<sup>341</sup> С друге стране, П. Панаитеску је сматрао да Макаријев нестанак последице штампања влашког Четворојеванђеља из 1512. г. може значити само то да се он упокојио.<sup>342</sup>

Истраживање Виктора Савића је додатно показало да су румунски и цетињски Макарије једна личност. Наиме, одраније је познато да је личност под истим именом, тј. Макарије био хиландарски игуман између 1523. и 1525. г. С тим у вези, Савић је на основу два записа на хиландарским рукописним Псалтирима са тумачењем из средине XVI в., писаних руском редакцијом, показао да је у хиландарском братству средином XVI в. било живо предање о бившем хиландарском архи-

<sup>334</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 172.

<sup>335</sup> К. Олар, *op. cit.*, 107. В. ЛЈМ, 10а–10б. Постоје још неки докази, које ћемо изнјети на другом мјесту у овом раду.

<sup>336</sup> Е. Љ. Немировски, *op. cit.*, 80.

<sup>337</sup> Л. Чурчић, *Видови и ограници...*, 19.

<sup>338</sup> Р. Stefanov, „The beginning of the Bulgarian printing (on the occasion of its 500<sup>th</sup> anniversary)“, у: *Religion in Eastern Europe*, XXVIII, 2, Мај 2008, 61.

<sup>339</sup> С. Новаковић, „Српски штампари у Румунији“, у: *Годишњица Николе Чутића*, књига XVII, Београд 1887, 333–334.

<sup>340</sup> Н. Р. Синдик (пр.), *op. cit.*, 53.

<sup>341</sup> А. И. Яцимирский, *Первый печатный славянский Служебник*, 1896, 797; Ђ. С. Радојичић, *op. cit.*, 155–156.

<sup>342</sup> К. Олар, *op. cit.*, 113.

мандриту Макарију.<sup>343</sup> По тим рукописима, Макарије је, у једном тренутку, сазвао вјећање на којем је тражио одобрење за штампање „душекорисних књига”.<sup>344</sup> Мотив „душекорисних књига“ се наслања на предговор цетињског Октоиха првогласника и поговор влашког Октоиха првогласника, гдје се говори о „душеспасним књигама“. Цјелокупно братство је одобрило овај захтјев и послало књиге на штампу уз напомену о проклетству у случају њиховог отуђења. Такође, у овим записима се говори о Макарију као „брату нашем“ и „јеромонаху“. Одраније је познато и то да је хиландарски игуман Макарије написао једно географско дјело о међама дакијских земаља, у којима помиње не само Влашку, него и Црну Гору. Све ово потврђује да је овај Макарије нико други до први српски и румунски штампар, тј. да је ријеч о једној личности.<sup>345</sup> Поред свега тога, важно је знати да се у библиотеци Манастира Хиландара чува највећа збирка Макаријевих цетињских и румунских књига на једном мјесту, што, ако узмемо у обзир све речено, није случајно.<sup>346</sup> Ова идентификација јеромонаха Макарија додатно потврђује да је Пећка патријаршија преко својих свештенослужитеља била укључена у развој штампарства и код других православних народа.

Постављало се и питање: откуд Макарије у Влашкој? У историографији се углавном прихвата хипотеза Илариона Руварца. Он је тврдио да је последице пада Зете, Макарије заједно са Ђурђем Црнојевићем отишао у Венецију.<sup>347</sup> Одавде га је, најприје у Срем, а потом у Влашку, одвео јеромонах Максим – бивши српски деспот Ђурађ Бранковић (1461–1516), рођак Ђурђа Црнојевића. Наиме, Максим је у међувремену постао влашки митрополит па је, по претпоставкама појединих аутора, отуда могао да буде веза између Макарија и Влашке.<sup>348</sup>

### 3.1.2. Српске штампарије у Венецији

Срби су у Венецији присутни већ од почетка XIV в.<sup>349</sup> Иако их није било пуно, они су, заједно са другим балканским народима, формирали различита умјетничка удружења, школе и братства, заснована на заједничкој професији или географ-

<sup>343</sup> В. Савић, *op. cit.*, 101.

<sup>344</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> Л. Чурчић, „Српске штампане књиге до обнове Пећке патријаршије“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 27/28, Нови Сад, 1991/1992, 191–192.

<sup>347</sup> Е. Љ. Немировски, *op. cit.*, 232.

<sup>348</sup> *Ibid.*

<sup>349</sup> М. Фин, *op. cit.*, 80.

ском поријеклу. Те установе су овим мањинама обезбјеђивале формално присуство у млетачком друштву и омогућавале очување њиховог културног идентитета.<sup>350</sup> Прије свега, познато је да су Срби били чланови грчког братства Св. Ђорђа, а имали су и право да иду у грчку школу. Па ипак, Венеција из тог периода је за Србе много значајнија због чињенице да је овај град био „главни спољни ослонац и извориште српскословенског штампарства XV–XVII в.“<sup>351</sup>

У Венецији је најприје штампао раније поменути Андрија Палташић а одавде је штампарска вјештина и опрема донесена и у Црнојевића штампарију. Горажданска је ту започела свој рад, док су се и друге, посредно или непосредно, ослањале на венецијанско штампарство. Истовремено, најзначајнија стара српска штампарија, тј. штампарија Божидара Вуковића, сва своја издања штампала је управо у Венецији. Тако се у предговору Божидаревог Зборника за путнике помиње и то да је Божидар Вуковић био мотивисан на покретање штампарије пошто је у Венецији видио како то чине Грци, Нијемци и други народи.<sup>352</sup> То је значајан податак који иде у прилог поменутој тврдњи о Венецији као изворишту старог српског штампарства. Штавише, Мирослав Пантић наводи да је у Венецији у XVI и XVII в. штампано преко двјеста српских и хрватских књига.<sup>353</sup> Погледајмо сада детаљнији приказ рада српских штампарија у Венецији.

Због чињенице да је издала највише различитих, али и најквалитетнијих издања, као и због рецепције истих у Пећкој патријаршији и словенском свијету,<sup>354</sup> с правом се може рећи да је венецијанска штампарија Божидара Вуковића најзначајнија српска штампарија из XVI в.<sup>355</sup> Штавише, постоје мишљења да је управо захваљујући Вуковићевим књигама сачуван словенски језик у „источној Цркви“ и „хришћански закон у Турској“.<sup>356</sup>

Божидар Вуковић је, несумњиво, једна од најмаркантнијих личности српске средњовјековне културе. Ријеч је о човјеку великих амбиција, снаге и културе ре-

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 83.

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> М. Фин, *op. cit.*, 82.

<sup>354</sup> О распрострањености Вуковићевих издања в.: Р. Ковијанић, „Неколико података о растурању књига Божидара Вуковића“, П. Момировић, „Распрострањеност издања Божидара Вуковића на садањем подручју Војводине“ и Ву. Поповић, „Књиге Божидара Вуковића у Румунији“. Сви радови су објављени у: *Штампарска и књижевна...*, 173–176; 195–210; 211–214.

<sup>355</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 46.

<sup>356</sup> I. Kukuljević-Sakcinski, „Književnost i umjetnost: Tiskari jugoslavenski XV. i XVI. veka“, у: *Arhiv za povestnicu jugoslavensku I*, Zagreb 1851, 131.

несансног времена.<sup>357</sup> Рођен је око 1460. г. у Ђурићима (Ђулићима) код Везировог моста у Подгорици,<sup>358</sup> па се зато у Псалтиру са последовањем име издавача наводи као „Божидар Вуковић, од Ђурића, Подгоричанин“. На представи Тајне вечере са архиђаконом Стефаном и арханђелом Михаилом на иконостасу Цркве Св. Ђорђа у Венецији, иначе његовом дару, назива се и Зећанин.<sup>359</sup> Био је аристократског поријекла, образован, побожан и родољубив. Зна се да му се отац звао Лука, а брат Никола. Чиме се бавио прије него што је дошао у Венецију, није сасвим сигурно. Постоји претпоставка да је био логотет на двору Ивана и Ђурђа Црнојевића пошто је познато да је на том двору радио извјесни Божидар Грк, па чак и да је био писар у скрипторским радионицама у Манастиру Старчево на Скадарском језеру.<sup>360</sup> Легенда о томе да је његова штампарија радила у Подгорици, нема никаквог утемељена у изворима. Међутим, сигурно је то да се Божидар Вуковић крајем XV или почетком XVI в. заједно са братом Николом, а можда и са Ђурђем Црнојевићем и штампаром Макаријем, преселио у Венецију. Тамо се оженио Аполонијом дела Века (della Vecchia). Осим поменутог сина Вићенца, имао је пет кћери, од којих су двије ванбрачне. Занимљиво је да је Вуковић од женидбе користио презиме своје супруге упоредо са дотадашњим. На књигама које је штампао потписивао се као Божидар Вуковић, а у званичним документима као Dioniso della Vecchia односно Dionisius a Vetula, али и Дионисије Србин – Dionixio servo.<sup>361</sup> У Венецији је Вуковић развио трговачку дјелатност, која му је омогућила да буде угледна личност у пословном свијету тог града, као и да стекне велико богатство. Највјероватније је учествовао и у покретима који су покушавали да ослободе хришћане од Турака. Тако у поменутом Вићенцовом писму папи Гргуру XIII 1574. г. стоји да је Божидар „служио као главни командант према Србији и Македонији“,<sup>362</sup> али то, ипак, остаје отворено питање.

Првога маја 1536. г. Божидар Вуковић је постао старјешина грчког братства Св. Ђорђа. У том својству се залагао за изградњу православне цркве за Грке и Ср-

<sup>357</sup> Р. Вујошевић, *Штампар војвода Божидар Вуковић Подгоричанин*, Титоград 1981, *сп.*

<sup>358</sup> Д. Ј. Мартиновић, „Божидар Вуковић Подгоричанин између легенде и историје“, у: *Историјски записи*, год. LXXV, 1–2, Подгорица 2002, 59.

<sup>359</sup> А. Сковран, „Војвода Божидар Вуковић – Dionosio della Vecchia, гасалд Братства св. Ђорђа грчког у Венецији“, у: *Зограф: часопис за средњовековну уметност*, бр. 7, Београд 1977, 84.

<sup>360</sup> Д. Ј. Мартиновић, *оп. cit.*, 59.

<sup>361</sup> М. Пешикан, *оп. cit.*, 80. О тумачењима Вуковићевих имена в. Р. В. Радуновић, „О именима војводе Божидара Вуковића Подгоричанина“, у: *Штампарска и књижевна...*, 27–40.

<sup>362</sup> М. Милошевић, *оп. cit.*, 241.

бе у Венецији,<sup>363</sup> која је и започета непосредно пред његову смрт. Био је и високи племић, дипломата у служби шпанског краља и римско-њемачког цара Карла V (1516–1556). Он је Вуковићу 3. фебруара 1533. г. „због изванредних врлина и досадашње вјере и пажње и захвалне вјерне послушности коју је изражавао владару и царству“<sup>364</sup> додјелио наслиједно племство и потврдио његов грб.

Поменути активности су и омогућиле Божидару Вуковићу да добије дозволу за оснивање штампарије, будући да је био странац и да је штампао другачије књиге у односу на католичке.<sup>365</sup> Штампанем књига почео се бавити 1519. г. О мотивима за тај рад говорићемо на другом мјесту. Његова штампарија је, условно говорећи, радила више од сто година, с тим што је мијењала власнике, а од 1521. до 1536. г. није издала ниједну књигу. По мишљењу Дејана Медаковића, Вуковић није био само власник штампарије, већ је и припремао текстове за штампу.<sup>366</sup> Будући да предговори и поговори његових књига свједоче богословско знање свога аутора и да редактор богослужбених књига може бити само искусан свештенослужитељ, мишљења смо да то није био Божидар Вуковић, пошто је његово основно занимање било трговац. Отуда су редактори Вуковићевих издања, по нашем мишљењу, били монаси који су их и штампали. На првом мјесту, то је јеромонах Пахомије „от Черније Гори, от Ријеке“ односно „от остров Диоклитијскога језера“. Он је штампао све књиге од 1519. до 1521. г., тј. из времена првог Вуковићевог штампарског циклуса. Други циклус штампања је трајао од 1536. до 1539. г. Пахомије је једини српски штампар прве генерације чији рукопис је сачуван. Наиме, он је по налогу Божидара Вуковића као приложника, сачинио донаторски запис на полеђини иконе Нерукотвореног образа, коју је Божидар откупио за црквене потребе, а која се сада чува у београдском Народном музеју.<sup>367</sup> Осим Пахомија, позната су имена још тројице штампара из Вуковићеве штампарије, а то су: јерођакон Мојсије Дечанац (иначе, родом Будимљанин) и милешевски монаси Теодосије и Ђенадије. Од 1519. до 1538. г., по извјесном броју историчара штампаних књига, Вуковићева штампарија је издала девет књига, и све су богослужбене. То су: Псалтир са последовањем (1519), Литургијар (1519), Зборник за путнике – Молитвеник (1520), Псалтир са последовањем (1520), Зборник за путнике – Молитве-

<sup>363</sup> А. Сковран, *op. cit.*, 83.

<sup>364</sup> Ј. М. Миловић, „Додјелљивање племићке титуле и грба Б. Вуковићу“, у: *Штампарска и књижевна...*, 10.

<sup>365</sup> Р. Вујошевић, *op. cit.*, *sp.*

<sup>366</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 47.

<sup>367</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 162.

ник (1521), Зборник за пугнике – Молитвеник (1536), Октоих петогласник (1536–1537), Празнични минеј (1538) и Молитвеник – Молитвослов (1538–1540).<sup>368</sup> Друга скупина истраживача је мишљења да је ријеч о седам књига.<sup>369</sup> Проблем настаје у чињеници да су Псалтир и Зборник за пугнике у првом штампарском циклусу доживјели дупла издања, што ови истраживачи нису уочили. Од свих поменутих књига посебно се истиче Празнични минеј из 1538. г., пошто је то најскупља и најобимнија књига старог српског штампарства.<sup>370</sup>

Предлошци Вуковићевим издањима су, по његовим ријечима, рукописи из Манастира Старчева и других манастира на острвима Скадарског језера.<sup>371</sup> У Старчеву је постојао скрипторијум још од владавине Ђурђа Балшића (1362–1372), тако да Вуковићева тврдња сигурно стоји. Међутим, мишљења смо да је могуће да су му рукописне предлошке достављали и из Дечана, Милешеве и Хиландара, с обзиром на његове везе с овим манастирима. Наиме, неки од штампара у његовој штампарији су, као што смо видјели, били монаси из Дечана и Милешеве. С друге стране, Божидар Вуковић у свом другом тестаменту од 6. новембра 1539. г. „главном манастиру Срба у Светој Гори“ тј. Хиландару оставља на поклон пергаментни Празнични минеј обложен кожом и позлаћен.<sup>372</sup> У истом тестаменту, Милешеве оставља на поклон позлаћен барјак и дио новца зарађен продајом књига,<sup>373</sup> а забиљежено је и да је лично боравио у овом манастиру, о чему ћемо касније говорити.

Вуковић је имао намјеру да штампарију пренесе у Манастир Старчево. То је потврдио не само у поговору Зборника за путнике<sup>374</sup> и предговору Празничног минеја,<sup>375</sup> него и својим првим тестаментом од 5. фебруара 1533. г.<sup>376</sup> Та жеља му се, међутим, никада није испунила, како он сам казује, због угњетавања хришћана од стране Турака.<sup>377</sup> У поменутих тестаментима Вуковић је наредио враћање рукописа у манастире на Скадарском језеру. У другом тестаменту он наређује и од-

---

<sup>368</sup> Д. Ј. Мартиновић, *op. cit.*, 64.

<sup>369</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 147.

<sup>370</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>371</sup> Р. В. Радуновић, *op. cit.*, 32.

<sup>372</sup> Ј. Тадић, „Тестаменти Божидара Вуковића, српског штампара XVI века“, у: *Зборник Филозофског факултета*, књ. 7, св. 1, Београд 1963, 342.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> Н. Р. Синдик, *op. cit.*, 53.

<sup>375</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>376</sup> Ј. Тадић, *op. cit.*, 53.

<sup>377</sup> Ђ. С. Радојичић, „Карактер и главни моменти из прошлости старих српских штампарија (XV–XVII века)“, у: *Историски записи*, књ. VI, св. 7–12, Цетиње 1950, 263.

ношење штампаних књига у Дубровник ради продаје, као и то да се његови посмртни остаци пренесу из Венеције и сахране у Манастиру Св. Спаса на Старчевој горици.<sup>378</sup> Умро је, највјероватније, 12. новембра 1539. г.,<sup>379</sup> а његово тијело је послије пренјето у поменути манастир.

Божидареву штампарију наслиједио је његов син Вићенцо. Он је рођен око 1518. г., највјероватније у Млечима. У књигама из своје штампарије потписује се као Виценцо, док се у документима из тог времена још наводе и сљедећа његова имена: Вићенцо, Виченцо, Вицко, Gio(vanni) Vicenzo, Ћовани Вићенцо Србин итд. Упорно је инсистирао на томе да води поријекло од српских деспота. Као и његов отац, носио је и романско презиме Della Vecchia. По некима, он је можда и крштен у Римокатоличкој Цркви,<sup>380</sup> што би могло значити да није имао онакву љубав према српској нацији и Пећкој патријаршији какву је имао његов отац. Отуда су поједини истраживачи у његовој активности прије свега видјели жељу за зарадом.<sup>381</sup> Међутим, чињеница да је он штампао искључиво књиге намјењене богослужењу Православне Цркве, као и комерцијални карактер штампарије његовог оца, дају нам за право да се не сложимо са поменутим тврдњама о његовом односу према Православљу и карактеру његове штампарије. Па ипак, остаје чињеница да сам Божидар Вуковић није исказивао посебну жељу да га син наслиједи на пољу штампања књига. То свједочи чињеница да он у свом другом тестаменту наређује да се све рукописне књиге врате у манастире на Скадарском језеру, чиме свог наслиједника оставља без рукописних предлогака. Такође, у том тестаменту он управу над својом имовином, па и штампаријом, оставља својој супрузи све док му син не напуни двадесет осам година, осим ако они одлуче да је боље да имовином управља Вићенцо.<sup>382</sup> Из других докумената сазнајемо да је Вићенцо био нестрпљив када је у питању покретање сопствене штампарске активности. Наиме, покушао је да се бави штампањем и прије него је напунио двадесет осам година. Тако се 4. октобра 1545. г. у намјери да штампа књиге Вићенцо удружио са Бартоломеом из града Скио (провинција Вићенце). То штампарско друштво је, на основу наведеног тестаментa, раскинула Вићенцова мајка.<sup>383</sup> Да Вићенцова штампарска активност почиње тек када је напунио двадесет осам година, говори и податак

<sup>378</sup> Ј. Тадић, *op. cit.*, 342.

<sup>379</sup> А. Сковран, *op. cit.*, 84.

<sup>380</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 84.

<sup>381</sup> М. Пантић, *op. cit.*, 49.

<sup>382</sup> Ј. Тадић, *op. cit.*, 343.

<sup>383</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 244.

да је он, заједно са Бартоломеом, 1546. г од Вијећа умољених у Венецији формално тражио дозволу за искључиво право издавања књига. Наиме, с јесени 1546. г. ова два „ортака“, како се сами називају, су „прејасном дужду“, поднјели представку са жељом да, слиједећи покојног Божидача Вуковића, штампају књиге српским језиком и словима, а „ради свеопште добробити српске нације и језика, и увећања хришћанске вјере“.<sup>384</sup> У страху од штампарске конкуренције, они су „кличећи“ молили за себе и за своје наслиједнике искључиву привилегију у трајању од двадесет пет година захваљујући којој нико други у том периоду не би могао штампати књиге на српском језику нити их продавати. Четвртог септембра 1546. г. то су и добили.<sup>385</sup>

Вићенцо Вуковић се у свом штампарском раду суочио са три озбиљна проблема: млетачко-ватиканском сагласношћу за штампање, рецепцијом својих књига у Пећкој патријаршији и ризиком око пласмана тих књига на територију Османског царства.<sup>386</sup> На овом мјесту ћемо се бавити само питањем сагласности, док ћемо друга два проблема расвјетлити на другом мјесту.

Архивски документи који се односе на Вићенца Вуковића потврђују да је и његов отац имао исте проблеме око добијања сагласности за рад своје штампарије. Наиме, из Вићенцовог писма папи Гргуру XIII сазнајемо да Вићенцо жели да по други пут његова штампарија настави са радом, тј. да добије тзв. папину „бреву“, привилегију којом би се не само обновио рад штампарије него и забранило штампање српских књига било ком другом. То писмо открива податке не само о његовој, него и о штампарској активности његовог оца. Вићенцо ту напомиње да је Божидар Вуковић „најважнији и главни за српски језик, додајући да је тај језик чак највећи који је познат међу хришћанима“,<sup>387</sup> вјероватно мислећи ту на хришћане на Балкану. У том писму он даље напомиње да је његовом оцу штампање одобрено од папе Павла III (1534–1537) и цара Карла V, као и од стране „једног скупа црквених и свјетовних првака“.<sup>388</sup> Они су Божидару, тврди његов син, ставили у дужност да оснује штампарију на српском језику да би се у њој штампало Свето Писмо и друге „католичке књиге“ у циљу ширења „свете вјере“. Ови подаци нису архивски потврђени пошто није пронађен документ са оваквим Божида-

<sup>384</sup> М. Пантић, „Прилози за историју старе српске књиге“, у: *Зборник Музеја примењених уметности*, 11, Београд 1967, 52.

<sup>385</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>386</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 82.

<sup>387</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 238.

<sup>388</sup> *Ibid.*



ревим захтјевима. Ипак, да је тај захтјев постојао не треба сумњати, јер је, као што смо већ показали на примјеру раног грчког штампарства, познато да се за штампање црквених књига у великом броју случајева морала добити дозвола Ватикана, али и млетачких власти, што значи да је било потребно да српска издања прођу неку врсту цензуре. Уосталом, као што видимо, ово је већ други пут да сам Вићенцо тражи дозволу, односно привилегију за штампање. Да је вршен надзор над српским штампаним књигама, видимо и из тога што је 4. јануара 1561. г. Вијеће десеторице издало дозволу за „књигу црквених служби у српском језику названу Триод“, <sup>389</sup> што је, несумњиво, Посни триод Стефана од Скадра. Добијена дозвола за штампање је штампарима давала и одређену сигурност у смислу да ће моћи издржати штампарску конкуренцију јер је значила да само одређени штампари могу штампати издања одређене врсте књига. <sup>390</sup> Дозволу за рад штампарија православни су могли добити и услијед чињенице да то вријеме карактерише надирање ислама, сукоб римокатолика и протестаната, али и позната културна отвореност Венеције. <sup>391</sup> Међутим, трагове поменуте цензуре не проналазимо у српским штампаним књигама прве генерације.

Посебно је занимљиво зашто у наведеном архивском документу Вићенцо Вуковић говори да српска штампарија има за циљ штампање католичких књига. По Лазару Чурчићу, та Вићенцова жеља произлази услијед појаве руског штампарства и обнове Пећке патријаршије, тј. оживљавања скрипторијума и афирмације калиграфије. <sup>392</sup> Ипак, склонији смо мишљењу да је Вићенцо у свом настојању да добије дозволу папе за штампање заузео став који подразумјева да нема суштинских разлика међу католицима и православнима, <sup>393</sup> док протестанте, као што ћемо видјети на другом мјесту, назива јеретицима.

Из архивских докумената сазнајемо да је Вићенцо, осим писма, имао и лични сусрет са папом Гргуром XIII. Наиме, папа је, послје одређених препорука, примио Вићенца у Ватикану и том приликом је озбиљно схватио његову понуду за штампање дарујући му сто шкуда. Од тог сусрета се почело радити на реализацији идеје о штампању ћириличних књига под покровитељством Ватикана. Отуда је Вићенцо, између осталог, предлагао Дубровчанина фра Габријела за богословског

---

<sup>389</sup> М. Пантић, *op. cit.*, 53.

<sup>390</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 239.

<sup>391</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 86; М. Фин, *op. cit.*, 79–80.

<sup>392</sup> Л. Чурчић, *Српске штампане...*, 196.

<sup>393</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 254–255.

консултанта, односно ревизора и надзорника над будућим издањима, као и да та издања буду штампана у Анкони. С друге стране, папа је заповједио да се за то побрине апостолски нунциј у Венецији, па је Вићенцо у ту сврху израдио посебни меморијал. У преписци с ватиканским властима види се да је требало штампати „Света Јеванђеља и друге књиге које припадају нашој вјери“, <sup>394</sup> што је значило да је Вићенцо настојао да прошири програм своје штампарске активности. Ипак, коначан одговор Ватикана о штампању ћириличних књига у сарадњи са Вићенцом био је негативан и то из више разлога. Прије свега, висина трошкова тог штампарског подухвата је била превисока чак и за Ватикан, пошто је износила хиљаду двјеста шкуда. Истовремено, по ватиканским властима, Вићенцо није могао гарантовати да ће те књиге несметано моћи пласирати на територији Балкана односно да ће онемогућити штампање протестантских књига. <sup>395</sup>

Књиге које је штампала Вуковића штампарија под Вићенцовим руководством су: Псалтир са последовањем (1546), Зборник за путнике (1547), Литургијар (1554), Зборник за путнике (1560) и Псалтир (1562). У тој штампарији су у вријеме Вићенца изашле и сљедеће књиге: 1561. Посни триод Стефана од Скадра и 1566. Зборник за путнике Јакова од Камене Реке. У визуелном смислу књиге које су изашле под Вићенцовим руководством су најљепше србуље, а штампане су и на квалитетнијој хартији од свих других (посебно се то односи на Псалтир из 1546. и Зборник из 1547. г.). <sup>396</sup> Међутим, у избору књига које је штампала, штампарија Вићенца Вуковића није донијела ништа ново, изузев Посног триода, за чије штампање Вићенцо није ни заслужан. Због тога с њим, у извјесном смислу, почиње процес опадања развоја српског штампарства у Венецији. <sup>397</sup> Али, као што ћемо касније видјети, за то није крив само он, него и други разлози. Па ипак, остаје чињеница да су, без обзира на његову жељу да штампа и јеванђеља и посланице, сва издања Вићенцове штампарије, осим Посног триода, прештампавања књига његовог оца, с тим што је он, на мјесту гдје се наводило Божидарево име, сада стављао своје, мјењајући при томе и године издања.

Пошто су Вићенцова издања само прештампавање, њему нису били потребни рукописни предлошци али ни штампари који знају текстове српских богослужбе-

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, 255.

<sup>395</sup> *Ibid.*, 258–259.

<sup>396</sup> Л. Чурчић, „Неки проблеми прештампавања издања Божидара и Вићенца Вуковића“, у: *Штампарска и књижевна...*, 193.

<sup>397</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 76.

них књига. Међутим, он их, можда, није ни могао обезбједити. На прештампавање он се могао одлучити и због тога што је на тај начин избјегавао тражење нових цензорских одобрења а то му је осигурало уштеду новца и поједноставило поступак у издавању књига.<sup>398</sup> Осим тога, могуће је да је он то чинио и због тога што је прештампавањем књига ред по ред и страну по страну, укључујући и колофоне, постигао сигурност код купаца. Наиме, свештенослужитељи који су се дуго служили књигама његовог оца, имали су психолошку потребу да се служе истим текстовима, тако да су Вићенцова издања могла да им пруже ту врсту сигурности.

Иако се читавог живота трудио око штампања књига, у преписци с ватиканским властима 1574–1575. г. Вићенцо Вуковвић је истицао своје сиромаштво,<sup>399</sup> па је највјероватније умро у биједи. Било је то после 1575. г.

Послије Вићенцове, у Венецији је радила и српскословенска ћирилична штампарија којом је руководио богати и угледни Которанин, иначе католик, Јеролим Загуровић. Он је посљедњи значајни штампар ћириличних књига у Венецији. После њега, ћириличне књиге ће штампати углавном странци. О његовом животу немамо поузданих података. Зна се да је умро убрзо после покретања штампарске активности, тј. 1572. г. У штампарски посао Загуровић се готово сигурно упустио из материјалних разлога, пошто је тачно одмјерио могућности тржишта које је познавао.<sup>400</sup> Међутим, има и мишљења да је у питању, ипак, приснији однос Загуровића према Црнојевићима.<sup>401</sup> Наиме, у предговору Загуровићевог Псалтира из 1569. г. истиче се његово сродство са Ђурђем Црнојевићем пошто се Ђурађ тамо назива Загуровићевим „родитељем“.<sup>402</sup> Тамо се наводи и то да је он у Венецији нашао слова из Црнојевића штампарије, којима се служио у свом раду.<sup>403</sup> Ипак, истраживања су доказала да Загуровићева слова нису иста као код Црнојевића, те да они нису били у сродству будући ријеч „родитељ“ у поменутом предговору треба схватити у смислу претходника у одређеном послу, а не биолошког претка.<sup>404</sup> Због тога Загуровићево позивање на Црнојевиће представља пословни потез. Ипак, то његово позивање на Црнојевиће, као и на Божицара Вуковића, почетак је

<sup>398</sup> Л. Чурчић, *op. cit.*, 192.

<sup>399</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 246.

<sup>400</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 38.

<sup>401</sup> Л. Чурчић, „Псалтир из 1569. и Требник из 1579. Јеролима Загуровића“, у: *Сусрети библиотекара* '84, Инђија 1985, 63.

<sup>402</sup> Н. Р. Синдик (пр.), *op. cit.*, 113.

<sup>403</sup> *Ibid.*

<sup>404</sup> Ђ. С. Радојичић, *О штампарији...*, 162–165; Д. Медаковић, *op. cit.*, 57.

историографије старог српског ћириличног штампарства.<sup>405</sup> Осим тога, у поменутом Псалтиру из 1569. г. наилазимо на појаву првих рекламних огласа код Срба. Наиме, скопски књиџар Кара-Трифун је у овој књизи нудио своје услуге.<sup>406</sup>

Највјероватније, Загуровић је дозволу за рад добио од Вићенца Вуковића пошто двадесетпетогодишња Вићенцова дозвола за рад тада још није била истекла. Загуровић се у колофонима двију књига старог српског штампарства идентификује као њихов издавач, а о објема се старао штампар Јаков Крајков, родом од Софије. Те књиге су: Псалтир (1569) и Молитвеник – Молитвослов (1570). Године 1570. прештампао је и Вуковићев Литургијар из 1554, а то издање је касније поновљено још једном, највјероватније 1580. г. Приписује му се и Октоих из 1570. г., мада је то, у ствари, издање Вуковића штампарија. Сва Загуровићева издања су понављања издања Божицара Вуковића, тј. даље понављање издања која је већ поновио Вићенцо Вуковић, иако има разлика у типовима слова.<sup>407</sup>

Загуровићеви синови, Анђео и Иван, су 1583. г. код Камила Занетија штампали ћирилицом Наук крстијански, дјело шпанског језуите Јакова Лодезмија.<sup>408</sup> То је први католички катихизис у питањима и одговорима штампан ћирилицом. Катихизис је, највјероватније, доказ да је последице Загуровићеве смрти његова штампарија престала да буде власништво породице Загуровић.

Године 1572. Јаков Крајков је у Венецији самостално штампао зборник Различније потреби. Године 1597. у штампарији Италијана Ђована Антона Рампацета појавио се Зборник Стефана Паштровића и Саве Дечанца, који је у додатку имао Буквар српскословенски, штампан по благослову игумана Стефана јеромонаха. То је, колико знамо, једина књига у старом српском штампарству која у себи садржи наведен благослов за штампање.<sup>409</sup>

Последњу књигу старог српског штампарства, по Дејану Медаковићу, издао је 1638. г. библиотекар венецијанске библиотеке Марћане Бартоломео Ђинами.<sup>410</sup> Од свих претходних књига, она се разликује по томе што има насловну страну. Био је то прештампани Псалтир Јеролима Загуровића из 1569. г. Боривоје Марин-

<sup>405</sup> Л. Чурчић, *Српске штампане...*, 187.

<sup>406</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 38.

<sup>407</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 86; М. Фин, *op. cit.*, 117.

<sup>408</sup> Л. Чурчић, *Псалтир из 1569...*, 60.

<sup>409</sup> На насловној страни друге генерације српских штампаних књига налази се напомена да је одређена књига штампана са благословом неког епископа. Несумњиво, та пракса је преузета из руских штампаних књига.

<sup>410</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 41.

ковић је, ипак, сматрао да је штампарија у посједу чланова породице Ђинами штампала своја издања макар до 1688, када је издала још један Псалтир.<sup>411</sup> Ако је то тачно, онда се тиме продужава вијек трајања српскословенског ћириличног штампарства. Али, за то нема поузданих доказа.

### 3.1.3. Штампарије на територији Пећке патријаршије

На територији коју је обухватала Пећка патријаршија крајем XV и у XVI в. радило је осам штампарија. Осим Црнојевића штампарије, о чијем раду смо говорили, те штампарије су: Горажданска, Рујанска, Грачаничка, Милешевска, Београдска, Скадарска и Мркшиначка.

Оснивач Горажданске штампарије, прве на територији данашње Босне и Херцеговине, је Божидар Љубавић Горажданин, гораждански трговац. О његовом животу се зна само неколико ситних детаља. Као прво, извјесно је да је он потомак угледног трговца и горажданског кнеза Вукосава Љубавића (средина XV в.).<sup>412</sup> Божидар је пословао по Турској и у Дубровнику, па је могуће, да је због тога имао прилике да се лично упозна са чињеницом да нашим манастирима и црквама недостају богослужбене књиге. Отуда се код њега могла појавити мисао о покретању штампарије како би се тај недостатак умањило.<sup>413</sup> Љубавић је, имајући довољно капитала за овај подухват, још док је боравио у Манастиру Милешеви, заповједио својим синовима лаику Ђури и јеромонаху Теодору<sup>414</sup> да оду у Венецију и да тамо набаве „форме“ (слова). Ђуро је, по поговору Горажданског Литургијара, умро у Венецији 2. марта 1519. г. па је започети посао Теодор морао наставити сам. О братовљевој смрти Теодор је, као што ћемо касније видјети, оставио и писано свједочанство. Послије Ђурине смрти, штампарија је из Венеције пренесена у Цркву или Манастир Св. великомученика Георгија у Доњој Сопотници, на лијевој

---

<sup>411</sup> Б. Маринковић, *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Књ. 2, Божидар и Вићенцо Вуковић (XVI)*, Цетиње 1989, 32.

<sup>412</sup> Д. Бараћ, „Горажданска штампарија – прва међу штампаријама у Херцеговини и српским земљама у 16. веку“, у: *Горажданска...*, 42.

<sup>413</sup> М. Пантић, „Српска књига у Горажду и Дубровнику до средине 16. века“, у: *Горажданска...*, 18–19.

<sup>414</sup> Ипак, још је Љубомир Стојановић поставио питање да ли су Теодор и Ђуро „рођени или духовни“ синови Божидара Горажданина. (Љ. Стојановић, „Старе српске штампарије“, у: *Српски Књижевни гласник*, књ. 7, Београд 1902, 444) На ово питање не може се одговорити поуздано, али је већина истраживача мишљења да је ријеч о биолошким синовима.

обали Дрине, сјеверно од Горажда.<sup>415</sup> Ипак, највјероватније, да је у Венецији та штампарија и започела свој рад и да су браћа тамо научили штампарску вјештину. Међутим, остаје отворено питање да ли је баш у овом граду или у Доњој Сопотници 1. Јула 1519. г. издана прва књига ове штампарије – Литургијар, но, о томе ћемо посебно говорити на другом мјесту. Осим питања лоцирања, интересантно је и питање датације, пошто се у горажданским књигама среће хронологија и по византијској ери, која је тачна, и по александријској, која је погрешно употребљена, што се види баш на Литургијару.<sup>416</sup> За друге двије књиге ове штампарије се на основу њих самих поуздано зна да их је јеромонах Теодор Љубавић штампао у Горажду, односно при Храму Св. великомученика Георгија на ријеци Дрини. Те књиге су: Псалтир са последовањем (завршен 25. октобра 1521. г.) и Молитвеник – Молитвослов (завршен 21. октобра 1523. г.), у чијем штампању је, осим Теодора, учествовао и ђакон Радоје. Организацију и начин рада ове штампарије је могуће реконструисати само на основу аналогја са другим српским штампаријама из тог времена. Отуда знамо да је и она морала имати више штампара, али о њима не знамо ништа поуздано.

Уредник, приређивач и штампар горажданских књига је, свакако, био јеромонах Теодор. Нажалост, о њему, осим онога што знамо на основу горажданских књига, нема других података. Отуда су тврдње о томе да је посједовао велико образовање и добро познавање духовних и свјетовних прилика оног времена, те о томе да је монашки постриг примио или у поменутој Цркви у Доњој Сопотници или у Милешеви,<sup>417</sup> само претпоставке.

Могуће је да је између Горажданске и штампарије Божидара Вуковића владала конкуренција, а то ћемо показати на другом мјесту, управо на примјеру штампања литургијара.

Битна одлика Горажданске штампарије је и њена покретљивост, пошто се она кретала ка новим тржиштима, чиме је доприносила развоју штампарства и у другим срединама. Ово потврђује личност Димитрија Љубавића, о коме ће касније бити ријечи.

Посебно значајна штампарија раног српскословенског штампарства је она у Манастиру Рујан, у подножју планине Поникве на Бељској ријеци, у селу Врутци.

<sup>415</sup> Д. Бараћ, *op. cit.*, 43. Данас се то мјесто назива Копачи и припада општини Ново Горажде.

<sup>416</sup> О томе опширније в. у: М. Пешикан, *op. cit.*, 23, 106–113.

<sup>417</sup> Д. Бараћ, „Јеромонах Теодор (Љубавић), уредник, приређивач и штампар Горажданске штампарије“, у: *Археографски прилози*, 31–32, 2009–2010, 430.

Манастир је био посвећен Св. великомученику Георгију.<sup>418</sup> Она спада у ред најмањих српских штампарија из XVI в. То је прва штампарија на територији данашње Србије. У њој је „убог умом а богат гријехом“ монах Теодосије 1536/1537. г. штампао Четворојеванђеље, једину књигу Рујанске штампарије. Та књига показује да је ова штампарија од свих ондашњих српских штампарија најмање владала достигнућима тадашње штампарске технике. Она, међутим, представља примјер подвижничког напора да се и после слома државе и пада у турско ропство очува духовно наслијеђе и у српску средину уведе тековина савремене цивилизације.<sup>419</sup>

Прва штампарија на југу Србије и по географском положају веома блиска средишту Пећке патријаршије је Грачаничка штампарија. Њу је у Манастиру Грачаници на Косову пољу основао раније помињани новобрдски митрополит Никанор (1528–1551), велики библиофил, али и противник смедеревског митрополита Павла и присталица охридског архиепископа Прохора.<sup>420</sup> Између 1. септембра 1538. и 31. августа 1539. г. у њој је штампана једина књига ове штампарије Октоих петогласник, а штампао ју је штампар Димитрије. Он није иста личност са Димитријем Љубавићем, пошто се Димитрије Љубавић у штампању држао горажданских а грачанички штампар цетињских слова.<sup>421</sup> Наиме, грачанички штампар Димитрије потиче из књигописачке и илуминаторске куће, односно из насљедне свештеничке породице, па је, он, по закључку Петра Момировића, у ствари, презвитер Димитрије – Дмитар, син презвитера Оливера из Никшиног кола код Новог Брда.<sup>422</sup> Иначе, Грачаничка штампарија је, у географском смислу, штампарија смјештена најдубље у Османском царству. У том смислу наилазимо на интересантан коментар Митра Пешикана о њеном раду. Он напомиње да су све остале штампарије биле смјештене на периферији Царства, као да се тиме жељело побјећи што је могуће даље од централних власти Империје.<sup>423</sup> Та тврдња, по нашем мишљењу, садржи став да је Османско царство било против постојања штампарија у Пећкој патријаршији. Ако имамо на уму наше раније разматрање овог питања, можемо рећи да такве тврдње нису доказане. Штавише, овдје се, највјероватније, радило о орга-

<sup>418</sup> Е. Љ. Немировски, „Штампарија манастира Рујно“, у: *Библиографски вјесник*, год. XXIV, Цетиње 1995, бр. 2–3, 165–167.

<sup>419</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>420</sup> Р. М. Грујић, „Прва штампарија у Јужној Србији 1539. године, на Косову пољу у манастиру Грачаници“, у: *Гласник Скопског научног друштва*, књ. XV–XVI, 1936, 84.

<sup>421</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 99.

<sup>422</sup> П. Момировић, „Ко је Димитрије, штампар Грачаничког Октоиха?“, у: *Сусрети библиографа '84*, Инђија 1985, 45.

<sup>423</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 99.

низованом покушају да се у сједишту значајне митрополије Пећке патријаршије заснује штампарија. Ипак, то питање још увијек остаје отворено. Такође, треба знати да је ова штампарија издала књигу коју је само двије године раније издала штампарија Божидара Вуковића, али да није копирано Божидарево издање. Стога се овдје можда ради и о конкурентском издању.<sup>424</sup>

Послије Грачаничке, слједећа српска манастирска штампарија у XVI в. је Милешевска. Манастир Милешева је од почетка XVI в. па све до обнове Пећке патријаршије био њено културно средиште. Разлоге за то треба тражити, прије свега, у последицама османске владавине, а тиме и у чињеници да је на почетку XVI в. Пећка патријаршија била неорганизована у канонско-административном смислу. Њоме није управљано из Пећи па су „милешевски митрополити“ са сједиштем у Милешевци, а послије „херцеговачки митрополити“ са сједиштем у Манастиру Тврдошу код Требиња, сматрали да „облађују светим црквама“ по српским земљама и да „предржавају престол Св. Саве Српског“.<sup>425</sup> Наравно, на овакав положај Милешеве снажно је утицала и чињеница да су у њој почивале мошти Св. Саве. Осим тога, у њој је била развијена обимна преписивачка дјелатност. Отуда није чудо што је љубав према књизи настављена и кроз штампарску активност, па је у овом манастиру у XVI в. штампарија радила у два наврата. Оснивач Милешевске штампарије је милешевски игуман Данило. Он је послао јеромонахе Никанора и Саву са игуманом Манастира Бање Мардаријем у Венецију да отуда донесу све што је потребно за штампарију. Послије тога, јеромонаси Теодор и Мардарије су у Милешевци штампали Псалтир 1544. г. а дијаци Дамјан и Милан Молитвеник – Молитвослов 1546. г. Могуће је да је Псалтир Вићенца Вуковића из 1546. г. био и конкурентско издање првој милешевској штампарији.<sup>426</sup> Рад друге милешевске штампарије, међутим, пада у вријеме непосредно пред поновни почетак штампања књига Вићенца Вуковића, што опет може значити да је међу њима владала одређена конкуренција. Друга милешевска штампарија је, у тренутку када није радила ниједна друга српска штампарија на територији Пећке патријаршије, тачније 1557. г., у години обнављања Пећке патријаршије, опет издала Псалтир. Ипак, редактори овог Псалтира су као предложак имали Црнојевића Псалтир из 1495. г., а

<sup>424</sup> Р. М. Грујић, *op. cit.*, 92.

<sup>425</sup> Ђ. С. Радојичић, „Манастир Милешева и старо српско штампарство прве половине XVI века“, у: *Зборник Музеја примењене уметности*, бр. 11, Београд 1967, 35.

<sup>426</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 143.



не Псалтир из прве милешевске штампарије.<sup>427</sup> Име штампара те књиге није наведено.

Несумњиво, Манастир Милешева је, поред Венеције, заузимао кључно мјесто у старом српском штампарству. Штавише, ако је Венеција била главни спољашни извор старог српског штампарства, онда је Милешева била његов главни унутрашњи центар. Ово се, поред поменутих издања, види и из следећих чињеница: иницијатива за покретање Горажданске штампарије је потекла из Милешеве, а гораждански штампар јеромонах Теодор Љубавић је био милешевски монах; између 1533. и 1535. г. у Милешеви је боравио Божидар Вуковић и уговорио отварање складишта за продају својих књига; у Венецији су 1536/1537. г. радили на штампању Октоиха петогласника монаси из Милешеве Теодосије и Ђенадије у штампарији Божидара Вуковића; у тестаменту из 1539. г. Божидар Вуковић је обавезао Милешеву да пошаље један примјерак Празничног минеја на пергаменту у Хиландар; јеромонах Мардарије штампао је 1552. у Београду Четворојеванђеље. Можда је тај исти Мардарије штампао и Милешевски Псалтир 1544. г. Јеромонах Мардарије штампао је 1562. г. у Мркшиној цркви још једно Четворојеванђеље и, коначно, у Мркшиној цркви штампао је 1566. г. Триод цвјетни.<sup>428</sup> Све ово потврђује да су све србуљске штампарије до обнове Пећке патријаршије, као и она из Мркшине цркве, јачим или тањим нитима везане за Милешеву.<sup>429</sup>

Послије Милешевске, на територији Пећке патријаршије радила је Београдска штампарија. Њу је основао Радиша Дмитривић из дубровачке колоније у Београду, а послвије његове смрти штампарија је постала власништво Тројана Гундулића, такође Дубровчанина у Београду. Једину књигу ове штампарије, Четворојеванђеље, штампао је јеромонах Мардарије 1552. г. Занимљиво је да је ова штампарија била у власништву римокатолика, да је у њој радио православни јеромонах и то у вријеме када у Београду није било српског православног митрополита. Дакле, док су све претходно набројане штампарије у Пећкој патријаршији биле у власништву Цркве, ова штампарија је, засигурно, имала комерцијални карактер.<sup>430</sup> То, такође, значи да је непосредно пред обнављање Пећке патријаршије тржиште имало потребу за овом књигом. У супротном, овај посао један римокатолик, а притом трговац, сигурно не би започео. Што се тиче самог штампара који је радио у овој

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> Л. Чурчић, *Српске штампане...*, 206.

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 36.

штампарији, највјероватније је то Мардарије који је касније радио у штампарији Мркшине Цркве.<sup>431</sup>

Сљедећа штампарија на тлу Пећке патријаршије у овом вијеку је Скадарска. Она је настала као проширење дјелатности штампарије Вићенца Вуковића. Једина књига ове штампарије је Триод цвјетни (Пентикостар), који је издао Скадранин Стефан Мариновић у Скадру 24. децембра 1563. г. Ипак, прије тога, као што знамо, он се такође бавио штампарском активношћу јер је 1561. г. у штампарији Вићенца Вуковића објавио Триод посни. У поговору овог Триода Мариновић је обећао да ће издати и његов други дио, што се и десило. Основно обиљежје штампарске активности Стефана Скадранина је увођење оба триода у рано српско штампарство,<sup>432</sup> што је, дакле, било новина у садржајном смислу. То нам, с друге стране, говори и о захтјевима тржишта тог времена.

Гдје се тачно налазила манастирска штампарија тзв. Мркшине Цркве, која је била посвећења Вазнесењу Господњем, још увијек није познато. Највјероватније негдје између Косјерића и Ваљева, али је ово, као и друге тврдње о њеној локацији, само претпоставка.<sup>433</sup> Оно што додатно збуњује је да се у поговору друге књиге ове штампарије, осим пећког патријарха Макарија, помиње и смедеревски митрополит Захарија, што вјероватно значи да је ова територија била под јурисдикцијом смедеревског митрополита. По свему, ова штампарија представља подвиг њеног оснивача јеромонаха Мардарија, који је био родом од ријеке Дрине, а раније је у Београду 1552. г. штампао Четворојеванђеље. У Мркшиној Цркви је одштампао двије књиге: Четворојеванђеље (24. јуна 1562) и Триод цвјетни – Пентикостар (1. септембра 1566. г.).<sup>434</sup> Око штампања друге књиге су му због старости и, вјероватно, болести помагали поп Живко и дијак Радул.<sup>435</sup>

Мркшиначка штампарија је посљедња штампарија која је у XVI в. радила на тлу Пећке патријаршије, односно Србије. Послије њене посљедње књиге Пентикостара, на територији Србије није радила ниједна штампарија у наредних двјесто шездесет и пет г. То, наравно, не значи да се Срби нису занимали за штампарство пошто су се поједини од њих окренули техници штампања на дрвеним плочама.<sup>436</sup>

<sup>431</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 76.

<sup>432</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>433</sup> Е. Л. Немировский, *Сербские монастырские типографии 16 века*, Москва 1995, 126.

<sup>434</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>435</sup> Поговор *Мркшиначког Пентикостара*, цитат по: „Албум старог српског штампарства“, пр. К. Мано-Зиси, у: *Пет векова српског...*, 348.

<sup>436</sup> Ж. Марковић, *op. cit.*, 74.

С друге стране, они су узели учешћа у споровима око реформе московског патријарха Никона. Ти спорови су се водили и у вези са штампаним књигама. Тако се, познато нам је, монах Дамаскин Хиландарац држао старообредне праксе, док је пећки патријарх Гаврило Рајић (1648–1655) приликом доласку у Москву 1654. г. са собом донио грчке књиге да би оне послужиле исправљању руских богослужбених књига у вријеме патријарха Никона. Том приликом, он је понио и рукописне књиге Житија и повјести српских царева и патријараха и Типик избраније многоје от 34 књиг на латинскују јерес солунског митрополита Нила Кавасиле (†1363) са молбом да се те књиге одштапају и њему дају.<sup>437</sup> С друге стране, забиљежена су и свједочанства да су се редактори московских службеника обраћали патријарху Гаврилу за савјет у вези са својим недоумицама.<sup>438</sup> Наиме, српско рукописно и штампано наслијеђе је сматрано једним од критеријума правовјерности.<sup>439</sup> Отуда су апологети Никонове реформе говорили да праксе двократног пјевања Алилуја, између осталог, нема ни у српским рукописним и штампаним књигама.<sup>440</sup> Лазар Чурчић сматра да је патријарх Гаврило потписао одлуке Никоновог сабора из 1655. г., међу којима је била и она према којој су се убудуће у богослужењима могле употребљавати само оне књиге које је одобрио поменути сабор.<sup>441</sup> Пошто у Пећкој патријаршији није било противљења Гавриловој одлуци, и код нас су се, сматра Чурчић, почела користити московска издања, што, по њему, представља почетак замјене српскословенских богослужбених књига рускословенским.<sup>442</sup> Па ипак, како је показао Владимир Вукашиновић, иако су и раније руске штампане књиге долазиле у Србију преко поклона, продаје или трговине, организована замјена српских штампаних богослужбених књига руским се догодила у XVIII в. Наиме, карловачки митрополит Викентије Јовановић (1731–1737) је својим свештеничким и монашким правилима највише допринјео русификацији српског богослужења у XVIII в. У њима се наређује да свештеници и ђакони врше богослужења на основу московског или синодалног кијевопечерског издања појединих књига.<sup>443</sup> Услијед наведене замјене, али и других околности, у Србији је

<sup>437</sup> Ђ. Слијепчевић, *op. cit.*, 238.

<sup>438</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 132.

<sup>439</sup> В. Вукашиновић, *Српска барокна...*, 258.

<sup>440</sup> *Ibid.*

<sup>441</sup> Л. Чурчић, „Замена богослужбених књига у Српској цркви кроз историју“, у: *Црква 2009*, 89.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 278–285.

штампање књига поново покренуто тек у XIX в. Наиме, српска књига, услијед сеобе Срба, у XVII в. добија ново тржиште у Хабзбуршкој монархији. Међутим, тамошње власти су упорно одбијале понављане молбе архијереја Карловачке митрополије да се дозволи оснивање српске штампарије. Оне су то чиниле у нади да ће Срби, остављени без просвјете, а њихова Црква без неопходних књига, лакше попустити притиску и прихватити унију с Римокатоличком Црквом. Због свега реченог тек је 1831. г. у ослобођени Београд доњета штампарија из Русије, у којој је прво штампана књига Србска стихотворенија.<sup>444</sup>

### 3.1.4. Српски штампари у Румунији

Нема поузданих података о томе да су у периоду послје Макаријевог Јеванђеља из 1512. па до 1545. г. у Румунији штампане било какве књиге.<sup>445</sup> Зато, највјероватније, од 1545. г., захваљујући штампару Димитрију, почиње друго раздобље у историји раног румунског штампарства. Он је у Трговишту 1545. г. издао Молитвеник – Молитвослов и 1547. Апостол. У литератури о штампаним књигама поставља се питање: Ко је, у ствари, поменути штампар Димитрије? Одговор дају његове књиге. Наиме, иако Молитвослов свједочи да је јеромонах Мојсије његово штампање предузео по заповјести војводе Јо Петруа, он га је, ипак, штампао „матрицама Димитрија Љубавића“.<sup>446</sup> С друге стране, на основу Апостола, видимо да се његов штампар логотет Димитрије идентификује као „унук Божидарев“.<sup>447</sup> Такође, поједина слова Горажданске и ове штампарије у Влашкој, као на примјер w и у, су готово идентична.<sup>448</sup> Због свега реченог оправдано је тврдити да штампар Димитрије није грачанички штампар Димитрије, нити унук Божидара Вуковића, него унук Божидара Љубавића Горажданина, мада није потврђено да ли је он син Ђура Љубавића. Димитрије је Горажданску штампарију пренио у Влашку, у којој османска владавина није била толико непосредна и потпуна као што је то

<sup>444</sup> Ђ. С. Радојичић, „Српске рукописне и штампане књиге кроз векове“, у: *Библиотекар*, год. 7, бр. 3/4, Београд, 1997, 132–133.

<sup>445</sup> К. Олар, „Штампарија Димитрија Љубавића у румунској историографији“, у: *Годишњак Библиотеке Матице српске за 1991*, Нови Сад 1992, 109–111.

<sup>446</sup> I. Vianu, N. Hodoș, *op. cit.*, 26.

<sup>447</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>448</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 174.

био случај у српским земљама. Ипак, не зна се како и када се то догодило.<sup>449</sup> На такав корак Љубавић се одлучио готово сигурно из комерцијалних разлога, јер су га у Румунији чекали боља зарада и сигуран посао.<sup>450</sup> Према томе, за поновно покретање штампарства код Румуна, опет је, као што свједоче и румунски историчари штампане књиге, заслужан један Србин. Он је својом активношћу задовољио потребу Румуна за богослужбеним књигама. Такође, Димитрије је штампарском послу обучио и ученике, који су вјештину штампања наслиједили и ширили током XVI в. и ван Трговишта.<sup>451</sup> Његова штампарија је, ипак, била кратког вијека пошто се у исто вријеме појавила штампарија Ђакона Коресија у Брашову са још израженијим комерцијалним карактером, тако да Љубавић није могао да издржи ту конкуренцију. На то је утицала и појава лутерана, који су настојали да старословенски језик и ћирилично писмо избаце из употребе под изговором увођења народног језика у богослужење.<sup>452</sup>

Такон Коресије је 1580. г. прештампао Празнични mineј Божидача Вуковића,<sup>453</sup> што додатно потврђује распрострањеност Вуковићевих издања међу православним народима тог времена.

У XVII в. у Румунији је на штампању књига радило неколико Срба. Поуздан писани траг је остао само о некима од њих. Тако И. Каратајев наводи да су 1646. г. у Трговишту Прока Станчовић и Радул Стојковић штампали Службеник, али да он није видио потпун примјерак те књиге.<sup>454</sup> Међутим, посебно је значајна чињеница да је у Трговишту 7. јуна 1649. г. из штампе изашао Цвјетни триод – Пентикостар и да је његов штампар био српски јеромонах Јован Светогорац, поријеклом из босанског Каменграда и пострижник Манастира Гомионице.<sup>455</sup> У предговору Пентикостара влашка кнегиња Јелена Басараба се обраћа српском светогорском монаху Дамаскину говорећи му да је књига саображена његовој жељи и жељи српског народа.<sup>456</sup> Истраживања су показала да је поменути Дамаскин био сабрат Манастира Хиландара.<sup>457</sup> Према томе, наведени подаци нам омогућују да закљу-

---

<sup>449</sup> Л. Чурчић, „Горажданска штампарија у Трговишту у Румунији“, у: *Горажданска штампарија...*, 336.

<sup>450</sup> К. Олар, *op. cit.*, 112.

<sup>451</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>452</sup> *Ibid.*

<sup>453</sup> И. Каратаев, *op. cit.*, 206–211.

<sup>454</sup> *Ibid.*, 521.

<sup>455</sup> С. Новаковић, *Српски штампари...*, 341.

<sup>456</sup> *Ibid.*, 341.

<sup>457</sup> В. Пузовић, *op. cit.*, 137.

чимо да је Пентикостар из 1649. г. последња књига старог српског штампарства будући да је њен штампар Србин и да је она, очигледно, намјењена српској богослужбеној средини. Такав закључак, према томе, стоји у супротности са ранијим мишљењем Дејана Медаковића о Псалтиру из 1638. г. као последњој књизи старог српског штампарства. С друге стране, Пентикостар из 1649. г. пред истраживаче српског богослужења XVII в. поставља нови задатак. Наиме, познато је да је поменути Дамаскин Хиландарац, који је као монах поникао у Студеници, био присталица тзв. „дониконовског обреда“ и да му је због руских књига, нарочито штампаних, које су оцјењене као јеретичке, 1650. г. суђено на Светој Гори. Том приликом наређено му је да спали руске штампане књиге, међу којима није било службеника, као и један српски рукопис.<sup>458</sup> Отуда, ови подаци не само да додатно потврђују да је „дониконовски обред“ био заступљен и међу српским свештенослужитељима XVII в., већ намећу потребу да се његово практиковање истражи и на основу поменутог Пентикостара.

### 3.2. Католичке и протестантске ћириличне књиге намјењене Србима

Прве књиге на народном језику, штампане ћирилицом су дјело Дубровчанина Франа Ратковог Мицаловића. Он је, послје неуспјешне сарадње са пезарским издавачем Ђироламом Сончином, 1512. г. у венецијанској штампарији Ђорђа Руско-нија одштампао Офичиј (службу) блажене дјевеце Марије и Петнаест молитава Свете Брижите.<sup>459</sup> Те књиге су имале и насловну страну, што српске штампане, као ни рукописне ћириличне књиге нису имале.<sup>460</sup> Иако су ове књиге католичког садржаја, доказано је да су 1544. г. у Крушевцу, међу стварима Петра Марковог, пронађене управо оне.<sup>461</sup> Мицаловић је планирао да штампа и један Лекционар, али није познато да ли је то учинио. И прије Мицаловића, сачувани су трагови покушаја штампања ћириличних књига у Дубровнику. Већ 1502. г. католички свештеник Лука Радовановић, умирући оставио је једном другом свештенику, Павлу Вукашиновићу, дубровачком књижду, и машину за штампање и потребне калупе за ћирилична слова. Ипак, иако је Вукашиновић живио све до 1527. г., није позна-

<sup>458</sup> Детаљније о Дамаскину Хиландарцу в. у: В. Пузовић, *op. cit.*, 135–153.

<sup>459</sup> П. Колендић, „Ћирилицом штампане књиге за дубровачке католике“, у: *Политика*, среда 11. јануар 1933, бр. 8860, година XXX, 1; Л. Чурчић, *Прилог историји...*, 101.

<sup>460</sup> Л. Чурчић, *op. cit.*, 101.

<sup>461</sup> С. М. Ћирковић, „Ћириличко штампарство и култура балканских Словена“, у: *Пет вјекова Октоиха...*, 29.

то да је штампао било какву ћириличну књигу.<sup>462</sup> Послије Мицаловића, познато је да је 1514. г. дубровачки канцелар Лука Примојевић, тражио од дубровачког Сената дозволу за отварање штампарије. Та штампарија је требало да штампа књиге „српским словима“, тј. „каква су код рашких (српских) калуђера“, односно оним словима којим су почели штампати Црнојевићи.<sup>463</sup> Та његова молба, међутим, није одобрена.

Познато је и то да је у Босни у првој половини XVII в. ћирилицом штампао и фрањевац Матија Дивковић, који је 1611. г. објавио два дјела на народном језику: *Наук крстјански за народ словински* и *Сто чудеса алити знамења блажене и славне Богородице дивице Марије*, оба у Венецији.<sup>464</sup>

Као што смо раније помињали, Вићенцо Вуковић је од папе Гргура XIII тражио дозволу за штампање католичких књига, али овдје се вјероватно радило о православним књигама. У групу католичких књига намјењених и Србима можемо убројати и раније поменути *Наук крстијански* из 1583. г.

Наведена дјела указују на то да су Срби католици, којих је највише било у Приморју, жељели очувати ћирилицу као своје писмо, тј. да су жељели да га уведу и у штампу. Међутим, ћирилица се користила и у сврху унијаћења, односно католичења Срба. Такве активности Римокатоличке Цркве су биле посебно учестале преко Конгрегације за пропаганду вјере. Један од њених задатака је било оснивање школâ за мисију међу „шизматичима“ (православнима) и штампање вјерских књига на ћирилици пошто су католици знали да без њене употребе као писма тих књига, њихови планови неће бити остварени. Наиме, већ у IX вијеку папа Јован VIII (872–882) је дозволио да се „у црквама римског закона“ може обављати „словенска служба“, односно богослужење на старословенском језику.<sup>465</sup> Таква „служба“ је била и те како присутна међу Јужним Словенима на западном дијелу Балканског полуострва, Славонији, Хрватској и Словенији. Конгрегација за пропаганду вјере је сматрала да се управо уз помоћ ове врсте богослужења „шизматичи“ могу придобити за унију.<sup>466</sup> Пошто су за то богослужење биле неопходне и књиге на старословенском језику (не само на глагољици, већ и на ћирилици), а којих у другој половини XVI в. није било пуно, било је потребно предузимање штампања

<sup>462</sup> П. Колендић, *op. cit.*, 1.

<sup>463</sup> Л. Чурчић, *Видови и огранци...*, 22.

<sup>464</sup> М. Кaramatić, „Fra Matija Divković u Gutenbergovoj galaksiji“, у: *Svjetlo riječi*, сiječanj 2005, 5.

<sup>465</sup> Ј. Радонић, *Штампарије и школе римске курије у Италији и јужнословенским земљама у XVII веку*, Београд 1949, 10.

<sup>466</sup> *Ibid.*, 11.

нових богослужбених књига (посебно Мисала и Бревијара) намјењених таквом богослужењу и усклађених са исправљеним издањима папе Пија V. Једна од тих књига је и Исповједонок Стјепана Матијевића Солињанина, по Јерониму Панормитану, који је објављен у Риму 1630. г.<sup>467</sup> Такође, Римокатоличка Црква је у циљу спровођења уније имала у плану и прештампавање католичких катихизиса на словенски језик. Тако је већ папа Гргур XIII, по свједочанству задарског надбискупа Матије Карамана (1700–1771), лично наредио да се у Риму излију ћирилична слова, којима је 1696. г. штампан превод Катихизиса језуите Петра Канизија (1521–1597).<sup>468</sup> Тај катихизис је у XVIII в. аустроугарска власт покушала наметнути Србима.<sup>469</sup>

Када је у питању штампарска активност протестаната у XVI в. која се односила и на Србе, позната је активност Словенца Приможа Трубара (1508–1586). Он је 1550. г. штампао прву словеначку штампану књигу Катихизис. Ипак, за нас је важнија његова идеја да преко штампаних ћириличних књига изврши утицај на Србе како би и они прешли на протестантизам. Он је тражио сараднике међу Србима како би му помогли око штампања, а првенствено се обраћао тзв. „ускочким свештеницима“, који су у граничне словеначко-хрватске земље, Жумберак и околину (Белу Крајину) дошли из крајева југозападне Босне, тј. Унца, Гламочког поља и Ливна као и Цетинске крајине.<sup>470</sup> Нашао је двојицу православних монаха, Матију Поповића из Србије и Јована Малешевца из Босне, који су више били савјетодавци редактори, него штампари.<sup>471</sup> Протестанти су, на крају, одустали од сарадње са овим монасима због њиховог слабог познавања штампарског заната, али и нимало примјереног конзумирања алкохола.<sup>472</sup> Осим њих, Трубар се трудио да ангажује и полиглоту Димитрија Србина, али без успјеха. Ипак, он је успио да у штампарији у Ураку код Тибингена у Њемачкој буду штампана одређења протестантска издања, како на глагољици тако и на ћирилици, и то на народном језику, сходно протестантском богословљу. Трубар је сматрао да су протестантске књиге потребне зато што су раније богослужбене књиге код Срба, Бугара, Хрвата и Босанаца лоше

<sup>467</sup> Ову књигу посједује и Библиотека Матице српске под бр. Рђр I 4.1.

<sup>468</sup> Ј. Радонић, *op. cit.*, 73.

<sup>469</sup> П. Пузовић, *op. cit.*, 130–131.

<sup>470</sup> Р. Пилиповић, „Српска православна црква и јужнословенска реформација“, у: *Српска теологија данас 2013, зборник радова петог годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету 14. децембра 2013*, пр. Р. В. Поповић, Београд 2014, 399.

<sup>471</sup> *Ibid.*, 399–400. Постоји мишљење да су они били свештеници. (Д. Медаковић, *op. cit.*, 59–60)

<sup>472</sup> *Ibid.*, 400.



преведене тако да на примјер многе ријечи из Јеванђеља ни свештеници не разумију.<sup>473</sup> Тако је 1561. г. штампан Буквар – Табле за дицу и Катихизис у по 2000 примјерака, а 1563. г. у четири дијела и Нови Завјет са тиражима од 500 до 2000 примјерака. Укупан тираж ћириличних књига у Ураку је 10.800.<sup>474</sup> Међутим, све то није допринјело ширењу протестантизма међу Србима.

У поменутом Катихизису Трубар је писао и о православној Литургији. Он тамо говори о начину и разлозима причешћивања. Осим што објашњава да се Причешће даје у два вида, Трубар каже да се причешћујемо због тога што вјерујемо да нам се кроз Христове ријечи о установљењу Причешћа даје опроштај гријехова и спасење. Ко не вјерује тим ријечима недостојно се причешћује, сматра он.<sup>475</sup>

Протестанти су, по свједочењу Вићенца Вуковића, нудили велике награде и „повраћај државе“ њему и његовом оцу Божидару како би они штампали протестантске књиге.<sup>476</sup> Ипак, није познато да су они то и чинили. Штавише, Вићенцо протестанте назива „јеретицима“, а њихово штампање књига на српском језику сматра кварењем тог народа на штету његове вјере.<sup>477</sup> Међутим, мишљења смо да је Вићенцо протестантску штампарску активност, првенствено Трубареву, прије доживљавао као конкуренцију и да је и због њих тражио од папе Гргура XIII дозволу да једино он може штампати књиге на српском језику. Отуда и његов закључак да су протестанти јеретици није резултат његовог изучавања протестантског богословља.

### 3.3. Мотиви покретања првих српских штампарија и њихов карактер

Недавно је с правом, указано на то да записи у колофонима појединих штампаних књига нису довољни за њихову интерпретацију,<sup>478</sup> а то значи ни за одговор на питања која се тичу мотива покретања штампарија и њиховог карактера као и односа Пећке патријаршије према појави штампарства. Наиме, колофони су, уз мале измјене, преузети из рукописног предања, тако да се за изучавање старог српског

<sup>473</sup> Б. Бјелајац, *Протестантизам у Србији (Прилози за историју реформациског наслеђа у Србији – I део)*, Београд 2003, 27.

<sup>474</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>475</sup> Р. Трубар, *Catechismus mit Auslegung in der Syruischen Sprache: Katehismus*, Urach 1561, 46–49.

<sup>476</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 240.

<sup>477</sup> *Ibid.*, 240, 246.

<sup>478</sup> М. Лазих, „Између патриотизма, побожности и трговине: мотиви издавачке делатности Божидача Вуковића“, у: *Археографски прилози*, 35, 2013, 50.

штампарства морају узети у обзир и друштвено-историјске околности тог времена, односно познати подаци из живота приређивача, издавача и штампара старих српских књига.

Један од најважнијих мотива за покретање првих српских штампарија је недостатак богослужбених књига. Дакле, књиге настају услијед практичних потреба Цркве и овај мотив је изражен у многим српским првоштампаним књигама. То потврђује и приказани преглед положаја српског народа у вријеме туркократије. Тако у штампаним књигама тог доба често стоји да су цркве услијед турских освајања „гријехова ради наших“ остале без богослужбених књига. Турци су многе књиге спалили, а многе однјели. То свједочи и предговор Октоиха првогласника из Црнојевића штампарије: „Видјев ја, православни хришћанин и Божији штићеник, војвода Зете, господин Ђурађ Црнојевић, умањење светих књига пљачком и разарањем агаренских синова...“.<sup>479</sup> Исти мотив је присутан и у српским књигама које се штампају у иностранству. Тако у поговору Литургијара Божидара Вуковића стоји да је Божидар предузео штампање ове књиге са жарком жељом да „попуни недостатак душекорисних књига, [чији је број] смањен пљачкањем Исмаилћана, по Божијем допуштењу“.<sup>480</sup> Међутим, и да није било паљења и пљачкања богослужбених књига, природно је да рукописне књиге нису могле задовољити све потребе српских цркава и манастира у ово вријеме.

Интересантно је навести да се у влашким штампаним књигама тог времена као мотив штампања не наводе пљачке и уништавање књига од стране Турака, а одсутан је и мотив испаштања гријехова. Власи штампају књиге јер их немају довољно, али за то не криве Турке пошто су, као што смо већ рекли, у то вријеме влашке кнежевине биле у повољнијој ситуацији у односу на Србе. У влашким књигама се, наиме, као мотив штампања наводи прослављање Бога.<sup>481</sup>

Сљедећи битан мотив штампања је побожност тј. вјера приређивача, издавача и штампара. Овај мотив је очигледан ако се узму у обзир наведене историјске чињенице о настанку наших штампарија и занимању личности које су учествовале у њиховом раду. Наиме, као што знамо, преписивање богослужбених књига се сматрало богоугодним дјелом, тј. подвигом писара, а богослужбена књига светињом. Мишљења смо да се према тим књигама на исти начин односила и већина српских

---

<sup>479</sup> Н. Р. Синдик, *op. cit.*, 22.

<sup>480</sup> *Ibid.*, 41–42.

<sup>481</sup> Н. Р. Синдик, *Смерени свеитеник мних Макарије от Чрније Гори*, Подгорица, 1995, 10.

приређивача, издавача и штампара XVI в. То потврђује и предговор Зборника за путнике Божидача Вуковића:

„Молих се премилосрдном човјекољупцу Богу, препустих се пучини Његовог неисцрпног милосрђа, да ми помогне да ово завршим не би ли се допало предоброме Христу, Владици нашем. Бог ми је свједок, не дах себи нимало мира, нити пак, мојим очима сна. Не поштедјех од свога имања, које ми је дао Господ, докле нисам завршио посао до краја.“<sup>482</sup>

Побожност приређивача, издавача и штампара доказана је и у неким другим српским штампаним књигама. Тако штампар Димитрије у предговору грачаничког Октоиха петогласника не говори о „умањењу светих књига“ као разлогу штампарске активности него као мотив наводи своју „духовну биједу“ због које он није био достојан да испуни цркве духовним пјесмама па му је „смиреном и невољном“ остало само да продужи трајање „свештене књиге од осам гласова четири“ да „сви заједно славимо Оца и Сина и Светога Духа“.<sup>483</sup> Осим самих књига о побожности као мотиву штампарске активности довољно говори и чињеница да су већину приређивача и штампара старих српских штампарија, па и дио издавача, чинили свештенослужитељи.

Штампање књига је сматрано и „чином добротинства“ будући да је њима ширена Ријеч и слава Божија. То свједочи и предговор Празничног минеја Божидача Вуковића.<sup>484</sup>

Божидар Вуковић је наглашавао и догматску тачност својих издања и молио за опроштај ако је нешто у њима погрешно. То напомиње и у предговору Октоиха петогласника.<sup>485</sup>

У погледу мотива за покретање штампарија, овдје опет наводимо податак из млетачких докумената која свједоче како су Вићенцо Вуковић и његов „ортак“ Бартоломео „прејасноме дужду“ 1546. г. поднјели молбу у којој су изнјели да желе штампати књиге српским језиком „ради свеопште добробити српске нације и језика, и увећања хришћанске вјере“.<sup>486</sup> Иако се о вјеродостојности Вићенцове и Бартоломеове тврдње може расправљати, сигурно је да су богослужбене књиге у многим раним српским штампаријама заиста штампане и из патриотских, тј. наци-

<sup>482</sup> Н. Р. Синдик, *Издавачи...*, 53.

<sup>483</sup> Предговор в. у Р. М. Грујић, *op. cit.*, 87.

<sup>484</sup> М. Лазић, *op. cit.*, 64.

<sup>485</sup> Н. Р. Синдик, *op. cit.*, 63.

<sup>486</sup> М. Пантић, *op. cit.*, 52.

оналних, као и образовних разлога. Примјер патриотизма су наведене ријечи из цетињског Октоиха првогласника. Такође, такав примјер проналазимо у поменутом Зборнику за путнике Божидара Вуковића, односно у његовом другом тестаменту, у којима он саопштава жељу да своју штампарију врати у родни крај како би надокнадио „све недостатке у књигама божанских цркава, које су умањили безбожници“.<sup>487</sup> Наведене ријечи свједоче о несобичној љубави према српском народу, тј. родољубивом мотиву покретања штампарије. Наиме, крајња намјера ових Вуковићевих ријечи јесте жеља да се умање тешке последице турских освајања.

Образовни мотиви постају очигледнији када имамо у виду да су се богослужбене књиге користиле не само за богослужења у Цркви, већ и за школовање нових свештеника при манастирима.<sup>488</sup>

Поједине штампарије су, поред осталог, покретане и због неопходности унутрашње мисије Цркве. Тако су, по појединим ауторима, одређене књиге у Пећкој патријаршији највјероватније штампане као реакција на српска венецијанска издања, која су по умјетничкој опреми и језику одавала утисак римокатоличких, а не православних богослужбених књига. То би значило да је мотив њиховог штампања био страх од унијаћења, тј. вјерски, али и национални. Тако је Милешевски Псалтир из 1557. г., вјероватно, био реакција на Псалтир Вићенца Вуковића који је био икавски и имао ренесансне католичке мотиве. Зато Вићенцов Псалтир није био прихваћен у Пећкој патријаршији.<sup>489</sup>

Несумњиво, приређивачи, издавачи и штампари су имали и материјалне користи од рада ових штампарија. Па ипак, овдје не можемо говорити о искључиво комерцијалном карактеру свих штампарија, али поједине од њих су првенствено имале комерцијални карактер, као на примјер: Београдска и штампарија Јеролима Загуровића, док је за Вићенцову то још увијек нејасно. Комерцијалне штампарије су у суштини биле организована трговачка предузећа,<sup>490</sup> што говори да је штампарство и привредна дјелатност, те је успјех једне штампарије увелико зависио од продаје њених књига. Међутим, не можемо прихватити мишљење према којем је

---

<sup>487</sup> Н. Р. Синдик, *op. cit.*, 53–54.

<sup>488</sup> В. Шалипуровић, *Милешевска штампарија 1544–1557*, Пријепоље 1995, 17.

<sup>489</sup> Л. Чурчић, *Српске штампане...*, 207.

<sup>490</sup> О комерцијалном карактеру српских венецијанских штампарија в. Д. Медаковић, *op. cit.*, 33–40.

Божидар Вуковић у штампарски занат превасходно ушао из материјалне користи коју је доносило штампање књига.<sup>491</sup>

Побројани мотиви покретања првих српских штампарија као и раније наведени историјски преглед њиховог рада, дају нам могућност да закључимо како су те штампарије по своме карактеру биле *феудално-меценатске* (само Црнојевића), *манастирске* (основане у манастирима Пећке патријаршије), *комерцијалне* (Београдска, Загуровића) и *комерцијално-меценатске* (Вуковића).<sup>492</sup> Међутим, све ове штампарије су штампале искључиво српске богослужбене књиге. У томе се старо српско штампарство разликује од већине оновременог европског штампарства. Разлоге оваквој пракси наших старих штампарија треба тражити, прије свега, у томе што Срби у том тренутку другу писану књижевност, осим црквене, нису ни имали. Наиме, у то вријеме српска књижевност је у све већем раскораку са европском. Док европска стреми хуманистичким дјелима, српска књижевност се држи старих, провјерених средњовјековних образаца преписујући и даље житија, службе, стихире, повјесна слова, родослове и похвале. Отуда је то било вријеме слабљења развоја српске књижевности јер идеје византијског хуманизма и грађанске литературе, због историјских прилика, нису прихваћене.<sup>493</sup> С друге стране, разлог штампања искључиво богослужбених књига је и у чињеници да су Пећкој патријаршији богослужбене књиге биле најпотребније.<sup>494</sup>

### 3.4. Да ли је Пећка патријаршија заиста прихватила штампарство?

Претходно поглавље намеће питање које је веома важно за историјско-богословску анализу првих српских штампаних књига: Да ли је Пећка патријаршија заиста прихватила штампарство као нов начин умножавања књига? Одговори истраживача старог српског штампарства су различити. Тако, по Лазару Чурчићу, последице слома српске средњовјековне државе, Пећка патријаршија, као једини и искључиви фактор цјелокупног српског духовног живота, није остављала простора за духовне активности које нису биле у њеним идејним и политичким токовима, тј. које јој нису биле сродне. Због таквог опредјељења, сматра он, Патријарши-

<sup>491</sup> Дан. Петровић, *op. cit.*, 239.

<sup>492</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 27–41.

<sup>493</sup> Д. Богдановић, *Историја...*, 253.

<sup>494</sup> Р. Л. Веселиновић, *op. cit.*, 284.

ја није била спремна да прихвати никакве новине, па ни штампану књигу.<sup>495</sup> Оту- да Чурчић сматра да разлоге покретања штампарства код нас треба тражити прије у дјелимичном утицају духовних и техничких новости и моде, која је из Венеције долазила у Зету, него што се радило о стварној жељи и потреби да се дође до штампане књиге.<sup>496</sup> Штавише, Чурчић додаје и ово: „сасвим је извјесно да оне [штампарије на територији Пећке патријаршије] нису радиле по жељи Српске Православне Цркве, или бар не по жељи њених врхова, јер да је таквих намјера било морала би се бар нека од тих штампарија одржати“.<sup>497</sup> Павле Мијовић истиче да су се наши штампари, иако стихијски, укључили у један покрет европских, од- носно свјетских размјера, који се одупирао идеологији владарског самоодржања и премоћи Цркве у науци и култури. Иако се то не може запазити на основу самих црквених књига, он сматра да чињеница да су оне биле сваком доступне, значи да су те књиге разбиле дотадашњи монопол ктиторових и донаторових „грешних ди- јака“.<sup>498</sup>

Оваква тумачења односа Пећке патријаршије према штампарству су заснована на мишљењу да је Пећка патријаршија у вријеме рада првих српских штампарија била искључиво конзервативног катактера. Она Предање Цркве сагледавају ис- кључиво као конзервативно не примјећујући да је Пећка патријаршија управо кроз однос према штампарству показала да се према Предању односила на креативан начин. Наиме, изнесени подаци о приређивачима, издавачима и штампарима ста- рих српских штампаних књига, по нашем мишљењу, показују да је Пећка патри- јаршија својим већим дијелом ипак прихватили штампарство. Међутим, нема сум- ње да је ријеч о спонтаном и децентрализованом феномену пошто у самом Мана- стиру Пећка патријаршија, као средишту Патријаршије, никада није покренута штампарска активност.<sup>499</sup> Па ипак, историјски преглед рада штампарија у Пећкој патријаршији показује да су штампарије углавном радиле при манастирима. Њих су понекад покретали и митрополити (новобрдски Никанор) или, пак, давали по- дршку њиховом покретању (зетски митрополити Висарион и Вавила), па су њихо- ва имена понекад поменута у штампаним књигама. Тако је цетињском митрополи- ту Вавили за његов ангажман око преписивања књига признање одао још јерома-

---

<sup>495</sup> Л. Чурчић, *Прилог историји...*, 99.

<sup>496</sup> *Ibid.*

<sup>497</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>498</sup> П. Мијовић, „Наша и венецијанска штампана књига“, у: *Штампарска и књижевна...*, 58.

<sup>499</sup> В. Стефановић Караџић, *Примјери српско-славенскога језика*, Беч 1857, 23.

нах Макарије у поговору штампаног Октоиха првогласника. Истовремено, доказано је да је исти митрополит поменути и у Зборнику штампаном у Млецима 1495. г., чије је постојање евидентирала Вера Сечански.<sup>500</sup> Штампарије су, као што смо видјели, покретали и игумани појединих манастира док су штампари углавном били свештенослужитељи и монаси. Ако имамо у виду те чињенице, онда можемо да закључимо да ниједна од тих штампарија не би могла радити без благослова надлежне црквене јерархије. Иако се тај благослов у самим књигама помиње само једанпут (и то благослов игумана, а не неког епископа), у неким књигама се помиње да су оне издане при одређеном епископу или, пак, у њихово вријеме. Да се Пећка патријаршија изричито противила ширењу штампарства, сигурно је да приређивачи, издавачи и штампари тих књига не би наводили имена својих епископа и пећког патријарха пошто им они то не би благословили. Напротив, у неким издањима изричито стоји да су се њихови штампари трудили „повеленијем“ тј. заповјешћу одређеног свештеног лица. Такав је случај са грачаничким штампаром Димитријем, који је штампао по заповјести митрополита Никанора или, пак, ђаконима Дамјаном и Миланом, који су штампали по заповјести игумана милешевског Данила.<sup>501</sup>

Из претходно реченог произлази да је Пећка патријаршија доживјела штампарство као наставак процеса преписивања богослужбених књига у славу Божију и спасење душе.<sup>502</sup> То значи да јој је штампарство, као и преписивање, послужило за репродуковање богатог богослужбеног наслијеђа. Отуда је она у књизи видјела природног сарадника у окупљању вјерника пред пријетећим продором турске силе, али и у подизању сопственог угледа у очима свјетовних владара.<sup>503</sup> На тај начин Црква је потврђивала статус који је још од оснивања имала у српском друштву.

Овдје ћемо поновити и чињеницу да су старе српске штампарије штампале искључиво богослужбене књиге. Да те књиге нису биле потребне нашој Цркви у то вријеме, штампарије их не би ни штампале. Наиме, штампање је било скуп процес, а цијена штампане књиге, иако мања од рукописне, ипак велика за ондашње прилике. Тако су венецијанске књиге спадале у категорију луксузних роба (норо-

<sup>500</sup> В. Сечански, „Вавила, архиепископ и митрополит зетски: рад на организацији преписивања рукописа и штампању књига“, у: *Библиографски вјесник*, год. XV, Цетиње 1986, бр. 3, 165.

<sup>501</sup> М. Пешикан, „Из записа старих штампара“, у: *Пет векова српског...*, 226.

<sup>502</sup> Е. Л. Немировски, *Почеци...*, 111.

<sup>503</sup> *Ibid.*, 112.

чито се то односи на инкунабуле), иако су биле намјењене ширем кругу читалаца.<sup>504</sup> Наиме, просјечна цијена књига из Вуковића штампарије је била 1, 96 дуката или деведесет и три аспре. Приближно један дукат је вриједило једно теле, или два овна, или пет до осам јагњади и јаради, а во је вриједио око два дуката.<sup>505</sup>

У прилог нашој тврдњи о рецепцији штампарства у Пећкој патријаршији говори и чињеница да је преписавачка активност код Срба у XVI в. била недовољна да задовољи потребе наших цркава и манастира. То је очигледно на основу данас познатих података о продаји појединих штампаних књига, која потврђује њихову потражњу. Наводимо само неке примјере продаје српских штампаних књига: 1563. г. по Мађарској је путовао и продавао књиге ујак Вићенца Вуковића Гаспар. Он је продао четиристо двадесет и пет књига.<sup>506</sup> Неки трговац из Анконе је 1554. г. продао Луки Димитријевићу у Београду двјесто српских штампаних књига, а један дубровачки трговац 1560. г. шаље у Београд два сандука књига. Приликом пописа имовине Тројана Гундулића у Београду 1563. г. нађено је педесет и девет јеванђеља, која је он штампао као и још четрдесет и двије књиге.<sup>507</sup> Нажалост, по питању тиража појединачних издања старог српског штампарства немамо никаквих поузданих података. У супротном, могли бисмо одредити стварни утицај тог штампарства, као и његову стварну рецепцију у Пећкој патријаршији.

Да је Пећка патријаршија прихватила штампарство, потврђује и чињеница да су нека од издања Вуковића штампарије првенствено била намјењена манастирима Хиландару, Дечанима и Милешеви. Такав је случај са Празничним минејом Божицара Вуковића. То потврђује садржај те књиге у којем се поред других празничних служби налазе и службе Св. Стефану Дечанском (л. 80), Св. Сави и Св. Симеону (л. 262), као и велики број празничних илустрација.<sup>508</sup> Поменути манастири су, познато је одраније, посебно задужили Божицара Вуковића. То је можда због тога што су му слали предлошке за штампање, а можда и због чињенице да

<sup>504</sup> П. Мијовић, *op. cit.*, 55–56.

<sup>505</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 206. Један примјерак Празничног минеја продао је 1542. г. јеромонах Иларион из Манастира Високи Дечани јеромонаху Партенију из Манастира Војловице за двадесет гроша односно тринаест дуката. Осим што потврђује цијену Вуковићевих књига, овај податак додатно потврђује чврсту везу између Високих Дечана и Вуковића штампарије. Дакле, док поједини дечански монаси учествују у штампању Вуковића књига, други су их дистрибуирали по територији Пећке патријаршије. (Ђ. С. Радојичић, „Цена Празничног Минеја Божицара Вуковића“, у: *Библиотекар*, год. 7, бр. 1/2, 1955, 29)

<sup>506</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 245.

<sup>507</sup> С. Петковић, *Зидно сликарство...*, 37.

<sup>508</sup> П. Миодраг, „Луксузна издања из штампарије Божицара Вуковића“, у: *Богословље*, 1–2, 1997, 65.



су му у другом штампарском циклусу главни штампари били из Милешеве (Теодосије и Ђенадије) и Дечана (Мојсије), па се Божидар Вуковић штампањем тих књига желио одужити овим манастирима. Да овим манастирима није било стало до штампарства, сигурно је да ови монаси не би били у Венецији нити би Вуковић штампао овакве књиге само за парохијско свештенство.

Забилежено је да су се поједини издавачи очигледно борили за прихватање својих издања у Пећкој патријаршији. Такав је случај са Вићенцом Вуковићем. Пошто су издања Вићенца Вуковића по својој графици, а понекада и језику, изгледала сумњиво црквеној јерархији и пастви, Вићенцо се, као што знамо одраније, досјетио да каже како је извјесни црквено-народни сабор његовом оцу изричито повјерио ту одговорну дужност да отпочне штампање књига на српском језику. То Вићенцо наводи у свом писму папи Гргуру XIII.<sup>509</sup> Несумњиво, он је тим потезом желио да његова издања буду примљена у Пећкој патријаршији и препозната као православна, односно, да имају своје сигурне купце. Та издања су, као што је познато, продавана а и данас су доступна у много примјерака у библиотекама са наших простора. Наравно, остаје отворено питање да ли су Вићенцова издања у потпуности прихваћена код Срба.

### 3.5. Могући разлози престанка рада српских штампарија

Било је очекивано да ће обновљена Пећка патријаршија, осим преписивања књига, у потпуности искористити и штампу за умножавање неопходних богослужбених књига. Ипак, до тога није дошло. Наиме, није познат никакав доказ који би указивао на то да је Патријаршија давала подршку за рад штампарија у Мркшиној Цркви или Скадру. Због тога Сретен Петковић сматра да разлоге зашто је Патријаршија тако реаговала можемо само нагађати.<sup>510</sup> Међутим, на овом мјесту ћемо настојати да пружимо макар синтезу могућих одговора на питање: Зашто долази до замирања старог српског штампарства не само у српским земљама него и у Венецији баш у тренутку обнове Пећке патријаршије?

Као што показује и овај рад, српске штампане књиге у Пећкој патријаршији се појављују повремено. Највјероватније, то је из разлога што су се и Пећка патријаршија и српски народ у то вријеме налазили у специфичним историјским усло-

<sup>509</sup> М. Милошевић, *op. cit.*, 238.

<sup>510</sup> С. Петковић, *op. cit.*, 36–37.

вима.<sup>511</sup> Наиме, манастири су и прије и послвије обнове Патријаршије и поред тренутака спокојства, пролазили кроз финансијску кризу те због тога нису били у стању да остваре континуитет штампарске дјелатности.<sup>512</sup> То се посебно односи на вријеме султана Селима II, које се поклапа са годинама престанка рада штампарија у Пећкој патријаршији. Тада долази до познате „продаје“ српских цркава и манастира услед великог пореског притиска који је наметнула турска власт. Из тог разлога манастири у којима су радиле штампарије нису могли да издржавају њихов рад. Према томе, иако је Црква користила штампарство за своје потребе, она је то чинила онолико дуго колико је могла да то финансијски издржи.<sup>513</sup> То најбоље потврђује примјер Манастира Милешеве, који је посебно осиромашо крајем XVI в.

Везано за претходне чињенице важно је навести и тврдњу о томе да је једног тренутка због конкурентности појединих штампарија дошло до нагомилавања књига, које издавачи нису могли да продају и на тај начин обезбједе новац за штампање нових.<sup>514</sup> Дакле, круг потенцијалних купаца се није ширио него сужавао. На то је, поред конкурентности, утицала и висока цијена богослужбених књига.<sup>515</sup> Тиме су нестајали услови за успјешан рад јер се средства уложена у постројења, материјал, па и штампаре, нису враћала кроз цијену књиге.<sup>516</sup> У овоме, између осталог, треба посматрати и разлику у улогама које је имало штампарство у Пећкој патријаршији и европским државама тог времена. Ипак, да ли је стварно дошло до нагомилавања књига зависи и од већ поменутог питања тиража.

Дисконтинуитет у раду штампарија односно престанак њиховог рада произлази и из друштвене структуре српског народа у XVI в. Срби су тада углавном живјели на селу а грађанско друштво се слабо развијало. Отуда осим цркава и манастира, није било других наручилаца књиге.<sup>517</sup>

---

<sup>511</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 41. В. Ђурђевић, „*Zašto prestaje razvitak srpskog štamparstva u drugoj polovini XVI stoljeća*“, у: *Zbornik radova posvećen uspomeni Salke Nizečića*, Сарајево 1972, 398.

<sup>512</sup> Неповољне услове живота српских манастира из овог периода потврђује и податак да је игуман Манастира Св. Арханђела код Призрена Дионисије 1519. г. због сиромаштва био принуђен да прода Апостол једном јеромонаху. (Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, Београд 1902, 135)

<sup>513</sup> В. Ђурђевић, *op. cit.*, 400–403.

<sup>514</sup> Л. Чурчић, „Псалтир Божидара Вуковића из 1519–1520. године“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књига XXII/3, 1974, 483.

<sup>515</sup> С. М. Ђирковић, *op. cit.*, 31.

<sup>516</sup> *Ibid.*

<sup>517</sup> Г. Стокић Симоновић, *Књига и библиотеке код Срба у средњем веку*, Панчево 2008, 59–60.

Посебно је занимљива тврдња Сретена Петковића о томе да је стварни узрок престанка рада наших штампарија тај што је Пећка патријаршија у XVI в. била опрезна и неповјерљива према свему што је долазило са Запада, односно из католичке средине.<sup>518</sup> Та опрезност је долазила услјед покушаја Римокатоличке Цркве да успостави унију са Пећком патријаршијом. Зато Патријаршија није прихватила штампарство које је у њу дошло управо са Запада. Сумњичавост се посебно огледала у томе што су илустрације неких од књига издатих у Венецији биле стране православној иконографији. Тако, на примјер, доњи оквири из Зборника за путнике Вићенца Вуковића из 1547. г. јасно указују на своје западно, католичко поријекло. Таквих мотива у оквирима има укупно петнаест и представљају католичке иконе Христовог и Богородичиног живота.<sup>519</sup> Међутим, оваква умјетничка опрема није предствљала честу појаву ни у Вићенцовим издањима, нити у издањима његових насљедника. Па ипак, колико год да је мали проценат католичких утицаја, они су, по аутору ових тврдњи, били довољни да Пећка патријаршија не прихвати штампане књиге настале на Западу јер су оне биле замка унијата.<sup>520</sup> Међутим, мишљења смо да су ове тврдње тешко доказиве будући да архијереји Пећке патријаршије нису били неповјерљиви према живописцима са Запада. Тако је 1510. г. херцеговачки митрополит Висарион лично најмио познатог дубровачког сликара Вица Ловровог да живопише, за тридесет дуката, на грчки начин Манастир Тврдош.<sup>521</sup> Исто тако, и у Цетињском Октоиху првогласнику проналазимо западна ликовна рјешења, као на примјер: голо дијете у једном иницијалу.<sup>522</sup>

Ђорђе Сп. Радојичић каже да је разлог престанка рада старих српских штампарија појава руског штампарства у XVI в. односно податак да се од времена патријарха Гаврила Рајића дешава замјена српских књига руским.<sup>523</sup>

Раније смо видјели да однос османских власти према немуслиманском штампарству није био такав да су оне настојале да угуше штампарство других народа.

---

<sup>518</sup> С. Петковић, *Српска црква...*, 68–69.

<sup>519</sup> С. Петковић, „Илустрације *Meditationes vitae Christi* од Псеудо-Бонавентуре у једној српској штампаној књизи XVI века“, у: *Зборник Светозара Радојичића*, Београд 1969, 254–257.

<sup>520</sup> С. Петковић, „Илустрације српских штампаних књига XV–XVII века између Истока и Запада“, у: *Црнојевића штампарија...*, 76–77.

<sup>521</sup> С. Петковић, *Ликовне...*, 340–341.

<sup>522</sup> М. Лазивић, *Између традиције и иновације: 520 година од прве ћирилске књиге штампане на српскословенском језику*, Београд 2014, 32.

<sup>523</sup> Ђ. С. Радојичић, *Карактер...*, 270; В. Стефановић Караџић, *op. cit.*, 23; Ј. Чурчић, *Замена богослужбених...*, 89.

Због тога, по нашем мишљењу, не можемо сматрати да је однос Османлија према штампаној књизи стварни узрок престанка рада првих српских штампарија.

На крају наводимо и мишљење Дејана Медаковића, који сматра да је до замирања српскословенског штампарства, с једне стране, дошло услијед престанка трговачког интересовања страних штампарских предузећа за српску књигу, што у ствари додатно показује економско расуло српског тржишта у XVII в.<sup>524</sup> С друге стране, Медаковић мисли да је до њега дошло и услијед све интензивнијег притиска католичке протвиформацијске пропаганде, која се већ 21. децембра 1637. г. свим силама борила да преко папског нунција у Млецима спријечи или бар одгоди штампање Ђинамијевог Псалтира.<sup>525</sup>

Послије побројаних тврдњи и претпоставки, сматрамо да је оправдано закључити да је примарни разлог не само повременог штампања, него и дефинитивног престанка рада српских штампара и штампарија почетком XVII в. тешко материјално стање наших цркава и манастира, као уосталом и цјелолупног српског народа у то вријеме.

Од времена престанка рада српских штампарија примјетно је да српске рукописне књиге настају по узору на штампане. То је обрнут процес од оног који смо имали већ од краја XV и кроз цео XVI в., у којем српске штампане књиге настају под несумњивим утицајем рукописних.<sup>526</sup>

### **3.6. Допринос штампарства развоју богослужбеног живота у Пећкој патријаршији**

Богослужбене књиге су *conditio sine qua non* за одржавање богослужења. У вези са тим, природно је да је, осим преписивачке дјелатности, одређени допринос развоју богослужбеног живота у Пећкој патријаршији у XVI в. дало и штампарство. О каквом доприносу је ријеч?

На првом мјесту, наведени допринос се састоји у надомјештавању недостатка богослужбених књига. Тако су штампане књиге за дневни, седмични и годишњи круг богослужења, односно из *хеортолошких* и *евхолошких* потреба.<sup>527</sup> С друге

<sup>524</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 83.

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>527</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 94.

стране, из њих су будући свештенослужитељи учили садржај богослужења, чиме су доприносиле богослужбеном васпитању свештенослужитеља и народа Божијег.

Допринос штампарства развоју богослужбеног живота се огледа и у чињеници да су поједине илустрације из штампаних књига биле предлошци српском сликарству тог времена.<sup>528</sup> Тако је сцена из Празничног минеја Божидача Вуковића на којој Св. Стефан Дечански предвођен Св. Николом приступа Христу, по очуваним споменицима, била сликарски предлошак за фреске у три манастира код Чачка, као и у неким другим црквама и манастрима: Благовештење Кабларско (1632. и 1635), Никоље (1637), Жежевица (1637), Подмаине код Будве (1630) и Никољац (и то већ у XVI в.).<sup>529</sup> Исто можемо рећи и за ликове Св. Саве и Св. Симеона Мироточивог, који су послужили као предлошци за живопис Цркве Св. Климента у Мостаћима из 1623, Цркве Успења Богородичиног у селу Мртвице код Владичиног Хана у другој четвртини XVII в. итд.<sup>530</sup>

Појавом штампарства богослужбена књига је постала приступачнија већем броју свештенослужитеља а тиме се ширио и њен утицај. То је, као што већ знамо, зато што су рукописне богослужбене књиге биле скупље, што значи да се нису шириле у оној мјери у којој је то био случај са штампаном књигом. Отуда су поједини литургичари дошли до закључка да је појава штампарства довела до унификације богослужбеног текста, односно богослужбене праксе и да се у томе састоји суштински допринос штампарства развоју богослужења. Тако Роберт Тафт сматра да је утицај штампе на унификацију литургијског поретка значајнији од улоге епископа, сабора или неке посебне комисије за Литургију.<sup>531</sup> Штавише, Тафт каже да, иако појава штампарства није означила крај развоја литургијског текста и локалне адаптације, од почетка штампања књига постаје тако лако ући у траг том развоју да историја Литургије престаје да буде научни проблем и тако постаје релативно незанимљива у смислу изучавања локалне праксе, тј. варијација на добро

---

<sup>528</sup> Ипак, треба знати да је тадашња духовна литература свој ликовни одраз пронашла и у штампаним књигама. Наиме, црквене пјесме из XVI в. су прожете идејом како се Св. Симеон Мироточиви и Свети Сава обраћају Христу ради Божије заштите српског народа. (С. Петковић, *Ликовне...*, 382) На почетку Цвјетног триода Мркшине Цркве управо је штампана илустрација тог чина. Та композиција с допојасним ликовима подражава Деизис и у том смислу је иконографска новина XVI в. (*Ibid.*)

<sup>529</sup> С. Петковић, „Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, св. 26, Нови Сад 1990, 155–156.

<sup>530</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>531</sup> R. F. Taft, „How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy“, у: R. F. Taft, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Roma 1997, 205.

познату тему.<sup>532</sup> С тим у вези, Елена Велковска и Стефано Паренти наводе да до појаве штампаних издања, а у неким периферним крајевима и после тога, није постојала једна јединствена пракса у јурисдикцији Константинопољског патријархата, што даље значи да је свака средњовјековна рукописна литургијска књига прије свега израз локалних обичаја региона, у којем је написана.<sup>533</sup>

Разматрајући наведене ставове, прво морамо имати у виду да је процес унификације почео и прије појаве штампаних књига. Тако су оци Петог шестог васељенског сабора (канони 25, 29) настојали да се истакне литургијска једнообразност у свим дијеловима хришћанске васељене кроз умањивање значаја различитих помјесних литургијских предања.<sup>534</sup> С друге стране, Литургија је, по закључку Јована Мајендорфа, била „оруђе византијске културне, религијске и до одређеног степена политичке експанзије и утицаја на Средњем истоку и у Источној Европи“.<sup>535</sup> Наиме, новообраћеним народима, међу којима су били и Словени, Литургија и пракса Велике Цркве су „представљане као недодирљиве и обраћеници су били генерално подстицани да их се до најситнијих детаља дословно и ригидно придржавају“.<sup>536</sup> Отуда је процес унификације на Истоку вршен и стварањем диатаксиса, тј. посебних рубрика за вршење обреда. Један од њих је и Диатаксис цариградског патријарха Филотеја Кокиноса (†1379), о којем ћемо говорити касније. Увођење поретка тог Диатаксиса у Православну Цркву је већ представљало одређену унификацију литургијског поретка, мада та унификација никако није била апсолутна, нити је она остварена свуда будући да су поједине особености литургијског поретка појединих православних средина постојале и након појаве штампаних издања. Примјер тога је, као што ћемо касније видјети, постојање двије молитве за облачење епитрахилја у појединим руским службеницима, од којих је једна из руских дофилотејевских рукописа.

Иако је процес унификације почео и прије појаве штампаних издања, раније смо видјели да су приређивачи, штампари и издавачи књига у Русији у вријеме патријарха Никона до апсолутне унификације богослужбеног текста жељели доћи

---

<sup>532</sup> *Ibid.*

<sup>533</sup> *Евхологий Барберини гр. 336*, Издание, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; редакция русского перевода Е. Велковской, М. Живовой, Омск 2011, 52.

<sup>534</sup> Х. Насис, *Свештенослужење Свете Тајне Евхаристије – канонско учење и литургијски поредак*, превео са грчког Б. Мркаја, Цетиње 2011, 206–207.

<sup>535</sup> Ј. Мајендорф, „Литургија: откривање византијског ума“, превео са енглеског В. Вукашиновић, у: *Беседа*, 3–4, Нови Сад 1992, 134.

<sup>536</sup> *Ibid.*, 135.

управо преко штампарства. Међутим, та њихова жеља је резултат постојања огромног броја грешака и разлика у рукописима и штампаним књигама, али и на-мјерних исправљања у књигама у Московској Русији. С друге стране, митрополит Петар Могила спроводи процес ревизије богослужбених књига унифицирајући богослужбену праксу Мале Русије са грчким венецијанским штампаним књигама, као и са римокатоличким штампаним књигама. Према томе, процес унификације постоји само тамо гдје постоји више различитих предања или тамо гдје се једна пракса жели наметнути на различите начине. Код Срба тај процес није спроведен зато што приређивачи, издавачи и штампари српских богослужбених књига прве генерације издају те књиге „без унапријед смишљене идеолошке позадине“.<sup>537</sup>

Преовладавање штампаних издања у односу на рукописе, може имати и добрих и лоших страна.<sup>538</sup> Док, с једне стране, штампана издања спрјечавају цвјетање апокрифне атрибуције служби и молитава,<sup>539</sup> с друге стране, дешава се да она доприносе ограничениости помјесних богослужбених предања, неријетко на штету правилне праксе.<sup>540</sup>

У погледу Тафтових тврдњи о утицају штампе на даљи развој Литургије, сматрамо да је неопходно рећи да штампарство није допринјело само стандардизацији већ и дестабилизацији знања будући да је читаоцима предочавало да постоје различите приче и тумачења.<sup>541</sup> Дакле, фиксност знања коју је штампарство подстицало, је била релативна, а не апсолутна.<sup>542</sup> Отуда се и поредак и текст Литургије у одређеним моментима и даље развијао, што у нашем случају значи да појава штампаних издања српских литургијских књига представља само епизоду у развоју српског богослужења.<sup>543</sup>

Уколико на једном географском простору дође до употребе једних те истих богослужбених књига од стране свих свештенослужитеља, природно је да то до-

<sup>537</sup> В. Вукашиновић, *Свештена...*, 63.

<sup>538</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 56.

<sup>539</sup> Примјер тога ја атрибуција Литургије Пређеосвећених Дарова у српским рукописима. (*Ibid.*)

<sup>540</sup> П. Скалтођ, *op. cit.*, 35. Примјер таквог ограничавања је благосиљање ђакона пред читање Јеванђеља. Према рукописима са подробнијим рубрикама, ђакон је сам узимао Јеванђеље са Престола, да би затим из њега читао, док су епископ и свештеници остајали у олтарској апсиди. Од XI в. појављују се рукописи који предвиђају благосиљање ђакона прије читања. Међутим, чак и у XV в. постојали су рукописи који не предвиђају благосиљање. Дакле, ријеч је о пракси која није била општеприхваћена све до појаве штампаних књига. (X. Матеос, *Литургија речи у византијском богослужењу: историја Литургије Јована Златоустог*, са француског превео Н. Билић, Београд – Париз – Метоксија – Требиње 2013, 141)

<sup>541</sup> А. Brigs, P. Berk, *op. cit.*, 96.

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> В. Вукашиновић, *Свештена...*, 63.

води до појаве једнообразности у богослужењу. Међутим, једнообразност, није и не може да буде мјерило и суштина Православља. Штавише, апсолутна једнообразност је и опасна, јер они који је заступају дају предност форми, а на штету самог значења и смисла. Наиме, православно богослужбено предање одликује велика литургијска разноврсност која „нестаје једино када Црква почне да одумире и када њено богослужење, умјесто да буде живот и извор живота, постепено захвати *rigor mortis*“.<sup>544</sup> Једнообразност, због тога, доводи до статичности литургијског живота, као што показује покушај њеног наметања у вријеме Никонове реформе. Отуда није случај што је допринос штампарства развоју богослужбеног поретка у Московској Русији протумачен као радикална мјера у увођењу једнообразности у богослужбене књиге.<sup>545</sup> С друге стране, не треба пренаглашавати ни разноликост будући да је рана Црква, иако је живјела без једног административног центра, настојала очувати јединство у перцепцији апостолске вјере, што се изражавало у јединству или, барем, једнозначности богослужбених форми.<sup>546</sup>

### Закључци

Разматрајући питање појаве и основних карактеристика српског штампарства XV–XVII в. дошли смо до следећих закључака:

1. По свом карактеру, српске штампарије XV–XVII в. су меценатске, манастирске и комерцијалне.
2. Све штампарије, без изузетка, штампају искључиво богослужбене књиге. Укупно је одштампано око четрдесет издања, а најчешће је штампан Псалтир.
3. Венеција је била главни спољашњи, а Манастир Милешева главни унутрашњи центар старог српског штампарства. Српска издања у Венецији су прије штампања морала проћи цензуру млетачких власти и Ватикана.
4. Многе информације о старом српском штампарству и штампарима остају у домену претпоставки.

---

<sup>544</sup> А. Шмеман, „О питањима литургијске праксе“, са енглеског превео З. Алексић, у: *Видослов*, Преображење 2007, 143.

<sup>545</sup> А. И. Никольский, „История печатного Служебника Русской православной церкви“, у: *Журнал Московской патриархии*, Москва 1978, № 7, 71.

<sup>546</sup> Ј. Мајендорф, „О променљивости и непроменљивости православног богослужења“, са руског превела Н. Антовић Ђоловић, у: *Отачник*, 2009, година III, свеска 1, 87



5. Најзначајнија српска штампарија XV–XVII в. је штампарија Божидара Вуковића Подгоричанина. Књиге те штампарије су биле најраспрострањеније, а доспјевале су и у Влашку и Русију.
6. Предлошци Вуковићевим књигама су, по његовој тврдњи, били рукописи из Манастира Старчева, а врло вјероватно и манастира Дечана, Милешеве и Хиландара.
7. У српским штампаним књигама прве генерације, за разлику од руских, одсуствује благослов архијереја и Сабора.
8. Преко својих штампара и књига, Пећка патријаршија је била укључена у развој штампарства, а тиме и богослужења, и у другим срединама. То видимо не само на примјеру рада јеромонаха Макарија на штампању румунских књига, већ и у чињеници да су књиге Божидара Вуковића биле предлошци, углавном ликовни, неким руским књигама.
9. Српске штампарије су покретане из различитих разлога, од којих су најважнији: недостатак богослужбених књига, побожност приређивача, штампара и издавача и жеља да књиге послуже образовању свештенства и народа, мада не треба потцјенити ни жељу за добром зарадом.
10. Рад штампарија је нагло опао у периоду после обнове Пећке патријаршије, превасходно услјед неповољних историјских околности.
11. Пећка патријаршија је позитивно прихватила штампарство, што доказује чињеница да су већину штампара, приређивача и издавача чинили чланови клира.
12. Српско штампарство XV–XVII в. је, за разлику од руског, а слично грчком, децентрализован и спонтан феномен без унапријед смишљење идеолошке позадине. То даље значи да појавом штампних књига није дошло до увођења апсолутне једнообразности у српски богослужбени поредак нити до трасирања пута литургијским промјенама. С друге стране, рано српско штампарство је, за разлику од руског, самостално и аутохтно јер се ослања искључиво на сопствено рукописно предање.

#### 4. Појава и идентификација српских штампаних литургијара из XVI вијека

Литургијар је једна од најзначајнијих богослужбених књига Православне Цркве.<sup>547</sup> Као и већина других српских богослужбених књига, и Литургијар спада у ред књига које су углавном преведене са грчког језика, уз мања додавања одређених елемената српске богослужбене традиције. Кроз историју словенског и српског богослужења та књига је имала различит садржај, па су се у њој налазили пореди Свете Литургије, посљедовања дневног круга (прије свих вечерње и јутрење), Свете Тајне, чин хиротоније, обред монашког пострига, молитва над кољивом, отпусти, мјесецослови итд. Отуда је Литургијар књига нестабилног, нефиксираног, садржаја и у њу могу бити укључене различите службе, преписане или прештампане из разних извора.<sup>548</sup> То, такође, значи да је Литургијар или Службеник (како се чешће назива) словенска варијанта, додуше краћа, грчког Евхологиона.<sup>549</sup>

Појава српских штампаних литургијара је допринјела стабилизацији, тј. унификацији садржаја српског литургијара, као и распрострањености и примјени те књиге у богослужбеном животу наше Цркве. То даље значи да је појава штампаних издања богослужбених књига посебно важан датум у њиховој историји. Из изложеног историјата српских и других православних штампарија из XVI в. можемо сазнати да су оне издале шест литургијара, који се, као што ћемо касније показати, могу назвати српским. Ти литургијари су:

1. Литургијар јеромонаха Макарија, издат у Венецији или Трговишту, тј. Манастиру Деалу 10. новембра 1508. г.,
2. Литургијар Божидара Љубавића Горажданина, издат у Горажду или у Венецији 1. јула 1519. г.,
3. Литургијар Божидара Вуковића Подгоричанина, издат у Венецији 7. јула 1519. г.,

---

<sup>547</sup> Занимљиво је мишљење Љубомира Стојановића о томе да је Литургијар књига која садржи правила о томе како се врши Литургија на свим празницима. (Љ. Стојановић, *Старе српске штампарије...*, 285) Овакво мишљење, међутим, није до краја тачно пошто савршавање Литургије подразумјева коришћење и других богослужбених књига, као што су: Типик, Јеванђеље, Апостол, Октоих, Минеј, Триод итд. Ако је Стојановић мислио да се та правила односе само на свештенослужитеље, ни онда се то мишљење не може прихватити јер и они често морају погледати ове књиге како би знали какав је богослужбени поредак одређеног празника.

<sup>548</sup> Т. И. Афанасјева, „Некоторые особенности состава славянских Службеников XI–XV вв. в сравнении с греческими Евхологиями этого периода“, у: *Хризотроф*, выпуск 2, Москва 2005, 200.

<sup>549</sup> *Ibid.* Понекад је у српској литератури долазило до поистовјећивања службеника и молитвослова. Тако је Димитрије Руварац забиљежио да се у Цркви у Сремској Митровици, између осталог, чува и „црногорски службеник“, али овдје се, на основу прегледа садржаја књиге, јасно види да је ријеч о Цетињском Молитвослову. (Е. Љвович Немировски, *Почеци...*, 18)

4. Литургијар Вићенца Вуковића, издат у Венецији 1554. г.,
5. Литургијар Јеролима Загуровића, издат у Венецији око 1570. г. и
6. Литургијар Јеролима Загуровића, издат у Венецији око 1580. г.

Српски штампани литургијари<sup>550</sup> су умногоме настали у контексту српског рукописног предања. Због тога ћемо у наставку рада прво пружити општи преглед историјата, садржаја и назива српских рукописних литургијара до XVI в., са посебним освртом на назив ове књиге. Потом ћемо освјетлити чиниоце појаве и идентификације Макаријевог, Горажданског и Литургијара Божидара Вуковића. Наиме, издања Вићенца Вуковића и Јеролима Загуровића су прештампана издања Божидара Вуковића, често и ред по ред и страну по страну.<sup>551</sup> У њима није промјењено ни име издавача, тј. Божидара Вуковића, док је датација промјењена у издању Вићенца Вуковића, а у Загуровићевим није.<sup>552</sup>

Ипак, једно питање ће захтијевати додатно истраживање, прије свега филолога. Наиме, Лазар Чурчић је указао на могућност да штампари из штампарије Јеролима Загуровића нису били у стању да онако ваљано прештампају издања Божидара Вуковића, као што је то учинио Вићенцо Вуковић. Тако за разлику од литургијара који се приписују штампарији Јеролима Загуровића, који су технички на високом нивоу, све друге књиге из те штампарије показују извјесне техничке недостатке, као што су: неравномјерно отискивање слога, лош квалитет црвене боје, искривљени редови, увучени штампани редови, који се на крају стране сужавају<sup>553</sup> итд. То, као и питање дозволе за прештампавање, наводи на помисао да су литургијари који се приписују Загуровића штампарији само различита издања из штампарије Вићенца Вуковића.<sup>554</sup> Да је то тако, можда се може доказати и на основу чињенице да је Литургијар Вићенца Вуковића имао чак седам издања, што значи да је Литургијар био нарочито тражен и на цијени.<sup>555</sup> Вићенцо Вуковић се, због тога, одлучио да не мијења очев текст, како би лакше продавао своје издање Ли-

<sup>550</sup> Наведени српски литургијари се често у дореволуционарној и савременој руској литератури називају словенским. (М. И. Орлов, *op. cit.*, XL–XM; Т. И. Афанасјева, *Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв.: Текстология и язык*, Санкт Петербург 2004, 43; В. В. Печатнов, *op. cit.*, 35) Ово не можемо прихватити као потпуно тачно, ако знамо ко је те литургијаре штампано, као и то да они нису били употребљавани у свим словенским црквама.

<sup>551</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 195–196.

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> Л. Чурчић, *Неки проблеми...*, 193.

<sup>554</sup> *Ibid.*, 193–194.

<sup>555</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 50.

тургијара.<sup>556</sup> Међутим, сигурно је да сви ови литургијари, због чињенице да су прештампана издања Божидара Вуковића, не доносе ништа ново у садржајном смислу. То не умањује њихов значај за развој литургијског живота код Срба у XVI в. Чињеница да су и данас доступни у више од по педесет примјерака<sup>557</sup> и да су продавани у великим количинама, посебно онај Вићенца Вуковића,<sup>558</sup> говори о томе да су били прилично коришћени у богослужењу.

Прве српске штампане литургијаре не можемо посматрати као званичне литургијаре Пећке патријаршије у XVI в. Наиме, она их није ни издала нити је имала такав однос према штампаним књигама да би их препоручивала својим свештенослужитељима као једино релевантне.

#### 4.1. Српски рукописни литургијари до XVI вијека – општи преглед

Познато је да су током много вијекова у Православној Цркви сапостојала два типика: монашки и парохијски.<sup>559</sup> Богослужбене књиге, које су одређивале садржину црквених служби у ова два типика, биле су различите. Наиме, у првобитној манастирској пракси, осим Псалтира, једина књига је био Часослов,<sup>560</sup> а временом су овом комплексу богослужбених књига додати и Октоих, Триод, Пентикостар, минеји, „Типик Велике Цркве Христове“<sup>561</sup> итд. С друге стране, у парохијском типиксу се у почетку, највјероватније, користила само једна књига, тј. Евхологион односно Молитвослов.<sup>562</sup> У овој књизи су се налазиле све Свете Тајне, укључујући и све три Литургије византијског литургијског типа (ЛЈЗ, ЛВВ, ЛПД), као и посљедовања дневног богослужбеног круга и остали свештени обреди, који су данас разврстани у више богослужбених књига, као што су: Архијерејски чиновник, Службеник, Велики и Мали Требник итд.<sup>563</sup>

---

<sup>556</sup> *Ibid.*

<sup>557</sup> Е. Љвович Немировски, *Црногорска библиографија: [1494–1994], Т. 1., Књ. 2, Издања Божидара и Вићенца Вуковића, Стефана Мариновића, Јакова од Камене реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђованиа Антониа Рампацета, Марка и Бартоломеа Тинамиа: 1519–1638*, Цетиње 1993, 119–121; 186–187.

<sup>558</sup> Тако у једном документу из времена Вићенца Вуковића имамо свједочанство о продаји сто литургијара у Видину, Београду и Никопољу. (Д. Медаковић, *op. cit.*, 34)

<sup>559</sup> Опширније: Ј. Фундулис, „Монашки и парохијски типик“, у: *Литургијско богословље – савремени огледи*, превео са грчког и приредио Г. Гајић, Београд 2013, 239–253.

<sup>560</sup> Н. С. Милошевић, *op. cit.*, 8.

<sup>561</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 243–244.

<sup>562</sup> Н. С. Милошевић, *op. cit.*, 8.

<sup>563</sup> *Ibid.*

Временом је монашки типик у потпуности преовладао над парохијским. Ово се почело догађати у периоду од XIV в. па надаље, а нарочито од заузимања Цариграда 1453. г. и појединих православних држава од стране Турака Османлија.<sup>564</sup> Тада су манастири били једине оазе, склоништа, школе, библиотеке, мјеста течајева и поучавања о вјери и богослужењу, па је очување парохијског типика било немогуће.<sup>565</sup> Превладавање монашког типика је имплицирало да су се и богослужбене књиге уобличавале у мањој или већој мјери под израженим утицајем манастирске богослужбене праксе. Изузетак нису ни књиге које су садржавале три византијске Литургије, које су по свом поријеклу и садржају *par excellence* парохијска посљедовања.<sup>566</sup> С друге стране, превладавање монашког типика је узрок томе да су данашње богослужбене књиге заједничке и манастирским и парохијским црквама, иако се начин њихове примјене у манастирским и парохијским црквама разликује<sup>567</sup>. Због свега реченог и прве српске штампане литургијаре треба посматрати у контексту историје српског, односно словенског богослужења, а то значи и примјене различитих типика код Срба. Погледајмо због тога поријекло, садржај и назив српских рукописних литургијара до XVI в.

#### 4.1.1. Поријекло и садржај

Пошто су словенски, а тиме и српски рукописни литургијари, настали као преводи са грчког језика, посебно је важно имати у виду чињеницу да постоје четири класе грчких рукописа који садрже византијски тип Литургије.<sup>568</sup> До таквог закључка је дошао Андре Жакоб и то на основу истраживања двјесто четрдесет и девет грчких рукописа. Наведене класе су:

1. *Рукописи првобитне константинопољске редакције* (ЛВВ је исписана испред ЛЈЗ, нема оријенталних молитава Предложења, входа и Трисветога),

---

<sup>564</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 248.

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> На примјер: вечерња ЛВВ И ЛПД, због своје везаности за вечерњу аколутују, репрезентују манастирску богослужбену праксу, док је ЛЈЗ, као и ЛВВ, у случају кад се служи независно од вечерње, дио до Малог входа, везана за манастирску аколутују изобразитељне. (Н. С. Милошевић, *op. cit.*, 8–9)

<sup>567</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>568</sup> М. С. Желтов, „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках“, у: *Богословские труды*, Москва 2007, Сб. 41, 279.

2. *Рукописи касније константинопољске редакције* (ЛВВ се налази последије ЛЈЗ, нема оријенталних молитава),
3. *Рукописи старих периферних редакција* (ЛВВ је исписана испред ЛЈЗ, но ЛЈЗ садржи оријенталне молитве Предложења, входа и Трисветог и/или неке друге) и
4. *Рукописи касније периферне редакције* (ЛВВ је смјештена последије ЛЈЗ; без обзира на премјештање формулара сагласно са новом традицијом у ЛЈЗ (или другој Литургији), сачуване су ове или неке друге оријенталне молитве).

„Нова константинопољска редакција“ се од XI в. раширила по читавом византијском свијету, иако се текст Литургије и даље развијао, а често су уношене и рубрике локалног карактера.<sup>569</sup> При томе треба знати да додавање или избацавање неког елемента формулара није обавезно повлачило за собом нови превод или језичке исправке елемената који су остали непромјењени.<sup>570</sup>

Преглед историјата словенских богослужбених књига је природно започети од мисије Свете браће Ћирила и Методија међу Словенима у IX в. Њиховим превођењем богослужбених књига са грчког језика почиње процес стварања словенског комплекса византијских богослужбених књига, чиме је „било омогућено темељније и трајније утврђивање литургијског живота христијанизованих Словена“.<sup>571</sup> Да се међу тим књигама налазио и Евхологион или пак његови дијелови, може се закључити на основу Методијевог житија, које је саставио непознати аутор, а у којем стоји да је Константин по доласку у Моравску, „убрзо превео сво црквено богослужење и научио их јутарњој, часовима, вечерњој, повечерју и тајној[= тајинственој] служби“.<sup>572</sup> Ипак, ове књиге нису сачуване, а новија истраживања Алексеја Пентковског показују да је процес комплетног формирања словенских

<sup>569</sup> R. F. Taft, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2)*, Roma 1975, XXXII.

<sup>570</sup> М. С. Желтов, *op. cit.*, 289.

<sup>571</sup> С. Убипариповић, „Ка протословенском *lex orandi*: историјско-телетургијска гледишта“, у: *Кирило-методијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку: зборник радова са међународног научног скупа, Београд: Православни богословски факултет, 6-7. децембар 2013*, пр. В. Вукашиновић, Београд 2014, 161. По аргументованој претпоставци Предрага Пипера, словенски језик је први пут употребљен на Литургији на Васкрс 2. априла 864. г. у главном граду Велике Моравске и то су биле ријечи Јеванђеља по Јовану 1, 1 и даље. (П. Пипер, „Када је први пут служена Литургија на словенском језику?“, у: *Зборник Матице српске за славистику* бр. 76, 2009, 19)

<sup>572</sup> Климент Охридски, Константин Преславски и непознати писци, *Ћирило и Методије – житија, службе, канони, похвале*, пр. Ђ. Трифуновић, превели: И. Грицкат и др., Београд 1964, 103, 228.

богослужбених књига нешто каснији феномен и да је ишао у два правца. Наиме, руски литургичар показује да се од 869/870. г. тј. од оснивања Панонске архиепископије, на чијем се челу налазио Свети Методије, словенски језик легитимно користио као богослужбени језик приликом савршавања богослужења по латинском обреду, док је глагољица коришћена као писмо приликом превода и преписивања Светог Писма и богослужбених текстова<sup>573</sup>. За савршавање богослужења на словенском језику Свети Методије је користио словенски превод комплекса богослужбених књига латинског обреда, тзв. „корпус Методија“, који је урађен уз његово учешће и непосредно руководство.<sup>574</sup> Пентковски даље наводи да је послје Методијевог упокојења 885. г. и забране словенског богослужења у Моравском кнежевству од стране папе Стефана V 885/6. г. словенско богослужење латинског обреда наставило да постоји на територији Хрватске, Босне, Србије, Мађарске, Словачке и Чешке.<sup>575</sup>

Када је у питању корпус словенских богослужбених књига византијског обреда, Пентковски је раније тврдио да словенске богослужбене књиге из друге половине IX и прве половине X одговарају солунској богослужбеној пракси, која је, сматрао је руски литургичар, у то вријеме била основни извор утицаја и позајмљивања у западном дијелу Византијске империје.<sup>576</sup> Тако су, сматрао је он, кроз солунско посредништво у словенско богослужење прешли и одређени елементи палестинског богослужења, као што су празнична блажена на Литургији.<sup>577</sup> Међутим, најновија истраживања, у којима је учествовао и Пентковски, показују да су крајем IX и почетком X в. први комплетни преводи словенских богослужбених књига византијског обреда урађени на територији етничке епископије Климента Охридског, чији се центар налазио у долини ријеке Шушице, у насељу Велице, на територији данашње Јужне Албаније.<sup>578</sup> Преводи су урађени под непосредним руководством Светог Климента а на основу грчких богослужбених књига из Јужне

---

<sup>573</sup> А. М. Пентковский, „Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия“, у: *Свети Ђурило и Методије и словенско наслеђе 863–2013*, ур. Ј. Радић, В. Савић, Београд 2014, 25–102.

<sup>574</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>575</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>576</sup> А. М. Пентковски, „Словенско богослужење и словенска химнографија византијског обреда у X веку“, са руског превели И. и Ј. Недић, у: *Каленић*, 5, 2015, 4.

<sup>577</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>578</sup> А. М. Пентковский и др., „Средневековые церкви в долине Шушицы (Южная Албания) и славянская епископия свт. Климента Охридского“, у: *Slověne. International Journal of Slavic Studies*, 3/1, 2014, 5–42. У то вријеме, значајан дио Јужне Албаније је био саставни дио I Бугарског царства, а 893. г. Св. Климент је хиротонисан за епископа прве словенске епископије у Југоисточној Европи.

Италије.<sup>579</sup> Те књиге су, због мале даљине, веома лако доспјевале у Епир, сусједну област Јужне Албаније и такође јелинофону литургијску традицију. Управо због тога, књиге ове двије грчке области су веома сличне по свом садржају.<sup>580</sup> Исто тако, и једна и друга област су у непосредној близини и са Величком епископијом, што потврђује ранију тезу о предлошцима за тзв. „Климентов корпус“<sup>581</sup>. Послије ових закључака, постаје јасно због чега првобитно словенско богослужење има тзв. „неконстантинопољске литургијске особености“, које су познате по рукописима јужноиталијанског и палестинског поријекла.<sup>582</sup> Међу њима су посебне молитве у чину Литургије,<sup>583</sup> посебни лекционарни систем Апостола и Јеванђеља, празнична блажена на Литургији, празнични свјетилни на јутрењу итд.<sup>584</sup>

Претходно изнјете резултате потврђује и закључак Србољуба Убипариповића, који сматра да се одлучујући критеријум за формирање протословенског богослужења огледао у обједињавању елемената парохиског и монашког типика.<sup>585</sup> То се види и на примјеру Синајског Молитвослова на глагољци из X–XI в., који је изузетно сродан јужноиталијанским молитвословима цариградског поријекла.<sup>586</sup> То потврђује и други дио поменутог Молитвослова, тзв. Синајски Службеник, иначе најстарији сачувани словенски рукописни Литургијар. То је старобугарски рукопис писан глагољцом, датиран у XI в., и, нажалост, сачуван у три листа, која се данас налазе у Санкт Петербургу (БАН 24. 4. 8 и РНБ Глаг. 2.).<sup>587</sup> Ти листови имају сљедећи садржај: први лист: молитва свештеника пред службом и почетак молитве цјеливања крста, други лист: молитва Епиклезе у потпуности са посебним ријечима за претварање Дарова и половина молитве заступништва, трећи лист: додатна завршна молитва формулара ЛЈЗ тј. молитва скидања одежди и тзв. „алтернативна“ молитва Предложења ЛВВ.<sup>588</sup> По својим особеностима, овај Литургијар је веома сличан сачуваним староруским, али се од њих и разликује по томе што

<sup>579</sup> *Ibid.*, 8, 34.

<sup>580</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>581</sup> Удаљеност између Величке епископије и Јужне Италије је свега 80 км. (*Ibid.*, 34)

<sup>582</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>583</sup> Осим оријенталних молитава Предложења, входа и Трисветог, у рукописима јужноиталијанске редакције ЛЈЗ сусрећу се и друге неконстантинопољске молитве, као што су: над кадилом, у скевофилакиону (неколико молитава), а ријеђе молитва за вријеме херувимске пјесме (која је замјенивала молитву „Нико није достојан...“) и молитва на уздизање Светог хљеба, као и десетине различитих заамвоних молитава и допунске молитве до и послје Причешћа. (М. С. Желтов, *op. cit.*, 280)

<sup>584</sup> А. М. Пентковский и др., *op. cit.*, 12.

<sup>585</sup> С. Убипариповић, *op. cit.*, 167.

<sup>586</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>587</sup> М. С. Желтов, *op. cit.*, 340.

<sup>588</sup> *Ibid.*



има одређене архаичне језичке особености у односу на староруске, потом по томе што је у њему заступљена неконстантинопољска „молитва пред службом“ и „алтернативна“ молитва Предложења, као и што уводи посебне ријечи на благосиљању Дарова.<sup>589</sup>

Најстарији словенски Литургијар писан ћирилицом је тзв. Службеник Варлаама Хутинског, који потиче с краја XII и почетка XIII в. И у њему се ЛВВ налази испред ЛЈЗ, али се на основу текста ЛЈЗ може закључити да је у вријеме његовог писања ЛЈЗ већ постала владајућа будући да се у ЛВВ свештенослужитељ често упућује на ЛЈЗ.<sup>590</sup>

Конкретан садржај најстаријег српског богослужења, тј. до Св. Саве (†1236), и даље у многоме остаје на нивоу претпоставки будући да из тог времена готово да немамо сачуваних богослужбених рукописа. Отуда почетак српске богослужбене традиције у правом смислу ријечи можемо везивати тек за личност Св. Саве, односно за Манастир Хиландар. Наиме, тек крајем XII в. у овом манастиру је византијско уставно богослужење први пут примјењено у контексту српског монаштва и тада је формиран основни комплекс богослужбених књига на српкословенском језику.<sup>591</sup> Иако је у то вријеме, основни регулатор богослужбеног поретка на Светој Гори била посебна редакција Студитског синаксара солунског поријекла, Св. Сава се одлучио да за основу богослужења у Хиландару, односно Хиландарског типика изабере тзв. Евергетидски типик. Овај Типик, такође, припада фамилији студитских устава али је настао на основу цариградске редакције Студитског синаксара, што даље значи да је прво српско богослужење у основи цариградског поријекла.<sup>592</sup> Преводећи Евергетидски типик и уводећи у Хиландар евергетидске богослужбене књиге, Св. Сава је преузимао основе византијског богослужења, али се трудио и да позајмљене обичаје сједини са српским, чиме је спровео одређену богослужбену реформу и формирао нову помјесну богослужбену традицију.<sup>593</sup> Овакву варијанту богослужбеног поретка, као и богослужбене књиге ускла-

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, 341. Детаљан преглед односа поретка из Синајског Службеника и византијске литургијске праксе IX–X в. в. у: С. Паренти, „Листы Крылова-Успенского: вопросы методики изучения славянского текста византийских литургий“, у: *Palaeobulgarica*, 33:3, 2009, 3–26.

<sup>590</sup> М. С. Желтов, „Варлаама Хутинског Службеник“, у: *ПЭ*, том VI, Москва 2009, 610.

<sup>591</sup> М. Митровић, „Почеци српске литургијске традиције“, у: *Видослов*, Божићни број, 46, год. 16, 2009, 126.

<sup>592</sup> *Ibid.*, 127. Детаљније о доприносу Св. Саве развоју српског богослужења в. у: П. Симић, „Рад Светог Саве на осавремењивању богослужења у Српској Цркви“, у: *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175–1975)*, Београд 1977, 196–205.

<sup>593</sup> М. Митровић, *op. cit.*, 128.

ђене са њом, Св. Сава је са Свете Горе пренио у Србију почетком XIII в. и увео их прво у Манастир Студеницу, а онда и у друге манастире своје отаџбине.<sup>594</sup> Међу тим књигама, свакако је био и Литургијар, али су данас сачувани само они настали половином XIII в. Који од њих је најстарији, није лако установити, мада таквих покушаја има. Тако је Атанасије Јевтић констатовао да је „први потпуни“ српски Литургијар настао половином XIII в., мислећи притом на рукопис који се чува у Петрограду под сигнатуром ГПБ Q. p. I. 48.<sup>595</sup> У сваком случају, рукописи из XIII и прве половине XIV в. показују разлике у односу на српске рукописе настале на основу Филотејевог Диатаксиста, који је од краја XIV в. пресудно утицао на српски литургијски поредак. Због тога рукописе из XIII и прве половине XIV в. називамо *дофилотејевским*.<sup>596</sup>

Трагове дофилотејевске праксе проналазимо већ у Законоправилу Св. Саве, које садржи веома прост чин Предложења различит од Филотејевог, што се посебно види приликом помињања Богородице, светих, живих и упокојених.<sup>597</sup> Ипак, српске дофилотејевске литургијаре данас можемо проучавати тек на основу неколико сачуваних рукописа, који се чувају у српским и иностраним збиркама. Тако је Владимир Вукашиновић указао на пет таквих рукописа<sup>598</sup> а недавно је идентификован и одломак Литургијара из прве половине XIII в. који се налази у Чешкој.<sup>599</sup> Између осталих, у ову групу спадају и три српска рукописна свитка из Манастира Свете Катарине на Синају, на чији садржај и карактер је недавно ука-

<sup>594</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 38.

<sup>595</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха I*, 399–429 (десне стране).

<sup>596</sup> Опширније о српским дофилотејевским рукописима в. у: N. Glibetić, *The History of the Divine Liturgy Among the South Slavs: The Oldest Cyrillic Sources (13th-14th century). Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*, Rome 2013. Она је скупила укупно четрдесет и пет јужнословенских рукописа, тј. српских и бугарских датираних у период од XI до XIV в. Од тог броја, двадесет и три рукописа спадају а двадесет и два не спадају у Филотејев корпус већ представљају или архаичну јужнословенску праксу или су се развијали паралелно са Филотејевим корпусом, али независно од њега. (*Ibid.*, 41–42)

<sup>597</sup> У чин Предложења, који се излаже у Законоправилу, у основи је уграђен текст Германа Цариградског из списка *Црквена историја и тајинствено сагледавање*, с тим што се на крају појављује додатак о *приношењу* просфоре за Богородицу, свете, живе и упокојене. Дакле, још увијек немамо посвједочену праксу *вађења честица* ни за Богородицу ни за свете ни за живе ни за упокојене, што овај чин Предложења сврстава у важне изворе не само српске већ и византијске литургијске праксе. (Детаљније в. у: N. Glibetić, „An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite: The Nomocanon of St Sava of Serbia (†1236)“, у: *ΣΥΝΑΞΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag Festschrift for Heinzgerd Brakmann*, eds. D. Atanassova and T. Chronz, Münster 2014, 239–248)

<sup>598</sup> Ти рукописи су: ХИЛ 16/IV (друга половина XIII в.), РНБ Q. п. I. 48 (то је конволут, али један дио припада и другој половини XIII в.), РНБ Q. п. I. 68 (друга половина XIII в.), ГИМ Хлуд. 117 (конволут, али дио припада и крају XIII в.) и Vat. Slavo. 9 (различито датирање, од краја XIII до краја XIV в.) Детаљније о њима в. у: В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 14–31.

<sup>599</sup> И. Шпадијер и др., *Српске рукописне књиге у Чешкој*, Београд 2012, 120.

зала Нина Глибетић.<sup>600</sup> Иако се у овим рукописима налазе и одређени елементи слични Филотејевом Диатаксису, они су у својој основи дофилотејевски и од њих се разликују. Тако је у ХИЛ 16/IV најприје исписан текст ЛВВ, а потом ЛЈЗ, што је пракса која је трајала све до XII в.,<sup>601</sup> РНБ Q. п. I. 68 и ХИЛ 16/IV садрже одредбу Студитског типика да се ЛПД служи на Велики петак,<sup>602</sup> Sin. Slav. 38/N не спомиње разламање Агнеца пред Причешће свештенослужитеља<sup>603</sup> итд.

Св. Сава је у Жичку архиепископију почео уводити и одређене елементе Јерусалимског типика мијењајући тако елементе Цариградског типика.<sup>604</sup> Ипак, потпуно увођење Јерусалимског типика у Жичку архиепископију се, као што је познато, десило у XIV в. (1318. г. Никодимовим и 1331. г. Романовим типиком), а тај Типик је од тада постао општеважећи у нашој Цркви. Увођењем Јерусалимског типика уведене су и богослужбене књиге тог Типика, по називу исте као и цариградске, а по структури и садржају различите од њих.<sup>605</sup> Једна од основних одлика тог Типика је попуњавање тзв. метатекстуалних мјеста у богослужбеним књигама разним рубрикама. Та потреба је, сходно Мансветову, настала из дисциплинарних разлога, те поменуте потребе за једнообразношћу.<sup>606</sup> Јерусалимског типика се држао и цариградски патријарх Филотеј Кокинос (1353–1354, 1364–1376, †1379) приликом састављања поменутог Диатаксиса, односно *Поретка (Устава) Божанствене Литургије гдје су и ђаконства*. Он је то учинио превасходно зато што је у вријеме његовог патријарховања Јерусалимски типик и званично прихваћен на Светој Гори, иако се ту почео ширити од XII в.<sup>607</sup> С друге стране, постоје различите тврдње у погледу настанка овог рукописа. По Тафту, Филотеј је кодификовао светогорске рубрике за Литургију и четрдесетих година XIV в., још док је био

<sup>600</sup> N. Glibetić, „The Oldest Sinai Sources of the Byzantine Divine Liturgy in Cyrillic: Sin. Slav. 38/N, Sin. Slav. 39/N and Sin. Slav. 40/O+N“, у: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata (terza serie)*, vol. 10, 2013, 115–144.

<sup>601</sup> А. Јевтић, *op. cit.*, 349.

<sup>602</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 28; Т. И. Афанасјева, „Особенности сербских переводов литургии Преждеосвященных Даров“, у: *Преводна књижевност, Зборник радова XXIII–XXVI београдских преводилачких сусрета, 1997–2001*, Београд 2002, 200.

<sup>603</sup> N. Glibetić, *op. cit.*, 118.

<sup>604</sup> П. Симић, *op. cit.*, 205. То се дешава послје Савиних одлазака у Свету земљу 1229. и 1234. г.

<sup>605</sup> Тако се српски минеји XIII и XIV в. разликују по томе што у онима из XIV в. нису сачуване одређене службе светима које су постојале у онима из XIII в. (на примјер: нестало је помен Седмог васељенског сабора, 11. октобра) или је пак дошло до уношења нових служби истим светитељима (на примјер: служба Св. Козми и Дамјану, 1. новембра). (Т. Суботин-Голубовић, „Шта је све нестало из српских минеја XIII века?“, у: *Зборник радова Византолошког института*, 2009, 383–384)

<sup>606</sup> И. Д. Мансветов, *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*, Москва 1882, 17.

<sup>607</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 202.

игуман Велике Лавре на Атосу, саставио поменути спис.<sup>608</sup> По Акишину, није искључено да је он користио и константинопољске изворе, прерађујући и допуњујући их.<sup>609</sup> Анализирајући српски рукопис светогорског Манастира Светог Павла № 149, Михаил Желтов је дошао до закључка да је Филотеј Диатаксис саставио док је био ђакон или по молби неког ђакона и то зато што у њему постоје само молитве за облачење ђакона и што је посвједочена пракса да ђакон на трећој просфори вади честице за оне за које он жели.<sup>610</sup> С друге стране, Панова је мишљења да је спис састављен у периоду од 1364. до 1376. г.<sup>611</sup> У суштини, циљ састављања тог нормираног текста, по тврдњи Тафта, је била неопходност унификације обредне стране Божанствене Литургије, која је настала услед постојања великог броја различитих диатаксиса.<sup>612</sup>

Постоје три словенска превода Филотејевог Диатаксиса. Најприје је извршен превод за српску средину. Текст су превели анонимни хиландарски монаси са основне грчке редакције Филотејевог текста, попут оне у рукопису Манастира Пантелејмона № 770.<sup>613</sup> Отуда је ову редакцију Владимир Вукашиновић назвао

<sup>608</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, XXVI. Мишљење да је Диатаксис састављен у Великој Лаври потврђује и чињеница да се писар једног српског рукописа XVI в. позива на ауторитет овог манастира. (*Литургијар* ПЕЋ № 82, XVI в., 13а) Патријарх Филотеј је, по мишљењу Тафта, саставио још један диатаксис – *Диатаксис свештенослужења*, који детаљно уређује служење свеноћног бденија, али и неке друге детаље у вези са богослужбеним поретком. (R. F. Taft, *op. cit.*, XXVI) Међутим, патријарх Филотеј највероватније није аутор овог Диатаксиса већ му је он приписан због његовог ауторитета. Наиме, у рукописима чији је поредак сличан овом који се приписује Филотеју, нигдје се не помиње његово име, док поредак који се приписује Филотеју, а који се среће у неким грчким штампаним евхологионима из XVI и XVII в., не проналазимо у рукописима. (В. В. Печатнов, *op. cit.*, 187)

<sup>609</sup> С. Ю. Акишин, „Диатаксис“, у: *ПЭ*, том XIV, Москва 2006, 628.

<sup>610</sup> M. Zheltov, „A Slavonic Translation of the Eucharistic Diataxis of Philotheos Kokkinos from a Lost Manuscript (Athos Agiou Pavlou 149)“, у: *ТОХОТНС: Studi per Stefano Parenti/D. Galadza*, eds. N. Glibetić, G. Radle, Grottaferrata, 2010 (Analekta Kryptoferres; 9), 351.

<sup>611</sup> С. И. Панова, „К проблеме происхождения русской редакции Диатаксиса патриарха Филофея“, у: *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*, 2008 № 1, 31.

<sup>612</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, XXVI. Правила за савршавање Литургије су постојала и раније, али се она нису уносила у евхологионе и литургијаре, прије свега из разлога што казуистичким питањима није било мјесто у оваквим књигама. (И. Д. Мансветов, *op. cit.*, 19–20. В. и поглавље 4.1.2.) Први повод пописивања ехаристијских молитава пак не заснива се на покушају озваничења, већ потребе помагања литургу у вршењу посебности његове службе. Други повод је умножавање различитих јеретичких молитава. То је даље значило учвршћивање одређених ехаристијских молитава које је Црква чак и канонски прописала (Картагински 103). (X. Насис, *op. cit.*, 110)

<sup>613</sup> M. Zheltov, *op. cit.*, 349–350. Примјер превода Филотејевог Диатаксиса на српскословенски језик је и *Карејски Литургијар* настао 1359. г. у пиргу Св. Саве, а преписао га је чувени писар Симеон. Данас се чува у Руској националној библиотеци у Петрограду, у збирци Погодина бр. 37. Овај Литургијар је класичан примјер литургијара који садржи одвојен устав Литургије и све три Литургије. (П. Миодраг, „Служабник грешног Сим(е)она из шездесетих година XIV века и Карејски скрипторијум – прилог проучавању литургијске реформе на Светој Гори у XIV веку“, у: *Хиландарски зборник*, 2004, бр. 11, 275, 283) Због реченог, није тачна тврдња да словенски рукописи одражавају Филотејев поредак са закашњењем од једног или два вијека. (Р. Тафт, *Византијски обред: кратка историја*, превела са енглеског Љ. Шапоњски, у: *Теолошки погледи*, 1–4, 1998, 47)

српско-атонском.<sup>614</sup> Пред крај XIV в. Диатаксист су превели бугарски патријарх Јефтимије Трнавски (†1417) и митрополит кијевски Кипријан (†1406), али са донекле ревидираног грчког оригинала, чији је репрезент рукопис из Манастира Ватопеда № 133.<sup>615</sup> Међутим, међу овим преводима постоје одређене разлике. Тако је у рукописима српско-атонске редакције Диатаксист подјелен на рубрике и интегрисан у текстове литургијара, док Јефтимијев и Кипријанов превод доноси цјелокупан Диатаксист прије саме Литургије,<sup>616</sup> што је био случај и у првобитном Филотејевом тексту. Овакве и друге разлике нису последица различитих литургијских обичаја у срединама које су преводиле један јединствени Филотејев предлошак, већ је овдје ријеч о томе да су Срби са Атоса преводили са основне грчке редакције Филотеја, док су Јефтимије и Кипријан преводили, или претходне преводе ревидирали, са неког другог, донекле ревидираног грчког предлошка.<sup>617</sup> Па ипак, треба знати да уношење рубрика у текстове литургијара није српска иновација будући да га срећемо и у појединим грчким рукописима заснованим на Филотејевом Диатаксисту, као што су: Гротаферата А. а. X из XV и Атос Есфигмен № 162 из XVI в.<sup>618</sup> Основни циљ овог уношења је да се свештенослужитељима олакша савршавање Литургије.

Послије избора Филотеја за цариградског патријарха, његов Диатаксист је задовољио двојни ауторитет: он је потицао са Св. Горе, већ тада највећег монашког богослужбеног центра Православља, а имао је и печат Цариградске Цркве.<sup>619</sup> Због тога је овај Диатаксист раширен по цијелом Православљу. Преко српско-атонске редакције, овај Диатаксист су убрзо прихватили и свештенослужитељи односно приређивачи и писари српских рукописних литургијара. То прихватање је било у толикој мјери да је, по оцјени Афанасјеве, *атонска редакција*, како је она назива, једина редакција која је заступљена у српским литургијарима с краја XIV и у XV в., па је српска богослужбена пракса, од свих словенских, постала највише унифицирана.<sup>620</sup> Штавише, Филотејев Диатаксист, је преко својих различитих адаптација, послужио и као основа и за прва српска, грчка и руска штампана издања литургиј-

<sup>614</sup> В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 41.

<sup>615</sup> М. Zheltov, *op. cit.*, 349–350.

<sup>616</sup> N. Glibetić, *The History of the Divine Liturgy...*, 44; Т. И. Афанасјева, „Јужнославјанские переводы литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI-XV вв. из собрания российских библиотек“, у: *Многочратните преводи в Јужнославјанското средновековие*, ур. Л. Тасева, Софија 2006, 262.

<sup>617</sup> М. Zheltov, *op. cit.*, 349–350.

<sup>618</sup> N. Glibetić, *op. cit.*, 44–45.

<sup>619</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 22.

<sup>620</sup> Т. И. Афанасјева, *Некоторые особенности...*, 203.

ског поретка, што ћемо касније показати кроз компаративну анализу истих. Према томе, настанак тог списка је био од преломног значаја за литургијски поредак Жичке архиепископије и Пећке патријаршије, али и Православне Цркве кроз вијекове.

За разлику од оних у иностраним збиркама, много су познатији српски рукописи до XVI в. који се данас чувају на просторима бивше СФРЈ и они из Манастира Хиландара. Тако је евидентирано укупно тридесет и три литургијара на просторима некадашње СФРЈ,<sup>621</sup> док је у хиландарској збирци евидентирано тринаест.<sup>622</sup> Разлог што немамо сачуван велики број рукописних, па и штампаних литургијара, је тај што је то једна од књига која се најчешће користи у богослужењу, па се самим тим највише и хаба. С друге стране, треба знати да се поједини од ових рукописа не могу назвати литургијарима у пуном смислу те ријечи.<sup>623</sup>

Садржај потпуно сачуваних српских рукописа до XVI в. је различит. Осим Литургија, они садрже и неке друге чинове, а често и неку од Светих Тајни (као на примјер ДЕЧ № 121 Тајну Јелеосвећења<sup>624</sup>).

#### 4.1.2. Назив

Питање назива богослужбених књига можемо посматрати као дио питања које се односи на богослужбену терминологију.<sup>625</sup> Погрешно коришћење литургијских термина често изазива неспоразуме и погрешна увјерења. Отуда је један од императива литургичара да их покушају објаснити.<sup>626</sup> Тако је назив Литургијара кроз историју српског богослужења био различит. Наиме, преовлађујући савремени српски назив за богослужбену књигу у којој су изложени пореци вечерње, јутрење, Проскомидије, ЛЈЗ, ЛВВ, ЛПД, благодарствене молитве послје Причешћа, отпусти, чин благосиљања кољива, мали помен, чин литије и мјесецослов је *Служебник*.<sup>627</sup> С друге стране, постоје и књиге које излажу само поредак неке од Ли-

<sup>621</sup> Д. Богдановић, *Инвентар...*, 103–105.

<sup>622</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 32.

<sup>623</sup> Тако су рукописи ХИЛ 3/Ш, ХИЛ 314 и ХИЛ 758/Ш само фрагменти већих, изгубљених, цјелина. (*Ibid.*), док је *Литургијар* ДЕЧ № 125 по свом садржају *Архијерејски чиновник*. (В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 81)

<sup>624</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 121 (XV в.), 67–99'.

<sup>625</sup> Т. И. Афанасјева, „Литургическая терминология в славянских служебниках XIII–XV вв.: эволюция литературной нормы и церковного узуса“, у: *Русский язык в научном освещении*, № 1 (23), 2012, 250.

<sup>626</sup> Р. Koumarios, „*Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology*“, у: *Greek Orthodox Theological Review*, Spring–Winter 2007, Vol. 52, Issue 1–4, 64.

<sup>627</sup> *Служебник*, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд 2001, 433.

тургија, тако да оне имају називе који у суштини описују њихов садржај.<sup>628</sup> Међутим, пошто су словенске, а тиме и српске богослужбене књиге, преводи са грчког, потребно је знати како се књига коју истражујемо назива на грчком језику.

Осим назива *Ευχολόγιον*, постоје и други називи забиљежени у грчким рукописима и првоштампаним књигама закључно са временом које истражујемо, тј. до XVII в. Ти називи су *Κοντάκιον*, *Είλητάριον*, *Τάκτικον*, *Ἡ Λειτουργία*, *Αἱ Θεῖαι Λειτουργίαι τρεῖς*, *Λειτουργίαριον*, *Διάταξις τῆς Θείας λειτουργίας*, *Αἱ Θεῖαι Λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*, *Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων*, *Ἡ Θεία Λειτουργία του Ἰωάννου του Χρυσοστόμου*, а касније и називи *Ἱερολεστικόν*, *Λειτουργικόν* и *Ἱερατικόν*.<sup>629</sup> Погледајмо укратко објашњење тих назива.

Првобитне богослужбене књиге нису садржале тзв. рубрике, односно упутства или поретке – диатаксисе, већ само молитве. Први диатаксиси се појављују тек у X–XI в. и то на периферији Византијског царства, па тако настаје и посебан назив *Διάταξις τῆς Θείας λειτουργίας*, од којих је најпознатији поменути *Диатаксис* цариградског патријарха Филотеја и *Диатаксис* Патријаршке Литургије протонотара Велике Цркве ђакона Димитрија Гемиста, састављен 1386. г.<sup>630</sup> До појављивања диатаксиса обредна страна Литургије се вршила сходно усменом предању, што не искључује одређену слободу свештенослужитеља.<sup>631</sup> Такође, оскудица у брзописима, скупоћа материјала за писање (пергамента и папируса) принудиле су црквену јерархију да при преписивању рукописа економишу, тј. штеде, те да преписују само оно најважније, док су другостепено остављали незаписано и препуштали га памћењу свештенослужитеља.<sup>632</sup> Када и гдје ће се одређена молитва читати, могло се сазнати из натписа над одређеном молитвом, као што је, на примјер, молитва у *скевофилакиону*.

Пошто се литургијски текст првобитно записивао на уском и дугачком пергаментном свитку, који се, будући да је исписан одозго надоље и одоздо нагоре при

---

<sup>628</sup> *Литургикон*, Епархија Канадска, 2000; *Божанствене Литургије*, Београд – Манастир Ћелије, 1978; *Божанствена Литургија светог апостола Јакова брата Божијег и првог епископа јерусалимског*, пр. Х. Столић, Вршац 1992; *Божанска Литургија светог апостола Марка*, пр. Х. Столић, Вршац 1998. итд.

<sup>629</sup> И. Д. Мансветов, *op. cit.*; 10–11; А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 189–193.

<sup>630</sup> С. Ю. Акишин, *op. cit.*, 628–629. Најстарији сачувани Диатаксис је поредак Патријаршке Литургије Велике Цркве који је издао митрополита Генadiј Арабацоглу, из XII–XIII в. То је рукопис Британског музеја Add. 34060. (R. F. Taft, *op. cit.*, XXXVI)

<sup>631</sup> А. А. Дмитриевский, „Служебник – книга таинственная: (По поводу суждений о ней в новейшей художественной литературе): Публичное чтение“, у: *Труды Киевской духовной академии*, 1903, № 10, 190.

<sup>632</sup> *Ibid.*

савршавању богослужења, по потреби развијао доље и завијао горе, формирао се и назив за такав рукопис – *Εἰλητάριον*. Овај назив свједочи о томе да су временом евхологиони, због своје обимности, били непрактични за литургијску употребу, па је настала потреба за мање обимном књигом која би садржала поредак Литургије и евентуално вечерњег, јутрењег, отпусте и мјесецослов. Назив *Κοντάκιον* долази од округлог штапића или држаљке са урезаним круговима и са главама на крајевима, на које се намотавао свитак. Назив *Τάκτικον* свједочи о потреби Цркве да формира посебну књигу са упутством за вршење Литургије. Наиме, он потиче од ријечи *τάξις* што значи *ред, поредак*. Зато је он сличан диатаксистима. *Τάκτικον* садржи и друге чинове, као и поједине Свете Тајне.

Да бисмо видјели какав је назив књиге у којој је био изложен литургијски поредак написан и одштампан српкословенском редакцијом, тј. у времену када се формирао комплекс богослужбених књига у Жичкој архиепископији и Пећкој патријаршији, од огромне помоћи би нам биле насловне стране старих српских рукописа и штампаних књига. Међутим, иако су неки рукописи почињали именом аутора, они, као и штампане књиге, са изузетком Ћинамијевог Псалтира из 1638. г., нису имали насловну страну.<sup>633</sup> То значи да називе књига првенствено морамо потражити у њиховим предговорима и поговорима, у записима на њима и у збирци побројаних рукописа неких цркава и манастира. Међутим, назив књиге сличне данашњем Службенику најприје сазнајемо на основу рукописа некадашње Југословенске академије № 707, који је из XIII в. У њему се налази спис под називом *Словеса избѣранныя въ законника стѣихъ въцѣ на потребу поповомъ...*, који прописује да „поп“, поред других богослужбених књига, мора имати и *Литургију*.<sup>634</sup> Овај назив за књигу коју данас називамо *Службеник*, срећемо и у ријетким српским рукописним литургијарима.<sup>635</sup> Међутим, многи од данас доступних српских рукописа који имају садржај сличан данашњем Службенику, а датирани су у вријеме до појаве штампаних рускословенских службеника код Срба, немају сачуване почетне и посљедње листове, а тиме ни предговоре и поговоре. То значи да на основу њих не можемо сазнати њихов оригинални назив. С друге стране, многи рукописи, иако имају почетне листове, немају наведен назив књиге. Тако поједи-

<sup>633</sup> З. Јанц, *Насловна страна српске штампане књиге*, Београд 1965, 1–2.

<sup>634</sup> V. Jagić, „Sitna gradja za crkveno pravo“, у: *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, кнј. 6, 1874, 127. У древноруским рукописима имамо и случај да се под термином *Литургија* подразумјева *Проскомидија*. (Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 253)

<sup>635</sup> *Литургијар* БМС № 83, РР II 18 (РР 175) – 212257 (XVI в.), 26.



ни од њих на почетној страни садрже само наслов изражен тзв. насловним писмом, као на примјер: *Литургија Јована Златоустог*,<sup>636</sup> *Поука Св. Василија Великог јерејима*,<sup>637</sup> *Устав Божанствене Службе*<sup>638</sup> итд., али се то не односи на назив књиге, него на чин који се прво излаже у одређеном рукопису.<sup>639</sup> Дакле, стари српски писари нису сматрали неопходним да сваки пут напишу назив књиге, што не значи да то нису никада чинили. Њихов првенствени задатак је био препис литургијског поретка и молитава, као и још неких посљедовања. Зато су они спорадично на тим рукописима остављали записе о њиховом називу, па су за одговоре на питање назива поменутих рукописа важни записи не само на старим српским рукописима који имају садржај сличан данашњем Служебнику, већ и неким другим. Тако јеромонах Пахомије 1547. г. наводи да је написао „Литургију“ у великој невољи у вријеме „синова агарјанских“.<sup>640</sup> Исте године „Божанствену Литургију“ је за своју, очеву, мајчину и душу брата Лазара преписао неименовани писар.<sup>641</sup> Исти назив проналазимо и у хиландарским рукописима. Тако ХИЛ № 326, који је датиран у другу четвртину XVII в, на л. Г има запис „ова књига Литургија“, а на л. 1 „ова Литургијца“.<sup>642</sup> ХИЛ № 320 из треће четвртине XVI в. на л. Г садржи запис: „ово је *Литургија* манастира Хиландара“.<sup>643</sup> У запису на цетињском рукопису из 1593. г. набрајају се књиге које је новопостављени епископ Рувим затекао у манастирској књижници на Цетињу. Међу осталима, помињу се и три *Литургије*.<sup>644</sup> Такође, попис књига Храма Ваведења Пресвете Богородице у Сухогрлу, који је настао после смрти јеромонаха Саве 1596. г., садржи и двије *Литургије*.<sup>645</sup>

Као што ћемо даље видјети, стари српски штампари су богослужбену књигу сличну данашњем Служебнику, назвали *Литургија*. С обзиром на моћ ширења штампаних издања, тај назив је све до превладавања рускословенских служебника у нашој Цркви у XVIII в. постао стални и неизмјењени назив за богослужбену књигу садржаја сличног данашњем Служебнику. Ово видимо и по томе што назив *Литургија* срећемо и у записима на рукописним и штампаним књигама на самом

<sup>636</sup> На примјер: *Литургијар* ХИЛ № 319 (посљедња четвртину XVI в.), 1а.

<sup>637</sup> *Литургијар* ХИЛ №. 322 (прва четвртину XVI в.), 1а.

<sup>638</sup> *Литургијар* ХИЛ № 323 (трећа четвртину XV в.), 1а.

<sup>639</sup> Ово није карактеристично само за српске, него и за друге словенске, али и грчке рукописе. (А. И. Николскиј, *op. cit.*, 71)

<sup>640</sup> Љ. Стојановић, *Стари српски...*, књ. IV, запис 6276, 53.

<sup>641</sup> *Ibid.*, запис 6277, 53.

<sup>642</sup> Д. Богдановић, *Каталог...*, 135.

<sup>643</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>644</sup> Љ. Стојановић, *Стари српски...*, књ. IV, запис 6446, 87–88.

<sup>645</sup> *Ibid.*, запис 6459 из 1596. г., 89–90.

крају XVII и у XVIII в. Тако један запис свједочи да је 1699. г. повезана књига зва-  
на *Литургија* (овдје је ријеч о штампаној *Литургији*, чуваној у Манастиру Велика  
Ремета).<sup>646</sup> Тај назив срећемо и 1716. г., када је књига под називом *Литургија* при-  
ложена нишкој цркви.<sup>647</sup>

Превладавање о којем је било ријечи се види и по називу српских штампаних  
литургијара друге генерације, тј. онима с краја XVIII и из XIX в.<sup>648</sup> Они, за разли-  
ку од оних прве генерације, имају и насловну страну. Све до једне, ове штампане  
књиге имају назив *Службеник*.<sup>649</sup> Према томе, назив Службеник у смислу бого-  
службне књиге није српскословенског, односно српског поријекла, већ рускосло-  
венског. Међутим, именица *Слѹжьбѣнникъ* у древноруском језику није означавала  
књигу, већ сваког свештенослужитеља, упоредо са ријечима *јереј*, *свештеник*, *ѡа-  
кон* или *служитителъ*, *слуга* и као такву је срећемо у канонским зборницима.<sup>650</sup>  
Блиско значење та ријеч је имала и у старословенском језику, а срећемо је у неким  
рукописима чешко-моравског поријекла. Ту се она употребљава у богослужбеном  
тексту, као на примјер: у молитви против ђавола.<sup>651</sup> У самом тексту Литургије у  
наведеном времену, ту ријеч не сусрећемо.<sup>652</sup> Међутим, од прве ријечи у неким  
грчким рукописним свицима – „ἡ λειτουργία“ у XII в. настао је грчки назив  
*Λειτουργίαριον*.<sup>653</sup> Словени су ријеч „ἡ λειτουργία“ превели са *слоѹжьба* и тако је на-  
стао назив богослужбене књиге *Слѹжьбѣнникъ* (такав превод ријечи Литургија среће-  
мо и у Житију Методијевом непознатог писца,<sup>654</sup> у рукопису ГИМ Син. 605<sup>655</sup>

<sup>646</sup> Љ. Стојановић, *Стари српски...*, књ. I, запис 2072, 478.

<sup>647</sup> Љ. Стојановић, *Стари српски...*, књ. II, запис 4394, 438.

<sup>648</sup> Постоји мишљење да су Срби усвојили рускословенски назив *Службеник* послје Москов-  
ског сабора 1655. г. (Л. Чурчић, „Књиге штампарије браће Љубавића у библиографијама и истори-  
ографији“, у: *Сусрети библиографа у спомен на др Георгија Михаиловића*, зборник радова, год. 12  
(2000 [шт. 2002]), 50) Ипак, као што смо видјели, не може се говорити о потпуном усвајању. Ми-  
шљења смо да се оно догодило тек у XVIII в.

<sup>649</sup> *Слѹжьбѣнникъ*, 1799, 1825, 1838, 1845, 1898.

<sup>650</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 252–253.

<sup>651</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>652</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>653</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 190.

<sup>654</sup> Климент Охридски, Константин Преславски и непознати писци, *op. cit.*, 103. Интересантно  
је навести мишљење Аранца о томе да се у Руској Цркви ријеч *Литургија* почела употребљавати у  
штампаним књигама послје патријарха Никона. До тада се користила ријеч *Служба* као превод за  
*Литургију*. Ипак, и послје Никона, књиге у којима се излаже поредак Литургије се називају слу-  
жебници, а не литургикони. (М. Арранц, *Избранные сочинения по литургике. Том III. Евхологий  
Константинополя в начале XI века и песенное*, Рим–Москва 2003, 459. Изузетак су Могилина из-  
дања.)

<sup>655</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 190.

итд.). Отуда је *Служебник* словенски номинатив грчке именице *Λειτουργία*. Као такав, он је првенствено познат у рускословенским рукописима који су у посљедњој четвртини XIV в. настали на основу Филотејевог Диатаксиста,<sup>656</sup> мада ни у рускословенским рукописима то није чест случај. Овај назив, по појединим истраживачима, прво срећемо у Служебнику митрополита кијевског Кипријана, насталом крајем XIV и почетком XV в. (ГИМ Син. 601, л. 72),<sup>657</sup> а по другима у Служебнику Владимира Волинског, који је из XIV в. (1326).<sup>658</sup> Он се налази и у служебницима Сергија Радоњешког XIV–XV в. (ГИМ Син. 952) и у Служебнику Јефтимија Новгородског из XV в. (ГИМ Син. 606).<sup>659</sup> Дакле, именица *Служебникъ* као назив богослужбене књиге је неологизам XIV в.<sup>660</sup> Наиме, све до XIV в. и у словенским земљама литургијски поредак се заједно са чиновима који данас припадају тзв. *Требнику* често налазио у књизи под називом *Молитвѣникъ*. То даље значи да јасна подјела између данашњих Служебника и Требника до наведеног времена није постојала,<sup>661</sup> па није било потребе за таквим називом. Међутим, прије свега захваљујући штампаним издањима, дошло је до подјеле на двије посебне књиге. Истовремено, захваљујући руским штампаним издањима назив *Служебник* је ушао у трајну употребу у словенским црквама.<sup>662</sup> Наиме, тај назив су имала сва прва руска штампана издања.<sup>663</sup> Ако и постоје наслови који у почетку имају другачији назив, одмах се потом упућује на то да је посредник Служебник, као на примјер *Божанствена Литургија међу Светима отаца наших Јована Златоустог, Василија Великог и Пређеосвећена*, док у заглављу пише *Служебник*<sup>664</sup> или пак *Λειτουργία*, али се одмах каже да је то *Служебник*.<sup>665</sup>

На основу изложеног закључујемо да је назив *Служебник* технички термин, данас општеупотријебљен, како у богословској тако и у историјско-књижевној терминологији. Овај термин је, по нашем мишљењу, недовољно прецизан јер термин *служба* није адекватан превод грчког термина *ἡ λειτουργία*. С друге стране,

<sup>656</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 252.

<sup>657</sup> *Ibid.*; А. И. Никольский, *op. cit.*, 71.

<sup>658</sup> И. Д. Мансветов, *op. cit.*, 10.

<sup>659</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 252.

<sup>660</sup> *Ibid.*, 253.

<sup>661</sup> То посебно свједочи *Служебник* митрополита Кипријана, који је у својој основи молитвослов.

<sup>662</sup> И. Д. Мансветов, *op. cit.*, 9.

<sup>663</sup> На примјер: С1583, 276а; С1602, 4б.

<sup>664</sup> И. Каратаевъ, *Описание славяно-русских...*, 300.

<sup>665</sup> *Ibid.*, 403.

ни назив *Литургија*, на којем инсистира Катарина Мано Зиси,<sup>666</sup> зато што се среће у оригиналним текстовима и што су га користили приређивачи, штампари и издавачи, ма колико се чинио логичним избором, у нашем случају није задовољавајући. Наиме, он на довољно јасан и прецизан начин не описује садржај богослужбене књиге у којој је првенствено изложен *литургијски поредак* ЛЈЗ, ЛВВ и ЛПД, а не неки богословски спис о Литургији. Зато је, по нама, потребно задржати грчки термин *Λειτουργία*, мада у *калкираном облику*, односно као *Литургијар*. Овакав поступак није изузетак будући да су и многи други словенски називи богослужбених књига настали као калкови одговарајућих грчких назива.<sup>667</sup> Иначе, овај назив се у литератури користи спорадично.<sup>668</sup>

#### 4.2. Литургијар јеромонаха Макарија – 10. новембар 1508.

Први помен Литургијара јеромонаха Макарија, иначе прве румунске штампане књиге, али и *првог православног, словенског и српског штампаног Литургијара*, у историографији је везан за 1861. г. Тада је Александру Одобеску у пећини у близини Манастира Бистрице пронашао седам примјерака ове књиге. Годину дана касније он је објавио чланак о томе.<sup>669</sup> То откриће није било познато Каратајеву, па се овај Литургијар не налази у његовим *Описима словенско-руских штампаних књига* објављеним 1883. г. У њима се као први словенски штампани Литургијар наводи Литургијар Божидара Вуковића из 1519. г.,<sup>670</sup> што је, као што видимо, грешка. Међутим, такве грешке се догађају и у наше вријеме. Наиме, Т. И. Афанасјева управо ЛВВ, а не ЛЈМ, сматра првоштампаним словенским литургијаром.<sup>671</sup> Код Срба је први на овај Литургијар указао Станоје Новаковић.<sup>672</sup>

Колики је значај ЛЈМ за богослужбени живот Румунске Цркве, види се и по томе што су други румунски штампани литургијари из XVI в. његова копија.<sup>673</sup>

<sup>666</sup> К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 180–181.

<sup>667</sup> П. Пипер, *op. cit.*, 18.

<sup>668</sup> Р. Ј. Šafarik, *Geschichte der serbischen Literatur*, Prag 1865, 258; П. Миодраг, *op. cit.*, 275; В. Вукашиновић, *op. cit.*, 176–177; Р. Р. Panaitescu, *Liturghierul lui Macarie*, Bucuresti 1961.

<sup>669</sup> А. И. Яцимирский, *op. cit.*, 792.

<sup>670</sup> И. Каратаев, *op. cit.*, 44–47.

<sup>671</sup> Т. И. Афанасјева, *Славянская литургия...*, 43.

<sup>672</sup> S. Novaković, „Vlaško-bugarski liturgijar od god. 1507. u bibliografiji do sad nepoznat“, у: *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, књ. 11, 1879, 207–208.

<sup>673</sup> А. Erich, N. Vargolici, „Controverse privind tipărirea primei cărți în spațiul românesc Liturghierul (1508)“, у: *Studii de Biblioteconomie și Știința Informării/Library and Information Science Research*, 2009, issue 13, 151.

Наиме, у току XVI в. у Румунији је ЛЈМ штампан још три пута: први пут 1568–1570. г. у Брашову је то учинио Ђакон Коресије, други пут непознати штампар и у непознато вријеме, мада се претпоставља послје 1570. г., и трећи пут 1588. г. опет Коресије у Брашову,<sup>674</sup> тако да ти литургијари не представљају ништа ново у садржајном смислу, с тим што је прво од тих издања одштампано на румунском језику.

#### 4.2.1. Приређивач, штампар и издавачи. Мјесто и вријеме штампања

Штампање ЛЈМ је почело по заповјести влашког господара војводе Јона Радуа, тј. Радуа IV Великог, који се заинтересовао за штампање књига и у то име приложио 500 златних дуката,<sup>675</sup> а завршено је заповјешћу господара Јона Михне, тј. Михне Злонаравног, војводе све земље угровлашке и Подунавља.<sup>676</sup> То значи да су они његови издавачи. Истовремено, овдје је важно напоменути да је ЛЈМ саставни дио реформи архиепископа Нифона, иначе бившег цариградског патријарха, који је са војводом Радуом Великим радио на централизацији Влашке Цркве. За то су, међутим, биле потребне штампане књиге и то ради уједначавања богослужбеног поретка.<sup>677</sup> Ипак, Нифон је, на крају, због различитих погледа одустао од те реформе.<sup>678</sup>

Сходно самом Литургијару, односно његовом поговору, мотив штампања ове књиге је прослављање Бога. Тамо се тврди да је Бог и започео ово дјело.<sup>679</sup>

Иако језички не припада србуљској штампаној књизи будући да је одштампан бугарском редакцијом старословенског језика и иако је намјењен првенствено влашким и бугарским црквама, сматрамо да постоје разлози због којих Макаријев Литургијар можемо сврстати у српске. На првом мјесту то је чињеница да га је, сходно његовом поговору, штампао „смјерни монах и свештеник Макарије“.<sup>680</sup> Да је цетињски Макарије био и први румунски штампар, показали смо на другом мјесту у овом раду. Ипак, овдје је важно указати на то да Макарије није био само па-

---

<sup>674</sup> *Ibid.*

<sup>675</sup> П. Мутавцић, „Штампарска и библиотечка активност Срба, Румуна и Грка од XV до XVIII века на Балканском полуострву и у Западној Европи“, у: *Библиотекар*, год. XLIX, св. 3–4, 2007, 186.

<sup>676</sup> А. И. Яцимирский, *op. cit.*, 793.

<sup>677</sup> К. Олар, *Макарије у румунској...*, 106

<sup>678</sup> Ђ. S. Radojičić, „Srpsko-rumunski odnosi XIV–XVII veka“, у: *Godišnjak Filozofskog fakulteta*, Novi Sad 1956, 19.

<sup>679</sup> ЛЈМ, 1286.

<sup>680</sup> *Ibid.*

сивни штампар, тј. мајстор, него и редактор. Штавише, Лазар Чурчић сматра да Макарије и није био штампар, него руководилац штампарија у којима је радио.<sup>681</sup> Дакле, не можемо прихватити мишљење да је он само штампао текстове које му је достављао наручилац. То посебно показује сам текст ове књиге. Наиме, не само да је јеромонах Макарије у Проскомидији овог Литургијара поменуо Св. Саву Српског и Св. Симеона Српског, већ је и датирао књиге од 1. јануара, што није било уобичајено у влашким књигама тог времена. Истовремено, он је употребио и ту-туле владара које се у том тренутку нису користиле, као што је „господар цијеле Угровлашке земље и Подунавља“.<sup>682</sup> То је, највјероватније, учинио под утицајем старих влашких рукописа које је имао при руци. По мишљењу других истраживача, ова књига је настала у српском религијском и културном окружењу, а по свему судећи, она је, заједно са рукописним предлошцима, послужила и као предлог за штампање Горажданског Литургијара.<sup>683</sup> Постоје и они који мисле да ЛЈМ представља „прототип свих старословенских службеника штампаних у Венецији за потребе Срба и Бугара у 16. вијеку“.<sup>684</sup> Па ипак, превасходни разлог што овај Литургијар можемо сматрати српским је тај што су његов литургијски поредак и ријечник српски.<sup>685</sup> Тако су у њему посвједочене особености српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиста, као што су: помен Светог Саве и Светог Симеона у чину Проскомидије,<sup>686</sup> помињање анђела и крста на трећој просфори,<sup>687</sup> одсуство помена светих жена у чину Проскомидије,<sup>688</sup> активно учешће ђаконa на Про-

<sup>681</sup> Л. Чурчић, „Пет векова од штампања прве словенске црквене књиге у Влашкој 1508–2008“, у: *Црква 2008*, 59.

<sup>682</sup> К. Олар, *op. cit.*, 109.

<sup>683</sup> В. Вукашиновић, „Рукописни предлошци првих штампаних српских Службеника у манускриптној збирци манастира Високи Дечани“, у: *Средњи век у науци, историји, књижевности и уметности IV: научни скуп Деспотовац–Манасија, 25–26. август 2012*, главни ур. Г. Јовановић, Деспотовац 2013, 98. Питање предлошка Макаријевог Литургијара међу српским научницима први је поставио Љубомир Стојановић у свом чланку „Srbi štampari u Rumuniji“, у: *Nova Evropa* IX, 1924, 476. Он га није рјешавао, али је указао на немогућност да му је предлог био штампани Литургијар из Србије, јер он до тада није ни штампан. Међутим, чудно је да Стојановић на овај начин размишља о предлошцима за штампане књиге, када се зна да то могу бити и рукописи, а не само штампана издања. Наравно, ово не мора значити и да је предлог Макаријевог Литургијару морао бити неки српски рукопис. Наиме, он је могао и румунске рукописе редиговати сходно српском литургијском поретку.

<sup>684</sup> В. Поповић, И. Јањић, „Макаријев Службеник – ћирилична богослужбена књига из XVI века“, у: *Српска теологија данас 2011, зборник радова трећег годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету 27–28. маја 2011*, пр. Б. Шијаковић, Београд 2012, 687.

<sup>685</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 98.

<sup>686</sup> ЛЈМ, 10а–10б.

<sup>687</sup> *Ibid.*, 10а.

<sup>688</sup> *Ibid.*, 10а–10б.

скомидији будући да он на трећој просфори вади честице за оне за које жели<sup>689</sup> итд.

Као што у самом Литургијару није прецизирано Макаријево поријекло нити то да ли га је радио сам или са помоћницима, тако није наведено ни мјесто штампања, што је случај и са другим његовим влашким издањима.<sup>690</sup> Због тога је питање мјеста штампања овог Литургијара посебно занимало неколико научника, прије свега румунских. Одобеску је био изненађен љепотом штампе и изгледом Макаријевих књига и то га је навело да посумња у то да су овакве књиге штампане у Влашкој.<sup>691</sup> То је, наравно, водило ка Венецији као мјесту штампања. Због тога у румунској историографији постоје двије теорије о мјесту штампања Макаријевих књига, па и Литургијара, а то су: *Венеција* и *негдје у Румунији, вјероватно у Трговишту*. Тако је Петричејку Хашеду 1869. г. рекао да, ако су слова за Литургијар и ливена у Венецији, графика је несумњиво аутентична, права румунска, преузета из молдавских рукописних књига.<sup>692</sup> Чувена *Библиографија* Бијануа и Ходоша као мјесто штампања наводи Трговиште, иначе сједиште тадашње Влашке, али не објашњава разлоге за такву тврдњу.<sup>693</sup> Тек је у допуни ове библиографије Симонеску изнио став према којем су Макаријеве књиге штампане у близини сједишта војводе Радуа, тј. у Трговишту.<sup>694</sup> С друге стране, Молин је сматрао да је књига штампана у Венецији а да је предложак била румунска рукописна књига. Пошто румунске књиге нису имале благослов црквене јерахије, а обилују и грешкама, оне, сматра он, нису штампане у Румунији. У супротном, то се не би могло десити.<sup>695</sup>

Питању мјеста штампања Литургијара посебно се посветио Панаитеску, који је сматрао да прије њега нико није тако добро ишчитао текст ове књиге.<sup>696</sup> Иако није лако доказати да се штампарија морала налазити у близини владаревог сједишта, пошто су она често мијењана, Панаитеску сматра да је мјесто штампања Манастир Деалу због тога што је он најближи сједишту војводе, а у њему су се налазили и монаси који су били добри минијатуристи, резбари, те добри познаваоци

---

<sup>689</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>690</sup> К. Олар, *op. cit.*, 101.

<sup>691</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>692</sup> *Ibid.*

<sup>693</sup> I. Bîanu, N. Hodoş, *op. cit.*, 1.

<sup>694</sup> К. Олар, *op. cit.*, 103.

<sup>695</sup> *Ibid.*, 103, 105.

<sup>696</sup> *Ibid.*, 106.

језика и коректори.<sup>697</sup> Грешке у тексту Литургијара могле би послужити као доказ да су прве румунске књиге штампане у још неуходаној, тј. новој штампарској средини.<sup>698</sup>

За одговор на питање мјеста штампања првих румунских књига интересовали су се и Дејан Медаковић и Ђорђе Сп. Радојичић. Тако је Медаковић примјетио да се у Октоиху из 1510. г. налази цртеж са мелодима који сједе испред цркве (такав цртеж се налази и у Цетињском Октоиху), која је, по њему, влашког типа са великим каменим блоковима, као што је и Црква Манастира Трговиште.<sup>699</sup> Радојичић на основу истог цртежа доноси исти закључак.<sup>700</sup> По Панаитескуу, овај цртеж не личи на тај манастир, али он не износи мишљење на који манастир личи.<sup>701</sup> С друге стране, Лазар Чурчић сматра да је Макарије штампао књиге за Влахе у Венецији зато што влашке књиге штампане у Влашкој и Ердељу (Трансилванији) од друге половине XVI в. у свему заостају за Макаријевим, што значи да их је он као такве могао одштампати само у Венецији.<sup>702</sup> Све ово имплицира закључак да је питање мјеста штампања остављено историчарима умјетности да га рјеше.

Ни датација ЛЈМ није до краја прецизна јер се мијешају елементи западног и источног календара.<sup>703</sup> Ипак, рјешења треба тражити на другој страни. Наиме, са штампањем ЛЈМ је, сходно поговору књиге, почето по заповјести влашког господара војводе Јона Радуа, а завршено заповјешћу господара Јона Михне, војводе све земље угровлашке и Подунавља.<sup>704</sup> Јон Раду је, по Јацимирском, у ствари Раду IV Велики (1493–1507), а Јон Михна је Михна Злонаравни (1507–1510).<sup>705</sup> Према поговору Литургијара, он је завршен 10. новембра 1507. г., што би одговарало 1507. г., ако би се почетак године рачунао од септембра. Међутим, Макарије је рачунао почетак године од јануара, а не од септембра, на шта нас наводе други подаци у поговору (5. круг мјесеца, индикт 11), а који одговарају 1508. г.<sup>706</sup> Наиме, Макарије се само за сунчев круг служи другим системом, а не западним. Исто тако, утврђено је да је Михна Злонаравни дошао на влашки престо после 12. мар-

<sup>697</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, LIII.

<sup>698</sup> *Ibid.*, XX.

<sup>699</sup> Д. Медаковић, *op. cit.*, 173.

<sup>700</sup> Ђ. Sp. Radojičić, *op. cit.*, 20.

<sup>701</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, LVIII.

<sup>702</sup> Л. Чурчић, *op. cit.*, 61.

<sup>703</sup> К. Олар, *op. cit.*, 101.

<sup>704</sup> ЛЈМ, 128а–128б.

<sup>705</sup> А. И. Яцимирский, *op. cit.*, 793.

<sup>706</sup> К. Olar, „Bibliografi starih rumunskih knjiga i Ivan Prokofjevič Karatajev“, у: *Сусрети библиотекара '86–'87*, Инђија 1988, 44.



та, а прије 21. јула 1508. године, па је Литургијар заиста завршен 10. новембра 1508.,<sup>707</sup> а не 10. новембра 1507. г., као што су закључили поједини ранији румунски<sup>708</sup> и српски<sup>709</sup> истраживачи.

#### 4.2.2. Опис издања

Литургијар јеромонаха Макарија има 128 листова, распоређених у седамнаест свешчица, у петнаест редова на страници и на дебелој хартији три произвођача.<sup>710</sup> Димензије књиге су 22, 2 x 16 цм. Прва четири листа нису обиљежена и чине непотпуну свешчицу. Сигнирање почиње од прве комплетне свешчице, односно од листа 5а. Посљедња четири листа су сигнирана као једна цијела свешчица, тј. као шеснаеста, такође на првом и посљедњем листу.<sup>711</sup> Формат књиге је уобичајен за ову врсту књига, 4°, <sup>712</sup> а штампа је изведена црном и црвеном бојом. Према појединим истраживачима, тираж ове књиге је 300 примјерака.<sup>713</sup> Читајући текст Литургијара примјетили смо грешку у садржају књиге јер се наслови не слажу са насловима поглавља из књиге.

#### 4.2.3. Назив

У Макаријевом издању се у поговору каже: „Поче се ова света књига звана *Литургија*...“.<sup>714</sup> Отуда је назив ове књиге исти као и у већини српских рукописа тог времена.

#### 4.2.4. Садржај

Л. 1а–3а: Међу Светима оца нашега архиепископа Кесарије Кападокијске Василија Великог поука презвитеру о Божанственој Служби и о Причешћу;

---

<sup>707</sup> *Ibid.*

<sup>708</sup> I. Bianu; N. Hodoș, *op. cit.*, 1.

<sup>709</sup> S. Novaković, *op. cit.*, 207; Lj. Stojanović, *op. cit.*, 475; Đ. S. Radojičić, *op. cit.*, 20; P. Matejić, „500th Anniversary of the Wallachian First Imprint: Historical Context and Significance“, у: *Речи. Часопис за језик, књижевност и културолошке студије*, 1, 2009, 17; N. Glibetić, *op. cit.*, 35.

<sup>710</sup> I. Bianu; N. Hodoș, *op. cit.*, 1.

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> У ово вријеме књиге нису биле корићене, него су биле у промету у табацима, које би купац по жељи увезивао. (С. М. Ћирковић, *op. cit.*, 18)

<sup>713</sup> В. Поповић, И. Јањић, *op. cit.*, 687.

<sup>714</sup> ЛЛМ, 128а.

- Л. 36–46: Садржај;
- Л. 5а–56б: Међу Светима оца нашега архиепископа Константинопољског Јована Златоустог Устав Божанствене Службе у којој су и ђаконства;
- Л. 57а–86б: Међу Светима оца нашега архиепископа Кесарије Кападокијске Василија Великог Устав Божанствене Службе у којој су и ђаконства;
- Л. 87а–106б: Служба Свете Литургије Пређеосвећене;
- Л. 107а–112б: Молитве које говори свештеник или ђакон на литији Велике вечерње;
- Л. 113а–115а: Чин вечерње;
- Л. 115а–117б: Чин јутрења;
- Л. 117б–119б: Отпусти различитих празника који се врше по Синаксару;
- Л. 119б–121а: Отпусти по Триоду и возгласи на Пасху;
- Л. 121а–122а: Отпусти у седмичне дане;
- Л. 122б–126б: Молитва коју говори архијереј или духовник за све гријехе вољне и невољне и сваку клетву и заклетву и сваки гријех;
- Л. 126б–127а: Друга таква молитва;
- Л. 127а–128а: Херувимска пјесма у Велику Суботу и Херувимска пјесма на Литургији Светог Златоуста и
- Л. 128а–128б: Колофон.

#### **4.2.5. Евидентирани примјерци**

У историографији је описано свега четрнаест примјерака Литургијара јеромонаха Макарија. Највећи број се налази у Букурешту и Москви, по четири, три су поменути на основу примјерака у Београду, а по један у Русу (Бугарска), Сибиуу и Кратову.<sup>715</sup>

### **4.3. Гораждански Литургијар – 1. јули 1519.**

Литургијар Божицара Горажданина је прва књига Горажданске штампарије. Први истраживач у XIX в.,<sup>716</sup> који је имао прилике да види овај Литургијар је био

<sup>715</sup> E. L. Nemirovski, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift, Bd. 2: Die Druckereien des Makarije in der Walachei und von Giorgio Rusconi in Venedig*, Baden-Baden 1997, 123–126.

<sup>716</sup> У том вијеку је зачета библиографија штампаних србуља.

Лукијан Мушицки, у то вријеме архиђакон, и то 1808. г. Ипак, он никада није објавио своја истраживања, већ је то учињено тек у другој половини прошлог вијека. Међутим, Мушицки није правио разлику између Божидара Вуковића Подгоричанина и Божидара Љубавића Горажданина. Наиме, он је у 1519. г. датирао два литургијара и то на сљедећи начин: за први је рекао да је то *Служебник* од Божидара а за други да је *Литургијар* од Божидара.<sup>717</sup> Први Литургијар се налазио у неколико фрушкогорских манастира, а други у Манастиру Малој Ремети. Ни Павел Јозеф Шафарик 1829. г., када је писао о српским штампаријама, није разликовао Божидара Вуковића и Божидара Горажданина. То закључујемо на основу његовог исказа да су Литургијар Божидара Горажданина штампала „браћа Ђурађ Љубавић и јеромонах Теодор по налогу Божидара Вуковића“ 1527. г.<sup>718</sup> И чувени руски литургичар Дмитриевски је сматрао да је ГЛ штампан 1527. г. старањем Божидара Вуковића Подгоричанина мада су у његовом штампању узели учешћа и грешни Ђуро и његов брат монах Теодор.<sup>719</sup> Он даље наводи да поредак овог српског Литургијара нема ничег заједничког са првим грчким штампаним поретком трију Литургија издатим у Риму 1526. г., већ да је у цјелости позајмљен из древних српских рукописа, што га чини повезаним и са руским рукописима од XII до XIV в.<sup>720</sup> Ипак, Дмитриевски ово не показује неком компарацијом.

Наведена мишљења су утицала на потоње библиографе и литургичаре, те је питање идентификације ове књиге веома важно и за наш рад.

#### 4.3.1. Приређивач, штампар и издавач. Мјесто и вријеме штампања

На Литургијару из штампарије Божидара Горажданина су, према поговору књиге, радила два брата: Ђуро (или Ђурађ) и јеромонах (или „поп“?, како се наводи у поговору књиге) Теодор Љубавић.<sup>721</sup> Они су, као што знамо, били синови Божидара Љубавића Горажданина, чијом је заповјешћу и основана ова штампарија. Рад на овој књизи, сходно свједочанству њеног поговора, покренут је како би се

<sup>717</sup> В. Костић, „Лукијана Мушицког попис старина српских“, у: *Археографски прилози*, 2, Београд 1980, 331.

<sup>718</sup> Е. Љ. Немировски, „Књиге браће Љубавића – извори и историографија“, у: *Горажданска штампарија...*, 99.

<sup>719</sup> А. А. Дмитриевский, *Исправление книг...*, 133.

<sup>720</sup> *Ibid.*

<sup>721</sup> ГЛ, 976–102а.

умањило недостатак „светих и божанствених књига“ у „светим и божанственим црквама у нашој земљи“.<sup>722</sup>

Како сазнајемо из поговора Горажданског Литургијара, браћа су започели рад на штампању ове књиге по заповјести свога оца и то „творећи ове форме [слова] у туђим странама италијанским“.<sup>723</sup> Ипак, у току рада на њој, тачније 2. марта 7027. г. (1527) изненада је умро Ђуро Љубавић,<sup>724</sup> па се Теодор, невичан у штампарском послу, нашао сам пред великим задатком, тј. да доврши започето дјело. О братовљевој смрти Теодор је оставио упечатљиво свједочанство пошто је умјесто њега у поговору Литургијара написао тзв. *Мољеније Ђура Љубавића часним презвитерима*. У њему Теодор, изразито поетски говори у име свога брата. Тако Ђуро моли презвитере да га због његове грешности помену у својим молитвама, када служе из његовог Литургијара, пошто њега убрзо очекује смрт. То је први штампани текст старе српске књижевности,<sup>725</sup> али и први сачувани некролог код Срба.<sup>726</sup> Овај текст је, по Ђорђу Радојичићу, сличан предговору списа Василија Николског из Доње Русије (из 1511. г.), али је то питање до краја неразјашњено.<sup>727</sup> Међутим, *Мољеније* додатно потврђује образованост Теодора Љубавића, али и смјелост да у богослужбену књигу унесе једно оригинално дјело које није намјењено богослужењу. То даље значи да је и овај Литургијар настао као плод редакторског рада његовог аутора, те да није буквално прештампан са предлошка. Такође, *Мољеније* свједочи о вези Божидача Горажданина са Милешевом, јер се овдје изричито напомиње да је он „крај великог архијереја Христова Саве Српског који је у Милешеви“.<sup>728</sup> Ово може да послужи као основа претпоставке да је предлошак ГЛ рукопис из Милешеве.

Без обзира на братовљевоу смрт, Теодор Љубавић је завршио започето дјело, тако да је Литургијар изашао из штампе четири мјесеца касније, тј. 1. јула 7027. г. (1527).<sup>729</sup> Међутим, док је за друге двије књиге Горажданске штампарије познато да су одштапане у Горажду, то за Литургијар не можемо рећи са сигурношћу.

---

<sup>722</sup> *Ibid.*, 98a.

<sup>723</sup> *Ibid.*, 102a.

<sup>724</sup> *Ibid.*

<sup>725</sup> Ђ. Трифуновић, „Мољеније Теодора Љубавића“, у: *Музеј примењене уметности – Зборник II*, Београд 1967, 57.

<sup>726</sup> Ђ. Сп. Радојичић, „Који је најстарији штампани некролог код Срба“, у: *Политика*, Београд 15. октобар 1961, год. LVIII, бр. 17249, 22.

<sup>727</sup> К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 168.

<sup>728</sup> ГЛ, 98a.

<sup>729</sup> *Ibid.*, 102b.

Наиме, као што смо видјели, у поговору те књиге стоји да је процес њеног штампања започет у Италији, али не и гдје је она завршена. Ипак, најприхватљивије мишљење је да је ова књига и завршена у Венецији будући да Љубавићи нису могли да добију дозволу за штампање у Венецији, па отуда нису смјели да назначе мјесто штампања.<sup>730</sup> У супротном, да су ову књигу завршили у Горажду, они би, као што су то учинили у друге двије, то унијели у колофон.<sup>731</sup> Па ипак, питање мјеста штампања ГЛ још увијек остаје нерјешено и, према томе, оно је предмет различитих претпоставки. Тако стилизација „творећи ове форме у туђим странама италијанским“ може означавати да је локација штампања већ била промјењена,<sup>732</sup> што даље указује да је Литургијар завршен у Горажду. Иако питање мјеста штампања остаје отворено, овај Литургијар називамо Горажданским због чињенице да он несумњиво припада штампарима који су поријеклом из овог града.

Тренутак Шафарикове непажње задуго је одредио судбину биљежења књига у старим српским библиографијама и историографији.<sup>733</sup> На погрешно биљежење утицало је и што радови Лукијана Мушицког нису објављени, па многи библиографи, попут Сахарова, Каратајева и Ундољског, нису разликовали Литургијар Божидара Вуковића и Гораждански, који су и погрешно датирали у 1527. г. Први је П. А. Ровински 1893. г. рекао да је Литургијар штампан 1527. г. по наредби „неког Божидара Горажданина“, а не Божидара Вуковића, како је тврдио Каратајев.<sup>734</sup> Датирање књиге, које је највише мучило библиографе, исправио је Љубомир Стојановић 1923. г. пошто је навео да је Литургијар штампан 1519, а не 1527. г., како је првобитно тврдио у првом тому својих *Старих српских записа и натписа*.<sup>735</sup> Послије њега и други библиографи су се држали оваквог мишљења, што је и исправно. Наиме, датација, односно хронологија, горажданских књига је спорна и, према ријечима Стојановића, „чудновата“,<sup>736</sup> пошто је редактор примјењивао датацију и по александријској и по византијској ери. Међутим, приликом израчунавања година од Адама и од Христа Теодор Љубавић се, умјесто уобичајене разлике од 5508 (5509 за јесење мјесеце) година од Адама до Христа (по византијској

<sup>730</sup> К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 170.

<sup>731</sup> *Ibid.*

<sup>732</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 94.

<sup>733</sup> Л. Чурчић, *Књиге штампарије браће...*, 42.

<sup>734</sup> *Ibid.*, 45; И. Каратаев, *op. cit.*, 69–74.

<sup>735</sup> Љ. Стојановић, *Стари српски...*, књ. IV, запис 6214, 43; *ibid.*, књ. I, запис 458, 144–147.

<sup>736</sup> Љ. Стојановић, *Старе српске штампарије...*, 445. Питањем датације старих српских штампаних књига се посебно бавио Митар Пешикан. (М. Пешикан, *op. cit.*, 93, 106–113)

ери), водио рачунањем по александријској (или антиохијској) ери које износи 5500 (5501 за јесење мјесеце) година.<sup>737</sup> Он је због овога једини српски штампар који је одступио од уобичајеног рачунања времена по византијској ери, традиционалној у источноправославном свијету.<sup>738</sup> Све то је проузроковало много Теодорових грешака у датацији горажданских књига. Тако је, датирајући Литургијар, написао да је завршен 7027. г. од Адама, а 1527. г. од Христа. Међутим, у разрјешавању датације Литургијара пресудно је важан запис који је Теодор Љубавић унио на крају Псалтира са посљедовањем, који је датирао у 7029 (1529) годину.<sup>739</sup> У њему је Љубавић записао да су те године Османлије освојиле Београд и похарале Срем, а то се догодило 1521. г. То значи да је овдје Љубавић примјенио византијску хронологију и то одузимањем 5508. Тиме нам је сâм разрјешити збрку око датирања својих издања, јер ако се од 7029 одузме 5508, добије се 1521, што је година штампања Псалтира. С друге стране, ако се од 7027 одузме 5508, добије се 1519. Према томе, ГЛ је завршен 1. јула 1519. г., што значи да је Љубавићево рачунање година од Христа било погрешно. Међутим, Митар Пешикан је указао на могућност, да је због тога што је и александријска ера непрецизна до краја, Литургијар можда штампан и 1520. г.<sup>740</sup>

Лазар Чурчић сматра да су издања Горажданског и Литургијара Божидара Вуковића, уз издања псалтира, доказ постојања штампарске конкуренције између Горажданске и штампарије Божидара Вуковића. Наиме, да није тако, не би се у размаку од шест дана у истом мјесту и, дакле, готово истовремено, штампале двије сасвим исте литургијске књиге.<sup>741</sup> Отуда је могуће да је Божидар Вуковић 1519. г. прекинуо штампање Псалтира како би макар у исто вријеме објавио своје издање Литургијара,<sup>742</sup> односно књиге која је у то вријеме била потребнија свештенослужитељима, а тиме и продаванија у односу на друге.<sup>743</sup> Због тога су, према Чурчићу, Љубавићи и почели своју штампарску активност штампањем Литургијара. Дакле, они су, у односу на Божидара Вуковића, боље знали шта је српском тржишту потребније.<sup>744</sup> Међутим, расправа о томе која је од ове двије штампарије ста-

<sup>737</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 93

<sup>738</sup> К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 171.

<sup>739</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>740</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 93

<sup>741</sup> Л. Чурчић, *Псалтир Божидара Вуковића...*, 480.

<sup>742</sup> То се може закључити и на основу тога што Вуковићев *Псалтир* из 1519. г. није потпун, тј. нема посљедовања и Часослов, као што га има Цетињски.

<sup>743</sup> Л. Чурчић, *op. cit.*, 478–482.

<sup>744</sup> *Ibid.*, 482.

рија, тј. која је своју прву књигу дала у промет неки дан или неки мјесец раније, по Пешикану је беспредметно, пошто су ове двије штампарије „у нашој културној историји и љествици истовремене, а језиком, намјером, кругом корисника и мисијом истородне“.<sup>745</sup> Ово даље указује да издања литургијара нису настала из штампарске конкуренције.

На основу Горажданског Псалтира сазнајемо да је Теодор Љубавић дио те књиге, тј. правила о посту, пронашао у Хиландару и унјео их у Псалтир.<sup>746</sup> Одатле произлази да је приликом боравка у Хиландару, у њему могао пронаћи и рукописе или рукопис који ће му послужити као предложак за штампање Литургијара. Таква тврдња проширује раније наведене хипотезе о предлошцима ГЛ.

#### 4.3.2. Опис издања

Гораждански Литургијар је штампан на четвртини табака, има дванаест свешчица, четири нумерисана листа на почетку и четири листа на крају, који се заједно воде као тринаеста свешчица, те књига укупно има 104 листа.<sup>747</sup> Први лист је празан, као и два посљедња. Нумерисане су редом једна за другом потпуне свешчице и то грчким бројевима на првом и на полеђини посљедњег листа свешчице, док је посљедња свешчица од четири листа означена само на првом листу. Странице нису нумерисане, у складу са праксом раног српског штампарства.<sup>748</sup> Димензија књиге је 225 x 170 мм.

#### 4.3.3. Назив

Назив књиге проналазимо у њеном предговору и поговору: „... свете књиге ове зване *Литургија*...“<sup>749</sup> и „Поче се ова света књига звана *Литургија*...“<sup>750</sup>

#### 4.3.4. Садржај

Л. 1: Празан;

<sup>745</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 94.

<sup>746</sup> *Псалтир са последовањем 1521*, 350б.

<sup>747</sup> К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 173.

<sup>748</sup> *Ibid.*

<sup>749</sup> ГЛ, 3'.

<sup>750</sup> *Ibid.*, 103'.

- Л. 2а–3а: Поука јерејима међу Светима Светог Василија Великог;
- Л. 3а–3б: Заповјест Светог Василија;
- Л. 3б–4б: Садржај књиге;
- Л. 5а–10а: Устав Божанствене Службе у којој су и ђаконства;
- Л. 10б–41б: Божанствена Служба међу Светима Светог Јована Златоуста;
- Л. 42а–60б: Божанствена Служба међу Светима Светог Василија Великог;
- Л. 60б–72а: Божанствена Служба Пређеосвећених;
- Л. 72а–72б: Напомена и поредак Литургије Пређеосвећених Дарова ако се чита Апостол и Јеванђеље;
- Л. 72б–74а: Поредак вечерње службе;
- Л. 74а–75а: Поредак јутарње службе;
- Л. 75а–78а: Празнични отпусти по Синаксару почевши од 1. септембра;
- Л. 78а–81а: Молитва коју говори архијереј или духовник за отпуштење гријехова вољних и невољних, клетву, заклинање и сваки гријех;
- Л. 81а–81б: Молитва пред Причешће, у наставку претходне молитве;
- Л. 81б–83а: Молитве које говори ђакон на литији велике вечерње;
- Л. 83а–83б: Молитва главоприклоњења коју говори свештеник;
- Л. 83б–84а: Молитва која се говори на литији (у недјељу по тројичном петом канону), када служитељ хоће;
- Л. 84а–84б: Молитва благослова хљеба (петохљебнице);
- Л. 84б–85а: Молитва над кољивом у спомен светих;
- Л. 85а–92б: Апостоли и јеванђеља за упокојене и Богородици и прокимени за упокојене;
- Л. 92б–93б: Општи прокимени са апостолима и јеванђељима на празнике свјетих апостола;
- Л. 93б–95б: Општи прокимени са апостолима и јеванђељима на празнике свјетих мученика;
- Л. 95б–96б: Општи прокимени са апостолима и јеванђељима на празнике свјетитеља;
- Л. 96б–97а: Херувимска пјесма на Велику суботу;
- Л. 97а: Херувимска пјесма свакодневна;
- Л. 97а–102а: Мољеније Ђура Љубавића;
- Л. 102б: Колофон и
- Л. 103а–104б: Празни.



#### 4.3.5. Евидентирани примјерци

Према истраживању Немировског, до сада је у историографији поменуто тридесет и два примјерка и фрагмента ГЛ, од којих је барем двадесет и шест сачувано до данас. Шест примјерака се налази у Хиландару, четири у Београду (у Музеју СПЦ и НБС), два у Санкт Петербургу (у Руској националној библиотеци), два у Москви (у Државном историјском музеју) и по један у Бијелој (Боки Которска), Манастиру Никољац (у Бијелом Пољу), у Цркви Кути (у Црној Гори), у Националној и Универзитетској библиотеци у Љубљани, у Државној научној библиотеци у Одеси, у Народној библиотеци у Пловдиву, у Народном музеју у Прагу, у Народној библиотеци „Свети Ћирило и Методије“ у Софији, у Манастиру Пећке патријаршије и у Музеју црквене умјетности у Сентандреји,<sup>751</sup> и један у Библиотеци Епархије славонске у Пакрацу.<sup>752</sup>

Однос истраживача и Цркве према горажданским књигама, па и Литургијару, није био адекватан. Тако је М. Вукићевић тврдио да је 1901. г. у Горажду чуо да су књиге Горажданске штампарије бачене у Дрину пошто су претходно пронађене на тавану и крову Цркве Светог великомученика Георгија.<sup>753</sup>

#### 4.4. Литургијар Божидара Вуковића – 7. јули 1519.

Библиографско биљежење Литургијара Божидара Вуковића, друге књиге ове штампарије, као што већ знамо, почео је Лукијан Мушицки. Ипак, он, познато је, није разликовао ЛБВ од ГЛ. Послије Мушицког, овај Литургијар записују и описују и други познати библиографи и историчари ћириличних књига: Јозеф Добровски (1822), Павел Јозеф Шафарик (1826, 1829, 1865), Вук Стефановић Караџић (1857), Иван П. Каратајев (1861, 1878, 1883), Љубомир Стојановић (1902, 1903) итд.<sup>754</sup> Занимљиво је да Лазар Мирковић ЛБВ сматра првим штампаним српским Литургијаром.<sup>755</sup> Иако је овај Литургијар датиран већ одавно, грешке у

<sup>751</sup> Е. Љ. Немировски, *Књиге браће Љубавића...*, 114.

<sup>752</sup> В. Вукашиновић, Н. Јоџић, *Старе штампане књиге Библиотеке Славонске епархије у Пакрацу*, Београд 2016, 16.

<sup>753</sup> Л. Чурчић, *op. cit.*, 45–46.

<sup>754</sup> Д. Грбић, „Две варијанте Служабника Божидара Вуковића из 1519. године“, у: Д. Грбић, *Знакови старих књига*, Нови Сад 2000, 40.

<sup>755</sup> Л. Мирковић, *Православна литургика или наука о богослужењу Православне Источне Цркве*, први, опћи дио, Сремски Карловци, 1918, 150.

вези с тим се срећу и данас. Тако је Атанасије Јевтић преводећи Проскомидију и ЛПЗ из Литургијара који је датиран у 1554. г. – а то је, у ствари, Литургијар Вићенца Вуковића – и дајући коментаре на њих, написао да је посриједи штампани Српски Служабник Божидара Вуковића из Венеције 1554.<sup>756</sup> Јевтић прави још једну грешку, пошто у наслову текста пише да је ово „први Српски устав Божанске Службе, 16. вијек“.<sup>757</sup> Такође, он на другом мјесту говори да су Макаријев, Вуковићев (овдје ЛБВ ставља у 1519/20. г.) и „Гораждевачки“ служабници – прва три српска штампана служабника.<sup>758</sup> Међутим, Макаријев јесте први, али је Вуковићев трећи, а Гораждански други.

#### 4.4.1. Приређивач, штампар и издавач. Мјесто и вријеме штампања

Податке за идентификацију ЛБВ сазнајемо на основу поговора ове књиге.<sup>759</sup> Тако овдје Божидар Вуковић прво излаже догматско учење о стварању свијета и Оваплоћењу Христовом, а послје напомиње да је Христос предао „тајну службу“ Својим ученицима и апостолима, а нарочито своме љубљеноме ученику Јакову. Он даље додаје:

„Доцније пак људи онемоћаше, и не могаху предавано примати. Зато, вођени Светим Духом, богоносни Оци наши, Василије Велики, Јован Златоусти и Григорије, због немоћи рода људског, измјенише и предаше нам да удобније и лакше свршавамо ову божанствену и тајну службу, за очишћење од гријехова, за исцјелење душевних и тјелесних патњи. Треба, стога, онај који чита, пажљиво да чита и да налази корист за спасење (душе), јер и мала, случајна несмотреност наноси велику штету“.<sup>760</sup>

Овај текст не само да доноси информације о поријеклу Литургије и литургијског текста,<sup>761</sup> него упућује и на средишње мјесто Свете Литургије у богослужбеном животу Цркве.

<sup>756</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 493–516.

<sup>757</sup> *Ibid.*, 493.

<sup>758</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 4.

<sup>759</sup> Њих је на савремени српски језик превела Н. Р. Синдик (пр.), *op. cit.*, 36–38.

<sup>760</sup> Поговор ЛБВ у: Н. Р. Синдик (пр.), *op. cit.*, 37.

<sup>761</sup> Ф. Ц. Лирој је доказао да је управо у XVI в. Константин Палеокапа (†1574) написао текст о поријелу Литургија који је приписао Св. Проклу, патријарху цариградском (434–447). (В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 13) У том тексту стоји да је најприје Св. Јаков написао Литургију, а да је због љености и земљопривлачности људи, који су се досађивали дужином ове Литургије, њу скратио Св. Василије Велики. Послије је, сходно том тексту, Св. Јован Златоусти („наш отац златног

У поговору аутор наводи и мотиве штампања Литургијара, а то су: свијест о пролазности живота и надахнуће Светога Духа.<sup>762</sup>

Као што смо раније рекли, мишљења смо да аутор оваквих тврдњи није могао бити лично Божидар Вуковић, већ да је то дјело јеромонаха Пахомија. Штавише, сам текст није јасан када су у питању издавач, приређивач и штампар. Наиме, прво се наводи име Божидара Вуковића Подгоричанина, који говори у првом лицу једнине: „увидјев“, „потрудих се“, „наштампах“<sup>763</sup> а даље се каже: „трудих се о овоме, ја... јеромонах Пахомије, из Црне Горе, из Ријеке“.<sup>764</sup>

Као мјесто штампања наводи се Венеција, а као датум наводи се 7028. г., а од Христовог Рођења 1519, круг сунца 28, круг мјесеца 17, индикта 9, епахата 6, мјесеца јула 7. дана, што значи да је књига завршена 7. јула 1519. г.<sup>765</sup> Међутим, и са ЛБВ је било, и још увијек има, несигурности око тачне године његовог штампања. Као година од Адама наведена је, кад се прерачуна, 1520, док је као година од Христа наведена 1519, што нас, имајући у виду да се ни остали показатељи времена не поклапају, оставља у области претпоставки,<sup>766</sup> до евентуалне појаве недвосмислених доказа о тачној години издања.<sup>767</sup>

#### 4.4.2. Опис издања

ЛБВ је веома обимна књига, одштампана на 240 листова, у деветнаест редова, уобичајеног формата 4°. Свешчице су сигниране ћириличним бројевима на почетку и крају сваке свешчице, којих има тридесет.<sup>768</sup> Димензије су 191 x 155 мм. Идентификоване су двије варијанте овог издања.<sup>769</sup> Књига дјелује врло атрактивно својим високим нивоом, досљедњим стилем слова, њиховим прецизним редом и

---

језика“), уредио да се Василијева Литургија још краће и брже служи. (А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 2, Београд – Требиње 2007, 9) Као што је општепознато, ови подаци о настанку три Литургије нису тачни пошто су свака од њих, тј. и Јаковљева и Василијева и Златоустова, у погледу ауторства независне једна од друге. Текст из ЛБВ, међутим, показује да је идеја о настанку једне Литургије скраћивањем друге присутна и прије него што ју је записао Константин Палеокапа.

<sup>762</sup> Н. Р. Синдик (пр. ), *op. cit.*, 37.

<sup>763</sup> *Ibid.*

<sup>764</sup> *Ibid.*

<sup>765</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>766</sup> Једна од њих је и она према којој је ЛБВ млађи од ГЛ годину и шест дана. (Љ. Стојановић, *Стари српски...*, књ. IV, запис 6215, 43)

<sup>767</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 193.

<sup>768</sup> Е. Љвович Немировски, *Црногорска библиографија...*, 20.

<sup>769</sup> Д. Грбић, *op. cit.*, 40–50.

добрим равнањем редова и ивица, па се са увјерењем може рећи да је Божидар Вуковић испунио свој циљ да онеме ко буде читао ову књигу буде угодно<sup>770</sup>.

#### 4.4.3. Садржај

- Л. 1а–2а: Поука Светог Василија Великог свештеницима;
- Л. 2б: Заповјест Светог Василија Великог;
- Л. 3а–8б: Устав Божанствене Службе у којој су и ђаконства;
- Л. 8б–40б: Божанствена Служба међу Светима оца нашега Јована Златоуста;
- Л. 41а–59а: Божанствена Служба међу Светима оца нашега Василија Великог;
- Л. 59б–71б: Устав Божанствене Службе Пређеосвећене;
- Л. 71б–72а: Напомена и поредак Литургије Пређеосвећених Дарова ако се чита Апостол и Јеванђеље;
- Л. 72а–73б: Поредак вечерње службе;
- Л. 73б–75б: Поредак јутарње службе;
- Л. 75б–78а: Отпусти на велике празнике од августа до септембра, општи отпусти на празнике Светих апостола, јеванђелиста, светитеља, мученика и преподобних, празнични и недјељни отпусти из Цвјетног Триода;
- Л. 78а–80а: Отпусти у све седмичне дане;
- Л. 80а–80б: Молитва која се говори по тројичном канону на недјељном јутрењу, када служитељ хоће;
- Л. 80б–83б: Молитве које говоре ђакон и свештеник на литији Велике вечерње;
- Л. 83б–84а: Молитва која се говори над кољивом;
- Л. 84а–86б: Апостоли и јеванђеља за упокојене и Богородици;
- Л. 86б: Молитва за бербу грозђа;
- Л. 86б–87а: Молитва када се вино укисели;
- Л. 87а–87б: Друга молитва када се вино укисели;
- Л. 87б–89а: Молитва ако нешто упадне у сасуд вина, уља или нечега другог;
- Л. 89а–89б: Молитва ако нешто нечисто упадне у бунар;
- Л. 89б–90а: Молитва над оскврњеним сасудом;
- Л. 90а: Херувимска пјесма, грчки текст транскрибован словенским писмом;

---

<sup>770</sup> М. Пешикан, *op. cit.*, 195.

Л. 90б–113а: Дванаест страсних јеванђеља која се читају у Велики четвртак увече;

Л. 113а–123а: Јеванђеља Васкрсна;

Л. 123а–194а: Апостоли и јеванђеља на Господње и празнике нарочитим свитељима од мјесеца септембра до мјесеца августа;

Л. 194б–234б: Службе суботе и недјеље у току Свете Четрдесетнице, на Васкрс, на Вазнесење Господње, на Силазак Светог Духа на апостоле, Духовски понедељак и у Недјељу Свих Светих;

Л. 234б–238а: Молитва коју говори архијереј или духовник за отпуштење грјехова и Причешће Светим Тајнама;

Л. 238а: Херувимска пјесма у Велику суботу и

Л. 238б–240б: Поговор и колофон.

Садржајно, ЛБВ је обимнији у односу на Гораждански и то из разлога што је структурисан на древнији начин, у складу са двије молитвене потребе. Прва се односи на службе дневног, седмичног и годишњег богослужбеног круга и можемо је звати *хеортолошком*, а друга се односи на додавање разних молитвословља која свештеници читају у посебним ситуацијама и можемо је назвати *евхолошком*.<sup>771</sup>

#### 4.4.4. Евидентирани примјерци

У прегледу сачуваних и у литератури познатих примјерака ЛБВ, који је сачинио Немировски, наведено је 133 примјерка,<sup>772</sup> од чега се велики број чува у иностранству, а неколико њих у Хиландару и Београду. Овом броју можемо додати још три примјерка: један из Библиотеке Бачке епархије,<sup>773</sup> један примјерак који је 2010. г. у Цркви села Гребци на Бобанима (изнад Поповог поља), у Херцеговини, открио јеромонах Исаија (Павловић)<sup>774</sup> и један примјерак из Манастира Липље.

Због великог броја очуваних издања и значаја Вуковићеве штампарије, мишљења смо да је Вуковићев Литургијар био распрострањенији од Горажданског.

<sup>771</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 94.

<sup>772</sup> Е. L. Nemirovskij, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift, Bd. 4: Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig: Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden – Baden 2001, 264–298.

<sup>773</sup> Д. Грбић, „Литургија (Служабник) Божидача Вуковића и Литургија (Служабник) Јеролима Загуровића у Библиотеци Бачке епархије“, у: *Годишњак Библиотеке Матице српске 2012. ит. 2013*, 67–77.

<sup>774</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 4.

Штавише, ова књига је већ у XVI в. била позната и у другим православним срединама. Тако је он утицао на штампање првог штампаног малоруског Службеника из Вилне 1583. г. Наиме, у том Службенику чак на шест мјеста се налази заглавље из штампарије Божидара Вуковића, а задржан је и монограм „Бож“.<sup>775</sup> Исти монограм се налази и на румунском штампаном Литургијару из 1588. г.<sup>776</sup> Мишљење Душана Мартиновића да је ЛБВ послужио као предложак за штампање Стрјатинског Службеника из 1604. г.<sup>777</sup> није до краја тачно, јер су литургијски пореци ова два литургијара различити.<sup>778</sup> Ипак, неспорно је да су из ЛБВ у Стрјатинско издање приређивачи унијели заставицу која се у ЛБВ налази на листовима 90б и 195б.<sup>779</sup> Иста заставица је поново коришћена у издању Стрјатинског Требника из 1606. г.<sup>780</sup>

ЛБВ је привлачио пажњу и руских библиофила. Тако је ову књигу Вук Караџић 1846. г., заједно са другима, продао Михаилу Петровичу Погодину за 1155 рубаља.<sup>781</sup> Цијена Литургијара у XVI в. је била 1, 25 дуката.<sup>782</sup>

Треба знати да је у прошлом вијеку код Срба било покушаја обнављања поретка првоштампаних литургијара. То је учинио Св. Јустин Ћелијски у свом преводу Литургије, наводећи да је за исти користио, поред других, и ЛБВ.<sup>783</sup>

#### 4.4.5. Назив

Назив књиге је донекле различит у односу на претходна два литургијара у томе што се овдје назив наводи у множини и то је учињено два пута у поговору књиге: „Наштампан душекорисну књигу, ове *Литургије*.... заврши се ова божанствена књига *Литургије*“.<sup>784</sup>

<sup>775</sup> С1583, 6а; 36а; 143а; 165а; 214а; 253а. Опширније о томе в. у: Р. Хрваћанин, „Утицај Литургијара Божидара Вуковића из 1519. године на штампање Виленског службеника из 1583. године“, у: *Црквене студије*, 12, 2015, 123–135.

<sup>776</sup> I. Bănu; N. Hodoș, *op. cit.*, 101.

<sup>777</sup> Д. Ј. Мартиновић, *Црна Гора у Гутенберговој галаксији: историја црногорског штампарства од краја XV вијека до 1916. г.*, Подгорица 1994, 101.

<sup>778</sup> О томе в. други дио рада.

<sup>779</sup> С. Петковић, „Божидар Вуковић и илустрације руских и украјинских штампаних књига“, у: *Штампарска и књижевна...*, 92.

<sup>780</sup> *Ibid.*

<sup>781</sup> В. Максимовић, *op. cit.*, 26.

<sup>782</sup> С. М. Ђирковић, *op. cit.*, 20–21.

<sup>783</sup> *Божанствене Литургије*, превео Ј. Поповић, Београд 1978, 227–228.

<sup>784</sup> ЛБВ, 238б–240б.

#### 4.5. Изгубљени литургијари?

У литератури о старим српским штампаријама могу се пронаћи и мишљења да су осим оvdје поменутих литургијара постојали и још неки. Тако је свештеник Жарко Дукић описујући инвентар Манастира Сланци код Београда навео да се у њему чува „један Служебник“ на румунском језику, штампан у Трговишту, 1513. г. трудом Георгија Радовича, а при митрополиту угровлашком кир Антиму Иверјенулу.<sup>785</sup> Ипак, тај Служебник, кога је видио и Лазар Мирковић, је нестао. Међутим, Дукић је погријешно пошто наведени Георгије Радович није живио у XVI, већ у XVIII в., тако да је оvdје ријеч о Литургијару који је штампан 1713. г.<sup>786</sup>

Интересантно је навести да се и у дјелима Нићифора Дучића може пронаћи податак о једном непознатом Литургијару. Он биљежи Литургијар из 1551. г. штампан у Венецији. Међутим, нико осим њега овај Литургијар није видио,<sup>787</sup> тако да постојање истог остаје под знаком питања.

#### Закључци

1. Послије Псалтира и Четворојеванђеља, Литургијар је најчешће штампана богослужбена књига старог српског штампарства. Укупно је штампан шест пута.
2. Српски штампани Литургијари XVI садрже: Литургију Светог Јована Златоустог, Литургију Светог Василија Великог и Литургију Пређеосвећених Дарова, вечерње, јутрење, мјесецослове, отпусте а неки од њих и евхолошки дио.
3. Данас са сигурношћу можемо рећи да први српски штампани Литургијар није Гораждански или Божидара Вуковића, него Литургијар јеромонаха Макарија штампан највјероватније у румунском Трговишту 10. новембра 1508. г. Наиме, осим чињенице да га је штампао први српски штампар – јеромонах Макарије, његов литургијски поредак и ријечник су по свему срп-

<sup>785</sup> Б. Маринковић, *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Књ. 4, (део 1), Од Горажда до Мркишине цркве (XVI): (Горажде, Рујно, Грачаница, Милешева)*, Цетиње – Београд – Сарајево – Нови Сад 1991, 21.

<sup>786</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>787</sup> Б. Маринковић, *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Књ. 1, „Мних Макарије от Чрније Гори“ (XV-XVI)*, Цетиње 1988, 36.

ски. Истовремено, овај Литургијар је и први словенски и први православни штампани Литургијар.

4. Након Макарија, и прве двије српске штампарије XVI вијека, готово истовремене по постанку, Горажданска и Божидара Вуковића, су штампале литургијаре. Могуће је да је међу овим штампаријама владала нека врста конкуренције у погледу издавања литургијара будући да су издати у размаку од шест дана, тј. Гораждански 1. јула 1519, а Вуковићев 7. јула 1519.
5. Литургијар Вићенца Вуковића из 1554. и литургијари Јеролима Загуровића из 1570. и 1580. г. су у свему копије Литургијара Божидара Вуковића.
6. Због значаја Вуковића штампарије и чињенице да је данас доступнији у много више примјерака, Вуковићев Литургијар је био у широј употреби у односу на све друге.
7. Оригинални назив српских штампаних литургијара прве генерације је *Литургија*. Ипак, назив *Литургијар* је адекватнији будући да је основна намера њихових приређивача, штампара и издавача била излагање литургијског поретка и литургијског текста Православне Цркве.
8. Предлошци српским штампаним литургијарима су рукописи српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса. Међутим, немогуће је утврдити који рукопис тачно је послужио за штампање одређеног литургијара будући да процес издавања штампаних књига није био само технолошког карактера већ је подразумјевао и редакцију одређеног текста. Отуда је могуће да је за настанак једног штампаног издања послужило више рукописа. Према томе, штампана издања нису у свему идентична свом предлошку или предлошцима пошто су и она, као и рукописи, у себи носила могућност грешке, другачијег тумачења и додавања до тада непостојећих рубрика.



## II ОСОБЕНОСТИ ЛИТУРГИЈСКОГ ПОРЕТКА СРПСКИХ ШТАМПАНИХ ЛИТУРГИЈАРА ИЗ XVI ВИЈЕКА И ЊЕГОВА БОГОСЛОВСКА АНАЛИЗА

### Уводне напомене

Други дио овог рада има за циљ да кроз компаративну анализу српских штампаних литургијара из XVI в. дођемо до одређених особености њиховог литургијског поретка пружајући притом и његову богословску анализу.

Као основни текст ћемо наводити поредак најраспрострањенијег српског штампаног литургијара прве генерације, тј. Литургијара Божидара Вуковића, док ће евентуалне разлике у односу на Литургијар јеромонаха Макарија и Гораждански Литургијар, бити назначене након тога. Текст ЛЈЗ, ЛВВ и ЛПД ће бити подјелен сходно уобичајној пракси у радовима оваквог типа. Тако ћемо назначени литургијски поредак прво поредити са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиста зато што су они били основа за штампана издања. Класичан примјер таквог Литургијара је ДЕЧ № 130 настао између 1465. и 1475. г. Треба знати да се већ у XVI в. појављују рукописи у којима је литургијски поредак готово потпуно преписан из штампаних литургијара. Таква пракса може се пратити и у XVII в.<sup>788</sup> Отуда ћемо приликом поменуте компарације узети у разматрање и такве рукописе, на примјер: МСПЦ № 117 из XVI в. и МСПЦ ОРГ № 4 из XVII в. Указаћемо и на чињеницу да се штампана издања у неким сегментима разликују од одређених српских рукописа насталих на основу Филотејевог Диатаксиста, а такав примјер је ЋОР № 7 из XIV в. Такав је случај и са рукописом МСПЦ ОРГ № 84 из XVII в.

Поменута компарација ће често показати велику сличност између појединих рукописа и штампаних издања, али не и апсолутно поклапање. Наиме, приређивачи штампаних издања нису у потпуности копирали одређени рукопис, као што ни писари нису у потпуности копирали штампана издања. Рука редактора је била присутна и у једном и у другом случају, што значи да нисмо у стању да пронађемо потпуно слагање у поретку. Разлике у литургијском поретку се углавном тичу само одређених детаља, што и чини особеност појединог поретка будући да се тиме

---

<sup>788</sup> Неки рукописи не садрже све три Литургије или пак Проскомидију, па стога нисмо у могућности да их сврстамо у групу рукописа који су у потпуности преписани са штампаног издања или су били евентуални предложак за штампана издања.

показује слобода литургијског стваралаштва и оставља одређена богословска порука.

Литургијски поредак српских штампаних литургијара прве генерације је неопходно упоредити и са првим штампаним издањима других православних народа.<sup>789</sup> Тиме ћемо јасно уочити рецепцију Филотејевог Диатаксиста у штампаним издањима, али и показати разлике у поретку код православних народа у вријеме појаве штампарства. Међутим, осим румунских, почетком XVI в. појављују се само грчка штампана издања, а крајем XVI и почетком XVII в. малоруска и руска. О каквим издањима је ријеч?

Прво грчко издање литургијског поретка је издано 1526. г. у Риму. Тај поредак је изложен у књизи *Божанствене Литургије*, коју је издао Димитрије Дукас, професор књижевности и грчког језика у Риму. Међутим, исте године у Венецији се појавио и један штампани *Евхологион*,<sup>790</sup> али то издање није пронађено,<sup>791</sup> тако да је Дукасово издање и даље грчки *editio princeps*.

Прва штампана издања литургијског поретка на грчком језику често настају под контролом римокатолика, а тиме и под њиховим утицајем. То нарочито важи за издања из Рима, а мање за издања из Венеције.<sup>792</sup> Такав је случај и са грчким *editio princeps*, јер је Димитрије Дукас био католик. Његов католицизам се потврђује на основу буле папе Климента VII о дозволи штампања књиге. У тој були Дукас је назван *dilectus filius*, тј. драги син.<sup>793</sup> У креирању ове књиге учествовао је и архиепископ Родоса и Кипра Ливије Подохатор, који је и сам био грчко-унијата, а један његов рођак је био кардинал. С друге стране, прештампавање Дукасове књиге се сматрало наношењем штете апостолском престолу јер је књига штампана о трошку папе Климента VII.<sup>794</sup> Предложак првог грчког издања је непознат мада Брајтман сматра да је то рукопис са Крита, будући да је и Дукас са тог острва,<sup>795</sup> али то није чврст доказ наведене тврдње. Печатнов сматра да је ово издање било

<sup>789</sup> *Мисал*, богослужбена књига Католичке Цркве, која садржи текстове молитава које се читају у вријеме мисе, као и коментаре и упутства за њено служење, први пут је штампан 1474. г. у Милану. (*Католическаја Енциклопедия*, том III, М–П, Москва 2007, 441)

<sup>790</sup> E. Legrand, *op. cit.*, 195.

<sup>791</sup> R. F. Taft, *The Great Entrance...*, XXVI.

<sup>792</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 23.

<sup>793</sup> E. Legrand, *op. cit.*, 194–195

<sup>794</sup> *Ibid.*; А. А. Дмитриевский, „Отзыв о сочинении М. И. Орлова Литургия св. Василия Великого... 1-е критич. изд. СПб, 1909“, у: *Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Императорской Академией наук: Отчеты за 1909 год*, Санкт Петербург, 1912, 236.

<sup>795</sup> F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western: being the texts original or translated of the principal liturgies of the church. Vol. 1, Eastern liturgies/on the basis of the former work by C. E. Hammond*, Oxford 1965, lxxxiii.

више намјењено унијатима, а мање православним Грцима у Јужној Италији.<sup>796</sup> И Скалцис сматра да је оно настало под јаким догматским утицајем Латина.<sup>797</sup> И Трембелас је мишљења да је Дукасово издање дјело унијата настало са циљем да се код нешколованог становништва уведе нова, тј. латинска пракса.<sup>798</sup> Ову књигу је 1578. г. у Венецији прештампао Јаков Леонгинос са проширеним и латинизованим рубрикама и ово издање, по ауторима оксфордске историје богослужења, представља основу за каснија венецијанска издања.<sup>799</sup> Дукасово издање је значајно и због тога што је у њему послије три Литургије одштампана *Црквена историја и тајинствено сагледавање* Св. Германа Цариградског (715–730), што значи да се ово тумачење Литургије присно повезује са њеним савршавањем.<sup>800</sup> Германово тумачење, у основи типолошког или реинтерпретацијског карактера, тиме потврђује свој ранији статус једног од кључних за поимање византијске Литургије.

У XVI в. литургијски пореци на грчком језику су штампани и као засебна издања, у које спада и првоштампано Дукасово издање, али и као дио евхологиона. Тако је у Риму, Паризу и Венецији штампано више издања Божанствене Литургије (1526, 1528, 1537, 1540, 1560, 1584. и 1596) и евхологиона (1555, 1556, 1564, 1571. и 1580).<sup>801</sup> Као и српски штампани литургијари, тако су и венецијанска издања евхологиона штампана на основу одлука Венецијанског савјета. При томе, одређени издавачи су имали привилегију на одређено вријеме, која је подразумјевала да у том периоду други штампари не могу штампати своја издања.<sup>802</sup>

Руски штампани служебници се појављују и у московској и у југозападној Русији. Штавише, први се појавио у Вилни 1583. г. у Мамонича штампарији. Ипак, московско издање од 25. априла 1602. г. штампано заповјешћу цара Бориса Годунова (1598–1605) и по благослову патријарха Јова (1589–1620) и читавог Сабора, представља руски *editio princeps*, јер је то уједно и прво званично издање Москов-

<sup>796</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 23.

<sup>797</sup> П. Ι. Σκαλτσής, *op. cit.*, 25.

<sup>798</sup> Π. Ν. Τρεμπέλας, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθῆναις κώδικας*, Ἀθῆναι 1935, η'.

<sup>799</sup> G. Wainwright, *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford 2006, 291.

<sup>800</sup> Т. Кумарианос, „Тумачење Свете Литургије по византијским ерминевтичким коментаторима“, у: *Литургијско богословље*, 142.

<sup>801</sup> П. Ι. Σκαλτσής, *op. cit.*, 25–26.

<sup>802</sup> Тако је 1564. г. у сарадњи монаха Леонтија Монгиста и Иполита Валерида одштампан Евхологион, који је имао привилегију десет година. (А. А. Дмитриевский, *Исправление...*, 125) То је, иначе, био исправљен текст Евхологиона који не садржи благосиљање Дарова при ријечима уставовљења. Ипак, када је привилегија истекла, Петар Цанет је опет штампао Евхологион који је у основи имао издање из 1526. г. (*Ibid.*, 126)

ске патријаршије.<sup>803</sup> Како стоји у самој књизи, оно је настало са циљем да сви у царству цара Бориса једногласно вапију Богу.<sup>804</sup> То издање је по свом садржају више евхолошког карактера, па се прије може сматрати Молитвословом, него Литургијаром. У основи, у руском првоштампаном Службенику развијене су основе Службеника кијевског митрополита Кипријана, али са већим бројем рубрика.<sup>805</sup> Услијед жеље да се штампаним издањима постигне једнообразност,<sup>806</sup> прва руска издања су излазила веома брзо, па је паралелно са њиховим штампањем текао процес и њихове исправке. Он се вршио највише на основу грчких штампаних евхологиона, тако да се у првој половини XVII в. у Русији појављује велики број штампаних службеника,<sup>807</sup> како се, иначе, називају у оригиналу. Тако су у Великој Русији службеници издати: 1602, 1616, 1623, 1627, 1630, 1633, 1635, 1637, 1640, 1646, 1650, 1651. и 1652.<sup>808</sup> Међутим, ови службеници показују међусобну неусаглашеност у погледу поретка, што је последица чињенице да су њихови редактори састављали поредак на основу различитих редакција рукописних службеника.<sup>809</sup> С друге стране, у Кијевској Русији службеници или литургикони, како се често зову, одштампани су: 1583, 1589, 1604, 1607, два пута 1617, 1620, 1624, 1629, 1639, 1638, 1641. и 1646. г.<sup>810</sup> Од ових западноруских издања посебно је занимљив поредак Стрјатинског Службеника из 1604. г., пошто је он у много чему копија ве-

<sup>803</sup> А. И. Никольский, *op. cit.*, 71.

<sup>804</sup> С1602, 26.

<sup>805</sup> А. И. Никольский, *op. cit.*, 71. Иначе, Службеник из 1602. г. је штампан у око 2000 примјера и то у два издања. У њему су уочене одређене штампарске грешке, као и изостављање одређених ријечи у самом тексту, као што је, на примјер, помен да народ одговара на возгласе свештеника. То је израз некритичког односа према тексту, што је једна од карактеристика раног штампарства. (А. В. Вознесенский, „Об отношении на Печатном дворе к тексту издаваемых книг в XVI–начале XVII века“, у: *Вестник Новосибирского государственного университета-Серия: филология*, том 11, вып. 12, 2012, 200–202)

<sup>806</sup> Г. Флоровски, *op. cit.*, 75. Литургијска пракса у то вријеме код Западних Руса је пролазила кроз веома тежак период. Постојало је много сујевјерја, уведени су неки неправославни обичаји, као што су: причешћивање богојављенском водицом (раније се то чинило само ради Причешћа изопштених), пракса клечања на Великом входу у увјерењу да су хљеб и вино већ претворени на Предложењу итд. Цркве су биле неуредне, одежде старе итд. Отуда не изненађује што је Католичка Црква, као државна, постајала све привлачнија за православне. (P. Meyendorff, *The Liturgical Reforms of Peter Moghila...*, 103–104)

<sup>807</sup> О настанку тих службеника опширније в. у: А. И. Никольский, „История печатного Службеника Русской православной церкви“, у: *Журнал Московской патриархии*, 1978, № 7, 70–77; № 9, 70–79; № 11, 68–75. Опширније о неким кијевским издањима в. у: P. Galadza, *op. cit.*, 73–91.

<sup>808</sup> Е. Л. Немировский, „Издательская история Службеника“, у: *Федоровские чтения*, 2009, 95. Издању службеника се нарочити посветио патријарх Филарет. У његово вријеме та књига је издата шест пута. (И. В. Починская, *Книгопечатание Московского государства второй половины XVI–начала XVII веков в отечественной историографии: Концепции, проблемы, гипотезы*, Екатеринбург 2012, 12)

<sup>809</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 102–103. По мишљењу Дмитријевског, ови службеници немају готово никакав значај за савремени литургиски поредак. (*Ibid.*, 102)

<sup>810</sup> Е. Л. Немировский, *op. cit.*, 95–96.

нецијанског грчког Евхологиона из 1602. г. Стрјатински Службеник је родоначелник западноруских и кијевских издања будући да је његов поредак је ушао у кијевске службенике из 1620. и 1629. г. и Службеник штампан у Еви 1638. г.<sup>811</sup> Српске штампане литургијаре ћемо упоредити и са штампаним службеницима насталим у оквиру реформе патријарха Никона будући да су ти службеници суштински утицали на каснији литургијски поредак словенских цркава, али и из разлога што су се редактори тих службеника користили различитим предлошцима при изради истих.

Да бисмо уочили стварни значај српских штампаних литургијара прве генерације за развој литургијског поретка код Срба, поменуте литургијаре ћемо упоредити са српским рукописима из XVII в. Тада се преписивање богослужбених књига вршило у неколико скрипторијума, али се у другој половини тог вијека посебно издвојио скрипторијум Манастира Раче. Отуда ћемо посебну пажњу обратити на литургијски поредак у рукописима насталим у овом манастиру будући да су они свједоци различитих литургијских традиција.

Српске штампане литургијаре прве генерације упоредићемо и са српским штампаним литургијарима друге генерације. У те службенике спадају издања одштампана у Будиму 1799. и 1825, Београду 1825, 1838. и 1845, Бечу 1845. и Сарајеву 1898. г.

Истраживање литургијског поретка код Срба у периоду туркократије би било много успјешније када бисмо имали сачуване српске рукописе класичних византијских литургијских мистагогија. Таквих рукописа је веома мало и то зато што су ти текстови у словенским срединама више били присутни у форми извода.<sup>812</sup> Један од њих је рукопис ХИЛ № 302 из XVII в., који садржи краћу мистагогију.<sup>813</sup> Међутим, тумачења појединих дијелова Литургије се налазе у Номоканону Светог Саве, чији преписи настају и у XVI в.<sup>814</sup> Отуда је Афанасјева закључила да, осим тог списка, Срби нису ни имали друга тумачења.<sup>815</sup>

---

<sup>811</sup> А. И. Никольский, *op. cit.*, № 10, 68.

<sup>812</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>813</sup> *Ibid.*

<sup>814</sup> Д. Богдановић, *Инвентар...*, 47.

<sup>815</sup> Т. И. Афанасјева, „Толкование на литургию как разновидность толковых текстов в древнеславянской письменности и его история в славянской рукописной традиции XII–XVI вв.“, у: *Славянское языкознание: XV Международный съезд славистов. Минск, 2013 г. Доклады российской делегации*, Москва 2013, 47.

## 1. Поука свештеницима међу Светима оца нашега Василија Великога.

### Заповјест Светог Василија

Текст под насловом *Поука свештеницима међу Светима оца нашега Василија Великога* присутан је у свим српским штампаним издањима из XVI в.<sup>816</sup> У преводу на савремени српски језик текст тог списка гласи:

„Пази на себе, о свештениче, и на оне које ћеш учити, и пази на службу коју си примио да је испуњаваш, јер ти није повјерена земаљска служба, него небеска; не људска, него анђелска. Постарај се да себе представиш Господу непостидним дјелатељем, који правилно управља ријечју Истине твоје. Никада не долази на сабрање имајући непријатељство према некоме, да не одагнаш Утјешитеља у дан сабрања. Немој да се судиш или свађаш уопште, већ склањај се, моли се и читај док не дође час, и тако са страхом предстани Светом Жртвенику. Не обазири се, не жури скраћујући молитве, не гледај на лица, него гледај предстојећег Цара. Да лицемерно не дајеш Свето Тијело када неприличи. Буди достојан извршитељ свих правила. Немој да служиш заједно са онима којима правила то забрањују. Гледај како стојиш, како служиш, како и коме раздајеш [Причешће] и како се осјећаш. Не заборави Господњу заповјест, која каже: „Не дајте светиње псима“ и остало [Мт. 7, 6]. Гледај да не паднеш, бојећи се човјека, нити предај Сина Божијега у руке недостојних. У часу ономе не презај од земаљских великана, па ни од онога који носи круну. Гледај, пак, они који у кућама хоће дар примити, како им дајеш. Ја немам ствари [удјела], ти ћеш видјети. Гледај зато да не дајеш [Причешће] онима којима божански канони забрањују, јер су они као незнабошци, и ако се не обрате, тешко онима који им дају. Пази да се због немара твога не дотакне Светих Дарова миш или што друго, да не овлаже, да не почађаве или да се употријебе [присвоје] од несвештених. Ово и слично овоме држи и себе самог ћеш спасити и оне који те слушају.“<sup>817</sup>

Овај спис је, по мишљењу Никодима Милаша, написао Св. Василије Велики (†379) 375. г. и то као упутство свештенику кад му предстоји служење Литургије.<sup>818</sup> Он даље додаје да је препис овог упутства добијао сваки свештеник послеје

<sup>816</sup> ЛЈМ, 1а–3а; ГЛ, 2–3; ЛБВ 1а–2а; *Литургијар* Вићенца Вуковића, 1а–2а; *Литургијару* Јеролима Загуровића, 1а–2а.

<sup>817</sup> ГЛ, 2–3.

<sup>818</sup> Н. Милаш, *Правила (κανονες) Православне Цркве с тумачењима*, књига II, Нови Сад 1896, 552.

рукоположења.<sup>819</sup> Међутим, ово је спис који има двије верзије: ширу (PG 31, 1685–1688), која је и првобитна и ужу (Σύνταγμα 4, 391–392), која је каснија,<sup>820</sup> а присутна је и у српским штампаним литургијарима прве генерације. У Мињовој Патрологији спис је насловљен са *Sermo ob sacerdotum instructionem – Παραγγελία προς ιερείς γ'.* *Περί της θείας χάριτος*, као и са *Sermo ob sacerdotum instructionem. Λόγος περί καταστάσεως ιερέων.*<sup>821</sup>

Да Св. Василије Велики није аутор наведеног списка, доказала су и истраживања каноничара. Наиме, ово је псеудоепиграфско дјело, александријског поријекла, које је Пјер П. Јоану унио у каноне Св. Василија и то као 93. канон.<sup>822</sup> Атанасије Јевтић сматра да је овај спис с краја IV в. и да је сличан канонима Св. Атанасија Великог на коптском и арапском језику.<sup>823</sup> Такође, утврђено је да је овом спису веома слична *Поука светитељска новопостављеном свештенику*, која је из XIII в.<sup>824</sup>

*Поуку свештеницима међу Светима оца нашега Василија Великога* срећемо у неким грчким евхологионима<sup>825</sup> и различитим канонским зборницима на грчком језику од којих су неки из XII вијека,<sup>826</sup> али и у Законоправилу Св. Саве, у двадесет и четвртој глави, под називом *Истога (Св. Василија Великог) поука презвитеру о Божаственој Служби, Причешићу, и о онима који пренебрегавају запријеђење*<sup>827</sup> као и у штампаном Номоканону у вријеме руског патријарха Јосифа 1650. г.<sup>828</sup> Текст се налази и у појединим издањима часослова на грчком језику.<sup>829</sup> За нас је посебно важно што се он налази и у српским рукописним литургијарима и архи-

<sup>819</sup> *Ibid.*

<sup>820</sup> А. Јевтић, *Свештени канони Цркве*, Београд 2005, 551.

<sup>821</sup> PG 31, 1685; PG 31, 1685–1688.

<sup>822</sup> W. Hartmann, K. Pennington, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Catholic University of America Press 2012, 103.

<sup>823</sup> А. Јевтић, *op. cit.*, 551.

<sup>824</sup> А. Петровский, „Учительное известие при славянском Служебнике“, у: *Христианское чтение*, т. 236, ч. 1, Санкт Петербург 1911, 920.

<sup>825</sup> *Εὐχολόγιον* № 93, рукопис Лавре Преп. Атанасија Атонског, XIV в., 21; *Εὐχολόγιον* № 88, рукопис Лавре Преп. Атанасија Атонског из 1475. г., 5а, у: А. А. Дмитриевский, *Описание...Т. 2: Εὐχολόγια*, 367, 435.

<sup>826</sup> Архим. Владимир, *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки, Ч. I: Рукописи греческие*, Москва 1894, 440, 460, 469, 484, 608.

<sup>827</sup> *Законоправило или Номоканон светого Саве: Иловички препис 1262. година*, пр. и прилоге написао М. М. Петровић, Горњи Милановац 1991, 187б. У том препису налази се само почетак списка пошто је изгубљен следећи лист.

<sup>828</sup> Внига *Кормчаа*, Москва 1650, репринт 1912, 639–641.

<sup>829</sup> На примјер: *Ωρολόγιον το μέγα*, Βενετία 1841, 540; Δ. Β. Τζέρπου, *Ο Ιερέως ως Λειτουργός*, [http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/z\\_symposio\\_6.html](http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/z_symposio_6.html) На овај спис се позива Фондулис одговарајући на питање о могућности скраћивања Литургије. (Ј. Фондулис, „Литургичке недоумице (2)“, превео са грчког Г. Гајић, у: *Видослов*, бр. 59, год. 20, 2013, 112)

јерејским чиновницима, као и у другим рукописима, како прије тако и послје појаве српских штампаних литургијара.<sup>830</sup> То значи да питање предлошка српских штампаних литургијара, као и њихових преписа, можемо истраживати и на основу постојања овог списка у појединим рукописима, мада то не мора бити одлучујућег значаја.

У првоштампаним грчким и огромној већини руских штампаних издања литургијског поретка, као и у српским штампаним литургијарима друге генерације, овај спис не налазимо. Ипак, срећемо га у неким малоруским издањима.<sup>831</sup>

На крају српских штампаних службеника друге генерације штампа се спис под називом *Учитељноје извјестије* (= *Поучно изложење*),<sup>832</sup> који садржи упутства, односно поуке свештенику и ђакону о вршењу богослужења, а нарочито Свете Литургије, као и поуке свештенику шта треба да ради у случајевима недоумица, које се могу јавити током служења Свете Литургије. Ово упутство је, по А. В. Петровском, завршни акт дуговјековног процеса формирања словенског Службеника, а први пут је штампано у Службенику 1699. г.<sup>833</sup> Основа за *Поучно изложење* је спис сличног садржаја који се налазио у Виленском Службенику из 1617. г.,<sup>834</sup> али се оно и те како ослања и на трактате у Требнику Петра Могиле из 1646. г. и један грузијски *Евхологион* из XVII в.<sup>835</sup> Највјероватније, *Поучно изложење* је превод и прерада аналогног латинског трактата *De defectibus*, додатог уз римски Мисал и одобреног Тридентским концилом.<sup>836</sup>

Потреба за списом који садржи практично упутство свештенику како да се припреми за служење Свете Литургије и како да је служи и причешћује народ Божији, као што видимо, није била својствена само приређивачима и издавачима старих српских штампаних литургијара. О њој су говорили и Свети оци,<sup>837</sup> а о то-

---

<sup>830</sup> *Молитвослов* ДЕЧ № 68 (XIV в.), 68, 293–294; *Молитвослов* ДЕЧ № 69 (крај XIV в.), 292–293; *Литургијар* ДЕЧ № 127 (око 1380/90 г.), 45–46; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ № 134 (око 1500. г.), 90–92; *Литургијар* ХИЛ № 316 (крај XIV в.), 136а–138а; *Литургијар* ХИЛ № 317 (XV в.), 2а–3а; *Литургијар* ХИЛ № 320 (трећа четвртина XVI в.), 1а–2а; *Литургијар* ХИЛ № 322 (прва четвртина XVI в.), 1а–3а; *Литургијар* ХИЛ № 331 (1570/80), 1а–2а; *Литургијар* ХИЛ № 335 (XVII в.), 1а–4а.

<sup>831</sup> С1583; *Службеник*, Вилна 1598. (Навод по: И. Каратаевъ, *Описаніе славяно-русских...*, 284). У оба случаја стране нису нумерисане, а налазе се на самом почетку књига.

<sup>832</sup> На примјер: СБУДИМ1799, 129а–146б.

<sup>833</sup> А. Петровский, *op. cit.*, Т. 235, ч. 2, 552.

<sup>834</sup> *Ibid.*, 553.

<sup>835</sup> *Ibid.*

<sup>836</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 3*, Београд – Требиње 2008, 550.

<sup>837</sup> На примјер: *Ἰωάννου Χρισοστόμου*, „Λόγος περὶ Ἱερῶσύνης“, у: PG 48, Paris 1862, 681.



ме постоје и канони.<sup>838</sup> Међутим, потребно је знати да од богословске тенденције да ли спис треба да садржи овакву или онакву припрему, зависи и само схватање Литургије, као и њено служење. Иако је *Извјестије* у једном дијелу подударно са списом који овдје анализирамо,<sup>839</sup> они се суштински разликују будући да је *Извјестије* препуно схоластичке теологије, односно казуистике.<sup>840</sup> Наиме, у том спису Литургија је схваћена на такав начин да се она служи сходно једном свеобухватном правилу, тј. рубрикама. Овакво виђење Литургије води ка једнообразности наметнутој одозго која стриктно и до детаља предвиђа начин њеног служења и недоумице у вези са тим. Међутим, литургијско предање се преноси живом праксом, служењем и Литургијом као свештенослужењем.<sup>841</sup> Ово даље значи да је Литургија живи текст предназначен за непосредно коришћење од стране њених преписивача и штампара, што узрокује да током времена долази до одређених промјена у њој или у складу са локалном традицијом или под утицајем неког важног црквеног центра.<sup>842</sup>

Послије *Поуке свештеницима* у ГЛ и ЛБВ слиједи спис *Заповјест Светог Василија*. Дакле, овог списка нема у ЛЈМ. У преводу на савремени српски језик спис гласи:

„Приличи јереју овако Свето чинити и сачувати Тијело Христово: У Свети Велики четвртак увече начини два Агнеца, и један тада литургиши, а други над светим путиром напој Крвљу Христовом. И нека га сачува добро са страхом и трепетом, и просфора да не буде неприлична, или несољена, и пази, попе, са страхом, и исуши да се не убуђа или размрска [згњечи]. И први дио стави у Свети путир, на Петровдан, и други дио на Успење Богородичино, и трећи на Рођење Христово и четврти дио на Пасху.“<sup>843</sup>

Овај спис се јавља и у ранијим и у каснијим српским рукописним литургијарима.<sup>844</sup> То показује да је текст у рукописима присутан још прије штампаних изда-

<sup>838</sup> На примјер: 50 правило Картагинског сабора.

<sup>839</sup> А. Петровский, *op. cit.*, т. 236, ч. 1, 920.

<sup>840</sup> А. Јевтић, *op. cit.*, 550.

<sup>841</sup> *Ibid.*, 551.

<sup>842</sup> М. Желтов, *Чин Божественной литургии...*, 289.

<sup>843</sup> ГЛ, 3–3'; ЛБВ, 26. Наравно, текст се налази и у *Литургијару* Вићенца Вуковића, 26 и *Литургијару* Јеролима Загуровића, 26.

<sup>844</sup> На примјер: у рукописном *Литургијару с јеванђељима и додацима из Требника* (крај XV в.), тј. Ораховица № 97, сигн. Р-26. (В. Мошин, *Кирилски рукописи Повијесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*, Београд 1971, 31, 36) Спис се налази и у *Литургијару* ПЕЋ № 82 (XVI в.), 3а–3б. У Библиотеци Матице српске постоји у *Литургијару* из треће четвртине XVI в. бр. 83 (сигн. РР II 18), 26.

ња. Срећемо га и у виленским издањима служебника из 1583. и 1598. г.<sup>845</sup> Међутим, нисмо у стању да утврдимо поријекло овог списка, мада он засигурно није дјело Св. Василија Великог. Наиме, пракса разламања Агнеца на четири дијела сходно утиснутом печату на просфори је постала општеприхваћена тек између IX и X в.,<sup>846</sup> тако да је могуће да овај спис настаје након тог периода. Ипак, садржај списка подсјећа на оне текстове који свједоче праксу чувања тзв. *резервних* Дарова, која је на различите начине присутна у помјесним Црквама.<sup>847</sup> Па ипак, будући да овај спис подразумјева да се и други Агнец користи за Причешће на Литургији (по чему се разликују од ванлитургијског причешћивања), он у одређеној мјери подсјећа и на праксу постојања *евлогије*,<sup>848</sup> *ферментума*<sup>849</sup> и *санкте*.<sup>850</sup>

---

<sup>845</sup> С1583, нумерисани листови на почетку књиге; *Служебник*, Вилна 1598, 1–3. (Цитат по И. Каратаеву, *op. cit.*, 284)

<sup>846</sup> С. Убипариповић, *Хлеб и вино као евхаристијска жртва*. Докторска дисертација, Православни богословски факултет Београд, 2014, 154.

<sup>847</sup> О томе детаљније в. у: Р. Ф. Тафт, „Хранение и почитание евхаристических Даров в традиции православных церквей“, у: *Вестник Оренбургской духовной семинарии*, Оренбург 2015, Вып. 1 (3), 98–120.

<sup>848</sup> Древни обичај да се у одређене празнике Свете Тајне шаљу у сусједне епархије. (R. F. Taft, *The Precommunion Rites (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5)*, Roma 2000, 404–412)

<sup>849</sup> Ријеч је о „слању честице свете Евхаристије, коју је савршавао епископ, онима који нису могли да учествују у њој и, углавном, оним скуповима чију су Евхаристију служили презвитери (парохијама). У том последњем случају презвитер је био дужан да помјеша честицу епископских евхаристијских Дарова са евхаристијским Даровима које је он сам приносио“. (Ј. Зизијулас, *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, са грчког превео С. Јакшић, Нови Сад 1997, 233–234) Ова пракса, посебно распрострањена на Западу, представља покушај ране Цркве да ријеши проблем односа једне Евхаристије на челу са епископом и постојања мноштва парохијских заједница. (*Ibid.*)

<sup>850</sup> Обичај да се у Свету чашу додаје дио Агнеца, који је освећен на Литургији претходног празника. (R. F. Taft, *op. cit.*, 416–418)

## 2. Устав Божанствене Службе у којој су и Ђаконства

### 2.1. Улазак у цркву и олтар

„Хотећи свештеник да савршава Божанствено Тајинство, дужан је, дакле, прво да буде измирен са свима, да нема нешто ни на кога, и срцем да се чува, колико може, од злих помисли, уздржавати се пак мало с вечера, и бдити, све до времена Службе. Када вријеме наступи, пошто учини обичан пак поклон предстојатељу, улази у цркву, и сједињује се с ђаконом, чине заједно три поклона на исток, и ка оба хора по један, и тако одлазе. Када се пак клањају, говоре у себи молитву ову: *Господе, пошаљи ми руку Твоју са вишињег светог саништа Твога, и укрјепи ме на предстојећу Службу Твоју, да неосуђено предстанем страином Твоме олтару, и бескрвну Жртву савршим. Јер је Твоја сила у вијекове вијекова. Амин.*“<sup>851</sup>

#### 2.1.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог

##### Диатаксиса

Поредак уласка свештенослужитеља у цркву и у олтар идентичан је поретку изложеном у Филотејевом Диатаксису,<sup>852</sup> а тиме и у српским рукописима који су његова адаптација.<sup>853</sup> Као што видимо, овдје је тај поредак прилично једноставан и праћен је само једном молитвом при поклону иконама. Па ипак, у односу на поједине раније српске рукописе,<sup>854</sup> овдје изостаје цјеливање икона на иконостасу и поклон истима. Ријеч је, међутим, о литургијској радњи која се појављује у периоду од XII до XIII в., најприје као посебна одредба Типика,<sup>855</sup> а потом и у диатаксисима Божанствене Литургије који претходе Филотејевом поретку.<sup>856</sup> По мишљењу неких истраживача, поклон само двјема иконама представља неприродно ограничавање у радњама свештенослужитеља. На Литургији свештенослужитељ ступа у

<sup>851</sup> ЛБВ, 3а–3б; ЛЈМ, 5б–6б; ГЛ, 5–5’.

<sup>852</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 1.

<sup>853</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *op. cit.*, 451; *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 1б; *Литургијар* МСПЦ № 108 (XV–XVII в.), 1б–2а; *Литургијар* МСПЦ № 238 (XV–XVI в.), 1б; *Литургијар* ПЕЋ № 82 (1540–1550), 4а; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 4б–5а.

<sup>854</sup> *Литургијар* ТОР № 7 (XIV в.), 1а. При томе овај рукопис на почетку молитве послије „Господе“ додаје и „Исусе Христе Боже наш“ (*Ibid.*)

<sup>855</sup> *Διάταξις της Θείας Ιερουργίας*, рук. Грчке нац. библ. № 662, у: П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 226.

<sup>856</sup> *Ibid.*, 1; Илитарий Есфигменова монастыря 1306. г, у: А. А. Дмитриевский, *Описание ... Т. 2: Еὐχολόγια*, Петроград 1901, 262.

духовну заједницу не само са Христом и Богородицом, него и са свима светима, па се поштовање њихових икона сугерише само по себи.<sup>857</sup>

### 2.1.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Поклон Христовој и Богородичиној икони је присутан и у првом грчком штампаном издању.<sup>858</sup>

Поредак уласка свештенослужитеља у цркву и олтар посебно је интересантан у руским рукописима из XVI в. и првим руским штампаним служебницима. Наиме, тадашњи руски поредак је био посебно компликован, тако да је Дмитриевски установио чак седам редакција истога.<sup>859</sup> Свештенослужитељи су прије уласка у цркву читали велики број тропара, а то су чинили и при уласку у олтар, па се у појединим рукописима појављује чак двадесет входних молитава док неки садрже само једну.<sup>860</sup> Истовремено, појављују се и тропари који прате поклоне иконама на иконостасу. Међутим, док се у већини рукописа предвиђа поклон четирима иконама на иконостасу, у појединима се предвиђа поклон само Христовој и Богородичиној икони. Ово питање је покушао да ријеш и Стоглави сабор али у томе није имао много успјеха. Наиме, одлука тог Сабора није оригинална него је заснована на рукописном Служебнику из XVI в.<sup>861</sup> Она је, такође, представљала одређено посљедовање које је почињало са „Благословен Бог наш“, али још увијек није било молитве „Ући ћу у дом твој...“, које, као што видимо, нема ни у српским штампаним литургијарима. Виленски Служебник из 1583. г. и први руски штампани Служебник из 1602. г. имају компликованији поредак. Наиме, по њима, свештеник пред улазак у цркву говори одређене тропаре и псалме, а исто чини и пред улазак у олтар клањајући се при томе не само Христовој и Богородичиној икони, већ и другим иконама, у зависности од дана када се Литургија служи, као и икони Св. Јована Златоуста.<sup>862</sup> Стрјатински Служебник из 1604. г. такође почиње

<sup>857</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 51.

<sup>858</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγουμένων, Γερμανοῦ Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρίας, ἐν Ρώμῃ χιλιοστῶ φκς' (1526), δεξιότητι Δημητρίου Δοῦκα τοῦ Κρητός, BSB, Liturg. 1462 с, 2а. Дукас није нумерисао стране, те је нумерисање наше.*

<sup>859</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*, Казань 1884, 57–81.

<sup>860</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>861</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>862</sup> С1583, 66–76; С1602, 606–676.

возгласом „Благословен Бог наш“, предвиђа поклон Христовој и Богородичиној икони, док свештенослужитељ приликом поклона истоку и народу говори одређене тропаре, а потом слиједи дијалог између свештеника и народа.<sup>863</sup> Ипак, овај Службеник нема молитву приликом уласка свештенослужитеља у олтар „Ући ћу у дом твој...“, коју од свих руских првоштампаних службеника имају само службеници из 1629. и 1639. г.<sup>864</sup> Никонов Службеник из 1655. г. копира Венецијански Евхологион из 1602. г. и то до најситнијих појашњења.<sup>865</sup> Он предвиђа поклон Христовој и Богородичиној икони, а додаје и молитву „Ући ћу у дом твој...“. Тај Службеник нема тропаре приликом поклона народу нити дијалог са њим.<sup>866</sup>

За разлику од првих српских штампаних литургијара, поједини руски штампани и рукописни службеници из XVII в. предвиђају служење часова пред Литургију, али забрањују вршење Проскомидије у вријеме часова.<sup>867</sup> Тада се код Руса пред Литургију савршавала и изобразитељна, што је противрјечило смислу овог чина.<sup>868</sup>

### 2.1.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

У односу на штампана издања, одређени српски рукописи из XVII в. садрже знатне разлике. Тако рукопис МСПЦ ОРГ № 84 има следећи поредак пред улазак у олтар: свештенослужитељи чине три поклона ка истоку, пред светим иконама, и пјевницама по једном и говоре тајно: *Благословен Бог наш. Трисвето. Тропаре: Помилуј нас, Господе; Слава: Господе, помилуј нас, И сада: Милосрђа двери.* Потом слиједи молитва коју говори откривене главе: *Господе пошаљи ми руку Твоју...*<sup>869</sup> Овакав поредак је настао под утицајем појединих руских службеника будући да такав распоред налазимо у многима од њих.<sup>870</sup> Овдје је ријеч о скраћеној руској варијанти, мада треба имати у виду да рачански архијерејски чиновници са-

<sup>863</sup> С1604, 2–8.

<sup>864</sup> Ф. Захарович, *op. cit.*, 20.

<sup>865</sup> Р. Меуендорфф, *Russia, Ritual and Reform...*, 138.

<sup>866</sup> С1655, 166–172.

<sup>867</sup> М. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение...*, 489.

<sup>868</sup> *Ibid.* Поријекло изобразитељне је у манастирском типичу. То је била аколутија дневног круга, која је имала за циљ причешћивање монаха у данима када се не савршава пуна евхаристијска Литургија. (Н. С. Милошевић, „Последовање изобразитељне – монашка форма индивидуалног причешћивања“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, зборник радова, књ. 15, пр. Б. Шијаковић, Београд 2014, 64)

<sup>869</sup> *Литургијар* Манастира Ораховице у Славонији, из 1635. г., тј. МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 3*, 37.

<sup>870</sup> На примјер: С1629, 106–107.

држе компликованији руски поредак. Тако Архијерејски чиновник НБС № 640 предвиђа да епископ на клепање за Проскомидију у свом дому говори молитву „Глас весела радости...“, а на путу до храма „Господе Исусе Христе, Спаситељу наш...” и „Пролише се стопе моје у правду...”, па онда 14. и 22. псалам.<sup>871</sup> На улазним вратима га чекају јереј и ђакон са кадионицом и упаљеном трикиријом, а ипођакони стоје са свијећама и крстом. Епископ их благосиља крстом говорећи: „Хвалите отроци Господа...” (Пс. 112, 1–2). Потом појци пјевају: „Нека је име Господње...” (два пута) и „Од истока сунце...”. Онда епископ осјењује народ крстом, а када улази у цркву, говори: „Непроходна двери, Тајно ознамењена...” и „Господе, а ја мноштвом милости...”, док пред царским дверима врши посљедовање као што је изложено у МСПЦ № 84. Послије уласка у олтар и цјеливања Јеванђеља, говори молитву: „Владико Господе Боже Сведржитељу, Који нећеш смрти грјешника...”. Несумњиво, ријеч је о поретку заснованом на руским и малоруским архијерејским чиновницима. Тако овакав поредак проналазимо у једном малоруском Архијерејском чиновнику из 1655. г.<sup>872</sup> С друге стране, ови рукописи додатно свједоче да обред уласка одликује покајнички карактер молитава, што даље имплицира да је циљ обреда да се епископ духовно прочисти прије уласка у олтар и приступања Светим Даровима.

#### 2.1.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Поредак из никоновских и постниконовских службеника проналазимо и у српским штампаним литургијарима друге генерације.<sup>873</sup>

Улазак свештенослужитеља у цркву и олтар, у периоду који истражујемо представља израз личне побожности свештенослужитеља и због тога није било потребе за његовим усложњавањем, али до тога је дошло у периоду након појаве првих српских штампаних литургијара. Наиме, ријеч је о историјском тренутку када се готово изгубио богословски смисао *уласка* у цркву, који је у древности представљао почетак Литургије али и улажење Цркве у Царство Божије, тј. доживљај Ли-

<sup>871</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 3*, 167–170.

<sup>872</sup> То је рукопис ГИМ Син 271 (370). (А. В. Горский, К. И. Невостуев, *Описание славянскихъ рукописей московской синодальной библиотеки, отдѣль третій - книги богослужебныя*, Москва 1869, 113)

<sup>873</sup> На примјер: СБУДИМ1799, 19а–20б.

тургије као покрета.<sup>874</sup> Међутим, ова промјена није до краја уништила суштину уласка, будући да се она и даље састоји у приближавању Светом Престолу, који је од почетка представљао средиште храма.<sup>875</sup>

## 2.2. Облачење свештенослужитеља

„Дошавши пак у олтар, узимају у руке своје, сваки стихар свој у лијеву руку, и чине три поклона ка истоку, говорећи сваки у себи: *Боже, очисти ме грешнога*. Тада долази ђакон свештенику, држећи у десној руци стихар с ораром, и преклонивши му главу, говори: *Благослови, владико, стихар са ораром*. Свештеник благосиљајући га, говори: *Благословен Бог наш, свагда и сада и увијек, и у вијекове вијекова*. Тада ђакон одлази насамо, у једну страну олтара, и облачи се у стихар, молећи се овако, као и свештеник: *Да се обрадује душа моја...* И цјеливаши орар полаже [га] на лијево раме. И наруквице налаже на руке. На десној пак говори: *Десница Твоја, Господе...* А на лијевој говори: *Руке Твоје створише ме...* Тада иде у Проскомидију, и умива се, и распоређује сасуде. Свети дискос ставља на лијеву страну, а чашу на десну, и остало с њима. Свештеник узима епитрахил, и благосиљајући цјелива га, говорећи: *Благословен Бог наш, Који излива...* И узевши појас, благосиља га и говори: *Благословен Бог Који ме препојасује силом...* Наруквице ставља на руке, и говори напријед написано. Тада, узевши фелон, и благосиљајући га, одјева се њиме, говорећи: *Свештеници Твоји, Господе...*<sup>876</sup>

### 2.2.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог

#### Диатаксиста

Поредак облачења пред Литургију је, по мишљењу савремених литургичара, неупоредиво свечанији него пред друга посљедовања.<sup>877</sup> Ипак, Филотејев Диатаксистис не описује поредак свештениковог облачења,<sup>878</sup> вјероватно зато што га је Филотеј саставио још док је био ђакон.

<sup>874</sup> А. Шмеман, *Евхаристија*, превео М. С. Станковић, Манастир Хиландар – Београд 2002, 39, 41.

<sup>875</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>876</sup> ЛБВ, 36–5а; ЛЈМ, 5а–7б; ГЛ, 6–7.

<sup>877</sup> К. Керн, *Евхаристија*, превод са руског С. Продић, Београд 2007, 102.

<sup>878</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 2.

У првим српским штампаним литургијарима примјетно је да се прво облачи ђакон, па онда свештеник. Овакав поредак облачења присутан је и у појединим српским рукописима.<sup>879</sup> Ипак, постоје и они ранији српски литургијари који прво предвиђају да се обуче свештеник, па онда ђакон и да тек последије тога свештено-служитељи заједно перу руке.<sup>880</sup>

Српски штампани литургијари садрже логичан поредак облачења одежди, што је случај и са већином ранијих рукописа. Међутим, постоје и изузеци. Наиме, један рукопис предвиђа да свештеник облачи одежде овим редом: стихар, појас, епитрахил, фелон.<sup>881</sup>

### 2.2.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

У поретку облачења у првим руским штампаним служебницима можемо примјетити једну интересантну рубрику, која предвиђа да ђакон стихар и ораар, а свештеник стихар и епитрахил, стављају на лијево раме и тако пред Престолом чине три поклона.<sup>882</sup>

За разлику од српских штампаних и рукописних литургијара, у појединим до-никоновским руским служебницима,<sup>883</sup> као и грчком штампаном венецијанском издању Евхологиона из 1571. г. постоји молитва за облачење ораара: „Свет, Свет, Свет Господ...“.<sup>884</sup> По једном броју истраживача, ријеч је о релативно касном елементу Литургије пошто се поменути молитва у грчким рукописима, по њима, појављује у XVI в.<sup>885</sup> Међутим, ова молитва се појављује и раније, с обзиром на изобраења Светих ђакона на иконама и фрескама, на чијим се ораарима налазио натпис „ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος“. Такву фреску имамо и у српском Манастиру Жичи, гдје је у олтару приказан Свети мученик и архиђакон Евпло. Пошто ова фреска потиче из времена краља Милутина, тј. из периода 1309–1316. г., можемо закључити да се и у српском богослужењу ђаконска служба поимала на онај начин како о њој пише и Св. Симеон Солунски. Наиме, он говори да ораар украшава ђакона благодаћу

<sup>879</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 2а–3а; *Литургијар* ПЕЋ № 8 (XVI в.), 5а; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 5а–6а.

<sup>880</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 451–452; *Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 4а.

<sup>881</sup> Q. p. I. 48, у: А. Јевтић, *op. cit.*, 399.

<sup>882</sup> С1602, 676.

<sup>883</sup> *Ibid.*, 686.

<sup>884</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 54.

<sup>885</sup> *Ibid.*



славе Божије, будући да он њиме заклања своје лице као што серафими са два крила закривају своје лице, са два ноге, а са два лете кличући: „Свет, Свет, Свет...“.<sup>886</sup> Наведена молитва за облачење орара се налази и у редакцији Филотејевог Диатаксиста Јефтимија Трновског.<sup>887</sup>

Друга разлика коју овдје напомињемо јесте чињеница да се у руским рукописима из XVI в., у виленском издању из 1583. г.,<sup>888</sup> као и у првом московском штампаном издању из 1602. г., налази још једна молитва за облачење епитрахила: „Ухватише Исуса...“, која се у руским рукописима појављује од XIV в.<sup>889</sup> Дакле, символизам ове одежде се различито схватао у српском рукописном и штампаном предању и појединим руским рукописима и штампаним службеницима. То даље значи да је иза таквог схватања стајало и различито богословско поимање одежде. У конкретном случају, молитва за епитрахил везује ову одежду за Христа, а не за Светога Духа,<sup>890</sup> као што је то случај у српским штампаним литургијарима. С друге стране, молитва за облачење орара симболички приказује ђаконску службу као анђеоску. Према томе, ово је још један у низу доказа да овај период историје Литургије византијског типа карактерише поимање Литургије као неке врсте драме коју изводи клир, у којој вјерни посматрају представљање Христовог живота.<sup>891</sup>

Дукасово издање предвиђа да протосинђел Велике Цркве или неко ко има неко друго достојанство носи ἐπιτομότιον, тј. надбедреник и да га ставља на себе говорећи молитву: „Опаши мач свој...“.<sup>892</sup> Од руских штампаних службеника, С1604 први уводи праксу ношења надбедреника од стране архимандрита.<sup>893</sup> При томе

---

<sup>886</sup> А. А. Дмитриевский, *Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях...*, Киев 1904, 66.

<sup>887</sup> П. А. Сырку, *Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского [К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. I]*: Выпуск 2, Санкт Петербург 1890, 2.

<sup>888</sup> С1583, 11а.

<sup>889</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 77; С1602, 68б.

<sup>890</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 77–78. Иначе, у византијским литургијским коментарима постоје три симболичка поимања епитрахила. Прво од њих има старозавјетну основу (Пс. 133, 2), гдје се епитрахил посматра као символ благодати коју свештеник прима у Тајни Свештенства. Друго тумачење посматра епитрахил као символ „сугубих“ права и дужности свештеника у односу на ђакона. То тумачење допуњује прво и очигледно открива форму епитрахила као „сугубог“ орара. Треће тумачење није повезано са символизмом свештенства, већ оно посматра ову одежду као символ Христа, а не благодати Духа Светога коју добија новорукоположени свештеник. (Ю. И. Рубан, „Епитрахиль: «брада Аарона» или «узы Игемона»? Епитрахиль как элемент облачения священнослужителя“, у: *Таинства Церкви: Материалы подготовительных семинаров Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах»*, ур. М. Желтов, Москва 2007, 270)

<sup>891</sup> П. Кумарианос, „Символ и реалност у Божанској Литургији“, са енглеског превела Ј. Лазиф, у: *Отчник*, свеска 1, 2009, 43.

<sup>892</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 2б.

<sup>893</sup> С1604, 14.

треба знати да се надбедреник прво јавља као ознака епископског чина, али да је временом постао саставни дио одежди виших презвитерских степена.<sup>894</sup> То се прво дешава у Грчкој.<sup>895</sup> Отуда је и Св. Сава Српски при произвођењу у чин архимандрита почетком XIII в. добио право носити *надбедреник* и *наруквице*.<sup>896</sup> Под утицајем Грка, надбедреник почињу добијати и виши презвитерски чинови у Кијевској Русији, а тек у XVI в. и у Великој Русији.<sup>897</sup> Иако српски рукописи и штампана издања из XVI в. не помињу надбедреник, непосредни утицај грчке богослужбене праксе на српску је, по нашем мишљењу, узроковао да и виши степени српског свештенства носе ову одежду. То показују српске средњовјековне фреске. Тако се на сцени Небеске Литургије у Манастиру Високи Дечани, насталој 1347/1348. г., између осталог приказују и анђели у одеждама свештеника. Један од њих на себи има и надбедреник.<sup>898</sup>

У првим руским штампаним службеницима уочавамо да последије облачења свештеник пред Престолом говори четири различите молитве.<sup>899</sup> Једна од њих је и молитва над вином. Слично је и у виленском издању, гдје се читала молитва „Владико Господе Боже мој, опрости ми...“.<sup>900</sup>

С обзиром на чињницу да је Никоново издање из 1655. г. у већој мјери од ријечи до ријечи превод Венецијанског Евхологиона из 1602. г., тај Службеник ће поједноставити дотадашњи руски обред облачења. Наиме, у њему се прво облачи ђакон а потом свештеник, а наведена је и молитва за надбедреник, као и молитва за умивање руку.<sup>901</sup> Такав поредак посвједочен је и у Дукасовом издању.<sup>902</sup>

Погрешан распоред облачења одежди срећемо и у грчким рукописима. Тако један рукопис предвиђа да свештеник облачи одежде овим редом: стихар, појас, наруквице, епитрахил, десни фелон (!), лијеви,<sup>903</sup> док један препис Филотејевог Диатаксиста изложен код Гоара предвиђа сљедећи распоред: стихар, наруквице, епитрахил, појас, фелон.<sup>904</sup>

<sup>894</sup> W. T. Woodfin, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford 2012, 18.

<sup>895</sup> А. А. Дмитриевский, *Ставленник...*, 112–113.

<sup>896</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 21.

<sup>897</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 113.

<sup>898</sup> В. Ђурић, *Зидно сликарство манастира Дечана*, Београд 1995, 100.

<sup>899</sup> С1602, 70а–78а.

<sup>900</sup> С1583, 15а–15б.

<sup>901</sup> Е1602, ιε'б–ις'; С1604, 9–17; С1655, 176–182.

<sup>902</sup> *Αί θεῖαι Λειτουργίαι...*, 2б–3а.

<sup>903</sup> А. А. Дмитриевский, *Описание...Т. 2: Евхология*, 262.

<sup>904</sup> J. Goar, *Euchologion id est, Rituale Graecorum*, Venetia 1730, 48.

### 2.2.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Руска молитва за облачење епитрахиља „Ухватише Исуса...“ присутна је и у одређеним српским рукописима из XVII в.<sup>905</sup> С друге стране, молитва за надбедреник је изостављена и у нама доступним рукописима из XVII в.<sup>906</sup> Треба знати да су у појединим српским рукописима одсутне и неке друге молитве, као што је случај и са молитвама за прање руку и лијеву наруквицу.<sup>907</sup>

У поретку облачења важно је напоменути да слично појединим ранијим, и одређени каснији српски рукописи уопште не предвиђају облачење ђакона,<sup>908</sup> што свједочи о постепеном ишчезавању ове службе у Жичкој архиепископији у периоду од XIII в. па надаље.

У каснијој литургијској пракси наше Цркве интересантна је чињеница да постоји и рукопис који најприје има тзв. „узимање времена“, затим се облачи дио одежди, односно стихар, наруквице и фелон, потом се чита молитва за умивање руку, свештеник се припрема за Проскомидију, поставља путир и дискос цјеливајући их, а тек након тога облачи остатак одежди, епитрахиљ, појас и надбедреник.<sup>909</sup>

### 2.2.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Поредак облачења из никоновских служебника ће ући и у другу генерацију српских штампаних литургијара.<sup>910</sup> Тако они садрже молитву за облачење надбедреника као и молитву за умивање руку.<sup>911</sup>

## 2.3. Проскомидија

„Тада дошавши свештеник, умива се, и творе заједно три поклона пред Проскомидијом, сваки говори: *Боже, очисти ме грешнога*. Тада: *Искупио си нас од*

<sup>905</sup> *Архијерејски чиновник* НБС № 640 (XVII–XVIII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 171.

<sup>906</sup> На примјер: *Литургијар* МСПЦ № 224 (XVII в.), 2а–2б.

<sup>907</sup> Литургијари: МСПЦ № 4 (XVI в.), 3б–4а; МСПЦ № 224 (XVII в.), 2а.

<sup>908</sup> Q. р. I. 48, (XIII в.) у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 1, 399; МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 37–41.

<sup>909</sup> *Литургијар* ХИЛ № 325 (XVII в.), 5б–8а.

<sup>910</sup> СБУДИМ1799, 20а–21б.

<sup>911</sup> На примјер: С1845, 31.

клетве законске. Тада ђакон: *Благослови, владико*. И говори свештеник: *Благословен Бог наш свагда и сада и увијек. Проскомидија*. Тада узима свештеник у лијеву руку просфору, а у десну Свето копље, и знаменује њиме трипут изнад печата просфорног, говорећи: *У спомен Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа, трипут*. И одмах убада копље на десну страну печата, и каже: *Као овца на заклање одведе се*. И на лијевој: *Као јагње пред оним који га стриже безгласан, тако не отвара уста своја*. На горњу страну печата говори: *У смирењу Његовом суд се Његов узме*. А на доњој: *А род Његов ко ће исказати*. Ђакон на сваком резању говори: *Господу се помолимо*, држећи и орар у десници својој. И затим говори ђакон: *Господу се помолимо*. Узми, владико. Свештеник, ставивши копље с ребра десне стране просфоре, узима Свети хљеб, говорећи овако: *Јер се узима са земље живот Његов*. И положивши га преврнут на Светом дискосу, кад ђакон каже: *Господу се помолимо. Жртвуј, владико!* и реже га крстолико, говорећи и: *Жртвује се Јагње Божије, Које узима гријех свијета, за живот свијета и спасење*. И окреће другу страну горе, која има крст, осим ако је топао и испарава се, онда нека лежи наопако, да не створи одоздо влажност. Ђакон: *Господу се помолимо. Прободи, владико!* Убадајући га у десну страну Светим копљем, говори: *Један од војника копљем ребро Њему прободје, и одмах изиђе крв и вода, и онај што видје посвједочи, и истинито је свједочанство његово*. Ђакон пак, улива у Свету чашу од вина и воде заједно, рекавши претходно јереју: *Благослови, владико*, и добивши за то благослов. А свештеник: *Пуноћа Духа Светога. Амин*. Свештеник, пак, узевши у руке другу просфору, говори: *У част и спомен Преблагословене Владичице наше Богородице и Приснодјеве Марије, Њеним молитвама прими, Господе, Жртву ову на пренебесни Твој Жртвеник*. И узевши честицу Светим копљем, полаже је с лијеве стране Светог хљеба. И на трећој просфори говори: *силом Часнога и Животворнога крста; Часних и небесних сила бестјелесних; Часнога и славнога Пророка, Претече и Крститеља Јована; Светих славних и свехвалних Апостолâ; Светих отаца наших јерараха: Василија Великога, Григорија Богослова, Јована Златоустога, Атанасија и Кирила, Николаја у Мири, Саве Српскога, и свих Светих јерараха; Светога апостола Првомученика и Архиђакона Стефана, Светих великомученика Георгија, Димитрија, Артемија, Меркурија, Евстатија, Теодора Стратилата, Теодора и свих Светих мученика; Преподобних и Богоносних отаца наших: Антонија, Јефтимија, Саве, Онуфрија, Атанасија Атонскога, Симеона Српскога, и свих Преподобних, Светих Бесребрника и Чудотвораца Козме и Дамјана, Панте-*

лејмона и свих Светих Бесребрника; Светих праведних Богоотаца Јоакима и Ане, и свих Светих, чијим молитвама посјети нас, Боже. И тако узевши честицу, полаже је на истој лијевој страни, а испод ставља и остале по реду полаже. Тада узевши и другу просфору, говори: *За свако Епископство православних, за епископа нашег – име рекавши, часно презвитерство, за у Христу ђаконство, и за сваки свештенички чин. За благочестиве и богочуване цареве наше. За слугу Божијег – име рекавши – игумана, и за браћу нашу саслужитеље презвитере и ђаконе, и сву браћу нашу, Које призиви у Твоју заједницу, ради Твога милосрђа, Свбласти Владико.* Тада говоре и оне које има по имену живе. И тако узима честице. На петој просфори говори овако: *За блажени спомен и остављење грјехова блажених ктитора Свете обитељи ове.* Тада помиње архијереја који га је рукоположио, и друге које има по имену уснуле. На крају говори овако: *И све који су у нади васкрсења и живота вјечнога и Твога заједништва уснули православне оце и браћу нашу, Човјекољупче Господе.* И узима честицу. Ђакон, узевши и он просфору и Свето копље, говори овако: *Помени, Господе, и моју недостојност, по мноштву милосрђа Твојих, и опрости ми свако сагрјешење вољно и невољно.* Тада помиње које хоће живе. И на другој просфори уснуле такође. И полаже честице с доње стране Светог хљеба, као јереј. И узевши метлицу сабира честице, које су на Светом дискоу одоздо под Свети хљеб, да леже у очувању и сигурности, и да не испадне ништа. Тада, узевши кадионицу, и ставивши тамјан у њу, и говори свештенику: *Благослови, владико, кадило.* Тада: *Господу се помолимо.* Свештеник молитву над кадилом. Молитва над кадилом: *Кадило Ти приносимо, Христe Боже наш, на мирис миомира духовнога, који прими у пренебески Твој Жртвеник, ниспошљи нам благодат Пресветога Твога Духа.* Ђакон: *Господу се помолимо.* Свештеник окадивши звјездицу полаже је над Светим хљебом, говори: *И дошавши звијезда стаде изнад гдје беше Дијете.* Ђакон: *Господу се помолимо.* Свештеник кадећи први покровац, покрива Свети хљеб, говорећи: *Господ се зацари у љепоту се обуче до краја.* Ђакон: *Господу се помолимо, покри владико.* Свештеник, окадивши други покровац, покрива Свету чашу, говори: *Покри небеса врлина Твоја, Христe, и хвале Твоје пуна је земља.* Ђакон: *Господу се помолимо, покри обоје, владико.* Свештеник, окадивши трећи покровац, који је воздух, покрива обоје, говорећи: *Покри нас, Боже, кровом крила Твојих, одагнај од нас сваког непријатеља и противника, и умири наш живот, Господе, помилуј нас и свијет Свој, и спаси душе наше, као благ и Човјекољубив.* Тада, склопивши обојица руке своје, и поклонивши се побо-

жно, говори свештеник: *Благословен Бог, Који је тако изволио, свагда, сада и увијек и у вијекове. Амин.* Ђакон: *За предложене Часне Дарове, Господу се помолимо.* Свештеник молитву Предложења: *Боже, Боже наш, Који си Небески хљеб, храну... Јер се благослови...* И потом, покадивши сâм свештеник Предложење, чини и отпуст тамо. И тако ђакон, узевши кадионицу, одлази и кâди Свету Трапезу крстообразно, говорећи у себи и Тропар: *У гробу тјелесно*, и затим псалам 50: *Помилуј ме, Боже.* – У Светој пак Гори, у Лаври, овако је обичај говорити: прво 50. псалам, затим ове тропаре: *У гробу тјелесно, Слава: Гроб Твој Христe, и сада: Вишњег си освећење.* – И покадивши олтар и сав храм, улази опет у Свети олтар, и покадивши опет Свету Трапезу и јереја, кадионицу полаже на своје мјесто, а сâм долази свештенику и ставши заједно пред Трапезом, поклањају се трипут, и у себи моле се, и говоре: *Царе небески, Утјешитељу. Слава на висинама*, двапут, и: *Господе, усне ми отвори*, једном. Тада цјеливају: свештеник Свето Јеванђеље, а ђакон Свету Трапезу. Потом ђакон, приклонивши главу своју свештенику, држећи ораp свој трима прстима десне руке, говори: *Вријеме је дејствовати [= сатворити, чинити] Господу, владико благослови.* Свештеник благосиљајући га, говори: *Благословен Бог наш, свагда, и сада и увијек.* Тада ђакон: *Помоли се за мене, владико.* Свештеник опет: *Да управи Господ стопе Твоје.* И опет ђакон: *Помени ме, владико свети.* Свештеник: *Да те помене Господ Бог у Царству Његовом.* Ђакон каже: *Амин*, и поклонивши се, излази, и ставши на обичном мјесту, пред Светим дверима, и поклања се побожно трипут, говори у себи: *Господе, усне ми отвори, и уста ће моја објавити хвалу Твоју.*<sup>912</sup>

### 2.3.1. Термин

Први српски штампани литургијари, као и ранији и каснији српски рукописни литургијари,<sup>913</sup> користе калкирани грчки термин *Проскомидија* (προσκομιδή= *приношење*), како би њиме означили обред припремања Дарова за Литургију. Постоје и они рукописи који на овом мјесту, поред термина *Проскомидија*, користе и термин *Предложење*.<sup>914</sup> На овом мјесту Филотејев Диатакисис користи термин

<sup>912</sup> ЛБВ, 5а–10б; ЛЈМ, 7б–15а; ГЛ, 7–12'.

<sup>913</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 453; *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 3*, 40–41.

<sup>914</sup> *Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 4а.

*πρόθεσις*,<sup>915</sup> што у преводу такође значи *предложење*. Термин *Проскомидија* за овај обред срећемо у Диатаксису Грчке националне библиотеке, бр. 662, из XII–XIII в., мада овај рукопис користи и термин *Предложење*.<sup>916</sup> И прво грчко штампано издање, као и E1602 овај обред назива *πρόθεσις*,<sup>917</sup> док прво руско штампано издање оvdје не даје никакав назив.<sup>918</sup> Стрјатинско издање из 1604. г. користи термин *Проскомидија*,<sup>919</sup> а друга генерација српских штампаних литургијара *Предложење*.<sup>920</sup>

Постојећа разлика нас наводи на закључак да су у периоду појаве штампаних издања још увијек постојала извјесна колебања у погледу назива обреда припремања Дарова за Литургију. Наиме, термин *проскомидή*, по Павлу Кумарианосу, има исто значење као и *просфорά* и *анафорά*, односно приношење Дарова Богу ради освећења.<sup>921</sup> Пречасни Дарови се по Великом входу полажу на Свети Престо на коме стоје до освећења, што је у ствари *Предложење*. Према томе, *Проскомидија* указује на Анафору, што даље значи да то није у потпуности адекватан термин за припрему Дарова пред Литургију.<sup>922</sup> Стога је, по Кумарианосу, термин *припрема* много адекватнији овом обреду. Атанасије Јевтић је такође указао на проблематичност грчког термина *проскомидή*. Он указује да термин *Проскомидија* означава *приношење*, односно *доношење* Светих Дарова на Свети Престо по Великом входу, па се и молитва по Великом входу зове *молитва Приношења*.<sup>923</sup>

Ненад Милошевић сматра да анализа Кумарианоса има извјесне недостатке, првенствено због тога што је временом дошло до диференцијације смисла појмова *просфорά* и *анафорά*, те да је, у овом случају, заправо ријеч о стручним терминима за одређене дијелове Литургије који означавају конкретну радњу.<sup>924</sup> Он усваја мишљење Трембеласа који, „позивајући се на ставове Нила (J. M. Neale) и Хамонда (C. E. Hammond), оправдано истиче да се у Литургији разликују три фазе приношења (*просфорά*) Светих Дарова: 1. на почетку Литургије, 2. приликом полагања Дарова на Свети Престо и 3. при изговарању ријечи: 'Твоје од Твојих, Теби при-

<sup>915</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 1–2.

<sup>916</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>917</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 3α; E1602, ιζ'.

<sup>918</sup> C1602, 69а.

<sup>919</sup> C1604, 11.

<sup>920</sup> СБУДИМ1799, 20.

<sup>921</sup> П. Кумарианос, *op. cit.*, 49. Опширније о тим терминима в. у: Ρ. Κουμαριανος, *op. cit.*, 63–102.

<sup>922</sup> *Ibid.*

<sup>923</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 272.

<sup>924</sup> Н. С. Милошевић, „Анафора – узношење или приношење?“, у: *Саборност*, бр. 8, 2014, 30.

носећи...‘, гдје за сваку од наведених фаза важи својеобразан назив: 1. Πρόθεσις, 2. Προςκομιδή и 3. Αναφορά“.<sup>925</sup>

Милошевић додаје да је поистовјеђивање термина *Проскомидија* и *Приношење* проблематично из разлога што термин *Приношење*

„нема исти смисао прије освећења Дарова (прије Епиклезе) и послвије њиховог освећења (иза Епиклезе). Дарови се након освећења називају *προςκομιθέντα* (принјети), јер је приношење (као *προςκομιδή*) завршено, док се приношење (као *προσφορά*) наставља и послвије освећења Дарова, што слиједи из више пута поновљених ријечи Анафоре: 'Још ти *приносимо...*' (Ἔτι προσφέρομεν σοί)“.<sup>926</sup>

### 2.3.2. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса

Први српски штампани литургијари немају молитву за умивање руку „Умићу у невиности руке моје...“, иако је поједини ранији српски рукописни литургијари садрже,<sup>927</sup> мада не сви.<sup>928</sup> Не садржи је ни већина рукописа из XVI в.<sup>929</sup> С друге стране, неопходно је указати на то да чак постоје рукописи с краја XVI в. који су сачували обред прања руку, у западној литургијској терминологији познат као *lavabo*, а који се вршио не у тренутку припреме Дарова за Литургију, него по преношењу истих.<sup>930</sup> Па ипак, ниједан древни диатаксис, па ни Филотејев, нема *lavabo*,<sup>931</sup> па га отуда немају ни рукописи ни штампана издања који су његова адаптација.

Оно што је посебно интересантно јесте да на трећој просфори српски штампани литургијари предвиђају вађење честице за крст и анђеле. Такву праксу имају и многи српски рукописи који им претходе или су им савремени.<sup>932</sup>

<sup>925</sup> *Ibid.*, 30–31.

<sup>926</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>927</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 123 (1395. г. и додаци с почетка XV в.), 3а.

<sup>928</sup> На примјер: *Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 4а и *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 3а.

<sup>929</sup> Литургијари: МСПЦ № 117 (XVI в.), 6а; МСПЦ № 214 (XVI в.), 3а.

<sup>930</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 165–177. Ријеч је о рукопису Grottaferrata Gb. IX, f. 13v; Gb. XIX (ad1591), f. 8v. – *Ibid.*, 172. И српски рукопис Vat. Slavo. 9 с краја XIII и поч XIV в. има *lavabo*. (B. Вукашиновић, *op. cit.*, 18) Иначе, *lavabo* је остао саставни дио презвитерске Литургије најкасније до XIII в. пошто је крајем тог вијека дошло до његовог преношења на Проскомидију. (R. F. Taft, *op. cit.*, 176)

<sup>931</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>932</sup> Литургијари: ДЕЧ № 130 (XV в.), 5а; МСПЦ № 117 (XVI в.), 7б.



У свим српским штампаним литургијарима прве генерације и већини овдје обрађених рукописа на трећој просфори се спомињу Св. Симеон и Сава Српски. Међутим, у појединим рукописима овог времена, попут оних бугарске редакције, изостављају се српски светитељи.<sup>933</sup>

Поредак српских штампаних издања свједочи о активном учешћу ђакона у чину Проскомидије будући да је он, по њима, вадио честице за себе и друге, што представља ехо древне праксе према којој је ђакон савршавао цјелокупну Проскомидију, осим завршене молитве.<sup>934</sup> Атанасије Јевтић сматра да је ово касније изостављено из разлога што ђакон не свештенодејствује, већ само саслужује јереју, што даље имплицира да он не треба да вади честице.<sup>935</sup> Ипак, такво мишљење није прихватљиво пошто тек од XII в. свештеници почињу да савршавају Проскомидију.<sup>936</sup> Штавише, остатке праксе да ђакон самостално савршава чин Проскомидије свједочи и поредак српског рукописа светогорског Манастира Светог Павла № 149 пошто у њему, између осталог, постоје молитве само за облачење ђакона.<sup>937</sup>

Први српски штампани литургијари предвиђају коришћење пет просфора на Проскомидији. У том погледу ови литургијари сљедују пракси српских филотејевских литургијара.<sup>938</sup>

Покривање Дарова је праћено изговарањем јеванђелских ријечи „И дошавши звијезда стаде над мјестом гдје бјеше дијете“ (Мт. 2, 9) приликом постављања звезде над хљебом, што јасно показује филотејевску структуру овог обреда. Наиме, поменуте ријечи су први пут уведене у текст Проскомидије управо у Филотејевом Диатакису, и то из симболичких разлога, тј. како би се припрема Дарова представила као догађај који симболише Рођење Христово, иако све остале ријечи овог обреда недвосмислено упућују на Његово Распеће.<sup>939</sup> Новине у чину Проскомидије које су кодификоване Филотејевим Диатакисом су праћене одговарајућим ликовним рјешењима. То јасно показује фрескопис Манастира Св. ве-

<sup>933</sup> *Литургијар* МСПЦ № 215 (XVI в.), 5а.

<sup>934</sup> П. Кумарианос, „Литургијски препород у Грчкој Цркви данас: споран покушај литургијске реформе“, превела са енглеског А. Ристић, у: *Видослов*, Васкрс 2007, 87.

<sup>935</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 58.

<sup>936</sup> Р. Борнер, *Византијские толкования VII–XV веков на Божественную литургию*, Москва 2015, 246.

<sup>937</sup> *Ibid.*, 351.

<sup>938</sup> На примјер литургијари: ДЕЧ № 130 (XV в.), 4а–5б; ПЕТ № 82 (XVI в.), 76–10б.

<sup>939</sup> То је класичан примјер „јерусалимизације“ литургијског поретка. (А. М. Пентковский, „Иерусалимизация литургического пространства в византийской традиции“, у: *Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств*. Ред. сост. А. М. Лидов, Москва 2009, 71–72; П. Кумарианос, *Символ...*, 48)

ликомученика Димитрија, тзв. Марковог Манастира у селу Маркова Сушица, близу Скопља, који је осликан између 1366. и 1371. г., тј. у периоду ширења поменутог Диатаксиста. Тако на представи Проскомидије из овог манастира јасно уочавамо поредак заснован на Филотејевом Диатаксисту будући да је на њој, између осталог, насликан и завршни дио овог обреда, према коме је Христос прекривен звјездицом и воздухом, Св. архиђакон Стефан маше кадионицом док Свети Атанасије, архиепископ александријски држи свитак са записом молитве Предложења „Боже, Боже наш...“.<sup>940</sup> Диатаксиста настали у периоду од XII до XIV в., тј. прије Филотејевог, на овом мјесту предвиђају псаламске ријечи „Ријечју Господњом...“ (Пс. 32, 6).<sup>941</sup> Исто то садржи и један српски рукопис из XIV в.,<sup>942</sup> док један рукопис из тог вијека предвиђа да свештеник поставља звјездицу на дискос без било каквих ријечи.<sup>943</sup> Фундулис сматра да је правилније говорити „Ријечју Господњом“, на шта алудира и ђаконов подстрек, присутан у појединим грчким рукописима на том мјесту: „Утврди, владико“.<sup>944</sup> И овдје је у питању симболика. Наиме, ове ријечи означавају да звјездица над дискосом симболизује небо.<sup>945</sup>

Сљедећа дио обреда који заслужује пажњу односи се на кађење по завршетку Проскомидије. Према српским штампаним литургијарима ђакон кади Престо крстообразно, уз тропар „У гробу тјелесно“, потом говори 50. псалом<sup>946</sup> и кади олтар, сав храм, опет Престо и јереја. Овакав поредак проналазимо и у ранијим српским рукописима.<sup>947</sup>

### 2.3.3. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Према српским штампаним литургијарима, ђакон умива руке прије свештеника, док према појединим руским рукописним служебницима умивање руку ђакон и свештеник врше заједно.<sup>948</sup> За разлику од српских штампаних издања, први руски штампани Служебник садржи молитву за умивање руку у потпуности наведе-

<sup>940</sup> М. Tomić Djurić, „To picture and to perform. The image of the Eucharistic Liturgy at Markov Manastir“, у: *Zograf*, 38, 2014, 124.

<sup>941</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 4; А. А. Дмитриевский, *Описание...*, т. 3, 185.

<sup>942</sup> *Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 126.

<sup>943</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 401.

<sup>944</sup> Ј. Фундулис, *Литургија 1*, 162–163.

<sup>945</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 497.

<sup>946</sup> ЛБВ овдје наводи светогорски обичај.

<sup>947</sup> На примјер: *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 86; *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 456.

<sup>948</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 79.

ну,<sup>949</sup> док стрјатинско издање из 1604. г. има само почетне ријечи те молитве.<sup>950</sup> И прво грчко штампано издање садржи у потпуности наведену молитву за умивање руку,<sup>951</sup> што садржи и E1602.<sup>952</sup> Послије ове молитве према C1602 ђакон говори свештенику: „Благослови владику, уредити свете [= сасуде]“;<sup>953</sup> чега нема у српским литургијарима.

Коришћење пет просфора на Проскомидији је забиљежено и у постниконовској Русији, мада се до XIV в. у Руској Цркви користила једна, у XVI в. шест<sup>954</sup> а од XVII в. седам.<sup>955</sup> Међутим, српски штампани литургијари не приказују изглед просфорâ, тј. печâта.<sup>956</sup> У руској пракси тек Никонов Служебник из 1655. г. уводи квадратни печат, са једноставним грчким крстом у средини, и са натписом „ИС, ХС, NI, КА“.<sup>957</sup> Ранији московски служебници приказују округли печат који садржи византијски крст, као и натпис око ивице: „Ово је Јагње Божије које узима гријехе свијета“, потом приказ копља и натпис „ИС, ХС, Цар славе“ изнад крста.<sup>958</sup> С друге стране, грчка пракса тог времена познаје и квадратне и округле печате, мада сви печати из поствизантијског периода садрже квадрат са грчким крстом, и натпис „ИС, ХС, NI КА“, из кога је Агнец изостављен, чак и ако је цио печат округао.<sup>959</sup> Стрјаинско издање из 1604 садржи печат веома сличан оном који видимо у C1655,<sup>960</sup> као и у C1629<sup>961</sup>. Истраживања су показала да грчке штампане књиге из овог периода немају печате, тако да са апсолутном сигурношћу не можемо да кажемо да нови печат потиче од Грка.<sup>962</sup> Па ипак, печат који је представио Јаков Гопар, идентичан је Никоновом, тако да то може бити аргумент за његово грчко пори-

---

<sup>949</sup> C1602, 68a.

<sup>950</sup> C1604, 11.

<sup>951</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 3б.

<sup>952</sup> E1602, ιζ'.

<sup>953</sup> C1602, 68б.

<sup>954</sup> Ипак, и овдје постоје изузеци. Тако прво виленско издање из 1583. г. користи седам, а оно из 1598. г. пет. (Л. Сенченко, „Служебники белорусской печати. Божественная Литургия по православному первопечатным и «Брацким» Служебникам“, у: *Вестник студенческого научного общества минских духовных академии и семинарии*, № 1 (1), 2014, 76)

<sup>955</sup> М. Желтов, С. Правдолюбов, *op. cit.*, 489; В. В. Печатнов, *op. cit.*, 73.

<sup>956</sup> То, наравно, не значи да се печати нису користили. Наиме, прве трагове употребе хлебних печата који су коришћени приликом печатења предложених хлебова имамо крајем IV или почетком V в. (С. Убипариповић, *op. cit.*, 132)

<sup>957</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 149.

<sup>958</sup> *Ibid.*

<sup>959</sup> *Ibid.*

<sup>960</sup> C1604, 24.

<sup>961</sup> C1629, 73б.

<sup>962</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 149.

јекло.<sup>963</sup> Интересантно је напоменути да страјтинско издање садржи цртеж *Изображење Светог диска*, који садржи осмокраки крст, типичан за старообреднике.<sup>964</sup> Међутим, редактори дониконовских службеника нису придавали посебну пажњу изгледу печата, што потврђује чињеница да у њима није било никаквог прописа о томе и да су се користиле просфоре са четворокраким, шестокраким и осмокраким крстом.<sup>965</sup>

Сљедећа недоумица у вези припреме Дарова се односи на питање лијеве и десне стране приликом вађења Агнеца и честица. То питање није ријешено у првим српским штампаним литургијарима. Кипријан Керн је тврдио да једино Јерусалимски Службеник даје упутство о овоме рекавши да се лијева и десна страна одређују према положају Агнеца а не према положају свештеника, мада при томе не даје напомену о којем Службенику је ријеч.<sup>966</sup> Ипак, то није тачно, пошто је то питање, баш у XVI и XVII в. заокупљало пажњу светогорских монаха, као и писара руских службеника<sup>967</sup> и издавача С1604, који доноси објашњења за оба случаја.<sup>968</sup> Бавећи се овим питањем Јаков Гоар закључује да они рукописи који говоре да се честица из друге просфоре полаже на десну страну под том страном подразумевају десну страну у односу на Агнец, док они који говоре да се она полаже са лијеве стране под њом подразумевају лијеву страну у односу на свештеника.<sup>969</sup> Ово питање је коначно превазиђено *Саборском посланицом* цариградског патријарха Партенија Могилале (1667), која говори да је десна страна она која је лијева од свештенослужитеља. Ова посланица наглашава да се „услијед промјене мјеста честице, ничим не умањује суштина, снага или дејство животворне Тајне, него се све, и са десне и са лијеве стране, освећује према различитим схватањима и учењима“.<sup>970</sup>

Посебно је интересантно анализирати стих који свештеник изговара приликом крстоликог расјецања Агнеца: „Жртвује се Јагње Божије, Које узима гријех свије-

---

<sup>963</sup> *Ibid.*

<sup>964</sup> С1604, 26. Старообредници су тврдили да је то једино исправан православни крст и да би сваки други облик крста на просфорама била издаја светоотачких упутстава и нарушавање вјере. То је био један од главних разлога раскола старообредника будући да је у вријеме патријарха Никона донјета одлука о употреби четворокраког крста. (Ф. Захарович, *op. cit.*, 50, 55)

<sup>965</sup> Ф. Захарович, *op. cit.*, 50–55.

<sup>966</sup> К. Керн, *op. cit.*, 104.

<sup>967</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 92–94.

<sup>968</sup> С1604, 23–28.

<sup>969</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 93.

<sup>970</sup> Д. Тзерпос, „Чин предложена: историјско-литургијски приступ“, у: *Литургијско богословље...*, 50.

та, за живот свијета и спасење“. Српскословенски рукописни и штампани литургијари су грчки генитив „тоῦ κόσμου ζωῆς“ превели са „за мнѣкии животъ“. Ипак, то није најтачнији превод, јер је правилније „за живот свијета“.<sup>971</sup> Ако су се приређавачи првих српских штампаних литургијара придржавали симболичког поимања Проскомидије, онда је неопходно имати у виду да поменути превод може значити „за овосвјетски живот“, односно живот у категоријама овог свијета, што сигурно није изворни смисао ријечи из Јн. 1, 29. Друга битна напомена у вези са овом реченицом је став старообредника, који су се држали прениконовских службеника, а они су предвиђали да је ријеч „гријех“ у њима у множини,<sup>972</sup> док С1655 доноси једнину.<sup>973</sup> Пошто грчка штампана издања имају ову ријеч у једнини, Никонови редактори, у жељи да слиједе грчки текст што тачније, прате оно што су Грци штампали.<sup>974</sup>

Приликом вађења Агнеца према С1602 ђакон говори: „Благослови владику, заклати свети Агнец“, свештеник: „У спомен чинимо великог Бога и Спаса нашег Исуса Христа“. По вађењу свештеник га расјеца на длану, а полагајући на дискос говори: „Полаже се Јагње Божије за живот свега свијета“. При уливању воде и вина у путир: „Сједињење Светог Духа, јер су троје што свједоче дух, крв и вода, и њих троје су једно“.<sup>975</sup> Овакав поредак је, као што видимо, различит у односу на српске штампане литургијаре пошто у ЛБВ срећемо ријечи „Пуноћа Духа Светога“ при уливању воде и вина у путир. Међутим, светогорски кољивари су сматрали да ове ријечи нису умјесне при поменутој радњи. Наиме, хљеб и вино још увијек нису Тијело и Крв Христова пошто није призван Свети Дух на њих да би били испуњени њиме.<sup>976</sup>

За разлику од српских издања, поједини руски штампани службеници наводе да свештеник врши благосиљање приликом уливања воде и вина у путир,<sup>977</sup> а поједини од њих имају и тзв. „молитву над вином служебним“.<sup>978</sup> Фундулис сматра да, иако се противници благосиљања Дарова на Проскомидији позивају на дванаести канон Никифора Цариградског, који забрањује да се чини знак крета над пути-

<sup>971</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 56.

<sup>972</sup> С1604, 22.

<sup>973</sup> С1655, 157.

<sup>974</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 150.

<sup>975</sup> С1602, 80а–81б.

<sup>976</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 495.

<sup>977</sup> На примјер: С1604, 24.

<sup>978</sup> М. Желтов, С. Правдолюбов, *op. cit.*, 490.

ром у овом моменту Литургије, постојање тог канона свједочи о постојању праксе благосиљања и даје предност оној која не предвиђа благосиљање.<sup>979</sup> Међутим, то не мора значити да је пракса благосиљања погрешна пошто се Даровима и прије освећења указује част, када им се поклањамао као светим, као „обрасцима“ Тијела и Крви Христове. То даље имплицира да неспоразуми о овом моменту, као и о моменту благосиљања Дарова приликом молитве Предложења „Боже, Боже наш“, прерастају у готово безначајан детаљ и одају утисак неке недослиједности.<sup>980</sup> Штавише, молитва „Боже, Боже наш...“ у Барбериснком кодексу № 336 је саставни дио ЛВВ и говори се у скевофилакиону. Она и тада, као и данас, садржи и ријечи „благослови ово Предложење“.<sup>981</sup> У складу са таквом садржином молитве, Дарови су на овом мјесту сасвим сигурно благосиљани.<sup>982</sup>

На основу српских штампаних литургијара, не сазнајемо облик честице за Богородицу. Међутим, сходно једном грчком рукопису из XVI в., а који се бави тумачењем Филотејевог Диатаксиста, сазнајемо да је она и тада била троугласта, док друге честице нису биле тог облика.<sup>983</sup>

Грчка штампана издања из овог времена, са изузетком Евхологиона из 1571, не помињу анђеле, већ послје Богородице, предвиђају честицу за Св. Јована Крститеља.<sup>984</sup> Прво руско штампано издање не помиње анђеле, али их помињу виленско издање<sup>985</sup> и С1604,<sup>986</sup> као и неколико руских рукописа.<sup>987</sup>

Српски штампани литургијари, као и сви филотејевски рукописи, предвиђају да се на трећој просфори вади једна честица за све свете. Тако је и у грчким првоштампаним издањима,<sup>988</sup> са изузетком Евхологиона из 1580. г., који јасно говори о девет честица због сљедовања небеским чиновима, како то свједочи Дионисије Ареопагит.<sup>989</sup> С увођењем девет честица, које су се вадиле за свете и које је касније предвиђено и Е1602, С1604 и С1655, формирање чина Проскомидије се прак-

<sup>979</sup> Ј. Фундулис, *Литургијске недоумице*, превели са грчког Г. Гајић и М. Рашовић, Краљево 2005, 22.

<sup>980</sup> *Ibid.*

<sup>981</sup> *Barberini gr. 336, 1.*

<sup>982</sup> С. Убипариповић, *op. cit.*, 144.

<sup>983</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 234.

<sup>984</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 3б; Е1602, ις'.

<sup>985</sup> С1583, 20б.

<sup>986</sup> С1604, 30.

<sup>987</sup> С. Д. Муретов, *О поминовении безплотных сил на проскомидии*, Москва 1897, 87.

<sup>988</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 3б;

<sup>989</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 72.

тично завршило.<sup>990</sup> Овдје је важно напоменути да се грчки штампани Евхологион из 1571. г. држи старије праксе према којој свештеник само *уздиже* просфоре, а не вади честице у част Богородице и светих, као и за живе и упокојене и произноси њихова имена.<sup>991</sup>

Када је ријеч о учешћу ђакона у чину Проскомидије у времену које истражујемо, важно свједочанство представља податак који саопштава Михаил Желтов. Наиме, средином XVII в. јеромонах Арсениј Суханов, познати руски путник на грчком и арапском православном Истоку, био је веома изненађен сазнањем да, иако сви грчки штампани евхологиони и старословенски служебници дозвољавају ђакону да вади честице из просфоре, то међу Грцима више није у пракси.<sup>992</sup>

За разлику од српских штампаних издања, поједини руски служебници овог времена не предвиђају покривање Дарова трећим покровцем. Такав обичај у Руској Цркви је, међутим, посвједочен од XIII в.<sup>993</sup>

И руски првоштампани Служебник не предвиђа кађење цијелог храма по завршетку Проскомидије. Наиме, по окончању покривања Дарова, ђакон је отварао царске двери и кадио је Престо крстообразно, Дарове, сав олтар, потом настојатеља и иконе на иконостасу, па опет Престо и свештеника.<sup>994</sup> С друге стране, грчко првоштампано издање предвиђа кађење цијелог храма.<sup>995</sup> Мишљења смо да је богословски оправданија пракса кађења цијелог храма будући да кађење има за циљ да припреми све вјерне за молитву јер тамјан, како каже Фундулис, преноси благодат и миомирис Светог Духа, што даље имлицира да је ријеч о свештеном акту у богослужењу Цркве.<sup>996</sup>

„Царе небески“ се сходно српским штампаним литургијарима изговара једном, „Слава на висинама Богу“ два пута, а „Господе, усне моје“ једном. Молитва „Царе небески“ у грчком чину се појавила тек у XIII в.,<sup>997</sup> а дијалог који сљеђује послје ове молитве је уведен у литургијски текст у периоду између XII и XIV в.<sup>998</sup> У односу на српски, првоштампани руски и грчки текст имају мало другачију праксу.

---

<sup>990</sup> *Ibid.*

<sup>991</sup> *Euchologion*, Venetia 1571, ιη'. Таква пракса је засвједочена и у поменутом диатаксису из XII в. (Π. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 3–4)

<sup>992</sup> M. Zheltov, *A Slavonic...*, 352.

<sup>993</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение...*, 98.

<sup>994</sup> С1602, 89а.

<sup>995</sup> *Αί θεῖαι Λειτουργίαι...*, 9б.

<sup>996</sup> J. Фундулис, *Литургичке...*, 250.

<sup>997</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 91.

<sup>998</sup> *Ibid.*, 88.

Наиме, Дукасово издање нема „Слава на висинама“, док је одговор на прозбу „По-моли се за мене, владико“: „Да те помене Господ...“.<sup>999</sup> Такође, према њему ђакон се клања три пута, али не говори „Господе, усне моје...“.<sup>1000</sup> С друге стране, С1602 пред почетак Литургије предвиђа прозбу која се односи на „читавау цркву“.<sup>1001</sup> У њему се „Царе небески“, као и у грчком, говори једном.<sup>1002</sup> И С1655 предвиђа да се наведена молитва говори једном.<sup>1003</sup>

Ни у једном прегледаном рукопису и штапаном издању нисмо пронашли упутство о подизању руку од стране свештеника у вријеме изговарања „Царе небески“, односно ђаконовом подизању орара. Ипак, *argumentum ad silentio* није од одлучујућег значаја у литургичким истраживањима.

Српски штампани литургијари садрже сљедећи превод Пс. 125, 2–3: „Вријеме је дејствовати Господу“. Међутим, С1602 садржи: „Вријеме да се служи Господу“,<sup>1004</sup> а С1655 овдје има *створити*.<sup>1005</sup> По Атанасију Јевтићу у Литургији Дух Свети као Бог свештенодејствује, а људи му само саслужују.<sup>1006</sup> Пол Мајендорф сматра да тачан превод грчког *ποιῆσαι* јесте *служити* и да је *створити* ван контекста.<sup>1007</sup>

Сходно српским и грчким литургијарима, не можемо сазнати куда је ђакон излазио из олтара да би стао на обично мјесто, тј. амвон, како би изговорио позив свештенику за почетни благослов. Руски првоштампани служебник овдје јасно каже да ђакон излази кроз „велика врата“.<sup>1008</sup> Каснији руски штампани служебници налажу ђакону да излази кроз „сјеверна врата“.<sup>1009</sup>

#### 2.3.4. Поређење са српским рукописима из XVII в.

И у многим српским рукописима из XVII в. изостављена је молитва за умивање руку,<sup>1010</sup> док поједини садрже само почетне ријечи те молитве.<sup>1011</sup>

<sup>999</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 9б.

<sup>1000</sup> *Ibid.*

<sup>1001</sup> С1602, 89б.

<sup>1002</sup> *Ibid.*, 90а; *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 9а.

<sup>1003</sup> С1655, 210–211.

<sup>1004</sup> С1602, 90а.

<sup>1005</sup> С1655, 212.

<sup>1006</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 58.

<sup>1007</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 151.

<sup>1008</sup> С1602, 90б.

<sup>1009</sup> С1655, 213.

<sup>1010</sup> На примјер: *Литургијар* МСПЦ № 4 (XVII в.)



Рубрика о томе да се просфора, уколико је топла и пари се, окрене печатом надоље је присутна и у појединим српским рукописима.<sup>1012</sup> Слично упутство проназимо и у спису „Канонска посланица Јерменима“ Св. Макарија I Јерусалимског (314–345/6).<sup>1013</sup> Овдје је ријеч о рубрици практичне природе. Наиме, услијед немогућности да се просфоре чувају дужи временски период, оне су углавном намјенски припремане, па се некад дешавало да се припреме буквално пред припрему Дарова. Отуда, овдје не можемо изводити закључак да је за припрему неопходно да просфора буде врућа, односно свјежа. С тим у вези, један српски рукопис баш из XVI в. говори да се за Литургију смије употребијевати просфора која је печена од седам до десет дана раније, под условом да није покварена, него добра за јело.<sup>1014</sup>

Поредак уливања вина и воде у путир показује активино учешће ђакона у Проскомидији. Овај тренутак је на различите начине описан у нашим рукописима. По једнима од њих ђакон улива вино и воду у путир и говори „Благослови владико свето сједињење“, док свештеник одговара: „Пуноћа Духа Светога“.<sup>1015</sup> Други предвиђају да ђакон улива вино и воду и да ни он ни свештеник ништа не говори.<sup>1016</sup> Трећи садрже да ђакон говори „Благослови владико“, а да свештеник ништа не говори.<sup>1017</sup> Четврти предвиђају да свештеник на ђаконове ријечи благосиља путир говорећи „Благословен Бог наш“, након чега слиједи кратко тумачење символичке вина и воде.<sup>1018</sup> Занимљиво је примјетити да у XIII в. српско литургијско предање подразумјева уливање вина и воде у путир након вађења честица из просфора.<sup>1019</sup> У штампаним издањима овдје имамо двије праксе. Тако ЛЈМ и ГЛ кажу да ђакон улива вино и воду у путир и говори свештенику „Благослови, владико“, и прима од њега благослов,<sup>1020</sup> што је идентично поретку присутном у неким рани-

---

<sup>1011</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.) у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 41.

<sup>1012</sup> Литургијари: МСПЦ № 117 (XVI в.), 7а; МСПЦ ОРГ № 50 (XVII в.), 3б; ХИЛ № 327 (1624. г.), 2а.

<sup>1013</sup> Свети Макарије I Јерусалимски, „О Крштењу и Евхаристији“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 4, 29.

<sup>1014</sup> Патријарх Павле, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере III*, Београд 1998, 14. Ова одредба води своје поријекло из четврте одредбе, условно речено, *Титика* Светог Никифора Патријарха Цариградског (758–828). (С. Убипариповић, *op. cit.*, 150)

<sup>1015</sup> *Литургијар* ХИЛ № 329 (1652. г.), 7а; *Литургијар* ХИЛ № 326 (XVII в.), 4б.

<sup>1016</sup> *Литургијар* ХИЛ № 335 (XVII в.), 10а.

<sup>1017</sup> *Молитвослов* ПБ № 344 (XVII в.), 103а.

<sup>1018</sup> *Архијерејски чиновник*, Архив САНУ № 16 (крај XVII в.), 33а.

<sup>1019</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 22.

<sup>1020</sup> ЛЈМ, 16; ГЛ, 4.

јим рукописима.<sup>1021</sup> С друге стране, ЛБВ каже да ђакон улива вино и воду говорећи јереју „Благослови, владико“, а свештеник говори: „Пуноћа Духа Светога“,<sup>1022</sup> што одговара појединим рукописима. Атанасије Јевтић примјећује да би било неу-мјесно благосиљати путир на овом мјесту јер Дарови још увијек нису Тијело и Крв Христова.<sup>1023</sup>

У српским штампаним литургијарима, али и српским рукописима из XVII в., не вади се честица за пророке и свете жене,<sup>1024</sup> већ се одмах прелази на апостоле, при чеми се не наводи ниједно њихово име.

Поредак кађења по завршетку Проскомидије у појединим рукописима из XVII в. је донекле различит у односу на онај у штампаним издањима. Наиме, они предвиђају да свештеник, послје отпуста Проскомидије, кади Свету Трапезу крстообразно, говорећи у себи ове тропаре: „У гробу тјелесно...“ „Слава: Као живоносац...“ „И сада: Вишњега освећење...“, а потом и сав олтар.<sup>1025</sup> Дакле, и у њима изостаје кађење цијелог храма.

У погледу отпуста, првоштампани српски литургијари нису били узор појединим каснијим српским рукописима будући да они немају отпуст на овом мјесту.<sup>1026</sup> Пракса да се не говори отпуст, постојала је и у ранијем периоду развоја Литургије и посвједочена је и у грчкој и у словенској традицији.<sup>1027</sup>

### 2.3.5. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Друга генерација српских штампаних литургијара не помиње анђеле на Проскомидији,<sup>1028</sup> мада и ту постоји изузетак јер их београдски штампани Службеник из 1845. помиње.<sup>1029</sup> До ове промјене, као и до помињања девет честица на Проскомидији, дошло је због наведене замјене српских богослужбених књига руским, мада се та пракса, као што видимо, није у потпуности заборавила чак ни у XIX в.

<sup>1021</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 453.

<sup>1022</sup> ЛБВ, 116–12а.

<sup>1023</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 3*, 174.

<sup>1024</sup> Изузетак је *Литургијар* ХИЛ № 336 (XVII в.), 96–10а, гдје су свете жене дописане на маргини рукописа.

<sup>1025</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 3*, 47.

<sup>1026</sup> *Литургијар* МСПЦ № 4 (XVII в.), 16б; *Литургијар* ХИЛ № 326 (XVII в.), 8а.

<sup>1027</sup> С. Д. Муретов, „Чин проскомидии в Русской Церкви с XII по XIV вв. (до митрополита Киприана †1406)“, у: *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1894, сентябрь, 528.

<sup>1028</sup> СБУДИМ 1799, 20б; СБУДИМ 1825, 31б; СБЕОГРАД 1838, 49б; ССАРАЈЕВО 1898, 44б.

<sup>1029</sup> СБЕОГРАД 1845, 34. Савремени српски литургијари не превиђају вађење честице за анђеле, али и ту постоји изузетак. В. *Божанствене Литургије*, превео Ј. Поповић, Београд 1978, 14.

У погледу овог питања, међутим, прво треба знати да је помен бесплотних сила на Проскомидији у византијској пракси присутан од времена патријарховања Николе III Граматика (1084–1111).<sup>1030</sup> Ту праксу нарочито оправдава Св. Симеон Солунски. Он јасно каже да треба приносити честице у част и спомен анђела „јер су и они послужили Тајни домостроја, и с нама су се сјединили, и једна смо Црква, и јер желе да завире у Тајне Цркве добијајући и они усхођење, јер су са нама чувари наши и помирители са Богом“.<sup>1031</sup>

Поједини руски богослови нису уочили икономијско-космолошку основу Литургије али ни структуру Проскомидије, па се код њих може пронаћи мишљење да је помињање анђела на Проскомидији у византијској Литургији „јеретичка пракса“.<sup>1032</sup> С друге стране, економ и епитроп васељенског патријарха Јеремије, Јован Натанаил у свом тумачењу Литургије, штампаном у Венецији 1574. г., а преведеном на руски 1656. г. под називом *Скрижал*, истиче да је неопходно приносити честице за анђеле пошто и они учествују у нашем домостроју спасења, што даље значи да су они наши чувари и да се моле Богу за нас.<sup>1033</sup> У то вријеме, због историјских разлога, српски свештенослужитељи нису били у прилици да се баве оваквим питањима, али је чињеница да се помен анђела на Проскомидији предвиђа у свим нашим старим литургијарима, што је довољан показатељ да су и они били за такву праксу.

Српски савремени богослови о овом питању говоре на два различита начина. Према једном, анђели не треба да се помињу јер је Христова Жртва била намјењена само људима, док је смисао вађења честица на Проскомидији опраштање гријехова, за чим анђели немају потребе.<sup>1034</sup> По другом мишљењу, овакви ставови представљају осиромашење појма спасења постављајући га прије свега у домен искупљења.<sup>1035</sup> То даље имплицира да анђели спадају у Цркву као Тијело Христа Спаситеља, што значи да честице треба вадити и за њих.<sup>1036</sup>

Друга генерација српских штампаних литургијара, због преовладавања руских штампаних службеника, не предвиђа помен светих Симеона и Саве у чину Про-

<sup>1030</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 74.

<sup>1031</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 2, 289.

<sup>1032</sup> В. Кривошин, „Неке богослужбене особености код Грка и Руса“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 4, 364.

<sup>1033</sup> С. Д. Муретов, *О поминовених бесплотних...*, 2–3.

<sup>1034</sup> Патријарх Павле, *op. cit.*, 49.

<sup>1035</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 33.

<sup>1036</sup> *Божанствене Литургије*, превео Ј. Поповић, Београд 1978, 231.

скомидије.<sup>1037</sup> Ипак, њихова имена се налазе у литијској молитви на вечерњи, мада не у свим издањима.<sup>1038</sup>

### Закључци

1. Обред уласка свештенослужитеља у цркву и олтар, облачења и Проскомидије у првој генерацији српских штампаних литургијара готово је идентичан поретку у Филотејевом Диатаксису.
2. Српски штампани литургијари, за разлику од руских рукописа из XVI в., па и појединих штампаних издања, не садрже компликован поредак уласка у цркву и олтар, који одражава личну побожност свештенослужитеља и замагљује поимање Литургије као заједничке молитве.
3. У погледу облачења свештенослужитеља примјетно је да српска штампана издања, за разлику од грчких и руских, не садрже молитву за надбедреник и орар, али то не значи да их српски свештенослужитељи нису носили.
4. Као и огромна већина српских рукописа, ни српски штампани литургијари не садрже молитву за прање руку.
5. Штампана издања помињу пет просфора, а одређена руска седам.
6. Ови литургијари садрже рубрику да свештеник благосиља путир при уливању воде и вина у њега. Међутим, то није неправилна пракса.
7. Грчко венецијанско издање из 1571. г. уводи вађење девет честица у чину Проскомидије у част и помен девет различитих категорија светих.
8. За разлику од првих српских штампаних литургијара, штампани литургијари друге генерације, по угледу на руске, не садрже помен светих Срба ни анђела, мада и ту постоје изузеци. Па ипак, чињеница је да је тиме дошло до русификације ранијег српског чина Проскомидије.

---

<sup>1037</sup> СБУДИМ 1799, 21а; СБУДИМ 1825, 32а; СБЕОГРАД 1838, 50а; ССАРАЈЕВО 1898, 45а–б.

<sup>1038</sup> СБУДИМ 1825, 136–14а; СБЕОГРАД 1838, 21б; ССАРАЈЕВО 1898, 18б.

### 3. Божанствена Служба међу Светима оца нашега Јована Златоуста

#### 3.1. Енарксис

„И затим почиње ђакон: *Благослови, владико! Свештеник: Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа, и сада и увијек и у вијекове вијекова. Ђакон: У миру Господу се помолимо. За вишињи мир и спасење душа наших, Господу се помолимо. За мир свега свијета, за непоколебљивост светих Божијих цркава, и за сједињење свих, Господу се помолимо. За свети храм овај, и оне који са вјером и побожношћу и страхом Божијим улазе у њега, Господу се помолимо. За архиепископа нашег – име рећи – часно презвитерство, у Христу ђаконство, за сав клир и за народ, Господу се помолимо. За благочестиве и богочуване цареve наше – име рећи, за сву палату и војнике њихове, Господу се помолимо. Да им помогне и покори под ноге њихове сваког непријатеља и противника, Господу се помолимо. За свету обитељ ову и за сваки град и земљу, и оне који вјером живе у њима, Господу се помолимо. За благорастворење ваздуха, за умножење плодова земаљских, и времена мирна, Господу се помолимо. За пловеће, путујуће, болујуће, трудеће се, за заробљенике, и спасење њихово, Господу се помолимо. Да се избавимо од сваке невоље, гњева и нужде, Господу се помолимо.* Молитва првог антифона: *Господе Боже наш, Чија је моћ неизрецива, и слава непромјенљива...* Ђакон: *Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу. Пресвету, Чисту, Преблагословену, Владичицу нашу Богородицу и Приснодјеву Марију, са свима светима поменувши, сами себе и једни друге, и сав живот наш Христу Богу предајмо.* Свештеник возглашава: *Јер Теби приличи...* Док ово јереј говори, ђакон, учинивши поклон према Светом Жртвенику, прелази са свога мјеста и отишавши на десну страну, стоји пред Светим иконама, очекујући завршетак антифона. Антифон први: *Добро је исповједати се Господу, и пјевати Имену Твоме, Вишињи – двапут. Јављати ујутру милост Твоју, и истину Твоју на сваки дан. Јер је праведан Господ Бог наш, и нема неправде у Њему. Слава: Молитвама Богородице, Спасе, спаси нас. И сада: Молитвама Богородице, Спасе, спаси нас.* Тако је дужан да чини ђакон на сваком антифону. Кад се заврши први антифон, усходи опет на обично мјесто, и учинивши поклон, одмах говори: *Опет и опет, у миру Господу се помолимо.* Свештеник молитву другог антифона: *Господе Боже наш, спаси народ Твој...* Ђакон: *Заштити, спаси, помилуј. Пресвету, Чисту, Преблагословену. Све-*

штеник узглашава: *Јер је Твоја моћ...* Антифон други: *Господ се зацари, у љепоту се обуче, обуче се Господ у силу и препојаса се. Јер утврди васељену која се неће поколебати. Свједочанства Твоја утврдише се веома, дому Твоме приличи светиња, Господе, у дужину дана. Слава: Молитвама светих Твојих. И сада: Јединородни Сине и Слове. Молитва трећег антифона: Ти који си нам даровао ове заједничке...* Ђакон: *Опет и опет, у миру Господу се помолимо. Заштити, спаси, помилуј. Пресвету, Чисту, Преплагословену.* Возглашава: *Јер си благ и човјекољубив...* Ђакон, како је речено, учинивши поклон, улази у Свети олтар и стоји тамо.<sup>1039</sup>

### 3.1.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса

Текст ЛЈЗ у првим српским штампаним литургијарима почиње молитвом над кадилом, што се може пронаћи и у рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса.<sup>1040</sup> У овом дијелу је примјетно да се молитве антифона не налазе пред возгласом. Ове молитве се у тексту Литургије појављују у VII–VIII в., мада су настале много раније.<sup>1041</sup> У Барберинском кодексу № 336 налазе се исписане пред текст ЛВВ,<sup>1042</sup> мада су оне првобитно биле „молитве вјерних“ ЛВВ, што доказује чињеница да данашње молитве вјерних из ЛВВ и ЛЈЗ показују извјесне разлике. Наиме, док се молитве у ЛЈЗ односе на заједничке молитве клира и вјерних, молитве у ЛВВ (које би требале да буду сличног садржаја), односе се искључиво на евхаристијски принос и на силазак Светог Духа на Дарове.<sup>1043</sup> У складу са предањем које су наслиједили, а које налаже да је положај молитава у великој и малим јектенијама нестабилан, ни приређивачи првих српских штампаних литургијара нису интервенисали и ставили их пред возгласе, гдје им је, по логичкој и језичкој структури, мјесто. Отуда су ове молитве, несумњиво, и даље читане *тајно*, иако се оне односе и на народ. То је у складу са временом настанка штампаних литургијара будући да је у периоду туркократије у потпуности прео-

<sup>1039</sup> ЛВВ, 116–14а; ЛЈМ, 15а–19а; ГЈЛ, 12'–16.

<sup>1040</sup> На примјер: *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 10а–14б; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 106–13а.

<sup>1041</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 57.

<sup>1042</sup> *Barberini* гр. 336, 1–3.

<sup>1043</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 60–61.

владало *тајно* читање литургијских молитава.<sup>1044</sup> Наиме, тајно читање молитава је узроковало да свештеник није могао стићи да прочита одређену молитву пред њеним возгласом будући да би наступила пауза у богослужењу. Због тога су првобитном ђаконовом позиву за одређену молитву придодаване углавном устаљене прозбе.<sup>1045</sup>

На начин читања молитава антифона у древности указује и њихов назив у српским штампаним литургијарима. Наиме, назив „молитве сагласија“ одговара њиховом садржају, што свједочи молитва трећег антифона, гдје се помињу *заједничке и сагласне молитве*. Према томе, ове ријечи се не односе на псалмопојање већ на прозбе вјерних,<sup>1046</sup> што даље имплицира да би народ требало да их чује. Међутим, будући да се поменуће молитве нису чуле, у периоду туркократије долази до интензивирања приватне побожности, односно до тога да су многи вјерујући током Литургије говорили приватне молитве. Према томе, *тајно* читање литургијских молитава је имплицирало и негативан утицај на богословље Свете Евхаристије као Тајне јединства Тијела Цркве.<sup>1047</sup>

Велика јектенија<sup>1048</sup> у овим литургијарима има још неке карактеристике. Прва од њих је да се у њој налази прозба за архиепископа и цара, што не одговара историјском тренутку будући да у вријеме настанка штампаних литургијара Срби нису имали ни архиепископа ни цара. Ово говори о томе да је предложак првим српским штампаним литургијарима могао бити рукопис и из XIV в. Међутим, то не

---

<sup>1044</sup> Црква усваја праксу *тајног* читања молитава Литургије крајем V, а посебно од почетка VI в. (П. Скалцис, „Предање о читању молитава у Светој Литургији са ставовима светог Никодима Светогорца“, са грчког превео Б. Радичевић, у: *Видослов*, Васкрс 2010, 97–98) Та пракса је, по Голупцову, постала свеопште правило у вријеме цариградског патријарха Германа (715–730), када се наглас читала само заамвона молитва. (А. П. Голубцов, „О узроцима и времену замене гласног читања литургијских молитава тајним читањем“, с руског превео Ђ. Лазаревић, у: *Жички благовесник*, октобар/децембар 2009, 72) Па ипак, највјероватније, и у овом периоду се радило о *тихом*, тј. *нижим гласом* читању, а не о *нечујном*, тј. безгласном, будући да ријеч *μυστικός* не означава тајно у смислу читања *у себи*, већ мистично, тајинствено, тајински односно нижим гласом, тј. са срцем скрушеним, страхом Божијим и смиреним умом. (П. Скалцис *op. cit.*, 103) У вези с тим, неопходно је знати да је тек са појавом уношења размака између написаних ријечи дошло до развоја читања *у себи*. Трагови таквог читања се могу пронаћи и раније, али је оно на Западу постало уобичајено у X в. (А. Mangel, *Istorija čitanja*, preveo s engleskog V. Gvozden, Novi Sad 2005, 53), а тријумф је доживјело у схоластицизму и молитвеној пракси касног средњег вијека (В. опширније у: P. Saenger, *Space Between Words: The Origins of Silent Reading*, sl, 1997), што даље значи да се у том периоду и литургијске молитве вјероватно почињу читати *у себи*.

<sup>1045</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 33.

<sup>1046</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>1047</sup> П. Скалцис, *op. cit.*, 103.

<sup>1048</sup> У Типику Саборне Цркве у Бовоу, у Калабрији, из 1552. г., за разлику од тадашњих литургијара, велика јектенија се налази послвије Малог входа и прије Трисветога, тј. на положају на којем се, по свједочанству рукописа, налазила од IX до XIII в. (Х. Матеос, *op. cit.*, 30) Ово је још један показатељ да појава штампарства није допринјела апсолутној унификацији литургијског поретка.

мора бити тачно, јер предложак штампаном издању може бити рукопис који је настао и у XV в., али на основу неког из XIV.

Нестабилно мјесто молитава другог и трећег антифона у рукописном предању – некад су повезане са возгласом, а некада су прије њега – указује да су се те молитве некада налазиле саме између ђаконовог позива и возгласа и да друге прозбе ту нису уметане.<sup>1049</sup> Доказ овоме јесте и поредак у првим српским штампаним литургијарима, као и појединим ранијим српским рукописима,<sup>1050</sup> гдје молитва другог антифона долази послије ђаконовог позива, док молитва трећег антифона долази прије мале јектеније. Међутим, Филотејев Диатакисис не доноси уопште молитве другог и трећег антифона.<sup>1051</sup>

Стари српски рукописи<sup>1052</sup> и штампана издања садрже свакодневне антифоне константинопољског поријекла, мада указују и на могућност пјевања блажена.<sup>1053</sup> Филотејев Диатакисис овдје предвиђа појање изобразитељних псалама (102. и 145), док су на трећем антифону предвиђена блажена.<sup>1054</sup> Разлог употребе свакодневних антифона лежи у чињеници да поменуте књиге одражавју монашки типик, гдје за појање антифона, за разлику од изобразитељних псалама и блажена, није било неопходно велико појачко знање, које, у вријеме туркократије, није могло ни да се очекује у српским богослужбеним заједницама.

Овај дио ЛЈЗ, као и неки други дијелови, не предвиђа одговор народа, али се он несумњиво, подразумјева будући да литургијари првенствено указују на текст предвиђен за литурге.

### 3.1.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Првоштампано грчко издање предвиђа да се молитве антифона читају тајинствено, тј. нижим гласом,<sup>1055</sup> док С1602 не даје начин читања.<sup>1056</sup>

<sup>1049</sup> X. Матеос, *op. cit.*, 33.

<sup>1050</sup> Литургијари: ДЕЧ № 130 (XV в.), 13а–14б; ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 457–458.

<sup>1051</sup> П. N. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 6.

<sup>1052</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 458–459.

<sup>1053</sup> В. почетак наредног поглавља.

<sup>1054</sup> П. N. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 6; N. Glibetic, „The Byzantine Enarxis Psalmody on the Balkans (thirteenth–fourteenth century)“, у: *Rites and Rituals of the Christian East: Proceedings of the Fourth Congress of the Society of Oriental Liturgy*, eds. D. Galadza, Leuven 2014, 332. У сачуваним изворима, оваква пракса се прво појављује у Евергетидском Типику. (*Ibid.*, 333)

<sup>1055</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 10а–10б.

<sup>1056</sup> С1602, 93б.



У односу на првоштампано грчко издање први српски и руски штампани литургијари у прозби „Да се избавимо...“ немају „опасности“ – κινδύνου.<sup>1057</sup> Ипак, ову ријеч има српски рукопис Q. р. I. 48.<sup>1058</sup> Суштина ове прозбе је у томе да се молимо не да нам Господ одузме невоље, него да нам да снаге да их поднесемо. Додатк κινδύνου је сувишан будући да грчка ријеч ἀνάγκης, односно словенска *нужда*, између осталог, означава и *опасност*.

У великој јектенији у С1583 на трећој прозби стоји „За смирење читавог свијета“, умјесто уобичајеног „За мир свега свијета“.<sup>1059</sup> С друге стране, С1655 уводи новину у односу на све раније словенске и грчке поретке, а то је прозба и за патријарха и за митрополита.<sup>1060</sup>

У појединим московским издањима молитве антифона се налазе пред возгласима, односно последије прозбе „Поменувши...“,<sup>1061</sup> што јасно говори да правилна пракса није била заборављена у потпуности.

У великој и малим јектенијама у прозби „Поменувши...“ у првоштампаним српским, првоштампаном грчком и руском издању наведен је придјев „чисту“. У српским и руским издањима изостаје придјев „славну“.<sup>1062</sup> Ипак, тај придјев срећемо у првоштампаном грчком издању и Е1602.<sup>1063</sup> Стрјатинско издање из 1604. г. садржи „чисту“, а додаје и „славну“.<sup>1064</sup> Службеник из 1655. г. доноси „пречисту“, а има и „славну“.<sup>1065</sup> Међутим, вјера да је Богородица Пречиста је изражена у ранијим грчким рукописима, па и у Барберинском кодексу № 336,<sup>1066</sup> што говори да је и литургијско предање изражавало ову догматску истину много прије Никонових службеника.

### 3.1.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

У појединим српским рукописима из XVII в., слично оновременим руским штампаним службеницима, текст молитава антифона се наводи последије јектени-

<sup>1057</sup> *Αἰ θεῆαι Λειτουργίαι...*, 10а.

<sup>1058</sup> Q. р. I. 48 (XIII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 403.

<sup>1059</sup> С1583, 366.

<sup>1060</sup> С1655, 217.

<sup>1061</sup> На примјер: С1602, 946–96а; С1627, 104а–105а.

<sup>1062</sup> С1583, 386; С1602, 936.

<sup>1063</sup> *Αἰ θεῆαι Λειτουργίαι...*, 10б; Е1602, κ'.

<sup>1064</sup> С1604, 83.

<sup>1065</sup> С1655, 223.

<sup>1066</sup> *Barberini gr.* 336, 36.

ја.<sup>1067</sup> Сличан поредак срећемо у Литургијару МСПЦ ОРГ № 121. Наиме, у њему је молитва првог антифона последије јектенија, док се молитве другог и трећег антифона налазе испред малих јектенија.<sup>1068</sup> Све ово потврђује да је пракса тајног читања молитава била увелико владајућа.

### 3.1.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

У српским штампаним литургијарима друге генерације нису наведени свакодневни антифони, што је пракса заснована на руским служебницима,<sup>1069</sup> јер те антифоне руски рукописи не садрже још од XI в.<sup>1070</sup> Истовремено, друга генерација српских штампаних литургијара текст молитава антифона доноси последије јектенија.<sup>1071</sup>

## 3.2. Мали вход и Трисвета пјесма

„Док се пјевају блажена или антифон, када појци дођу на Славу, долазе свештеник и ђакон пред Свету Трапезу, и чине поклон заједно. Трећи антифон: *Ходите обрадујмо се Господу... Спаси нас, Сине Божији. Претекнимо Лице Његово... Спаси нас, Сине Божији. Јер је Бог Велики Господ... Спаси нас, Сине Божији. Јер су у руци Његовој... Спаси нас, Сине Божији. Јер је Његово море... Спаси нас, Сине Божији.* Тада узевши свештеник, Свето Јеванђеље, даје ђакону, и тако изишавши са сјеверне стране, чине Мали вход. Дошавши и ставши на обичном мјесту, приклањају обојица главе, а ђакон каже тихо: *Господу се помолимо*, уједно и орар држећи трима прстима десне руке. Свештеник говори молитву входа тајно: *Владико Господе Боже наш...* Возглашава: *Јер Теби приличи...* Кад се то заврши, ђакон говори јереју: *Благослови, владико, Свети вход!* показујући уједно према истоку ораром тако како га држи. Свештеник, чинећи крст према истоку, говори: *Благословен вход светих Твојих, свагда и сада и увијек и у вијекове вијекова.* Тада ђакон одлази предстојатељу и он цјелива Свето Јеванђеље, ако је ту, а ако није, цјелива јереј. Када појци заврше тропар или антифон, излази ђакон на средину, и ставши

<sup>1067</sup> С1604, 84–92; *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 116–13а.

<sup>1068</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 5а–7а. За молитву другог антифона стоји грчка ријеч *евхи*, исписана српскословенским словима.

<sup>1069</sup> С1655, 220–228; СБУДИМ1799, 276–28а.

<sup>1070</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 106.

<sup>1071</sup> С1655, 220–228; СБУДИМ1799, 276–28а.

пред јерејем, уздиже мало руке, и показујући Светим Јеванђељем, говори: *Премудрост, смјерно стојмо!* Народ: *Приђите, поклонимо се, и припаднимо Христу, спаси нас Сине Божији.* Тада се поклони он, и свештеник иза њега, и улазе у Свети олтар, и полагају Свето Јеванђеље на Свету Трапезу. Појци говоре обичне тропаре, и када дођу до посљедњег, ђакон говори јереју, приклонивши главу своју, и орар држећи у руци, као што рекосмо много пута: *Благослови, владико, вријеме Трисветога!* А свештеник, благосиљајући га, говори: *Јер си Свет, Боже наш и Теби славу узносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увијек.* Када се тропар заврши, дошавши ђакон близу Светих двери, показује ораром својим онима напољу [у храму], говорећи тихо: *И у вијекове вијекова.* Док [народ] напољу пјева Трисвето, ђакон стане близу јереја, који говори молитву. Молитва Трисветога: *Боже Свети, Који у Светима почиваш... и свих светих Твојих, који су Ти од вијека угодили... Возглашава: Јер си Свет Боже наш...*<sup>1072</sup>

### 3.2.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог

#### Диатаксиса

Назив „Мали вход“, присутан у првоштампаним српским литургијарима, највјероватније се први пут среће у Филотејевом Диатаксису.<sup>1073</sup> Вршење Малог входа у српским штампаним литургијарима идентично је пракси многих ранијих рукописа српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса.<sup>1074</sup>

Први српски штампани литургијари, као и рукописи српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса,<sup>1075</sup> садрже на први поглед нелогичност у вези са Трисветом пјесмом. Наиме, они наводе возглас те пјесме и прије и послје њене молитве. Међутим, ријеч је о томе да се велика јектенија у IX и X в. произносила послје Малог входа и прије Трисвете пјесме, тако да је молитва Трисвете пјесме читана истовремено са великом јектенијом, која се ту назива *јектенија Трисветог* или *прозба Трисветог*.<sup>1076</sup> Када је велика јектенија у XI в. дошла на своје данашње мје-

<sup>1072</sup> ЛБВ, 14а–16а; ЛЈМ, 19а–22а; ГЛ, 16–18.

<sup>1073</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 72.

<sup>1074</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 459–460; *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 156–176; *Литургијар* МСПЦ № 215 (XVI в.), 11а–12а; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 136–14а; *Литургијар* МСПЦ № 4 (XVI в.), 226–24а.

<sup>1075</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 176–196; *Литургијар* МСПЦ № 224 (XVII в.), 10а–11а; *Литургијар* МСПЦ № 227 (XVI в.), 13а–14а; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 146–156; *Литургијар* МСПЦ № 4 (XVII в.), 25а–26б.

<sup>1076</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 29.

сто,<sup>1077</sup> одређени рукописи, па и Филотејев Диатакис, задржали су и возглас којим се тада завршавала велика јектенија, а и молитву која се опет завршавала возгласом, те је такво нелогично рјешење остало и у српским рукописним и штампаним литургијарима.

### 3.2.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Описи вршења Малог входа у српским првоштампаним литургијарима показују одређену разлику у односу на руска првоштампана издања. Док српски литургијари предвиђају да се пред почетак входа свештенослужитељи заједно клањају једном, у руском издању ђакон по уласку у олтар стаје с лијеве стране Престола, клања се три пута пред њим, цјелива га и клања се јереју.<sup>1078</sup> С друге стране, док српски литургијари предвиђају да свештеник предаје Јеванђеље ђакону без било које друге радње, руски првоштампани Служебник предвиђа да кад свештеник преда Јеванђеље ђакону, ђакон га цјелива у руку, окреће се на десну страну и иде ка малим [= сјеверним] вратима. Када дође до Предложења, показује ораром ка Предложењу говорећи јереју: „Благослови, владико Свето Предложење“, а свештеник благосиљајући руком над Даровима говори: „Благословено Предложење свештених и божанствених Твојих Тајни, свагда сада и увијек...“, и потом излазећи кроз мала врата, чине вход.<sup>1079</sup> Издање С1583 предвиђа да свештенослужитељи чине поклоне пред Престолом, а да пред излазак свештеник предаје Јеванђеље ђакону без цјеливања и говори „У миру изиђимо“.<sup>1080</sup> Овај Служебник, за разлику од српских, такође има праксу благосиљања Дарова пред Мали вход.<sup>1081</sup> Међутим, та пракса је сувишна, мада она није само руска пошто је срећемо и у једном италогрчком рукопису из XV в.<sup>1082</sup> Ипак, на њој су посебно инсистирали старообредници.<sup>1083</sup>

У поменутих радњама прво грчко штампано издање предвиђа да се свештеник и ђакон заједно клањају пред Престолом уз три поклона, али нема благосиљања

<sup>1077</sup> Ј. Фундулис, *Литургичке...*, 49.

<sup>1078</sup> С1602, 96а.

<sup>1079</sup> *Ibid.*

<sup>1080</sup> С1583, 42а.

<sup>1081</sup> *Ibid.*

<sup>1082</sup> Vatic. gr. 573, у: Н. Ф. Красносельцев, *Материалы для истории чинопоследования литургии Св. Иоанна Златоустого*, Казань 1889, 103.

<sup>1083</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 154.

Дарова.<sup>1084</sup> И Е1602 и његова копија С1604 предвиђају да се ђакон поклони три пута, али нема благосиљања Дарова.<sup>1085</sup> Ова два издања, за разлику од других које користимо у овом раду, предвиђају да испред свештенослужитеља иду свјеђено-сци.<sup>1086</sup>

Поредак српских штампаних литургијара свједочи о томе да се молитва входа не говори у ходу, као што данас чине свештеници, већ у тренутку када свештеник стане на средину храма. Исту праксу проналазимо и у Филотејевом Диатаксису и у Дукасовом издању.<sup>1087</sup> И првоштампано виленско издање каже да се молитва входа чита на обичном мјесту,<sup>1088</sup> док прво московско издање предвиђа да се то чини на средини цркве и да том приликом свештеник чини крст над главом ђакон-на.<sup>1089</sup> Ово последње изостаје у каснијим руским штампаним служебницима изузев у Кијевским и Острошком Служебнику из 1638. г., као што изостаје и цјеливање свештеникове руке од стране ђакона послвије узимања Јеванђеља.<sup>1090</sup>

Ни српски рукописи и првоштампана издања нити Филотејев Диатаксис не предвиђају закрштање Јеванђељем од стране ђакона при ријечима „Премудрост, смјерно стојмо“.<sup>1091</sup> По њима, тада ђакон само уздиже руке и показује Јеванђеље. То исто предвиђа и Дукасово издање,<sup>1092</sup> као и С1583 и С1602.<sup>1093</sup> С друге стране, Диатаксис из XII–XIII в. Грчке националне библиотеке № 662 изричито забрањује праксу закрштања, што је знак да се она понегдје вршила.<sup>1094</sup>

У погледу возгласа Трисвете пјесме, С1602 предвиђа једноставно рјешење, тј. у њему нема понављања возгласа, него се он говори само послвије молитве.<sup>1095</sup> Дукасово издање предвиђа да се ђаконов позив и возглас изговарају тихим гласом и то у току појања тропара, затим ђакон показује ораром на народ ван олтара и гласно говори: „И у вијекове вијекова“. Свештеник пак чита молитву Трисветог у вријеме појања Трисвете пјесме, које се опет завршава возгласом, као што и пише

<sup>1084</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 13а.

<sup>1085</sup> Е1602, ка'; С1604, 92.

<sup>1086</sup> *Ibid.*

<sup>1087</sup> П. Н. Тремπέлас, *op. cit.*, 6; *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 13а.

<sup>1088</sup> С1583, 42б.

<sup>1089</sup> С1602, 96а.

<sup>1090</sup> Ф. Захарович, *op. cit.*, 65. На примјер: С1627, 105б.

<sup>1091</sup> П. Н. Тремπέлас, *op. cit.*, 6.

<sup>1092</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 13а.

<sup>1093</sup> С1583, 43б; С1602, 97б.

<sup>1094</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 83.

<sup>1095</sup> С1602, 98а–99а.

у тексту.<sup>1096</sup> Исто рјешење имамо и у С1583. г., с тим што први пут „Јер си свет“ свештеник говори као одговор на ђаконов позив: „Благослови, владико, вријеме Трисветога“.<sup>1097</sup> Ипак, ни први пут не пише да свештеник узглашава. Дакле, све је исто као и у српским литургијарима.

У С1655, који је у овом погледу копија Е1602,<sup>1098</sup> поредак је сљедећи: на ђаконов позив „Благослови владико, вријеме Трисветога“, свештеник га благосиља и каже: „Јер си свет...“. По завршетку тропара ђакон долази близу царских двери и показује ораром прво ка истоку говорећи „Господе, спаси благочестиве“, а ка онама у цркви „и у вијекове вијекова“. Тада народ пјева Трисвету пјесму, а свештеник чита молитву Трисвете пјесме, која се завршава возгласом, мада не пише да свештеник узглашава.<sup>1099</sup> „Господе, спаси благочестиве“ се појављује и у венецијанским евхологионима издатим 1580, 1585. и 1602. г. и то између возгласа молитве Трисвете пјесме и њеног краја „И у вијекове вијекова“.<sup>1100</sup> Ове ријечи се у руском чину до С1655 налазе само у С1604, кијевским издањима из 1629. и 1639. г.<sup>1101</sup>

### 3.2.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Праксу благосиљања Дарова срећемо у појединим српским архијерејским чиновницима из XVII в.<sup>1102</sup> Та пракса, до тада непозната код Срба, представља конкретан примјер русификације српског богослужења.

Входни стих је понекад био прошириван различитим богословским додацима. Такав је случај са српским рукописним Литургијаром САНУ № 356, у коме стоји: „Приђитие, поклонимо се, и припаднимо Христу, *Богу Спаситељу нашем*, диван си у Светима Твојим, спаси нас који ти пјевамо Алилуја“.<sup>1103</sup> Ово истицање сотириолошког дјела Христовог примјер је праксе доктринарног проширивања црквене евхолошке и химнографске књижевности.<sup>1104</sup>

<sup>1096</sup> *Αἰ θεῶτα Λειτουργία...*, 13а–13б.

<sup>1097</sup> С1583, 44б–46б.

<sup>1098</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 154.

<sup>1099</sup> С1655, 234а–238а.

<sup>1100</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 122.

<sup>1101</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>1102</sup> *Архијерејски чиновник* ПБ № 21 (XVIII в.), 37а.

<sup>1103</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 14а.

<sup>1104</sup> А. Baumstark, *Comparative liturgy*, А. R. Mowbray 1958, 60.

### 3.2.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Како у поретку Малог входа, тако и у поретку око Трисветога, друга генерација српских штампаних литургијара, са изузетком С1845, сљеђује С1655.<sup>1105</sup> Овђе се С1845 разликује од других литургијара по томе што се у њему Мали вход назива „Мали вход Светог Јеванђеља“ и што у њему нема никаквих рубрика о начину вршења Малог входа већ садржи само његову молитву. Поменути назив јасно свједочи о томе да је првобитни смисао входа, током времена претрпио толику измјену да је акценат у овом дијелу Литургије стављен на изношење и враћање Светог Јеванђеља на Свети Престо.

Друга генерација српских штампаних литургијара, за разлику од прве, садржи рубрику о томе да ђакон по завршетку тропара долази близу царских двери и показује ораром прво ка истоку говорећи „Господе, спаси благочестиве“, а потом ка онима који су у цркви и говори „и у вијекове вијекова“. Тада народ пјева Трисвету пјесму, а свештеник чита молитву Трисвете пјесме, која се завршава возгласом, мада не пише да свештеник узглашава.<sup>1106</sup> Ова рубрика, као што видимо, своје поријекло има у Никоновим штампаним службеницима.

### 3.3. Читање Апостола и Јеванђеља

„Када се заврши молитва и када чују појце да говоре *Слава и сада*, говоре и они: *Свети Боже, Свети Моћни, Свети Бесмртни, помилуј нас*, трипут, чинећи заједно и три поклона пред Светом Трапезом. Тада ђакон говори свештенику: *Заповједи, владико!* И одлазе ка Горњем мјесту. Свештеник идући говори: *Благословен Који долази у Име Господње!* Тада ђакон: *Благослови, владико, Горње мјесто.* Свештеник: *Благословен си Који сједиш на Престолу славе Царства Твога, свагда, сада и увијек.* И по завршетку Трисветога, ђакон говори: *Пазимо!* Свештеник: *Мир свима!* Ђакон: *Премудрост.* Читач: *Псалам Давидов.* Ђакон опет: *Пазимо!* Читач: *Прокимен Апостола.* Ђакон: *Премудрост.* Читач *наслов Апостола.* Ђакон опет: *Пазимо!* Када се заврши Апостол, јереј узглашава: *Мир ти!* Ђакон: *Премудрост.* Појци: *Алилуја, Псалам Давидов.* Ђакон: *Пазимо.* И пјевају *Алилуја.* Док се то пјева, или још прије док се говори Апостол, узевши ђакон кадионицу са тамја-

<sup>1105</sup> СБУДИМ1799, 286–296.

<sup>1106</sup> *Ibid.*, 29–30.

ном, долази јереју, говорећи: *Благослови, владико, кадило*. Када он као обично благослови, и каже молитву, овај кади Свету Трапезу унаоколо и јереја. Молитва говорена од свештеника пред Светим Јеванђељем: *Засијај у срцима нашим... Јер си Ти освећење...* Потом оставивши кадионицу, долази свештенику, и приклонивши му главу, држећи и орар свој, говори му: *Благослови, владико, благовјеститеља Светог Апостола и Благовјеститеља [= Јеванђелиста] – име рекавши*. Свештеник, благосиљајући га, говори: *Бог, за молитве Светог Апостола и Јеванђелиста – име рекавши, да да ријеч теби, благовјестујућем силом многим, на испуњење Јеванђеља Љубљенога Сина Свога, Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа, Његовим благодаћу и човјекољубљем*. Након рекавши: *Амин*, и поклонивши му се, одлази, и ставши пред Светом Трапезом, и поклонивши се, с побожношћу, узме Свето Јеванђеље, и изишавши Светим дверима, одлази и стаје на установљеном мјесту, а претходе му свјећеносци. Свештеник, стојећи иза Свете Трапезе, ако има мјеста, а ако ли нема, онда испред, и гледа на запад. Узглашава: *Премудрост, смјерно стојмо; чујмо Свето Јеванђеље*. Након: *Читање Светог Јеванђеља од –* име рекавши. Свештеник одмах: *Пазимо!* Ако ли има и други саслужујући ђакон, он узглашава умјесто јереја унутар олтара: *Премудрост, смјерно стојмо, чујмо Свето Јеванђеље, и: Пазимо*. Када се заврши Јеванђеље, говори јереј ђакону: *Мир ти!* Након дошавши до Светих двери, предаје свештенику Свето Јеванђеље.<sup>1107</sup>

### 3.3.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса

Поредак читања Апостола и Јеванђеља присутан у српским штампаним литургијарима срећемо у Филотејевом Диатаксису<sup>1108</sup> и одређеним српским рукописима.<sup>1109</sup> Према овим рукописима и првим штампаним издањима кађење Свете Трапезе унаоколо и јереја може да се врши и у вријеме појања Алилуја и у вријеме читања Апостола. Ипак, постоје и српски рукописи који предвиђају кађење у вријеме појања Алилуја.<sup>1110</sup> У вези са кађењем неопходно је указати и на то да се,

<sup>1107</sup> ЛБВ, 16а–18а; ЛЈМ, 22а–25а; ГЛ, 18–20.

<sup>1108</sup> П. Н. Тремпџас, *op. cit.*, 7–8.

<sup>1109</sup> На примјер: *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 460–461; *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 196–23а; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 15а–17а; *Литургијар* МСПЦ 50 (XVII в.), 136.

<sup>1110</sup> *Литургијар* ЂОР № 7 (XIV в.), 236; *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 3*, 55.



сходно првим српским штампаним литургијарима и поменутиим рукописима, кадио само Свети Престо унаоколо и свештеник. Таква пракса, дакле, изоставља кађење олтарских икона и народа, а раније је била још скромнија и предвиђала је кађење само Јеванђеља, а нешто касније Јеванђеља и Престола,<sup>1111</sup> мада поједини рукописи из XV в. предвиђају и кађење предложених Дарова.<sup>1112</sup>

Велика већина грчких рукописа све до XIV, али и XV в., не садржи молитву пред Јеванђеље.<sup>1113</sup> Истраживања показују да она не припада древном тексту византијске Литургије већ да је позајмљена из палестинског предања, тачније из Литургије апостола Јакова. Њен садржај је такав да би она требало да се чита гласно будући да се односи и на припрему за читање и на плодове читања за слушаоце.<sup>1114</sup> Првоштампана српска издања, међутим, не доносе начин читања ове молитве. Исто тако, ова молитва у српским рукописима и првоштампаним издањима није највјерније преведана са грчког будући да је грчки текст „εις τήν τῶν εὐαγγελικῶν σου κηρυγμάτων κατανόησιν“ преведен са „да у благовјешћењу проповјед Твоју разумијемо“, док су га Свети Јустин Ћелијски и Свети Архијерејски Синод СПЦ вјерније пренијели: „да бисмо разумјели Твоје јеванђелске проповједи“.<sup>1115</sup>

### 3.3.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Послије Трисветог, првоштампани руски Службеник предвиђа да ђакон прилази свештенику и каже: „Заповједи, владико“, а да он одговара: „Заповјешћу Господњом...“, потом ђакон: „Благослови, владико изаћи на Свето мјесто“, а јереј: „Благословен који долази...“.<sup>1116</sup> Као што видимо, овога нема у српским штампаним литургијарима.

У првоштампаном грчком издању кађење Престола и јереја је предвиђено у вријеме појања Алилуја.<sup>1117</sup> За разлику од српских, сходно московским штампаним службеницима ђакон је кадио Престо, Жртвеник, сав олтар, царске двери, цр-

<sup>1111</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 51–52.

<sup>1112</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 136.

<sup>1113</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>1114</sup> *Ibid.*

<sup>1115</sup> А. Јевтић, *Стари српски Службеник*, 59.

<sup>1116</sup> С1602, 99б.

<sup>1117</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 15а.

кву, опет Престо и јереја.<sup>1118</sup> Првоштампани руски Служебник, као и сва друга московска штампана издања, предвиђају кађење у вријеме читања Апостола.<sup>1119</sup> Кађење у вријеме појања алилујара је древнија пракса од оне по којој се кади у вријеме читања Апостола будући да се до XIV в. Алилуја пјевало најмање девет пута, односно тзв. алилујариј, тј. прокимен Јеванђеља.<sup>1120</sup> Пјевање алилујарија проналазимо и у штампаним грчким евхологионима из XVI в., као што су они штампани 1545, 1553. и 1566. г.<sup>1121</sup> То појање је давало довољно времена ђакону да изврши кађење, али је постојао и богословски разлог такве праксе: припремање оних који се моле за слушање библијских одломака будући да кађење у вријеме алилујарија, по Николају и Теодору Андидском, представља јављање благодати Светога Духа, предате ученицима.<sup>1122</sup> С друге стране, по мишљењу Матеоса, изворна намјена овог кађења је да се почастује Јеванђеље, које се налазило на Светој Трапези, а сва каснија проширења превиђају смисао овог обреда.<sup>1123</sup> Истовремено, пракса кађења у вријеме алилујарија омогућава да свештеник и вјерни народ пажљиво саслушају Апостол, пошто је то, уз читање Јеванђеља, главни дио Литургије ријечи.<sup>1124</sup> Такође, важно је имати на уму да је до праксе кађења у вријеме читања Апостола могло доћи и због тога што се између читања Апостола и Јеванђеља временом појављују нове радње и читања, као што је молитва пред Јеванђеље, коју је некада говорио ђакон, као и свечанији чин благосиљања ђакона.<sup>1125</sup> Према томе, пракса кађења у вријеме читања Апостола, је произвољна. Па ипак, велики број рукописа уопште не спомиње кађење пред Јеванђеље.<sup>1126</sup>

Текст молитве над кадилом се, слично ранијим рукописима, не помиње ни у српским штампаним литургијарима, мада синтагма *као обично* подразумјева да је ријеч о молитви над кадилом, која се изговара приликом благосиљања кадионице пред покривање Дарова. На овом мјесту, грчко првоштампано издање доноси управо ту молитву, али нешто простију.<sup>1127</sup>

<sup>1118</sup> С1602, 1016; С1627, 111а.

<sup>1119</sup> С1602, 101а; С1627, 110б.

<sup>1120</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 132–135.

<sup>1121</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>1122</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>1123</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 136.

<sup>1124</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 131.

<sup>1125</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 137.

<sup>1126</sup> *Ibid.*, 135. Ту рубрику нема ни српски рукописни *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 9а.

<sup>1127</sup> *Αἰ θεῶτα Λειτουργία...*, 15а.

Руски првоштампани Службеник, као и поједини други московски службеници, те С1583, имају двије молитве пред Јеванђељем: „Засијај у срцима нашим“ и „Господе Боже наш, приклони срца наша“.<sup>1128</sup> Послије кађења, сходно овим службеницима ђакон узима са Престола крст и подноси га свештенику, који се знаменује њима, а потом благосиља и ђакона.<sup>1129</sup> То је искључиво руска пракса.<sup>1130</sup> Свега овога нема у другим руским службеницима тог времена, као што ни друге молитве пред Јеванђеља нема у било ком грчком рукопису.<sup>1131</sup>

Благосиљање ђакона пред читање Јеванђеља је пракса присутна од XI в., мада није била општеприхваћена све до појаве штампаних издања.<sup>1132</sup> Наиме, према одређеним рукописима са подробнијим рубрикама, ђакон је сам узимао Јеванђеље са Престола да би из њега читао. С тим у вези, Дукасово издање се, донекле, разликује од Филотејевог: „Бог... да теби, благовјеститељу, да слово за благовјештавање са силом великом“, док је код Филотеја „на испуњење“, а тако је и у српским штампаним издањима. На овом мјесту примјећујемо да су нејасане и ријечи „Благослови, владико, благовјесника Светог Апостола и благовјесника“, будући да се овдје ради о благосиљању ђакона, који ће читањем пренејти благовјест Јеванђеља.<sup>1133</sup>

Московска штампана издања овдје доносе проширену прозбу ђакона за свештенички благослов: „Благослови владико благовјестити радосну вијест Светог славног и свехвалног васељенског благовјесника Апостола и Јеванђелиста – име рекавши –“ и узима Јеванђеље, клања се јереју, а јереј стојећи на Горњем мјесту, говори: „Бог молитвама...“.<sup>1134</sup> Ово мјесто је посебно занимљиво због тога што ови службеници предвиђају да свештеник сједи на Горњем мјесту у вријеме читања Апостола и стоји на истом у вријеме читања Јеванђеља. Међутим, Горње мјесто, без обзира на то да ли је он ту или не, припада само епископу, па је сједање свештеника на њему нарушавање есхатолошке структуре Литургије.

Пол Мајендорф је показао да С1655 доноси низ измјена у овом дијелу Литургије у односу на московска издања, а све то копирајући Е1602.<sup>1135</sup> Тај Службеник

<sup>1128</sup> С1583, 48а–49б; С1602, 100б–101а; С1627, 109б–110б.

<sup>1129</sup> С1602, 101б; С1627, 111а.

<sup>1130</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 158.

<sup>1131</sup> Ф. Захарович, *op. cit.*, 69; Р. Meyendorff, *op. cit.*, 157.

<sup>1132</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 141.

<sup>1133</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 59.

<sup>1134</sup> С1602, 102а; С1627, 111б.

<sup>1135</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 156–159.

не предвиђа кађење икона на иконостасу и цркве, већ се ограничава само на олтар; нема друге молитве пред Јеванђеље; елиминисан је обред знаменовања крстом прије читања Јеванђеља; дијалог између свештеника и ђакона који се тиче благосиљања ђакона пред читање Јеванђеља, краћи је, јер нема израза „васељенског јеванђелиста“;<sup>1136</sup> свештеник стоји испред Трапезе за вријеме читања Јеванђеља; ђакон чита Јеванђеље на амвону или на обичном мјесту; по прочитаном Јеванђељу свештеник говори ђакону: „Мир теби благовјеститељу“, а народ: „Слава теби, Господе“.<sup>1137</sup> Иначе, овај посљедњи одговор народа не постоји у српским првоштампаним литургијарима, а нема га ни у грчким све до XV в.<sup>1138</sup>

### 3.3.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Српски Архијерејски чиновник МСПЦ № 252 из XVII в. од других српских рукописних архијерејских чиновника разликује се у томе што за вријеме читања Апостола садржи молитву „Господе Боже наш благослови свештене ове јереје“, која се говори над свештеницима, након кога долази тумачење молитве. Они садрже и тумачење благослова за кађење и саме свештенорадње кађења.<sup>1139</sup> С друге стране, српски рукописни Литургијар САНУ № 356 из истог вијека има упутство да онај који кади за вријеме пјевања Алилуја чита у себи 85. псалом.<sup>1140</sup>

У односу на раније српске рукописне и штампане литургијаре, поменути Литургијар предвиђа да се по прочитаном Јеванђељу затворе велике и мале двери,<sup>1141</sup> што потврђује да је пракса служења Литургије са затвореним дверима увелико преовладала.

### 3.3.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Српски штампани литургијари друге генерације понављају поредак Никонових служебника, мада у њима имамо један додатак, тј. послије „Премудрост, смјерно стојмо“ свештеник каже и „Мир свима“, а народ одговара са: „И духу тво-

<sup>1136</sup> На то су се посебно жалили старообредници. (*Ibid.*, 158)

<sup>1137</sup> С1655, 238–247.

<sup>1138</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 145.

<sup>1139</sup> *Архијерејски чиновник* МСПЦ № 252 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 185–186.

<sup>1140</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 16а.

<sup>1141</sup> *Ibid.*, 16б.

ме<sup>1142</sup> Поздрав „Мир свима“ пред читање Јеванђеља не срећемо у многим рукописима са подробнијим рубрикама а нема га ни Дукасово издање, као ни првоштампани српски литургијари, а ни С1604.<sup>1143</sup> Њега, наиме, срећемо само у Типику Велике Цркве у двије прилике када је лично патријарх читао Јеванђеље,<sup>1144</sup> тако да се овдје може говорити о древном благослову пред читање Јеванђеља,<sup>1145</sup> које, ипак, није посвједочено у презвитерској Литургији.

### 3.4. Јектеније са молитвама послѣје Јеванђеља

„Када се заврши Јеванђеље, говори јереј ђакону: *Мир ти!* Ђакон дошавши до Светих двери, предаје свештенику Свето Јеванђеље, и тада, ставши на обичном мјесту, почиње овако: *Рецимо сви. Од све душе, и од све мисли наше, рецимо сви. Господе Сведржителју, Боже отаца наших, молимо Ти се, услиши и помилуј нас. Помилуј нас Боже, по великој милости Твојој, молимо Ти се, услиши и помилуј нас.* Док се ово говори, свештеник говори молитву усрдног мољења неодступно. Молитва усрдног мољења: *Господе Боже наш, прими ово усрдно мољење...* Ђакон: *Још се молимо за благочестиве и богочуване цареve наше – име рекавши – за моћ, за побједу, за пребивање, за мир, за здравље, и за спасење њихово, и да Господ Бог наш нарочито помогне и упути их у свему, и покори под ноге њихове свакога непријатеља и противника. Још се молимо за благочестиву и христољубиву царицу нашу – име рекавши. Још се молимо за благочестивог и христољубивог цара нашег – име рекавши. Још се молимо за опроштај гријехова слуги Божијем оцу нашем јероманаху – име рекавши, и за сву у Христу браћу нашу. Још се молимо за све оне који служе и који су служили у Светој обитељи овој. Још се молимо за предстојећи народ, који очекује од Тебе богате молости.* Свештеник возглас: *Јер си милостив и човјекољубив Бог, и Теби славу уносимо Оцу и Сину и Светоме Духу...* И развија се антиминос. Ђакон опет лагано: *Помолите се, оглашени, Господу. Вјерни, помолите се за оглашене, да их Господ помилује. Да их научи ријечи истине. Да им открије Јеванђеље правде. Да их присаједини Својој Светој, Саборној и Апостолској Цркви. Заштити, спаси и сачувај их, Боже, Твојом благодаћу. Оглашени, главе ваше Господу приклоните.* – Одавде пријеђи на Васлијеву

<sup>1142</sup> СБУДИМ 1799, 296–306.

<sup>1143</sup> С1604, 99а.

<sup>1144</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 144.

<sup>1145</sup> Ј. Фундулис, *Литургика 1*, 186.

Службу – Молитва оглашених прије Светог Узношења: *Господе Боже наши, Који на висинама живиш... Свештеник возглас: Да и они са нама славе... Ви који сте оглашени, изиђите; оглашени, изиђите. Који сте оглашени изиђите, да нико од оглашених... Ви који сте вјерни, опет и опет у миру Господу се помолимо. За вишњи мир и спасење душа наших, Господу. За мир свега свијета и благостање. За овај Свети храм. Заштити, спаси, помилуј. Док ђакон ово говори, гледа ка јереју и кад види да је завршио молитву, одмах говори: Премудрост! Молитва по простирању антиминос, за вјерне: Благодаримо Ти, Господе Боже Силâ... Ђакон: Заштити, спаси и помилуј... Премудрост! Возглашава јереј: Јер Теби приличи свака слава... Ђакон: Опет и опет, у миру Господу се помолимо. За свету обитељ ову и сваку обитељ. За благорастворење ваздуха. За оне који путују. Да се избавимо. И ово говорећи гледа на свештеника, и када види да је завршио молитву, одмах, говори: Премудрост! Молитва за вјерне друга: Опет и много пута Теби припадамо... Ђакон: Заштити, спаси, помилуј... Премудрост! Свештеник возглашава: Да под влашћу Твојом свагда чувани, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увијек.“<sup>1146</sup>*

„Мир ти“ се односи само на читача, а не на заједницу, па је због тога неопходно да се ово изговара тихим гласом,<sup>1147</sup> мада у српским издањима немамо напомену о томе како јереј говори овај поздрав. Каснији поздрав „Мир теби, благовјеститељу“ је схоластицизам, односно рационализација богослужења и произвољност, као и недавно уведено „Мир теби, читачу“.<sup>1148</sup>

Српски штампани литургијари не дају тачан превод назива јектенија и молитава вјерних будући да оне нису за вјерне, већ јектеније и молитве вјерних. Дакле, овдје се моли заједница вјерних, односно Црква и то за универзалне потребе, што значи да није ријеч о молбама Богу за одређене, посебне потребе вјерних.<sup>1149</sup>

На основу првих српских штампаних литургијара не сазнајемо начин читања молитава вјерних. Међутим, прва молитва вјерних се односи само на свештенослужитеље, што значи да је не треба читати гласно,<sup>1150</sup> док за другу молитву то не

<sup>1146</sup> ЛБВ, 18а–20б; ЛЈМ, 25а–29а; ГЛ, 20–23’.

<sup>1147</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 185–186.

<sup>1148</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>1149</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 159–173.

<sup>1150</sup> *Ibid.*, 161.

можемо рећи будући да се у њој налазе и елементи за вјерне.<sup>1151</sup> Ипак, чињеница да се пред овом молитвом изоставља литургијски израз *ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους* (= сами себе и једни друге), који се увијек налазио пред молитвом за народ,<sup>1152</sup> говори да и другу молитву, као и прву, не треба говорити гласно. Отуда и рубрика патријарха Филотеја „ово говорећи гледа на свештеника, и када види да је завршио молитву, одмах, говори: *Премудрост!*“. Према томе, не можемо прихватити мишљење Атанасија Јевтића, који тврди да рубрика, присутна у Филотејевом Диатаксису и ЛБВ, јесте неумјесна и да би било боље да овдје ништа није писано.<sup>1153</sup> Јевтић је овакву оцјену дао под увјерењем да је ова рубрика настала са циљем да се покрије вријеме тајног читања молитве, што значи да је, по њему, треба читати гласно. С тим у вези, треба знати да 19. канон Лаодикијског сабора предвиђа да се послје проповједи епископа тј. послје Јеванђеља па до Великог входа све јектеније и молитве изговарају гласно, осим прве молитве. Међутим, овдје није ријеч о данашњим молитвама вјерних.<sup>1154</sup>

Наведени поредак открива и да се прва молитва вјерних назива „молитва по простирању антиминос“, што значи да је антиминос развијен у току јектеније за оглашене, а да је почетак тог развијања био по завршетку сугубе јектеније.

У другој молитви вјерних пажњу заслужује чињеница да се ријечи „служи Ти“ налазе у ЛБВ и у ЛЈМ, док у ГЛ стоји „служити Теби“. Варијанта пристуна у ЛБВ и ЛЈМ синтаксички више одговара тексту молитве будући да се у првом случају од Бога проси да вјернима дарује одређене дарове због тога што му они већ служе са страхом и љубављу. Друга варијанта предвиђа да се вјерни моле за то да им Бог, поред осталих благодатних дарова, дарује и то да Му служе. По мишљењу Фундулиса, варијанта *служи Ти* је исправнија.<sup>1155</sup> Међутим, и *λατρεύουσί Σοι* – *служи же Ти* и *λατρεύειν Σοι* – *служити Теби* присутне су у грчким кодексима.<sup>1156</sup>

<sup>1151</sup> Успенски је мишљења да се ове молитве, као и молитве из ЛБВ и ЛПД, односе на свештенослужитеље и да их они изговарају за себе. Те молитве се, по њему, односе на предстојеће савршавање Евхаристије од стране свештенослужитеља. По смислу, оне су сличне молитви *Нико није достојан*, која долази послје њих. (Н. Д. Успенский, „Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоустого в чине Православной Литургии“, у: Н. Д. Успенский, *Православная Литургия: историко-литургические исследования-праздники, тексты, устав*, Москва 2007, 33)

<sup>1152</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 167. Молитве за Дарове, клир и тамјан нису имале тај уводни подстрек, те су се због тога изговарале тихим гласом. Одређене молитве за народ, као на примјер, молитва пред Јеванђеље и молитва Трисвете пјесме, изворно нису припадале Литургији. (*Ibid.*)

<sup>1153</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 505.

<sup>1154</sup> Х. Матеос, *op. cit.*, 171.

<sup>1155</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 192.

<sup>1156</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 153.

### 3.4.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиста

У погледу сугубе јектеније, ЛБВ садржи малу особеност у односу на ЛЈМ и ГЛ пошто ови последњи немају додаток „сви“ на прозби „Рецимо“ и „нас“ на другој и трећој прозби.<sup>1157</sup> У самом тексту се примјећује и један штампарски пропуст, а то је да се нигдје не помиње прозба за епископа, односно архиепископа или патријарха, док се прозбе за цара понављају неколико пута, а налази се и прозба за царицу и јеромонаха. Поједини српски рукописни литургијари на овом мјесту садрже прозбу и за архиепископа,<sup>1158</sup> док је други изостављају.<sup>1159</sup> Међутим, сугуба јектенија је веома погодна за додавање специјалних прозби и помињање имена живих, болесних, оних у невољама и упокојених, тако да су поменута додавања или одступања разумљива. Због тога се на Московском сабору 1654. г. патријарх Никон жалио да јектенија у постојећим богослужбеним књигама „садржи много молби, а у грчким и у нашим старим књигама има мало“.<sup>1160</sup>

Из оvdје изложеног текста јектеније за оглашене видимо примјер штампарске, али и писарске<sup>1161</sup> уштеде простора, будући да штампари и писари препоручују да се Литургија ријечи, која је је иста и ЛЈЗ и у ЛБВ, користи и за ову последњу. Отуда ће и текст ЛБВ у српским штампаним литургијарима почети од овог мјеста.

Оvdје примјећујемо и то да се *молитва за оглашене* назива *молитва оглашених*, што је нетачно. Наиме, ова јектенија и молитва су молитве вјерних који се моле за оглашене – катихумене.<sup>1162</sup> С друге стране, оvdје, као и у појединим српским рукописима,<sup>1163</sup> молитви за оглашене се додаје синтагма *прије Светог узношења*.<sup>1164</sup>

Све до XIII в. пред првом и другом молитвом вјерних постојала је велика јектенија.<sup>1165</sup> Подјела на двије јектеније, по мишљењу Матеоса, сасвим је излишна и

<sup>1157</sup> ЛЈМ, 266–28а; ГЛ, 20–21.

<sup>1158</sup> На примјер: *Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 256,

<sup>1159</sup> На примјер: *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 246.

<sup>1160</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 161.

<sup>1161</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 256.

<sup>1162</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 191.

<sup>1163</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 256.

<sup>1164</sup> Такав назив молитва има и у савременим српским издањима. (*Служебник*, Свети Архијерејски Синод, Београд 1998, 89)

<sup>1165</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 155.



посљедица је постојања двије молитве.<sup>1166</sup> Наиме, састављајући свој Диатаксис, Филотеј Кокинос се одлучио на необичан покушај. Желећи да задржи највећи могући дио велике јектеније на њеном древном мјесту, он је прописао да се прозбе 1, 2. и 3. (из велике јектеније) говоре са првом молитвом, а прозбе 7. до 10. са другом.<sup>1167</sup> Отуда је Филотеј саставио двије идентичне рубрике „ђакон, говорећи ово, гледа према свештенику, и када схвати да је завршио молитву, одмах говори: Премудрост!“ и „говорећи ово, гледа према свештенику, и када схвати да је он завршио молитву, одмах, гдје год да је, говори: Премудрост!“.<sup>1168</sup> Тенденција да се задрже дијелови велике јектеније је, уочавамо, присутна и у ЛБВ, тако да су и у њему поновљене Филотејеве рубрике. Ипак, такав поредак не проналазимо у ЛЈМ и ГЛ, али га срећемо у појединим српским рукописима,<sup>1169</sup> мада га у већини нема, што показује да је преовладала пракса говорења само двије јектеније вјерних.<sup>1170</sup>

### 3.4.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Поједини руски рукописи из овог времена, као што су: Синод. Библ. № 310, № 909 и др., предвиђају да приликом помена цара, епископ двјема свјећама и са *два прста* знаменује народ у цркви, три пута говорећи: „Господе, спаси цара...“, а обраћајући се Престолу и благосиљајући свештенике, произноси: „Господе, Господе, дођи са неба...“.<sup>1171</sup> Двопрстје је још једна потврда да рукописи који садрже ову напомену указују на старообреднички предложак.

Молитва усрдног мољења се у српским штампаним литургијарима не налази пред возгласом, а рубрика јасно свједочи да се читала тихо, иако то не пише. Па ипак, овакав положај молитве усрдног мољења се савршено уклапа након прозбе „Помилуј нас Боже“.<sup>1172</sup> У првом грчком штампаном издању молитва се налази после прозбе за благочестиве царе и чита се мистично-тајинствено, тј. нижим

<sup>1166</sup> X. Матеос, *op. cit.*, 160, 168.

<sup>1167</sup> *Ibid*; П. N. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 9.

<sup>1168</sup> П. N. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 6.

<sup>1169</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 463.

<sup>1170</sup> *Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 286–296; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 186–196; *Литургијар* МСПЦ № 4 (XVII в.), 35а–37б; *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 15а–16а.

<sup>1171</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение...*, 111.

<sup>1172</sup> X. Матеос, *op. cit.*, 149.

гласом.<sup>1173</sup> Она заузима такво мјесто и у С1583 и С1602, мада у њима не пише на који начин се чита.<sup>1174</sup>

Текст из Никоновог Службеника из 1655. г. се заснива на Венецијанском Евхологиону из 1602. Главна разлика је додавање још молби за цареву породицу и за војску, што је задржано из ранијих московских књига.<sup>1175</sup>

У свим дониконовским службеницима постоји јектенија и молитва за упокојене, мада у нешто другачијем облику у односу на ону из С1655, који је ранију руску редакцију проширио редакцијом из посљедовања погребам мирјана из Е1602.<sup>1176</sup> Ова јектенија се изговарала сваки пут када је било приношење за упокојене, а после Никоновог издања она није претрпјела промјене.<sup>1177</sup> У молитви за упокојене, текст из 1655. г. додаје спомињања за православне патријархе и царе. Ове промјене су узроковане званичном политиком цара и патријарха да Русију учине центром православног свијета.<sup>1178</sup>

Јектенија и молитва за упокојене никада нису биле дио грчких рукописа и штампаних издања, а, као што видимо, немају их ни стари српски штампани литургијари, али ни српски рукописи. Оне су се у руском чину Литургије појавиле у XV в. као алтернатива молитве усрдног мољења и сугубе јектеније за дане нарочитог помињања упокојених.<sup>1179</sup> Међутим, ријеч је о појави молитве у контексту византијског чина Литургије, док је сама молитва „Боже духова...“ била позната већ у доиконоборачкој епохи.<sup>1180</sup>

Први српски штампани литургијари предвиђају да се по сугубој јектенији развија антиминос. Међутим, поједини рукописи и штампана издања напомињу да се антиминос развија у вријеме изговарања сугубе јектеније или непосредно после тога, тј. по возгласу јектеније за оглашене или прије њега, као и у вријеме јектеније за вјерне (отуда и назив молитва вјерних прва по простирању антиминоса).<sup>1181</sup> У московској пракси прије Никонове реформе, антиминос је био постављен на врху Престола, али испод илитона, или платна сличног антиминосу и без ушивених моштију. Повремено, антиминос би био чак причвршћен за Престо. Отуда дониконов-

<sup>1173</sup> *Αἱ θεῆαι Λειτουργίαι...*, 156.

<sup>1174</sup> С1583, 516; С1602, 1036.

<sup>1175</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 161

<sup>1176</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 146; С1655, 153–161.

<sup>1177</sup> *Ibid.*

<sup>1178</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 161.

<sup>1179</sup> М. Желтов, *Чин Божественной...*, 277.

<sup>1180</sup> *Ibid.*, 277–278.

<sup>1181</sup> Патријарх Павле, *op. cit.*, 157–167.

ски служебници говоре само о откривању илитона.<sup>1182</sup> Међутим, сабор из 1654. г. настоји да исправи праксу присутну у московским књигама, односно наређује да се антиминос постави на илитон, тако да С1655 сада говори о откривању антиминоса. У погледу момента откривања антиминоса, овај Служебник се слаже и са Е1602 и са С1604, а тај моменат је приликом изговарања молитве за оглашене.<sup>1183</sup> Сви грчки штампани евхологиони из XVI в. говоре само о развијању илитона на Литургијама тако да се антиминос не спомиње.<sup>1184</sup> Међутим, у току XVI и XVII в., Грци су почели да користе антиминос са приказом цјелокупне сцене Христовог погребља. Руси су, ипак, још увијек користили једноставно бијело платно, украшено само византијским крстом и натписом „ИС ХС, НИКА“. Међутим, Московски сабор из 1655. г. прихвата грчку праксу.<sup>1185</sup>

Молитва за оглашене садржи наведени додатак и у руском и у грчком првоштампаном издању, гдје стоји: „πρὸ τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς“.<sup>1186</sup> Атанасије Јевтић говори да на Великом входу бива *преношење*, а не *узношење* Светих Дарова, па стога овај назив не одговара положају молитве у поретку. Према томе, закључује он, *молитва Приношења (Εὐχή τῆς Προςκομιδῆς)* је молитва која се говори послје Великог входа и доношења и постављања Дарова на Престо, тј. „молитва по постављању Светих Дарова“.<sup>1187</sup> Мишљења смо да овдје није у питању погрешан већ непотпун превод са грчког, настао у рукописном предању, а потом пренет у штампано. Наиме, могући коријен оваквог рјешења у поменутиим порецима је тај што у појединим рукописима, па и у Барберинском кодексу № 336, на овом мјесту стоји: „πρὸ τῆς ἀγίας ἀναφορᾶς τοῦ Χριστοστόμου“ тј. „прије свете Анафоре Златоустове“.<sup>1188</sup> По Успенском, овакав назив ове молитве говори да она не припада Св. Јовану Златоустом. У супротном, она би била означена његовим именом, као што је то случај са молитвом Проскомидије, као што ћемо видјети касније.<sup>1189</sup>

Рубрику из јектенија вјерних, коју садрже српски литургијари, проналазимо у С1583,<sup>1190</sup> као и у С1602, мада у њему срећемо и рубрику која предвиђа да се про-

<sup>1182</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 163.

<sup>1183</sup> *Ibid.*

<sup>1184</sup> *Ibid.*

<sup>1185</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>1186</sup> С1602, 108а; *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 16б.

<sup>1187</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 60. Ипак, овакав назив молитве није задовољавајући, као што ћемо касније видјети.

<sup>1188</sup> *Barberini* гр. 336, 28.

<sup>1189</sup> Н. Д. Успенский, *op. cit.*, 32.

<sup>1190</sup> С1583, 57а–61а.

збе из велике јектеније изговарају ако је ту други ђакон.<sup>1191</sup> У С1604 проналазимо сличну рубрику,<sup>1192</sup> док С1655 нема такве рубрике већ у њему само стоји да ђакон говори те прозбе.<sup>1193</sup> У појединим штампаним евхологионима, попут оног из 1602. г., на овом мјесту срећемо двије мале јектеније, а у другим издањима, попут Дукасовог, прва јектенија вјерних представља други дио велике јектеније.<sup>1194</sup> Дукасово издање предвиђа да се ове молитве говоре тајинствено, тј. нижим гласом,<sup>1195</sup> док српски штампани литургијари, као што знамо, не дају никакву напомену о томе.

### 3.4.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Јектенију и молитву за упокојене срећемо у једном рачанском литургијару из XVII в.,<sup>1196</sup> а имају је и српски архијерејски чиновници из тог периода.<sup>1197</sup> Иако је најадекватније мјесто за помен упокојених на Литургији Анафора,<sup>1198</sup> овакав поредак јектеније и молитве за упокојене представља потврду древне праксе која је подразумевала да се приликом сахрана и помена савршавала Литургија у коју је уграђивана и молитва за покојног.<sup>1199</sup>

### 3.4.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Друга генерација српских штампаних литургијара у сугубој јектенији садржи прозбе за цара и Правитељствујушчи синод.<sup>1200</sup> Ипак, ову прозбу не садржи С1845.<sup>1201</sup>

Јектенију и молитву за упокојене срећемо и у српским штампаним литургијарима друге генерације.<sup>1202</sup> С1845 је и овдје изузетак пошто он не садржи ову јекте-

---

<sup>1191</sup> С1602, 1086–1106.

<sup>1192</sup> С1604, 109–116.

<sup>1193</sup> С1655, 167–184.

<sup>1194</sup> Е1602, кγ'–кγ"; *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 18а–18б.

<sup>1195</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 17б–18б.

<sup>1196</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 116–13а.

<sup>1197</sup> *Архијерејски чиновник* МСПЦ № 252 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 185–186.

<sup>1198</sup> Ј. Зивјулас, „Евхаристија и Царство Божије“, превод са грчког: Н. Милошевић, у: *Беседа*, књига 6, 2004, 25–26.

<sup>1199</sup> Н. Милошевић, *У Духу и истини: Литургијско-канонске теме*, Београд 2011, 12.

<sup>1200</sup> СБУДИМ1799 31а.

<sup>1201</sup> С1845, 50–51.

<sup>1202</sup> СБУДИМ1799, 31б–32а.

нију,<sup>1203</sup> што, заједно са одсуством прозбе за цара и Правитељствујушчи синод у том Литургијару, говори да процес русификације српског богослужења, ипак, није извршен у потпуности.

У српским штампаним литургијарима друге генерације налазе се само двије јектеније вјерних без додатака из велике јектеније.<sup>1204</sup>

### 3.5. Велики вход

„Молитва коју чини свештеник за себе, херувика: *Нико није достојан...* Док се пјева *херувика*, ђакон улази у Свети олтар, и узевши кадионицу са тамјаном, долази јереју, те добивши по обичају благослов за кадило, кади крстолико Свету Трапезу унаоколо, сав олтар и јереја, и потом стаје с лијева њему, са сваком побожношћу, очекујући завршетак молитве, и гледа ка свештенику, док он говори молитву. Када се она заврши, ставши заједно моле се, говорећи *херувика* трипут, и клањају се то говорећи, и одлазе у Проскомидију, а ђакон претходи с кадионицом, и покадивши Светиње, моле се у себи: *Боже, очисти ме грешнога*. Говори свештенику: *Узми, владико*. Свештеник узима воздух, ставља [га] на лијево раме ђакону, говорећи: *Подигните руке ваше у Светињи и благословите Господа*. Тако и Свети [= дискос] узима, и ставља га на главу ђакону, а он се прихвата тога са страхом и сваком пажњом и сигурношћу. Сâм, пак, јереј узима само Свету чашу. *И тако чини [се] Велики вход*: напријед иде ђакон, држећи, са Светим дискосом, и кадионицу једним прстом своје десне руке и проходећи храм, моле се обојица за све, говорећи: *Све вас да помене Господ Бог у Царству Своме!* И када дођу пред Свете двери, свештеник улази спорије, а ђакон ушавши први стоји држећи на глави Свети дискос како га има, и мало се окреће јереју. Свештеник улазећи, говори: *Уздигните врата кнезови ваши, и уздигните се врата вјечна, и ући ће Цар Славе*. Ђакон говори: *Благословен Који долази у Име Господње. Бог је Господ, и јави се нама*. И тако ушавши свештеник, и полаже Свету чашу; тад узевши и Свети дискос са главе његове, полаже и њега на Свету Трапезу, говорећи и овај тропар: *Благообразни Јосиф...* до: *положи га у нов гроб*. Тада узевши сâм свештеник покровце са Светог диска и Свештене чаше, одлаже их, а воздух узевши са рамена ђакону, и окади га, док ђакон тако држи кадионицу, и покрива њим Светиње. И потом узевши сâм

---

<sup>1203</sup> С1845, 51.

<sup>1204</sup> СБУДИМ1799, 32а–33б.

кадионицу, кáди светиње трипут, говорећи овако: *По доброти Својој, Господе, чини добро Сиону* – и говори ово до краја псалма. Затим оставивши кадионицу, стају оба пред Свету Трапезу, молећи се у себи, чинећи и три поклона: *Помени нас, Господе, када дођеш у Царству Своме. Помени нас, Владико, када дођеш у Царству Своме. Помени нас, Свети, када дођеш у Царству Своме.* Свештеник, пак, спушта фелон, и обе руке [= шаке] своје међусобно скупивши, и главу приклонивши пред Светом Трапезом, говори ђакону: *Помоли се за мене, владико.* А он, приклонивши врат свој, и ка јереју гледајући, говори: *Дух Свети доћи ће на тебе, и Сила Вишњегга осјениће те.* И он ка јереју: *Помени ме, владико свети.* Свештеник: *Да те помене Господ Бог у Царству своме.* Тада ђакон, рекавши: *Амин,* и поклонивши се, и узевши вријеме [= благослов], излази.<sup>1205</sup>

### 3.5.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса

Првоштампани српски литургијари на различите начине описују поредак који се односи на Велики вход. Наиме, за разлику од ЛБВ и ГЛ, ЛЈМ на овом мјесту, послије возгласа „Да свагда чувани“ доноси само молитву херувимске пјесме док по прочитаној молитви стоји „и по преносу говори ђакон [прозбену јектенију]“, што значи да се у њему овај дио ЛЈЗ не описује. С друге стране, поредак из ЛБВ и ГЛ је, уз мале разлике, присутан у Филотејевом Диатаксису и многим рукописима српско-атонске редакције тог Диатаксиса.<sup>1206</sup>

Поредак ГЛ је исти са поретком ЛБВ све до тренутка када свештеник изговори „Благообразни Јосиф“, тј. у њему се послије општег помена свих вјерних, налази међусобно помињање ђакона и свештеника. Наиме, у ГЛ стоји да послије полагања Дарова на Престо, ђакон преклонивши главу ка јереју говори: „Помени ме грешнога, владико свети“, а јереј му одговара: „Да те помене Господ Бог у Царству Његовом“. Ипак, потом стоји рубрика да неки не чине тако, него да када ђакон уђе у олтар, он полаже дискос на Престо, потом кади свештеника и потом чини као што је писано. Послије поменуте рубрике, и у ГЛ стоји иста рубрика као и у ЛБВ која се односи на покривање Дарова, али се ГЛ разликује од ЛБВ у томе што по-

<sup>1205</sup> ЛБВ, 216–246; ЛЈМ, 29а–346; ГЛ, 23'–26'.

<sup>1206</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 9–10; *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 33а–346; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 196–22а.

слије покривања Дарова нема трократног поклона уз изговарање ријечи са Великог повечерја „Помени нас, Господе“ итд. Обе рубрике проналазимо и у српским рукописима филотејевског поријекла. Тако рубрику о међусобном помињању проналазимо у једном дечанском рукопису и једном крушедолском,<sup>1207</sup> а рубрику из ЛБВ која стоји после покривања Дарова налазимо и у једном рукопису из XVI в.<sup>1208</sup>

### 3.5.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

У односу на поређење са српским филотејевским рукописима, поређење овог дијела Литургије са првим грчким и руским штампаним издањима даје много занимљивије детаље. Погледајмо их редом.

И по ЛБВ и ГЛ, као и по првоштампаном грчком и руском издању, молитва херувимске пјесме се чита *за себе*, тј. тајно, односно по грчком мистично-тајинствено,<sup>1209</sup> што је исправно, будући да је ријеч о молитви за свештенослужитеља, а не за народ.

Оба српска штампана литургијара, као и првоштампано грчко и руско,<sup>1210</sup> али и Филотејев Диатакис, предвиђају да ђакон у вријеме појања херувимске пјесме, кади крстолико Свету Трапезу и сав олтар и јереја, али не и олтарске иконе и народ, као што је забиљежено у појединим грчким рукописима већ из XVI в,<sup>1211</sup> а што је и данас владајућа пракса.<sup>1212</sup> Дакле, кађење се, сходно наведеним порецима, одвија у вријеме појања херувимске пјесме. Међутим, сходно E1602, C1655 и српским штампаним литургијарима друге генерације, кађење се одвија после говорења херувимске пјесме од стране свештенослужитеља у олтару.<sup>1213</sup> По мишљењу Атанасија Јевтића, кађење треба да врши свештеник, а не ђакон, јер он као савршитељ Тајне треба да припреми Жртвеник за жртву.<sup>1214</sup> Међутим, то мишљење не стоји будући да је кађење на Великом входу првобитно вршио црквени послужитељ – архиђакон, канстрисије или један од ђакона, који нису преносили Дарове

<sup>1207</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 33а–33б; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 21б.

<sup>1208</sup> *Литургијар* ПЕЋ № 82 (XVI в.), 32б.

<sup>1209</sup> C1602, 110а; *Αὐτὴ ἡ Λειτουργία...*, 19а.

<sup>1210</sup> *Ibid.* То свједоче и C1604, 121 и C1629, 40.

<sup>1211</sup> П. Н. Треџелас, *op. cit.*, 78. Ријеч је о рукописима из Грчке националне библиотеке № 702, 749, 752, 757, 766 и сви су из XVI в.

<sup>1212</sup> *Служебник*, Свети Архијерејски Синод, Београд 1998, 94.

<sup>1213</sup> E1602, кδ; C1655, 280–281.

<sup>1214</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 4, 423.

али су узимали учешћа у процесији Великог входа.<sup>1215</sup> Оно (= кађење) је било веома просто и све до XII–XIII в. вршено је само приликом полагања Светих Дарова на Престо када су се кадили Дарови, Престо и свештенослужитељи.<sup>1216</sup> Кађење од стране свештеника је преовладало услијед чињенице да је Велики вход постајао све торжественији, док је усложњавање самог кађења узроковано, прије свега, премјештањем Жртвеника из одјељеног здања у олтар.<sup>1217</sup>

Поредак из првоштампаних српских литургијара се разликује од појединих руских рукописа из тог времена и по томе што ови посљедњи предвиђају да се у вријеме појања херувимске пјесме читају чак три молитве, од којих је једна и „Нико није достојан“.<sup>1218</sup> Међутим, већина руских рукописа свједочи да је молитва херувимске пјесме управо та молитва. Такође, у односу на ГЛ и ЛБВ, С1583 и С1602 не помињу рубрику колико пута се говори херувимска пјесма од стране свештенослужитеља, док С1604 и С1655 предвиђају да се та пјесма говори три пута.<sup>1219</sup> Сљедећа разлика је у томе што сходно С1602, пред пренос Дарова, свештеник послије ђаконових ријечи „Узми Владико, светиње“<sup>1220</sup> узима воздух и полаже га ђакону на десно раме,<sup>1221</sup> док га сходно српским, полаже на лијево. Грчко првоштампано издање предвиђа да приликом полагања воздуха на ђаконова плећа свештеник говори двије реченице из Пс. 133, 2–3: „У миру [умјесто у ноћима] уздигните руке своје ка Светињи, и благословите Господа. Благословиће те Господ са Сиона, Који је створио небо и земљу“.<sup>1222</sup> По староштампаним српским литургијарима и поменутих рукописима, свештеник је улазећи са путиром, говорио: „Уздигните врата...“, а ђакон „Благословен Који долази...“. Ове стихове, чија употреба говори о посматрању Великог входа као образа царског уласка Господњег у Јерусалим, не срећемо у С1655.

У наведеним српским рукописима и штампаним литургијарима, као и Филотејевом Диатаксису и првоштампаном грчком издању стоји напомена да свештенослужитељи пролазе „кроз храм“.<sup>1223</sup> По С1602, литија је ишла „у цркву“, а по

<sup>1215</sup> R. F. Taft, *The Great Entrance...*, 152.

<sup>1216</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>1217</sup> X. Уайбру, *Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда*, Москва 2000, 165–166.

<sup>1218</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение...*, 112.

<sup>1219</sup> С1583, 64а; С1602, 112б; С1604, 122; С1655, 279.

<sup>1220</sup> Овог додатка тј. *светиње* нема у српским штампаним литургијарима.

<sup>1221</sup> С1602, 113а.

<sup>1222</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 20б.

<sup>1223</sup> *Ibid.*, 21а.



C1655, литија је опходила, односно ишла „у храм“.<sup>1224</sup> Иако каснија руска, али и српска пракса, не предвиђа да свештеници силазе са доле, поменуте рубрике се јасно држе древне цариградске праксе да се процесија креће ка унутрашњости храма, тј. кроз народ.<sup>1225</sup> Наравно, процесија је у том периоду кретала из олтара, али је богословска порука и даље слична пређашњој будући да таква маршрута даје вјернима реално искуство учешћа у савршаваној Тајни.

Сходно C1602, преносећи Дарове, свештеник и ђакон, један за другим, за себе тј. тихо су говорили: „Све вас да помене...“, а затим: „Да помене Господ Бог све вас...“ Засебна помињања цара, епископа и настојатеља се, сходно том издању, говоре само у случају ако се неко од њих налази у цркви.<sup>1226</sup> И C1583, иако садржи опширнија помињања обитељи, града, кнеза и игумана, предвиђа возглас „Да све вас помене Господ Бог“, а потом и помињање епископа, кнеза и цара ако је неко од њих у цркви.<sup>1227</sup> Издање C1604 садржи само „Све вас...“, мада није описан начин на који се врши то помињање.<sup>1228</sup> Међутим, C1655 садржи помињање цара и његове породице и патријарха било да су те угледне личности присутне или не.<sup>1229</sup> Исто тако, у односу на ранији једноставан помен, Никонов Службеник садржи и: „Све вас православне хришћане...“. Као што видимо, српски литургијари предвиђају да се говоре само ријечи „Све вас...“, као и Дукасово издање,<sup>1230</sup> што је и древнија пракса. Наиме, помињање на Великом входу, присутно у наведеним руским службеницима, је знатно каснија интерполација пошто се први пут појављује у XII и XIII в.<sup>1231</sup> Првобитно је „Вход Часних Дарова“, како се у древности звао, вршио један ђакон не говорећи ништа, док је народ (појци) у то вријеме ћутао. Тек касније свештеници узимају учешће у литији, а вјерни су их почели молити да их помињу у вријеме приближавања евхаристијског приношења.<sup>1232</sup> Та жеља вјерних представља остатак праксе према којој се Проскомидија некада вршила управо у ово вријеме. Међутим, ни Велики вход ни Проскомидија нису најадекватније мјесто помена живих, а ни упокојених, на Литургији, већ је то Анафора, која је по

---

<sup>1224</sup> C1602, 1146; C1655, 283.

<sup>1225</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 178–180.

<sup>1226</sup> C1602, 114a–1146.

<sup>1227</sup> C1583, 656–67a.

<sup>1228</sup> C1604, 124.

<sup>1229</sup> C1655, 183–186.

<sup>1230</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 21a.

<sup>1231</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 228.

<sup>1232</sup> *Ibid.*, 229–230.

свом саставу један помент, тј. сјећање.<sup>1233</sup> Наиме, управо на Анафори се помен живих и упокојених везује са предложеном жртвом и тако добија свој смисао од ње, тј. од жртве која је у оном тренутку Богу принесена. Тај помен значи да се живи и упокојени стављају пред Бога „за вјечни помен“ и захваљујући жртви Јагњетовој добијају не само опроштај гријехова него и вјечни живот.<sup>1234</sup> Међутим, свештеници су временом почели помињати вјерне и на литији Великог входа, мада су се та помињања произносила тихо, што значи да се није прекидало пјевање херувимске пјесме. Па ипак, већ рукописи из XII в. свједоче о гласном изговарању „Све вас...“, па чак и неколико пута, док већ од XIV в. постоје свједочанства о помињању императора и патријарха и то у случају када присуствују Литургији.<sup>1235</sup> Гласно помињање, без обзира на то да ли су наведена лица ту или не, прво се појављују у Могилиним служебницима из 1629. и 1639. г., а у Грчкој се то чини тек од XVIII в.<sup>1236</sup>

У вези са помињањем на Великом входу, треба рећи и да ГЛ, као и рукопис Грчке националне библиотеке № 662 из XII – XIII в., те Филотејев Диатакисис, садрже помене које ђакон и свештеник, упућују један другом, док улазе у олтар.<sup>1237</sup> Те помене не садржи С1602, али сличне напомене садрже С1604, С1629 и С1655, у којима стоји: „ушавши ђакон унутра [у олтар] кроз Свете двери, стане десно и хотећи јереј ући, говори к њему ђакон тихо: 'Да помене Господ Бог свештенство Твоје у Царству Своме', а свештеник такође говори к њему: 'Да помене Господ Бог ђаконство Твоје у Царству Своме свагда, сада и увијек и у вијекове вијекова'".<sup>1238</sup> И у Е1602 срећемо идентичну рубрику.<sup>1239</sup> Савремени литургичари тврде да појединачна помињања појачавају сујету која потпуно не одговара светости момента,<sup>1240</sup> што даље значи да су и излишна будући да су већ учињена на Проскомидији и да се опет савршавају последије претварања Дарова, тј. у Анафори. Такође, она прекидају смисао херувимске пјесме зато што, у сазнању оних који се моле долази до кидања везе између посљедње фразе пред входом „сваку сада животну бригу оставимо“ и „као они који ће примити Цара...“. То даље значи да ријетко ко,

<sup>1233</sup> J. Зизјулас, *op. cit.*, 25–26.

<sup>1234</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>1235</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 201–202.

<sup>1236</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 173.

<sup>1237</sup> Π. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 9–10.

<sup>1238</sup> С1604, 125–126; С1629, 42; С1655, 183–184.

<sup>1239</sup> Е1602, кδ"–кє.

<sup>1240</sup> К. Керн, *op. cit.*, 150.

осим ако добро не познаје историју овог обреда, услијед многобројних помињања може доћи до сазнања да остави сваку животну бригу због тога што долази Цар славе.<sup>1241</sup>

Изрази народне побожности у вези са Великим входом могу се уочити на примјеру клечања пред свештеником у току процесије са циљем да главом додирну чашу, односно довођења болних и немоћних и стављање истих на пут процесије како би свештеник ходао преко њих.<sup>1242</sup> Очигледно, ове праксе имају своје поријекло у вјери у то да су Дарови већ освећени на Проскомидији, што може одвести у јерес хљебопоклонства. Очевици прве праксе су били Св. Симеон Солунски и Св. Никола Кавасила,<sup>1243</sup> а против исте су се неуспјешно борили и у Јужној Русији.<sup>1244</sup> С друге стране, поједини грчки евхологиони из XVI и XVII в. својим рубрикама забрањују свештенику да се ногом дотиче болесних и немоћних у току процесије.<sup>1245</sup>

По староштампаним српским литургијарима свештеник је полагајући дискос на Трапезу говорио тропар са вечерње Великог Петка „Благообразни Јосиф“, али до „положи га у нови гроб“, тј. верзију тог тропара из Триода. Као што су показала истраживања, по руским дониконовским московским штампаним служебницима те С1583 прекривајући Дарове воздухом свештеник изговара верзију овог тропара из Октоиха и Пентикостара, који има васкршњи завршетак.<sup>1246</sup> С друге стране, по С1655, који и на овом мјесту копира Е1602, свештеник изговара три различита тропара приликом постављања дискоса: „Благообразни Јосиф“, „У гробу тјелесно“ и „Гроб твој, Христе“.<sup>1247</sup> Стрјатински Служебник из 1604. г. има само „Благообразни Јосиф“, што се изговара приликом прекривања Дарова воздухом, а кијевска издања из 1629. и 1639. г. имају само друга два тропара с тим што се „У гробу тјелесно“, изговара приликом постављања путира, а „Гроб твој, Христе“

---

<sup>1241</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 174.

<sup>1242</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 213–214.

<sup>1243</sup> С тим у вези, Кавасила јасно каже: „ако неки од оних који се поклањају свештенику који улази са Даровима, чине то сматрајући да се поклањају Тијелу и Крви Христовој, они су у заблуди због Литургије Пређеосвећених Дарова, не знајући разлику између ове и оне Литургије. Јер, на овој Литургији, Часни Дарови који се носе на *Великом входу* још нису претворени и принесени на жртву, док су на оној Литургији они већ претворени и освећени, односно они су већ Тијело и Крв Христова“ (Св. Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, са грчког изворника превео С. Јакшић, Нови Сад 2009, 100)

<sup>1244</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 214.

<sup>1245</sup> *Ibid.*

<sup>1246</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 174.

<sup>1247</sup> С1655, 284–286.

приликом постављања дискоса.<sup>1248</sup> Сви ови тропари говоре о Христу у гробу, па су отуда везани за традиционалну византијску мистагошку интерпретацију Великог входа као погребне поворке Христове,<sup>1249</sup> иако је првобитни смисао Входа Часних Дарова приношење жртве Жртвенику.<sup>1250</sup>

По С1602, последије постављања Дарова на Престо, предвиђено је да се затворе царске двери.<sup>1251</sup> Оправдање овакве праксе проналазимо код Св. Симеона Солунског, који каже да се последије Великог входа:

„затварају двери, јер постоји поредак и у будућем вијеку, и нису видљиве [= сагледиве] високе ствари онима потчињенима и нижима, нити су свима познате тајне, јер ће и тада Исус бити покривен за многе. Затим се двери отварају, као што ће и тада напреднијима и савршенијима бити созерцање аналагно“.<sup>1252</sup>

По мишљењу Атанасија Јевтића, ријеч је о светогорској пракси.<sup>1253</sup> Међутим, у овом Симеоновом ставу наилазимо на неку врсту противрјечности будући да су, сходно њему, двери отворене у вријеме Анафоре, што значи да су тајне тада свима видљиве.<sup>1254</sup> Оваквог упутства нема у српским првоштампаним литургијарима нити у С1655. Штавише, први српски штампани литургијари, али и овдје помињањи српски рукописи, у цјелокупном поретку ЛЈЗ уопште не помињу затварање и отварање царских двери нити навлачење завјесе.<sup>1255</sup> Због тога се поставља питање каква је била пракса свештенослужитеља у Пећкој патријаршији у то вријеме по овом питању, а самим тим и богословски став. Одговор на то питање вјероватно можемо потражити у Јерусалимском типичу, којег су се држали српски свештено-

<sup>1248</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 174.

<sup>1249</sup> *Ibid.*

<sup>1250</sup> А. Шмеман, *op. cit.*, 82.

<sup>1251</sup> С1602, 115а

<sup>1252</sup> Св. Симеон Солунски, „О Божанственој Литургији“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 4*, 67. Мишљење Александра Шмемана да је овдје ријеч о вратима храма а не олтара (А. Шмеман, *О питањима...*, 147), као што видимо, није тачно.

<sup>1253</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 4*, 67.

<sup>1254</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 185.

<sup>1255</sup> Најранија свједочанства о затварању и отварању олтарских двери потичу из XI в. То се дешавало у цариградским храмовима, а такву праксу свједочи и спис *Протеорија* Николаја и Теодора Андидског и то у разним манастирима. Практика отварања и затварања двери на Литургији је постала општеприхваћена у XIV в. због преовладавања монашког типика. (R. F. Taft, „The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither?“, у: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West* (Sh. E. J. Gerstel, ed.), Washington, DC 2006, 40–49) Ипак, и много прије овог периода посвједочено је постојање олтарских врата или пак олтарске завјесе (од IV до IX в. углавном је на олтарској прегради постојала само завјеса). Њихова улога је била да по потреби затварају улаз према олтару. (Т. Ракићевић, *Олтарска преграда – иконостас од IV до средине XVII века: форма, функција и значење*. Докторска дисертација, Православни богословски факултет Београд, 2013, 114, 119)

служитељи. Тако српски препис овог Типика, настао крајем XV и почетком XVI в., предвиђа да се „Свете двери“ не отварају никада осим на вход и излазак, на цјеливање Јеванђеља, на Светим Тајнама<sup>1256</sup> и на „Да се испуне уста наша“.<sup>1257</sup> С друге стране, *Устав свештенослужења*, који се приписује патријарху Филотеју, предвиђа да се „Свете двери“ не отварају осим на почетку Велике вечерње кад је реј кади, на сваки вход, тј. Вечерње и Литургије, на читање Јеванђеља и на „Са страхом Божијим“ и да тако стоје отворене до завршетка Литургије.<sup>1258</sup> С друге стране, познато је да је код Руса у XVI в. била пракса да се Литургија служи са отвореним дверима све до Великог входа.<sup>1259</sup> Таквој одлуци је противрјечила одлука Стоглавог сабора према којој се цитира раније наведена рубрика Јерусалимског типика, али се помиње и завјеса,<sup>1260</sup> коју не срећемо у овдје разматраним порецима. Патријарх Никон је на основу одговора цариградског патријарха Пајсија на разне недоумице успоставио праксу да двери у почетку Литургије буду затворене, а завјеса свучена, потом да двери буду отворене на Малом входу, а да се затворе почетком јектеније за оглашене, потом да се двери затворе и завјеса навуче по Великом входу, да се завјеса навуче при возгласу „Двери, двери“,<sup>1261</sup> док се отварање двери и пред возгласом „Са страхом Божијим“ очигледно подразумева. Та пракса је ушла и у сљедеће Никоново издање Службеника из 1656. г.,<sup>1262</sup> а и данас је присутна у Руској Цркви, као и код многих свештенослужитеља Српске Цркве.<sup>1263</sup> Међутим, XVI в., као што је раније примјећено, јесте вријеме опадања развоја богослужења на Истоку. Отуда су и разлози за затварање двери симболичког карактера. Рубрике које говоре о томе су узроковане богословским ставом да су лаици непосвећени за разлику од свештенослужитеља који су посвећени. Наиме, с обзиром на то да се посвећење у касној Византији, за разлику од оног у првим вијековима, не везује за Тајне Крштења, Миропомазања и Евхаристије (као троједне тајне хришћанске иницијације) него за Тајну Рукоположења, лаици су сматрани за непосвећене. Пошто нису примили постављење него само Тајну Крште-

<sup>1256</sup> Овдје се највјероватније мисли на тренутак Причешћа свештенослужитеља, тј. на ђаконов позив „Са страхом Божијим“.

<sup>1257</sup> *Јерусалимски типик* ПБ № 20 (XVI в.) – навод према: Патријарх Павле, *op. cit.*, 65.

<sup>1258</sup> П. Н. Трџић, *op. cit.*, 24.

<sup>1259</sup> М. Желтов, С. Правдољубов, *Богослужение...*, 497.

<sup>1260</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 193–194.

<sup>1261</sup> *Ibid.*

<sup>1262</sup> *Службеник*, Москва 1656, 321, 391.

<sup>1263</sup> Већина данашњих српских свештенослужитеља се у овом случају позива на одредбе Николајевићевог типика, који је у свему исти овим одлукама. (В. Николајевић, *Велики типик (устав црквени)*, Београд 1984, 5–7)

ња, они су сматрани недостојнима да гледају савршавање Тајне. Међутим, такво мишљење претвара Литургију у представу, а учесника у њој у посматрача, којем други и није потребан да би гледао представу Христовог живота. Другим ријечима, губи се из вида основни смисао Литургије, а то је да је она заједница која иконизује Царство Божије. С друге стране, радикално разликовање између свештенства и лаика, које је довело до праксе затварања двери и навлачења завјесе, по мишљењу Шмемана, јесте узрок *стварних* неправилности и у литургијском поретку. Тако је у руским „стандардним“ књигама молитва благодарења по примању Светих Дарова једноставно премјештена са свог првобитног мјеста, тј. након јектеније „Примивши...“ у вријеме послужења Причешћа свештенства; правило које наводи да ђакон, када „види свештеника да узима Свети хљеб“ у тренутку Узношења, стојећи ван олтара, треба да каже: „Пазимо“, намеће питање: како да ђакон види ово ако су царске двери затворене и завјеса навучена?<sup>1264</sup>

Истраживања су показала да се дијалог по Великом входу, који постоји већ од X в., првобитно одвијао између епископа и његових саслужитеља, односно началствујећег и саслужитеља.<sup>1265</sup> Наиме:

„предстојатељ би се поклатио свештеницима са обе стране и тада би затражио њихове молитве. Они би, заузврат, одговорили са традиционалним стихом из Лк. 1, 35. Проблеми су настали, међутим, на презвитерској Литургији, када је свештеник служио сам или са ђаконом. Или је дијалог морао да се изостави, или је свештеник морао да се моли за силазак Духа на себе лично, или је ђакон морао да преузме улогу саслужитеља. Ако би трећа опција била изабрана, дакле, онда би се свештеник обраћао ђакону са 'владико', што је неподударност“.<sup>1266</sup>

Међутим, такав развој догађаја је и услиједио будући да поједини рукописи, почевши од Филотејевог Диатаксиса, па и штампана издања, а међу њима и српска, предвиђају да свештеник ословљава ђакона са „владико“. С друге стране, негдје је дошло до изостављања овог дијела, а негдје и до замјене улога, што значи да је ђакон, обраћајући се свештенику са „владико“, тражио молитве, а свештеник се молио за силазак Духа на ђакона. Верзија у којој се свештеник моли за силазак

<sup>1264</sup> А. Шмеман, *op. cit.*, 147.

<sup>1265</sup> Слуцки показује да постоје и поједини ранији руски рукописи из XII–XIII в, као што је О. п. I. 5 из РНБ, који имају дијалог предвиђен само међу свештеницима, гдје началствујући тражи помињање а они који му саслужују говоре „Дух Свети сићи ће на тебе...“ (А. С. Слуцкий, *Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII–XIV веков*, <http://byzantinorossica.org.ru/sources/papers/dialog.pdf>)

<sup>1266</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 176.

Духа на ђакона прво се појавила у венецијанском Е1602, па у С1604, С1629 и С1639, и коначно у С1655, док су се у московским архијерејским чиновницима Руси држали древне форме дијалога, гдје владика тражи од свих саслужитеља да се моле за њега, и сви они одговарају текстом из Лк. 1, 35.<sup>1267</sup>

Спорна реченица, мада у другачијем облику и значењу, налази се и у грчком *editio princeps*. Тамо на ђаконове ријечи: „Помоли се за мене, владико“, свештеник одговара: „Дух Свети сићи ће на тебе...“, потом ђакон каже: „Тај исти Дух саслуживаће вама и нама, свагда сада и увијек и у вијекове вијекова“ и даље.<sup>1268</sup> Дакле, и овдје се ријечи из Лк. 1, 35 односе на ђакона, а не на свештеника, што је, по Тафту, резултат прилагођавања древног дијалога ситуацији у којој је Литургију служио само један свештеник и ђакон који му је помагао.<sup>1269</sup> Таква ситуација се у неком литургијском извору први пут појављује управо у Дукасовом издању.<sup>1270</sup>

До поменутих извитоперења је дошло услјед чињенице да је временом занемарена еклисиолошка идеја о међузависности и комплементарности, као и разлика између различитих служби.<sup>1271</sup> Наиме, разлике у службама су у ствари разлике у различитим даровима, а не хијерахијској моћи. Отуда идеја о упечатљивом благосиљању ђакона у овом моменту, која је присутна у наведеним рукописима и издањима, није исправна, јер свештеник је глава евхаристијског сабрања, он свештеностествује, а не ђакон, тако да се ријечи Лк. 1, 35 никако не могу односити на њега, пошто је он само помоћник у предстојећем свештеностеству.<sup>1272</sup> Исто тако, обраћање свештеника ђакону са „владико“ је страном византијској богослужбеној традицији, будући да нижи клирици у њој ословљавају епископа и свештеника тим ријечима. Такође, иако стих из Лк. 1, 35 треба да се односи на савршитеља тајни, он и по свом значењу одговара свештениковом, а не ђаконовом възгласу, тако да треба да га изговори свештеник.<sup>1273</sup> Због тога, овај дијалог треба да је присутан само ако служи више свештеника, тј. без ђакона. Према томе, поредак дијалога свештенослужитеља послје Великог входа није задовољавајући ни у првим српским штампаним литургијарима.

<sup>1267</sup> *Ibid.* Такву праксу не срећемо у московским штампаним служебницима.

<sup>1268</sup> *Αὶ θεῖα Λειτουργία...*, 21а.

<sup>1269</sup> R. F. Taft, *The Great Entrance...*, 297, 299.

<sup>1270</sup> *Ibid.*

<sup>1271</sup> П. Кумарианос, *Символ...*, 52–53.

<sup>1272</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 176.

<sup>1273</sup> А. С. Слудский, *op. cit.*, <http://byzantinorossica.org.ru/sources/papers/dialog.pdf>

Идеја о саслуживању Духа Светога нама, пристуна у наведеним издањима, је погрешна превасходно због тога што „не саслужује Дух Свети нама (јер како би то уопште било могуће да Дух Свети буде саслужитељ људима?) него ми Њему саслужујемо!“.<sup>1274</sup> Овакву идеју, међутим, проналазимо и прије Дукасовог издања и то у грчком рукописном Евхологиону из XV в. № 558 Санктпетербуршке империјалне библиотеке, на ЛВВ.<sup>1275</sup>

Интересантно је поменути и то да у XVI в. у појединим грчким манастирима још увијек имамо праксу да се представа Небеске Литургије<sup>1276</sup> приказује тако што анђели у току процесije носе неколико путира а не само један, као што то предвиђају литургијски пореци тог доба. Таква врста живописа је присутна у светогорским манастирима Ставроники и Дионисијату а настала је 1545/6. и 1552. г.<sup>1277</sup> У српском монументалном средњовјековном сликарству та фреска је присутна у живопису насталом прије XVI в. тј. у Краљевој цркви у Студеници, Старом Нагоричину, Пећи, Грачаници, Хиландару, Дечанима, Леснову, Раваници, Новој Павлици, Ресави, Каленићу, Јошаници и Рамаћи,<sup>1278</sup> а ријетко и оном из XVI в., као на примјер: у Манастиру Ломници, а у XVII у Благовештењу код Чачка. На неким од тих фресака, попут оне из Манастира Грачанице, анђели носе више путира. Иако у византијском фрескопису богослужбени обреди нису увијек реално представљени, пракса служења Литургије на више дискоса и путира није била неуобичејена у Византији, нарочито на Архијерејској Литургији. Наиме, о њој, између осталог, свједочи и Пасхална хроника из VII в., одређени евхологиони (међу којима и Барберински № 336) и пореци Архијерејске Литургије (поредак Патријарашке Литургије Димитрија Гемистоса из 1407. г.), као и тумачења Литургије (Св. Симеона Солунског).<sup>1279</sup> О њој свједочи и поредак Литургије апостола Јакова, забиљежн у неким рукописима и то у тренутку када описују почетак Причешћа вје-

<sup>1274</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 242.

<sup>1275</sup> А. А. Дмитриевский, *Опис...*, т. 2, 501.

<sup>1276</sup> Тј. сцена која приказује како анђели на небу врше Велики вход и тако представља ликовни одраз земаљске службе. У српском зидном сликарству углавном је смјештена у куполи, а понегдје у олтарском простору. Иначе, представа *Небеске Литургије* се у византијској умјетности појављује од XIV в., од епохе Палеолога. (А. Гавриловић, *Зидно сликарство Цркве Богородице Одигитрије у Пећи*. Докторска дисертација, Филозофски факултет Београд, 2012, 53)

<sup>1277</sup> Михаил С. Желтов, „Вход“, у: *ПЭ*, том X, 34; *Ιερά Μονή Αγίου Διονυσίου. Οι τοιχογραφίες του καθολικού*, Άγιον Όρος 2003; Μ. Χατζηδάκης, *Ο Κρητικός Ζωγράφος Θεοφάνης. Οι Τοιχογραφίες της Ιεράς Μονής Σταυρονικήτα*, Άγιον Όρος 1997, ΕΙΚ. 21–24.

<sup>1278</sup> А. Гавриловић, *op. cit.*, 53.

<sup>1279</sup> И. Алфеев, „Евхаристическая чаша на соборной Литургии“, у: *Журнал Московской Патриархии*, № 9 септембар 2011, 68.



рних.<sup>1280</sup> Богословско оправдање такве праксе се може пронаћи у чињеници да се овдје не ради о чаши на некој конкретној Литургији, већ о Чаши Христовој као таквој, тј. о Његовој Крви која је проливена *за читав свијет*, па је отуда *Крв Христова једна те иста* за читав свијет без обзира на то колико путира има на једном Престолу или пак на многим престолима у хришћанским храмовима широм васељене.<sup>1281</sup> Ипак, Арсеније Суханов свједочи да је та пракса средином XVII в. у Александрији ишчезла и да тамошњи свештенослужитељи, у случају да има више причасника, непосредно пред Причешће доносе други путир у који се прелива Причешће из већег путира.<sup>1282</sup> Аргумент александријског патријарха Јоаникија за употребу једног путира се састоји у томе да је Спаситељ на Тајној вечери апостолима дао само једну чашу.<sup>1283</sup>

Пракса употребе више путира је ишчезла услед установљена праксе ријетког причешћивања и опште тенденције смањења димензија храмова. Наиме, у малим храмовима није било потребе за коришћењем велике количине евхаристијског вина будући да је број причасника био мали.<sup>1284</sup>

### 3.5.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Изостављање поретка Великог входа није специфичност само ЛЈМ пошто га не проналазимо ни у појединим српским рукописним литургијарима из XVII в.<sup>1285</sup> Међутим, поредак из ЛБВ и ГЛ је, уз мале разлике, присутан у појединим српским рукописима из тог времена.<sup>1286</sup> Тако рубрику из ЛБВ која стоји послје покривања Дарова налазимо и у два рукописа из XVII в.<sup>1287</sup> Ипак, одређени рукописи из овог времена показују и разлике. Тако Литургијар САНУ № 356 има једну специфичност. Наиме, послје цјеливања Трапезе и Јеванђеља свештеник одлази Предложењу и помиње имена живих и упокојених која хоће, а потом говори кратке покајне

<sup>1280</sup> „И када узму ђакони дискосе и путире да раздају народу“. („Божанствена Литургија Св. Апостола Јакова, Брата Божијег по телу“, у: Атанасије Јевтић, *Христос Нова Пасха* 2, 55)

<sup>1281</sup> И. Алфеев, *op. cit.*, 68.

<sup>1282</sup> *Просквинтарий Арсения Суханова 1649–1653. гг.*, По изд. кон. XIX в. под редакцией проф. Н. И. Ивановского, Санкт Петербург 1889, 43.

<sup>1283</sup> *Ibid.*

<sup>1284</sup> И. Алфеев, *op. cit.*, 68.

<sup>1285</sup> *Литургијар* ХИЛ № 328 (XVII в.), 10а; *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 244 (XVII в.), 18 а; *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 176.

<sup>1286</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 61–65.

<sup>1287</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 65; *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 23а–23б.

молитве: „Боже, очисти ме грешног“, „Неизмјерно Ти сагрјеших“ итд.<sup>1288</sup> Ове рубрике показују слободу у савршавању обредâ, али и непотребно усложњавање истих. То је посебно присутно приликом савршавања Великог входа нарочито ако знамо да га је првобитно вршио само ђакон.<sup>1289</sup>

Архијерејски чиновник ПБ № 103 предвиђа да се на Великом входу помињу цар, московски патријарх, царска породица, христољубива војска итд.,<sup>1290</sup> што је јасан знак напуштања праксе српских штампаних литургијара из XVI в.

### 3.5.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Поредак вршења Великог входа у српским штампаним литургијарима друге генерације своје поријекло има у поретку изложеном у руским служебницима тог времена. Тако се у њима налазе појединачна помињања цара и његове палате, као и Правитељствујушћег синода.<sup>1291</sup> Такође, у овим литургијарима проналазимо тропаре из С1655 које свештеник говори при полагању дискаса и путира на Престо.<sup>1292</sup>

Издање С1845 је, за разлику од других, задржало праксу да свештеник вршећи вход, говори само „Све вас...“.<sup>1293</sup>

У односу на прву генерацију српских штампаних литургијара, српски штампани литургијари друге генерације садрже неправилнији и шири поредак дијалога последице Великог входа.<sup>1294</sup> Наиме, сходно првој генерацији свештеник по Великом входу говори ђакону: „Помоли се за мене, владико“, а он [= ђакон], приклонивши врат свој, и ка јереју гледајући, говори: „Дух Свети доћи ће на тебе, и Сила Вишњега осјениће те“. И он ка јереју: „Помени ме, владико свети“. Свештеник: „Да те помене Господ Бог у Царству Своме“.<sup>1294</sup> По литургијарима друге генерације, овај

<sup>1288</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 216.

<sup>1289</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 79–80. Иначе, Тафт своју књигу *Велики вход* сматра другим томом историје ЛПЗ (први том је Матеосова књига *Литургија Рјечи у византијском богослужењу*). Међутим, у њој се аутор, ако изузмемо прво грчко штампано издање, готово не ослања на друга староштампана издања православних народа. Отуда је Стефано Паренти допунио ову Тафтову књигу управу на основу староштампаних издања, али и рукописа које Тафт не помиње, као и радова многих руских литургичара. (R. F. Taft, S. Parenti, *Il Grande Ingresso*. Edizione italiana rivista, ampliata e aggiornata (Ἀνάλεκτα Κροπτοφέρρης 10), Grottaferrata 2014)

<sup>1290</sup> *Архијерејски чиновник* ПБ № 103 (XVII в.), 70а.

<sup>1291</sup> СБУ ДИМ1799, 346–35а.

<sup>1292</sup> *Ibid.*, 35а.

<sup>1293</sup> С1845, 56.

<sup>1294</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 99–100. И у појединим савременим српским литургијарима изостављена је реченица о саслуживању Светог Духа. (В. *Божанствене Литургије*, прево Ј. Поповић, Београд 1978, 59)

поредак је проширен и он предвиђа да свештеник говори ђакону: „Помени ме брате и саслужитељу“, а ђакон њему: „Да помене Господ Бог свештенство твоје...“, потом ђакон говори свештенику: „Помоли се за мене, владико свети“, а свештеник: „Дух Свети доћи ће на тебе, и Сила Вишњег осјениће те“. Потом ђакон: „Тај исти Дух саслуживаће нама у све дане живота нашег“. И опет он: „Помени ме брате и саслужитељу“, а свештеник: „Да те помене Господ Бог...“.<sup>1295</sup> Очигледно, овај поредак је настао на основу руских штампаних издања.

Као посебну одлику времена у којем настају српски штампани литургијари друге генерације ваља истаћи постојање молитава које је вјерник читао за вријеме Литургије. Оне су сачуване у различитим зборницима малоруског поријекла, као што је онај издат у Штампарији Јозефа Курцбека у Бечу 1770. г. Тако се у њему, између осталих, налазе: молитва када почиње пјевање херувимске пјесме, молитва када се преносе Часни Дарови и молитва по преношењу истих.<sup>1296</sup> Ријеч је о паралитургијском феномену, односно о молитвама које су проширене парафразе ехаристијских молитава и пјесама настале са циљем да се превазиђе неприродна ситуација тихог читања молитава и да се вјерни народ укључи у ток молитвене пуноће.<sup>1297</sup> Иако ове молитве јасно свједоче о превладавању индивидуалне побожности, овај зборник забрањује поклоњење вјерних на Великом входу ЛЈЗ и ЛВВ.<sup>1298</sup> То је било у складу и са захтјевима карловачког митрополита Павла Ненадовића (1749–1768) и Свештеног Синода Карловачке митрополије. У митрополитовом објашњењу претварања Светих Дарова срећемо и термин *пресуштаствљење*,<sup>1299</sup> што свједочи о снажним утицајима римокатоличког богословља на српску литургијску праксу и богословље XVIII в. Па ипак, поменути зборник и захтјев митрополита Павла настоје исправити неправилну праксу преклањања на Великом входу, што, с друге стране, говори о кризи за очување литургијског предања.

### 3.6. Прозбена јектенија, цјелив мира и Символ вјере

„Почетак по Великом входу: И ставши [ђакон] на обичном мјесту, говори: *Допунимо молитву нашу Господу. За предложене Часне Дарове Господу се помоли-*

<sup>1295</sup> СБУДИМ1799, 36а.

<sup>1296</sup> *Зборник... молениј на всјак ден*, Беч 1770, 35–39.

<sup>1297</sup> В. Вукашиновић, *Српско барокно...*, 216.

<sup>1298</sup> *Зборник... молениј на всјак ден*, 37.

<sup>1299</sup> В. Вукашиновић, *op. cit.*, 217–218.

мо. За Свети храм и оне који са вјером и побожношћу и страхом Божијим улазе у њега, Господу се помолимо. Да се избавимо од сваке невоље, гњева и нужде, Господу се помолимо. Молитва по постављењу Светих Дарова: *Госпode Божe Свeдржитeљу, Једини Свети...* Ђакон: *Заштити, спаси и помилуј и сачувај нас Божe, благодаћу Твојом. Сав дан савршен, свет, миран и безгрјешан, од Господа молимо. Анђела мирна, вјерног вођу, чувара душа и тијела наших, од Господа молимо. Милост и опроштај грјехова и саблазни наших од Господа молимо. Добро и корисно душама нашим и смирење свијету, од Господа молимо. Остало вријеме живота нашег у миру и покајању скончати, од Господа молимо. Крај живота нашега, безболан, миран и да добар одговор дамо на Страшном Христовом Суду молимо. Пресвету, Чисту, Прeблагословену...* Свештеник углашава: *Милосрђем и човјекољубљем...* Тада: *Мир свима!* Ђакон: *Љубимо једни друге да у једномишљењу исповједимо.* Народ: *Оца и Сина и Светога Духа.* Свештеник стојећи унутра, клања се трипут и моли се и говори у себи: *Љубићу Те, Госпode, снаго моја, Господ је тврђава моја, и прибјежиште моје, и Избавитељ мој.* И цјелива сад Светиње, тако како су покривене, прво над Светим дискосом, онда над Светом путиром, и крај Свете Трапезе пред собом. А и ђакон цјелива свој орар тамо гдје је образ крста на њему и тако додаје: *Двери, двери, премудрошћу пазимо!* Народ: *Вјерујем у Једнога Бога Оца.* Ђакон: *Стојмо добро, стојмо са страхом, пазимо да Свето Узношење у миру принесемо.* Народ: *Милост, мир, жртва пјевања!* Док ђакон ово говори, свештеник узме воздух са Светиња, и мало га узвишује, говорећи: *Свети Божe, Свети Моћни, Свети Бесмртни, помилуј нас.* И цјеливајући воздух, одлаже га. Узглашава овако: *Благодат Господа нашег Исуса Христа, и љубав Бога и Оца, и заједница Светога Суда, да буде са свима вама.* Народ: *И са духом твојим.*<sup>1300</sup>

### 3.6.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса

Посебно важно питање у овом дијелу Литургије које нас занима јесте питање назива молитве која се чита у вријеме прозбене јектеније. Тако у првоштампаним српским издањима назив ове молитве је „молитва по постављењу Светих Дарова“

<sup>1300</sup> ЛБВ, 246–266; ЛЈМ, 346–36а; ГЛ, 26–28.

и притом се не наводи начин њеног изговарања. И у српским рукописима је различит назив, тако да у једном из XVI в. срећемо само „молитва по преносу“.<sup>1301</sup>

Друго карактеристично мјесто у овом дијелу је чињеница да, у српским штампаним литургијарима прве генерације нема рубрике која описује међусобно цјеливање између свештенослужитеља, тзв. цјелив мира. Њега ћемо, као што ћемо касније видјети, срести послје Причешћа свештенослужитеља. Цјелив мира није наведен ни у Филотејевом Диатаксису ни у ранијим српским рукописима.<sup>1302</sup> Међутим, у ХИЛ № 315 послје „Љубимо“ стоји рубрика: „и бива цјеливање“. На маргини истог рукописа стоји да се јереј клања три пута уз ријечи „Љубићу Те, Господе...“, потом цјелива дискос и путир, а испод тога су ријечи „Свети Боже...“<sup>1303</sup> док у појединим рукописима из XVI в., стоји „и по цјеливању ђакон Двери, двери...“.<sup>1304</sup>

Примјетно је и да у српским штампаним литургијарима, за разлику од појединих ранијих рукописних литургијара,<sup>1305</sup> не срећемо рубрику о махању воздухом над Светим Даровима у вријеме читања Символа вјере. Наиме, према тим литургијарима, док ђакон говори „Стојмо смјерно“, свештеник узме воздух са Дарова и мало га узвишује, говорећи: „Свети Боже, Свети Моћни, Свети Бесмртни, помилуј нас“, и цјеливајући га одлаже. То имамо и у рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса.<sup>1306</sup> С друге стране, у Литургијару ХИЛ № 315 на маргини стоји да се приликом цјеливања дискоса, путира и Трапезе, а пред Цјелив мира, говори Трисвето и то у дијеловима.<sup>1307</sup>

### 3.6.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Назив молитве коју свештеник изговара по постављењу Дарова на Престо је нестабилан и у грчком рукописном предању. Неки од њених назива су: „молитва послје постављања Дарова на олтар“, „молитва послје мистичне химне“, „молитва прије свете Анафоре“, „молитва Проскомидије“<sup>1308</sup> итд. Исти је случај и са

<sup>1301</sup> *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 39а.

<sup>1302</sup> *Литургијар* ХИЛ № 16/VI (XV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 351; *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 366.

<sup>1303</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 464.

<sup>1304</sup> *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 40б.

<sup>1305</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 376.

<sup>1306</sup> *Литургијар* ПЕЋ № 82 (XVI в.), 35а.

<sup>1307</sup> *Литургијар* ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 464.

<sup>1308</sup> P. Koumarios, *Prothesis and Proskomide...*, 85–86.

штампаним издањима Грка и Руса. У првоштампаном грчком издању назив молитве је „молитва Проскомидије послвије постављања Божанствених Дарова на Свету Трапезу, коју јереј говори мистично“,<sup>1309</sup> а тако је и у Е1602, мада у њему није дат начин њеног читања.<sup>1310</sup> У С1583 и С1602: молитва Приношења по постављау Божанствених Дарова на Свету Трапезу“, а начин изговарања није записан,<sup>1311</sup> С1604: „молитва по полагању Божанствених Дарова на Свету Трапезу“<sup>1312</sup> и не пише на који начин се чита и С1655: „молитва Проскомидије по полагању Божанствених Дарова на Свету Трапезу“.<sup>1313</sup> Ова молитва се не односи на Дарове, већ на свештенослужитеље. Наиме, глагол *προσάγειν* = *принјети* не може стајати у тексту без објекта,<sup>1314</sup> што значи да и у случају ове молитве морамо одредити објекат поред наведеног глагола. Иако већина истраживача сматра да је тај објекат именица *молитва* (у нашим првоштампаним издањима објекат не постоји), упоредни текстови других анафора омогућују да закључимо да је ова молитва у тадашњем и данашњем поретку ЛПЗ у ствари молитва приступања клира Жртвенику пред почетак Анафоре.<sup>1315</sup> Наиме, у другим источним анафорама, као што су Маркова, Јаковљева и Василијева, текст оваквих молитава јасно упућује на то да је ријеч о молитви која се односи на служашче. То је у ствари била молитва входа служашчих, када су ишли у процесии од амвона у центру храма ка олтару.<sup>1316</sup> Текст молитве сугерише да је то прво приближавање служашчих ка Престолу, што даље значи да се цјелокупна Литургија ријечи у антиохијској и древној константинопољској пракси вршила у олтару. Молитва се читала у току процесиие када су се вјерни приближавали Престолу и полагали Дарове на њега.<sup>1317</sup> Отуда ни назив „молитва Проскомидије“ (*Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς*) не значи да се ова молитва користила на Проскомидији. Наиме, овдје се израз *Προσκομιδιја* користи како би означио Литургију у општем смислу, што је, иначе, био случај и раније. Доказ за то је и рубрика кодекса Синај № 961 из XI в., гдје се ова молитва назива „Трећа молитва проскомидије Јована Златоуста“ тј. трећа послвије двије молитве вјер-

<sup>1309</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 22а.

<sup>1310</sup> Е1602, кѐ.

<sup>1311</sup> С1583, 64; С1602, 116б.

<sup>1312</sup> С1604, 131.

<sup>1313</sup> С1655, 291.

<sup>1314</sup> Х. Матеос, *Литургија Речи...*, 175.

<sup>1315</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>1316</sup> Х. Матеос, *Развитие...*, [http://www.liturgica.ru/bibliot/biz\\_lit.html](http://www.liturgica.ru/bibliot/biz_lit.html)

<sup>1317</sup> *Ibid.*

них.<sup>1318</sup> Сличан назив налазимо и у Барберинском кодексу № 336, гдје је назив молитве у ЛЈЗ „молитва Проскомидије Светог Јована Златоуста, пошто се поставе Свети Дарови на Свету Трапезу и народ заврши мистичну химну“, а у ЛВВ „молитва Проскомидије када народ заврши мистичну химну“.<sup>1319</sup> Због свега реченог Матеос је мишљења да ову молитву треба назвати молитвом Анафоре (Узношења) будући да она представља почетак Евхаристијске Литургије.<sup>1320</sup>

С једне стране, услед положаја наведене молитве у поретку ЛЈЗ у српским, грчким и руским првоштампаним литургијарима, тј. послије прозбе „Да се избавимо“, могуће је да се она у XVI в. и читала *тајно*, што и одговара њеном садржају будући да се односи на свештенослужитеље. С друге стране, ова молитва је нека врсте предепиклезе.<sup>1321</sup> Отуда се намеће потреба за њеним *гласним* читањем.

У погледу цјелива мира првоштампани грчки текст не даје никакву напомену.<sup>1322</sup> Издања С1602, С1604, С1629 и С1655 имају рубрике које предвиђају да се цјелив мира врши између свештенослужитеља уз изговарање ријечи „Христос међу нама“ и „Јесте и биће“.<sup>1323</sup> Такође, руски првоштампани служебник предвиђа да се послије возгласа „Љубимо“ и стиха „Љубићу те Господе“ чита молитва пред цјеливањем: „Господе Исусе Христе Боже наш, љубави творче“.<sup>1324</sup> Послије возгласа „Двери двери“, према С1602, јереј подиже воздух на главу и држи над Светим Даровима, говорећи у себи Символ вјере. У С1604 и С1655 тога нема.<sup>1325</sup> Наведена молитва се налази само у пет руских рукописа, док рубрика о воздуху није забиљежена ни у једном рукопису ни у штампаном немосковском издању.<sup>1326</sup> Желтов показује да се ова молитва налази у одређеним грчким евхологионима, у групи оних молитава које се односе на измирење завађених.<sup>1327</sup> Интересантана је и напомена дониконовских служебника, који указују на то да свештеници љубе један другог „у уста“ при цјеливу мира. Никонова верзија, међутим, предвиђа да свештеници љубе један другог у раме.<sup>1328</sup> Грчке књиге ћуте о овоме, мада је ово

<sup>1318</sup> Р. Koumarios, *op. cit.*, 85–86.

<sup>1319</sup> *Barberini* gr. 336, 30, 10.

<sup>1320</sup> Х. Мареос, *op. cit.*, [http://www.liturgica.ru/bibliot/biz\\_lit.html](http://www.liturgica.ru/bibliot/biz_lit.html)

<sup>1321</sup> Н. С. Милошевић, *Анафора...*, 37–38.

<sup>1322</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 22б.

<sup>1323</sup> С1602, 119а; С1604, 134–136; С1629, 54; С1655, 298–299.

<sup>1324</sup> С1602, 118б–119а.

<sup>1325</sup> С1604, 136

<sup>1326</sup> Ф. Захарович, *op. cit.*, 88.

<sup>1327</sup> М. Желтов, *op. cit.*, 304.

<sup>1328</sup> Р. Meyendorf, *op. cit.*, 177.

цјеливање до XI в. била грчка пракса. Венецијанска издања ништа не кажу о томе како се цјелив размјењивао.<sup>1329</sup>

Цјелива мира „у уста“ данас изгледа веома необично. Међутим, све до у дубоки средњи вијек, то је било сасвим (културно) прихватљиво.<sup>1330</sup> О томе свједочи и, за нас данас, збуњујућа представа апостолског цјелива на фресци Причешће апостола из Манастира Св. Пантелејмона у Нерезију (Македонија), која потиче из XII в. Св. Јован Златоусти је још у IV в. дао богословско објашњење ове праксе рекавши:

„Ми смо храм Христов. То значи да када цјеливамо једни друге, љубимо улаз, предворје овог храма [...] И кроз ова врата [наша уста] Христос улази у нас [...] сваки пут када се причешћујемо [...] Није то уобичајена почаст коју наша уста добијају када примамо Тијело Господње. То је главни разлог због кога се управо ту [у уста] цјеливамо.“<sup>1331</sup>

У погледу Символа вјере интересантно је напоменути да се он управо од XVI в. у Руској Цркви пјева,<sup>1332</sup> док у нашем и грчком богослужбеном поретку тог времена немамо таква свједочанства.

Српски штампани литургијари прве генерације на ђаконов позив „Стојмо“ садрже одговор „Милост, мир, жртва пјесме“. У Дукасовом издању овдје је: „*Ἐλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως*“,<sup>1333</sup> док С1602 доноси „Милост, мир, жртва и пјесма“<sup>1334</sup> а у С1655 читамо: „Милост мира, жртву хвале“.<sup>1335</sup> Истраживања су показала да је *Ἐλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως* облик који се среће у свим грчким штампаним издањима, мада *θυσίαν αἰνέσεως*, по истима, нема смисла.<sup>1336</sup> Ипак, изворни грчки текст је *Ἐλεον, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως*. Редактори руских штампаних издања су ове ријечи покушали превести на разне начине, мада ни српски није најбољи, иако је превод ријечи *αἰνέσεως* ријечју *пјесма* технички тачан. Ипак, српски првоштампани литургијари, као и руски служебници до оног из 1652, имају тачан превод првог дијела изворне грчке реченице, док употреба везника и у неким руским из-

<sup>1329</sup> *Ibid.*

<sup>1330</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 389–392.

<sup>1331</sup> *Ibid.*, 391.

<sup>1332</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 179.

<sup>1333</sup> *Αἰ θεῖα Λειτουργία...*, 23а.

<sup>1334</sup> С1602, 119б.

<sup>1335</sup> С1655, 304.

<sup>1336</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 181. Примјетно је да се понегдје умјесто *Ἐλεον* јавља *Ἐλεος*, али је то, по мишљењу Кривошеина, грешка, будући да *Ἐλεον* првобитно означава *јелеј*, а не *милост*. (В. Кривошеин, „Неке богослужбене особености код Грка и Руса и њихов значај“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 4*, 360)



дањима не одговара грчком тексту.<sup>1337</sup> Отуда је, по Матеосу, потребно окренути се јерменској Литургији, у којој срећемо превод „Милост, мир, жртву хвале“. Ријечи *милост, мир и жртва*, по њему, односе се на ријеч *узношење* из претходне фразе, тј. смисао одговора народа гласи: „Свето Узношење – то је милост, то је мир, то је жртва хвале“.<sup>1338</sup>

Дукасово издање не говори ништа о подизању воздуха, док С1655, за разлику од ранијих московских служебника, има рубрику која предвиђа да послје ријечи ђаконa „Двери, двери“, свештеник подиже воздух и држи га над Даровима, а ако је присутан и други ђакон, и он подиже воздух, и тресући га, говоре као и народ Символ вјере.<sup>1339</sup> Истовремено, С1655 укида говорење Трисветог приликом остављања воздуха на Престо, али га садржи Архијерејски чиновник из 1677, мада то епископ говори у *тишини* цјеливајући Дарове прије Символа вјере.<sup>1340</sup> Пракса држања воздуха над Светим Даровима у вријеме говорења Символа вјере је забиљежена тек у спису *Тумачење Божанственог храма Св. Симеона Солунског*.<sup>1341</sup> С друге стране, пракса махања воздухом над Даровима у вријеме његовог уклањања је сиријског поријекла и вјероватно је из VI в., али када се у току XV в. у византијској традицији воздух почиње подизати прије Символа вјере, поједини Грци почињали су махање у то вријеме настављајући га и у току Символа вјере.<sup>1342</sup> О томе прво свједочи рукописи Синај Гр. № 986 из тог вијека.<sup>1343</sup> У том погледу, С1655 садржи древнију рубрику у односу на претходне штампане служебнике.

### 3.6.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Цјелив мира није наведен ни у већини каснијих српских рукописних литургијара.<sup>1344</sup> Међутим, српски архијерејски чиновници из XVII в., по узору на руске оригинале, садрже Цјелив мира, али и Молитву пред цјеливањем „Господе Исусе

<sup>1337</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 181.

<sup>1338</sup> X. Mareos, *op. cit.*, [http://www.liturgica.ru/bibliot/biz\\_lit.html](http://www.liturgica.ru/bibliot/biz_lit.html)

<sup>1339</sup> С1655, 300.

<sup>1340</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 180.

<sup>1341</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 421.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, 418.

<sup>1343</sup> *Ibid.*, 421–422.

<sup>1344</sup> *Литургијар* МСПЦ № 84 (XVII в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 67; *Литургијар* МСПЦ № 4 (XVII в.), 476–48а; *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 20а.

Христe Боже наш, љубави творче“ наводећи при томе и тумачење Символа вјере.<sup>1345</sup>

### 3.6.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

У српским штампаним литургијарима прве и друге генерације, за разлику од савремених српских издања, срећемо правилан превод ђаконових ријечи „Στῶμεν καλῶς· στῶμεν μετὰ φόβου· πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν“, тј. као „Стојмо добро, стојмо са страхом, пазимо да Свето Узношење у миру при-несемо“.<sup>1346</sup> У савременим српским службеницима ова реченица преводи се са „Стојмо смјерно, стојмо са страхом, пазимо да свети Принос у миру узнесемо“,<sup>1347</sup> што, на први поглед, не одговара грчком тексту. Међутим, ријеч *Анафора*, између осталог, означава и оно што приносимо Богу као жртву, тј. термини *προσφορά* и *ἀναφορά* су истовјетни.<sup>1348</sup> Отуда се у источној литургијској породици евхаристијска молитва назива Анафора према:

а) смислу самог приношења, а то је узношење нас самих на небо (*Горе имајмо срца*, а у неким Литургијама: *Горе имајмо ум и срца*) и

б) мољењу при Приношењу да Господ *прими Дарове у наднебески Жртвеник* и да нам за то *узврати благодаћу Светога Духа*.<sup>1349</sup>

Рубрику о махању воздухом над Даровима у току читања Символа вјере проналазимо и у српским штампаним литургијарима друге генерације.<sup>1350</sup>

### 3.7. Анафора и постанафорални дио

„Свештеник: *Горе имајмо срца*. Народ: *Имамо ка Господу*. Свештеник: *Заблагодаримо Господу*. Народ: *Достојно и праведно*. Ђакон пак, ушавши и ставши с лијева свештенику, са стране Свете Трапезе, и поклања се трипут, и савија воздух и покровце, и полаже их на страну. Свештеник моли се: *Достојно је и праведно Тебе пјевати...* Када свештеник рекне возглас: *Побједничку пјесму пјевајући, кли-*

<sup>1345</sup> *Архијерејски чиновник* ПБ № 139 (XVII в.), 74а; *Архијерејски чиновник* ПБ № 21 (XVIII в.), 59б.

<sup>1346</sup> СБУДИМ 1799, 36; С1845, 60.

<sup>1347</sup> *Службеник*, Свети Архијерејски Синод, Београд 1998, 103.

<sup>1348</sup> Н. С. Милошевић, *op. cit.*, 31.

<sup>1349</sup> *Ibid.*, 39–40.

<sup>1350</sup> СБУДИМ1799, 37а–37б.

чући, узвикујући и говорећи, ђакон узима звјездицу и, обрисавши је о антиминос, и цјеливавши, полаже је са воздухом. Тада прелази и стане на десну страну; ако има рипида, узима је у руке, стоји и маше над Светињама, са сваком побожношћу, да не сиђе муха или нешто такво од малих живуљки; а ако нема рипиде, чини то са покровцем. Свештеник се моли: *Са овим блаженим силама...* Узглашава: *Примите, једите, ово је Тијело Моје, за вас ломљено, на отпуштење гријехова.* Дотичући се ђакон свога орара, показује њиме и он јереју на Свети дискос, а тако исто и на Свету чашу, када показује јереј, [и] говори, а овај тајно каже: *Тако и чашу по вечери, говорећи:* Узглашава: *Пијте од ње сви, ово је Крв Моја Новогa Завјета, изливена за вас и за многе, на отпуштење гријехова.* И показује и ђакон са њим на Свету чашу. Свештеник, приклонивши се, моли се: *Спомињући, дакле, спасоносну ову заповјест...* И тада узглашава: *Твоје од Твојих, Теби приносећи, за све и за сва.* А пошто каже *Твоје од Твојих*, ако је просфора била топла, окреће је [тј. Агнец] опет на печат крста горе, по обичају, и тако показују обе Светиње, свештеник и ђакон. Свештеник, приклонивши се, моли се: *Још Ти приносимо...* Када свештеник хоће чинити призивање Светога Духа и савршавати Свете Дарове, ђакон одлаже рипиду коју држи у рукама, и клањају се оба пред Светом Трапезом, молећи се у себи, тада ђакон, преклонивши мало главу, и показујући ораром Свети дискос, говори: *Благослови, владико, Свети хљеб.* Свештеник благосиљајући над Светим хљебом, говори тихо: *И учини, дакле, хљеб овај Часним Тијелом Христа Твога.* И ђакон: *Амин.* И одмах ђакон: *Благослови, владико, Свету чашу.* Свештеник благосиља одмах над Светом чашом, говори: *А ово што је у шаши овој Часном Крвљу Христа Твога.* И ђакон: *Амин.* И опет показујући ораром својим, Светиње заједно, говори: *Благослови, владико обоје.* Свештеник, благосиљајући заједно Свети хљеб и Свету чашу, говори: *Претворивши Духом Твојим Светим.* Ђакон, рекавши *Амин*, и још више главу приклонивши јереју, и рекавши: *Помени ме, свети владико, грешнога*, а јереј: *Да те помене Господ Бог у Царству Своме*, и од јереја чувши [то] прелази на мјесто гдје је прије стајао, и узевши рипиду, опет чини као и прије. Свештеник се моли: *Да причесницима буду на бодрост душе, на отпуштење гријехова, на заједницу Светога Твога Духа...* *Још Ти приносимо...* Узглашава: *Особито за Пресвету, Чисту и Преблагословену Владичицу нашу Богородицу, и Приснодјеву Марију.* Помиње ђакон у себи ктиторе обитељи, и друге уснуле које хоће. Свештеник се моли: *Светога Јована Пророка, Претече и Крститеља, Светих славних и свехвалних Апостола, Светога – име рекавши, чији спомен чинимо,*

и свих Светих Твојих, чијим молитвама посјети нас Боже. И помени све уснуле у нади васкрсења и живота вјечнога. Овдје имена која хоћеш. И упокој их гдје осјењује свјетлост Лица Твога. Још ти се молимо помени, Господе, свако Епископство православно... Возглашава: *Најприје помени, Господе, архиепископа нашег* – име рекавши, *кога даруј Светим твојим Црквама, у миру, цијела, часна, здрава, дуговјечна, да правилно управља ријечју Истине Твоје.* Опет ђакон помиње игумана и братство, и друге живе које хоће. Свештеник се моли: *Помени, Господе по мноштву милости твоје, и моју недостојност...* Узглашава: *И дај нам да једним устима...* И да буду милости... По возгласу, пак, јереја: *И дај нам да једним устима, узима ђакон благослов, и клања му се, и излази и стаје на обичном мјесту.* Када јереј каже: *И да буду милости Великога Бога,* он почиње, говорећи: *Поменувши све Свете, опет и опет... За принесене и освећене Часне Дарове..., Господу се помолимо. Да човјекољубиви Бог наш примивши их у Свети и пренебески и мисаони Свој Жртвеник, као мирис миомира, ниспошље нам благодат, и дар Светога Духа, помолимо се. Да се избавимо...* Свештеник се моли: *Теби повјеравамо сав живот наш и наду, Човјекољубиви Владико, и молимо се...* Ђакон: *Заштити, спаси...* [и даље цјелокупна прозбена јектенија]. *Измоливши јединство вјере...*<sup>1351</sup>

### 3.7.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиста

Први српски штампани литургијари не дају никакве напомене о начину изговарања молитава Анафоре, већ у њима стоји само напомена да се свештеник „моли“. Само је последије ријечи „Примите, једите“ истакнуто да свештеник *тајно* каже: „Тако и чашу по вечери, говорећи“. Напомену „моли се“ срећемо и у ранијим српским рукописима.<sup>1352</sup>

Поменути литургијари садрже рубрику о показивању руком на Дарове при изговарању ријечи установљења. С тим у вези, очигледно је да нису тачне тврдње Атанасија Јевтића да то нигдје не стоји у старим рукописима и штампаним србуљским служабницима,<sup>1353</sup> иако постоје и српски рукописи који то не садрже.<sup>1354</sup> Он

<sup>1351</sup> ЛБВ, 266–326; ЛЈМ, 376–456; ГЛ, 28'–34'.

<sup>1352</sup> *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 376–456; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 24а–28а; *Литургијар* МСПЦ № 215 (XVI в.), 40а–47а.

<sup>1353</sup> А. Јевтић, *op. cit.*, 437.

даље тврди да Дарови још нису освећени, него ће тек Епиклезом постати Тијело и Крв Христова, те отуда, по њему, није исправно показивање руком при ријечима установљења.<sup>1355</sup> Патријарх Павле Стојчевић је био мишљења да је овдје проблем у западном, јуридикчком становишту, према коме се тражи тачан моменат када се Тајна извршила и при којим ријечима, тј. да не треба мислити да су Дарови освећени све до ријечи „И учини овај хљеб“ односно „А то што је у чаши овој ...“ и „Претворивши их ...“.<sup>1356</sup> Набрајајући велики број српских рукописа који садрже праксу показивања руком,<sup>1357</sup> патријарх закључује да су ријечи „И учини овај хљеб...“ односно „А то што је у чаши овој...“ и „Претворивши их ...“ само завршни моменат у освећењу Дарова,<sup>1358</sup> те да треба указивати на Дарове будући да то није католичка, већ православна пракса, која има за циљ да се и одређеним покретима и свештенорадњама прикажу поједини моменти из икономије нашег спасења.<sup>1359</sup> Наиме, иако није забиљежено да је Христос на Тајној вечери указао руком на хљеб и вино, таква напомена се налази у ЛВВ, гдје у молитви префација стоји: „Јер прије но што ће поћи на добровољну и преславну и животворну смрт своју, Он у ноћ, у коју предаваше Себе за живот свијета, узео хљеб у своје свете и пречисте руке и показа га Теби Богу и Оцу...“. Осим тога, у Литургији апостола Марка срећемо следећу напомену: „Свештеник гласно: *Примите, једите*, Ђакон тихо: *Свештеници, покажите [= руке<sup>1360</sup>]*. Свештеник: *Ово је Тијело моје...* Свештеник гласно: *Пијте из ње сви*, Ђакон тихо: *Опет покажите [= руке]*. Свештеник: *Ово је крв...*“.<sup>1361</sup> Све ово иде у прилог тези да поменута пракса није католичког поријекла.

Сљедеће питање које овдје разматрамо је већ умногоме истражено, а односи се на појаву Тропара Трећег часа у Анафори.<sup>1362</sup> Наиме, овај тропар се у неким грчким рукописима појављује крајем XIV односно почетком XV в.<sup>1363</sup> и то последице одговора народа на возглас „Твоје од Твојих...“ а последице Епиклезе. Међутим, по-

<sup>1354</sup> *Литургијар* МСПЦ № 108 (XV–XVII в.), 24а–28а; *Литургијар* МСПЦ № 215 (XVI в.), 40а–47а.

<sup>1355</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>1356</sup> Патријарх Павле, *op. cit.*, 181.

<sup>1357</sup> Ту праксу има и Филотејев Ддатакис. (Π. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 12)

<sup>1358</sup> Патријарх Павле, *op. cit.*, 181.

<sup>1359</sup> *Ibid.*, 188. 175.

<sup>1360</sup> Овдје у самом тексту не стоји *руке*, али се, вјероватно, мисли на њих. (М. С. Желтов, „Древние александрийские анафоры“, у: *Богословские труды*, Москва 2003. Сб. 38, 297)

<sup>1361</sup> F. E. Brightman, *op. cit.*, 133.

<sup>1362</sup> Посебно упућујемо на В. В. Печатнов, *op. cit.*, 220–229.

<sup>1363</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 190.

стоји и мишљење да се тај тропар појављује већ у периоду од XII до XIV в., али да је то само почетак његовог интерполирања и да у XV и XVI в. долази до ширења те праксе.<sup>1364</sup> Иако српски штампани литургијари прве генерације не садрже овај тропар, они као и Филотејев Диатакисис и њихови рукописни предлошци и преписи, садрже рубрику да се пред претварање Дарова свештеник и ђакон три пута клањају пред Престолом „молећи се у себи“.<sup>1365</sup> У српском литургијском поретку овај тропар се спорадично сусреће у XV в.<sup>1366</sup> а у XVI је присутан у неколико рукописа.<sup>1367</sup>

Српски штампани литургијари садрже и занимљиву неправилност пошто је у њима предвиђено мољење за литурга које се изворно налази у заступничкој молитви ЛБВ. Ријеч је о мољењу „Помени Господе и моју недостојност“, које слиједи последије ријечи „Најприје помени“. То срећемо и у ранијим српским рукописима.<sup>1368</sup>

Рубрика о томе да ђакон узима благослов од јереја прије изговарања прозбене јектеније налази се само у ЛБВ, док је ЛЈМ и ГЛ не садрже. Исту ову рубрику срећемо у Филотејевом Диатакисису,<sup>1369</sup> али је српски рукописи, које смо прегледали, немају.<sup>1370</sup>

### 3.7.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Пракса показивања руком на Дарове при изговарању ријечи установљења је присутна и у првоштампаним грчким и руским службеницима,<sup>1371</sup> што говори о њеној раширености у оновременој литургијској пракси Православне Цркве.

У погледу начина читања молитава Анафоре стање је следеће: у првоштампаном виленском и првоштампаном московском издању, као и С1655, стоји само на-

<sup>1364</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 113.

<sup>1365</sup> *Ibid.*, 11; *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 42а; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 26а; *Литургијар* ПЕЋ № 82 (XVI в.), 39а.

<sup>1366</sup> У *Литургијару* ХИЛ № 323. (В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 36) Питање појаве Тропара Трећег часа у Анафори у српским рукописима је посебно истражио В. Вукашиновић у својим књигама *Српско богослужење...*, 41–62 и *Велики вход...*, 27–47.

<sup>1367</sup> У литургијарима ХИЛ № 319, ХИЛ № 322 (В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 51) и ПЕЋ № 80 (*Ibid.*).

<sup>1368</sup> На примјер: *Литургијар* ДЕЧ № 130 (XV в.), 45б.

<sup>1369</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 12.

<sup>1370</sup> *Литургијари*: ЋОР № 7 (XIV в.), 45а; ДЕЧ № 130 (XV в.), 46б.

<sup>1371</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 24а; С1602, 123а; С1655, 313–314.

помена да се свештеник „моли“.<sup>1372</sup> Стрјатинско издање из 1604. г. за молитву префација каже да се чита „тајно“, а за остале стоји „моли се“.<sup>1373</sup> Међутим, послије сваке од молитава у наведеним издањима и рукописима, стоји или возглас или напомена да свештеник „узглашава“. Напомена „моли се“, међутим, не мора да буде знак да су молитве Анафоре читане тихо или гласно будући да у византијском литургијском предању, осим неколико изузетака,<sup>1374</sup> свештеник говори возгласе мелодично, односно изражајно, било да молитве говори наглас или у себи.<sup>1375</sup> Првоштампано грчко издање за све молитве Анафоре има напомену да се читају тајинстено, тј. *μυστικῶς*,<sup>1376</sup> што, као што је познато, не треба поистовјетити са тихим, иако је оно супротно гласном.<sup>1377</sup>

Сходно српским штампаним литургијарима прве генерације одговор народа на свештеников позив „Заблагодаримо Господу“ је само „Достојно и праведно“. Међутим, од XVI в. у невеликом броју грчких рукописа појављује се продужена форма тог одговора, тј. „Достојно је и праведно клањати се Оцу и Сину и Светоме Духу, Тројици јединосушној и нераздјеливој“.<sup>1378</sup> Као таква она се налази и у Дукасовом издању.<sup>1379</sup> Ипак, велика већина штампаних издања али и рукописа, међу којима је и Филотејев Диатакисис, изоставља одговор народа.<sup>1380</sup> Грчки штампани евхологиони уводе продужену форму, али почевши од издања из 1585. г. они имају ту особеност што у ЛЈЗ тај одговор у потпуности изостаје, док се у ЛВВ штампа његова дужа форма. Московски дониконовски служебници имају само кратак одговор,<sup>1381</sup> али поједини служебници из југозападне Русије садрже продужене форме. Тако С1604 има продужену форму одговора и у ЛЈЗ и у ЛВВ.<sup>1382</sup> Због угледања на своје предлошке, тј. Е1602 и С1604, и С1655 садржи поменути додатак, будући да се до патријарха Никона продужена форма среће само у једном словенском рукопису и то из XVII в.<sup>1383</sup> Отуда није тачна тврдња Успенског да је проду-

<sup>1372</sup> С1583, 73а–82б; С1602, 120б–127а; С1655, 306–321.

<sup>1373</sup> С1604, 143–168.

<sup>1374</sup> То су, на примјер, возгласи свјетичничних молитава и молитава јутрења, молитве херувимске пјесме и молитве прије Јеванђеља.

<sup>1375</sup> Ј. Фундулис, *Литургијске...*, 42.

<sup>1376</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 23б–25б.

<sup>1377</sup> Х. Насис, *op. cit.*, 130.

<sup>1378</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 204.

<sup>1379</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 23б.

<sup>1380</sup> Π. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 11.

<sup>1381</sup> На примјер С1602, 120а.

<sup>1382</sup> С1604, 143, 283.

<sup>1383</sup> Соф 903 = Р. Meyendorff, *op. cit.*, 182.

жена форма руског поријекла.<sup>1384</sup> Међутим, вјероватно је тачна његова тврдња да је продужена форма унијета како би се премостила дуготрајна пауза до које је долазило приликом тајно г читања овог дијела Анафоре.<sup>1385</sup> То потврђује и чињеница да се у тексту ЛЈЗ та форма дуго није штампала у свим издањима служебника,<sup>1386</sup> док се у тексту ЛВВ неизоставно штампала. Разлог за то је дужина молитве у овим литургијама. Богословски проблем у овој интерполацији није у томе што је она каснијег поријекла, већ у томе што она нарушава основни смисао фразе „Достојно и праведно“, која је повезана са претходним позивом „Заблагодаримо Господу“.<sup>1387</sup> Наиме, додатак „клањати се...“ је сувишан не само због тога што је то понављање исповједања вјере, него и због тога што је основни смисао овог дијалога између литурга и народа у томе да је благодарење Господу дјело које је достојно и праведно.<sup>1388</sup>

У нашим литургијарима срећемо праксу махања рипидом над Даровима. То бива не само због практичних разлога, тј. да неки инсект не упадне у путир, него и због тога што је то знамење надлазеће благодати Светога Духа.<sup>1389</sup>

За разлику од српских, грчких и московских штампаних издања, поједини малоруски првоштампани служебници су имали праксу благосиљања Дарова приликом изговарања ријечи установљења,<sup>1390</sup> док Лвовски Служебник из 1646. г. садржи рубрику која на овом мјесту предвиђа и *помишљање* на то како ће се Дарови претворити.<sup>1391</sup> С тим у вези, још је Св. Симеон Солунски наглашавао чињеницу да свештеник не благосиља Дарове при изговарању ријечи установљења.<sup>1392</sup> Успенски закључује да је ријеч о утицају католичког богословља будући да овакве рубрике нису одраз само учења о времену и начину претварања Дарова (ријечима установљења) него и о *намјери (intentio)*, које је настало на Тридентском конци-

<sup>1384</sup> Н. Д. Успенски, *Анафора...*, 159.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, 159–160.

<sup>1386</sup> Наиме, и послје Никоновог издања из 1655. г., поједини служебници у Анафори ЛЈЗ штампају само кратку форму. Тек од 1693. г. ова химна се наводи у потпуности, без заграда, у обе Литургије. (*Ibid.*, 160)

<sup>1387</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 206.

<sup>1388</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 431.

<sup>1389</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служебник*, 48.

<sup>1390</sup> С1604, 150–151, 299; С1629, 58–61, 178–179, 182–183. Интересантно је напоменути да је дан прениконовски служебник из 1651. г. на овом мјесту предвиђа метанисање. (*Служебник*, Москва 1651, 1266–127а)

<sup>1391</sup> Н. Д. Успенски, *Колизија...*, 140.

<sup>1392</sup> М. Zheltov, „The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought“, у: М. Е. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying*, Collegeville (MN), 2010, 278.



лу.<sup>1393</sup> Дмитриевски то објашњава чињеницом да Дукасово издање предвиђа благосиљање Дарова при ријечима установљења на ЛВВ, што је, по њему, заслуга архиепископа Кипра и Родоса грко-унијате Ливија Подохатора, који је радио на исправци грчког поретка Литургије у овом издању.<sup>1394</sup> Пошто је Дукасово издање, као што знамо, копирано 1578, поменута рубрика је ушла и у сљедећа грчка штампана издања, па и Е1602, а отуда и у малоруска издања С1604, С1629 и С1655.<sup>1395</sup>

Желтов показује да је, осим на Западу, и на Истоку чак хиљаду година прије појаве штампаних литургијара, било богослова који су сматрали да се освећење Дарова врши ријечима установљења. Такав је случај са Севиром Антиохијским (†521),<sup>1396</sup> а то се може наговјестити и на основу тумачења Германа Цариградског. Наиме, у тумачењу које се приписује овом патријарху, стоји да су вјерни послуже претварања Дарова постали „очевници Божанских Тајни и причасници бесмртног живота и заједничари Божанске природе, да прославимо Велику и несхватљиву и неиспитљиву Тајну Домостроја Христа Бога, те зато прослављајући кличемо: Тебе пјевамо...“, што даље може значити да су Дарови освећени ријечима установљења и да се тај моменат прославља акламацијом „Тебе пјевамо“.<sup>1397</sup> Па ипак, могуће је и другачије тумачење у смислу да се ова химна пјева истовремено са свештениковим изговарањем Епиклезе.<sup>1398</sup> Међутим, ако прихватимо да се на основу наведеног тумачења претварање Дарова врши Епиклезом, онда би било логично да се и Епиклеза говори гласно, што се не може закључити на основу тумачења.<sup>1399</sup> С друге стране, чињеница је да су грчки Свети оци касног и поствизантијског времена учили да се претварање Дарова не врши одређеним исказом Анафоре, већ читавом молитвом. Отуда је пракса благосиљања Дарова при ријечима установљења одбачена на Сабору у Москви 1690. г., мада је у архијерејским чиновницима постојала све до московског издања 2009. г.<sup>1400</sup>

Мишљења смо да питање благосиљања Дарова при ријечима установљења захтијева додатну пажњу будући да ту праксу срећемо и у Анафори апостола Јако-

<sup>1393</sup> Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 140

<sup>1394</sup> А. А. Дмитриевский, *Отзыв о сочинении М. И. Орлова...*, 236.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, 236–239.

<sup>1396</sup> М. Zheltov, *op. cit.*, 284.

<sup>1397</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>1398</sup> *Ibid.*, 290–291.

<sup>1399</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>1400</sup> *Ibid.*, 293.

ва,<sup>1401</sup> као и у појединим египатским анафорама: александријској Анафори Григорија Богослова,<sup>1402</sup> Анафори Господа<sup>1403</sup> и Анафори Светог Јакова Саругенског,<sup>1404</sup> док се у Анафори апостола Марка благосиљање Дарова врши на почетку Молитве Postsanctus-а, тј. непосредно прије произношења ријечи установљења.<sup>1405</sup> Овдје се не ради о каснијим интерполацијама, будући да наведену особеност срећемо у најстаријим рукописима поменутих анафора, што, између осталог, потврђују и рукописи Јаковљеве Литургије: Месински из X и Росански из XI в.<sup>1406</sup> Дакле, несумњиво је да је благосиљање Дарова приликом проузношења ријечи установљења не само пракса римског литургијског типа, већ и других. Највјероватније, разлог ове праксе треба тражити у настојању Цркве да, подражавајући Христа, дословно и сликовито прати редослијед радњи при установи Евхаристије, које непосредно претходе произношењу ријечи установљења: „Узевши хљеб у Своје Свете и пречисте... руке, погледавши на небо и показавши Теби Богу и Оцу, заблагодаривши, *благословивши*, осветивши, преломивши, даде Својим Светим... рекавши: Примите, једите, ово је Тијело Моје...“<sup>1407</sup> односно: „Тако исто по Вечери, узевши чашу и растворивши од вина и воде, погледавши на небо и показавши Теби Богу и Оцу, заблагодаривши, *благословивши*, осветивши, испунивши Духом Светим... рекавши: Пијте из ње сви...“<sup>1408</sup>

Утицај католичког богословља на православно у погледу одређивања момента претварања Дарова, по Желтову се, осим у рубрици која предвиђа благосиљање Дарова при ријечима установљења, огледа и у појави уздизања дискаса и путира при ријечима „Твоје од Твојих“, што је, по њему, имитација латинске праксе узди-

<sup>1401</sup> F. E. Brightman, *op. cit.*, 51–52. Од самих почетака превођења Јаковљеве Литургије на словенски језик, она је више служила као извор богословског мишљења а мање као израз молитвеног живота Цркве. Отуда је, највјероватније, и њен превод у ХИЛ № 332 (XVII в.) настао из конфесионално-полемичких разлога. (В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 20–21)

<sup>1402</sup> Наиме, у месинском рукопису ове Анафоре иза ријечи *благодаривши*, *благословивши*, *осветивши* је насликан крст, што означава крстообразно печење Дарова. (П. N. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 108)

<sup>1403</sup> E. Fritsch, „The Anaphoras of the Ge'ez Churches: A Challenging Orthodoxy“, у: *The anaphoral genesis of the institution narrative in light of the anaphora of Addai and Mari: acts of the International Liturgy Congress, Rome, 25–26 October 2011, Roma 2013*, 295.

<sup>1404</sup> *Ibid.*, 301.

<sup>1405</sup> F. E. Brightman, *op. cit.*, 132.

<sup>1406</sup> C. A. Swainson, *The Greek liturgies chiefly from original authorities, with an appendix containing the Coptic ordinary canon of the mass from two manuscripts in the British Museum*, Cambridge 1884, 268, 272.

<sup>1407</sup> „Божанствена Литургија Св. Апостола Јакова, Брата Божијег по телу“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 2*, 34.

<sup>1408</sup> *Ibid.*

зања хостије и чаше послије ријечи установљења.<sup>1409</sup> Та пракса је настала са циљем да би католички вјерници очима учествовали у сакраменту.<sup>1410</sup> У Православној Цркви, пракса уздицања Светих Дарова при произношењу ријечи „Твоје од Твојих...“ прије XVII в. је засвједочена само у грчком рукопису AD 1475, Ist. Patr. 87 (90), f. 17, на ЛЈЗ.<sup>1411</sup> Ни српски првоштампани литургијари не дају никакву напомену о уздицању дискаса и путира при ријечима „Твоје од Твојих“, већ само напомињу да послије овог возгласа свештеник и ђакон указују руком на Предложене Дарове. Српска пракса је присутна и у С1602.<sup>1412</sup> Такође, ниједно московско издање служебника све до С1655, као ни венецијанско, нема рубрике о подизању дискаса и путира.<sup>1413</sup> Ипак, С1604 и С1655 предвиђају да их ђакон уздиже сложивши руке крстообразно.<sup>1414</sup> Према томе, пракса уздицања дискаса и путира при возгласу „Твоје од Твојих“ се код Словена, сходно сачуваним споменицима, прво јавља у Малој Русији. Стрјатинско издање из 1604. г. предвиђа да, ако су присутна два ђакона, један уздиже дискос, а други путир.<sup>1415</sup> По новијим грчким штампаним издањима, једино ђакон уздиже дискос и путир.<sup>1416</sup> Атанасије Јевтић сматра да то треба да чини свештеник јер ђакон, по њему, може само да доноси тј. приноси Дарове,<sup>1417</sup> будући да он не свештенодејствује. Трембелас је мишљења да у овом дијелу Литургије треба чувати једноставност каква је била у древности, тј. без много покрета и симболизма.<sup>1418</sup> Мишљења смо да је, услијед поријекла ове праксе, оправдан закључак Ненада Милошевића, који каже да суштина проблема при поменутој рубрици није у томе *ко* уздиже Дарове тј. ђакон или свештеник, већ *да ли Дарове уопште треба уздизати или не*.<sup>1419</sup> Дакле, неопходно је критички расудити о симболичким разлозима који намећу праксу уздицања дискаса и путира.

У погледу ријечи „Твоје од Твојих“ треба знати и то да је у грчком првоштампаном тексту наведено *προσφέρομεν*, тј. *приносимо* за разлику од *приносећи* у српским и руским литургијарима, у којима се *приносимо* не среће ни у једном изда-

<sup>1409</sup> М. Zheltov, *op. cit.*, 291.

<sup>1410</sup> *Ibid.*

<sup>1411</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 188, 210. Мајендорф мисли да је пракса уздицања Дарова на поменутом мјесту грчког поријекла будући да о њој свједочи опис Литургије Атанасија Пателариоса, који је сачинио приликом његове посјете Москви 1653. г. (*Ibid.*)

<sup>1412</sup> С1602, 1236.

<sup>1413</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 188; Ф. Захарович, *op. cit.*, 88–89.

<sup>1414</sup> Е1602, ка', С1604, 153; С1655, 315.

<sup>1415</sup> С1604, 153.

<sup>1416</sup> С. Убипариповић, *op. cit.*, 170.

<sup>1417</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 3, 437.

<sup>1418</sup> П. Н. Трџић, *op. cit.*, 109–110.

<sup>1419</sup> Н. С. Милошевић, *op. cit.*, 31.

њу.<sup>1420</sup> Поједини штампани евхологиони, попут оних из 1545, 1553, 1571, 1580. и 1585. г. у ЛЈЗ имају *приносимо*, а у ЛВВ *приносећи*.<sup>1421</sup> Међутим, древније и исправније је *приносећи* будући да је оно синтаксички и богословски правилно. Наиме, пошто је Анафора јединствен текст, *приносимо* представља непотребно понављање: „Твоје од Твојих, Теби *приносимо*...“ а већ послије тога се каже „Још ти *приносимо*...“.<sup>1422</sup> Исправљање ријечи *приносећи* у *приносимо* је резултат тајног читања молитава будући да се тиме изгубио смисао возгласа свештеника и одговора народа, зато што отргнути од молитве возгласи сами по себи нису имали смисла. Тако фраза „Твоје од Твојих“ сама по себи има смисла само са ријечју *приносимо*, док са *приносећи* може бити смислена само у вези са претходном и наредном фразом.<sup>1423</sup> Према овој фрази Часне Дарове уздиже ђакон, ако саслужује, док у случају да служи сам свештеник, онда он то чини.<sup>1424</sup>

Од XVI в. Тропар Трећег часа са стиховима педесетог псалма „Срце чисто...“ и „Не одбаци ме...“ постаје саставни дио грчког чина Литургије,<sup>1425</sup> тако да га срећемо и у Дукасовом издању.<sup>1426</sup> У Русији се појављује у рукописним служебницима крајем XIV односно почетком XV в.,<sup>1427</sup> тј. када и код Грка. Руски првоштампани служебници имају овај тропар у обе Литургије, мада се у почетку појављивања у рукописма налазио у Анафори ЛЈЗ, а од средине XV в. и у Анафори ЛВВ.<sup>1428</sup> Његово појављивање у руским рукописима, како показује Владимир Вукашиновић, највјероватније треба тумачити као знак жеље московског митрополита Фотија (1408–1430) да своју Цркву, по угледу на свог претходника митрополита Кипријана, чвршће повеже са Васељенским патријархатом. То је могао остварити и на тај начин што ће обреде Руске Цркве сасвим ускладити са цариградском праксом, која је у то вријеме управо садржала и Тропар Трећег часа у Анафори.<sup>1429</sup> С друге стране, Афанасјева мисли да је његово касније појављивање у јужнословенским

<sup>1420</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 215.

<sup>1421</sup> *Ibid.*

<sup>1422</sup> *Ibid.*

<sup>1423</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>1424</sup> Ј. Фундулис, *Литургика I...*, 198.

<sup>1425</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 190, 210.

<sup>1426</sup> *Αἰ θεῖα Λειτουργία...*, 256.

<sup>1427</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 220–229.

<sup>1428</sup> *Ibid.*, 224; С1583, 78; С1602, 124а. Ипак, овај тропар немају сви руски односно јужноруски штампани служебници из XVII в. Тако овај тропар нема тзв. *Брацки Служебник* из 1617. г. (Л. Сенченко, *op. cit.*, 88)

<sup>1429</sup> В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 43. Тропар Трећег часа у Анафору први пут бива унијет крајем XIV в. у Цариграду, гдје је забиљежен у *Поретку Патријарашке Литургије ђакона и протонотарија најсветије велике Цркве Божије Димитрија Гемистоса* сачуваном у познатом александријском рукописном Евхологиону из 1407. године.

рукописима повезано са чињеницом да су балканске средине биле под турском окупацијом и да је њихова веза са Цариградом због тога ослабила, те је, самим тим, и појава тропара до извјесне мјере „каснила“ у овим срединама.<sup>1430</sup> Ипак, такав продор је извршен индиректно, будући да је српски рукописни *Литургијар* ХИЛ № 323 из XVI в. у ствари руска редакција Филотејевог Диатаксиса.<sup>1431</sup>

Постоје различита мишљења о богословским разлозима због којих је Тропар Трећег часа унијет у Анафору. По одређеним тумачењима, то је учињено како би се нагласила и појачала Епиклеза и на тај начин супротставило римокатоличком изостављању исте.<sup>1432</sup> Други мисле да је то лична молитва свештенослужитеља пред претварање Дарова,<sup>1433</sup> док Дмитриевски каже да је Тропар Трећег часа „молитва призивања Светог Духа“.<sup>1434</sup> Међутим, како показује Атанасије Јевтић, овај уметнути тропар квари „словесни, логичко-синтактички и богословски смисао Свете Анафоре, у којој су све молитве обраћене према Богу Оцу, док текст уметнутог тропара предвиђа обраћање Христу, и зато ствара несмислене и неприхватљиве неумјесности“.<sup>1435</sup> Ово посебно показује Св. Атанасије Пароски.<sup>1436</sup>

Српски првоштампани литургијари немају одговор народа на возглас „Особито“.<sup>1437</sup> Међутим, прво грчко штампано издање овдје као одговор има химну „Достојно је ваистину“, што представља једно од првих свједочанстава о употреби исте у ЛЈЗ, будући да се она на овом мјесту у ЛЈЗ не налази прије XVI в.<sup>1438</sup> У ру-

<sup>1430</sup> *Ibid.*

<sup>1431</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>1432</sup> Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 149.

<sup>1433</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 226.

<sup>1434</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение...*, 192–194.

<sup>1435</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 2, 360.

<sup>1436</sup> „Свети Атанасије Пароски, „Посланица о неумесности додатка Тропара Трећег часа у Литургији“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 2, 360–372.

<sup>1437</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 27а; Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 158. Иначе, у рукописним евхологиони-ма итало–грчког поријекла из X–XI в. као одговор народа на возглас „Особито...“ срећемо познату химну „Богородице Дјеве...“. Та пракса се прво појавила у Јерусалиму или Александрији, а од XIV в. у Цариграду. Према томе, уношење богородичиних химни у *Intercessio* ЛЈЗ је настало под утицајем Литургије апостола Јакова будући да *Intercessio* ове Литургије садржи помињање „арханђелског гласа“, повезаног са Лк. 1, 42. (А. А. Лукашевич, „Богородице Дево“, у: *ПЭ*, том V, Москва 2007, 505) Тафт је мишљења да се богородичине химне појављују у овом дијелу Анафоре из разлога што је од XI в. дошло до опадања праксе произношења имена из диптиха наглас, те је остајао вакуум између два возгласа предстојатеља, тј. „Особито“ и „Најприје“. Пошто богослужење не трпи празнину, последије возгласа „Особито“ уметнуте су богородичине химне будући да су оне раније говорене тајно од стране служашких, првобитно од стране ђакона и то пред возглас. (R. F. Taft, *The Diptychs (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 4)*, Рома 1991, 118–119)

<sup>1438</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 118.

ским штампаним служебницима „Достојно је ваистину“ најприје срећемо у С1604.<sup>1439</sup>

Српски штампани литургијари не садрже одговор народа на „Најприје помени“, док Дукасово издање<sup>1440</sup> садржи: „И за све и због свега“.<sup>1441</sup> Тим ријечима се, иначе, завршавао и диптих живих будући да се ђакон окретао дверима олтара и говорио „И за све и због свега“, а народ је пјевао то исто.<sup>1442</sup> Тај одговор нису имали ни московски дониконовски служебници, али је он преко Е1602, С1604, С1629 и Служебника из 1639. г., ушао у С1655.<sup>1443</sup> Дукасово издање, за разлику од других које овдје разматрамо, последије „Најприје помени“ предвиђа да ђакон ставши на дверима помиње митрополита или епископа, али и јереја који приноси Дарове а на крају се моли за спасење цара и свих.<sup>1444</sup>

По српским штампаним литургијарима прве генерације свештеник помиње уснуле, а ђакон у олтару живе које хоће. Помињање живих од стране свештеника на овом мјесту није посвједочено ни у једном грчком рукопису који је прегледао Тремблеас,<sup>1445</sup> тј. свештеник помиње само упокојене. Међутим, грчка штампана издања предвиђају да свештеник помиње и живе. Руски рукописи и штампана издања предвиђају да свештеник помиње и живе и упокојене. То је касније уклонио С1655, јер тога нема у Е1602, мада у ЛВВ остаје у оба издања.<sup>1446</sup> Дакле, свједоци смо још једне разлике у праксама помјесних цркава.

За разлику од српских штампаних литургијара, израз „Помени Господе и моју недостојност“ не проналазимо у Дукасовом издању, док С1583 и С1602 садрже ово мјесто, а С1655 га нема.<sup>1447</sup>

Издање С1583 има напомену о томе да ђакон узима благослов од јереја прије прозбене јектеније,<sup>1448</sup> док С1602 предвиђа да ђакон прије изласка кроз сјеверне двери цјелива Престо и да се клања јереју, али не узима благослов.<sup>1449</sup> С друге

---

<sup>1439</sup> С1604, 161–162.

<sup>1440</sup> По мишљењу Тафта, диптих из Филотејевог Диатаксиса је инкорпориран у Дукасово издање. (R. F. Taft, *op. cit.*, 109)

<sup>1441</sup> *Αἰ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 286. Ове ријечи срећемо у грчким рукописима почевши од XII в. (*Ibid.*)

<sup>1442</sup> *Ibid.*

<sup>1443</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 245–246.

<sup>1444</sup> *Αἰ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 286.

<sup>1445</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 247.

<sup>1446</sup> *Ibid.*, 247–248.

<sup>1447</sup> *Αἰ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 276; С1583, 836; С1602, 128а; С1655, 320.

<sup>1448</sup> С1583, 84а.

<sup>1449</sup> С1602, 128а–128б.

стране, овакву напомену садрже С1604 и С1655.<sup>1450</sup> Дукасово издање има само напомену да ђакон излази.<sup>1451</sup> Одсуство поменуте рубрике у већини наведених извора вјероватно говори о томе да се она у пракси није спроводила, као што је ни данас не упражњавају ђакони.

### 3.7.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Начин читања молитава Анафоре није прецизиран ни у српским рукописима из XVII в. будући да и у њима срећемо само напомену „моли се“.<sup>1452</sup>

Пракса благосиљања Дарова при ријечима установљења преко малоруских предлогака доспјела је и у српску литургијску средину у XVII в. Тако у рукопису САНУ № 356 стоји: „приклонивши главу са умиљењем и подигнувши десницу показује на Свети хљеб и благосиља га. Исто треба учинити и над чашом“.<sup>1453</sup> Ипак, постоје и рукописа који не садрже ову рубрику.<sup>1454</sup>

Пракса уздизања Дарова при ријечима „Твоје од Твојих...“ је у XVII в. већ увелико заживјела и код српских свештенослужитеља, о чему свједоче поједини рукописи тог времена.<sup>1455</sup> С друге стране, поједини српски архијерејски чиновници из друге половине XVII в. предвиђају да ђакон уздиже Дарове при наведеном воzglасу.<sup>1456</sup>

Од краја XVII в. преовладала је и пракса говорења Тропара Трећег часа.<sup>1457</sup>

### 3.7.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Српски штампани литургијари друге генерације садрже додатак „клањати се...“ у одговору на „Заблагодаримо Господу“.<sup>1458</sup>

<sup>1450</sup> С1604, 170; С1655, 333–334.

<sup>1451</sup> *Αἰ θεῶν Λειτουργία...*, 28а.

<sup>1452</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 20а–26а.

<sup>1453</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 27а.

<sup>1454</sup> *Литургијар* МСПЦ № 108 (XV–XVII в.), 24а–28а; *Литургијар* МСПЦ № 215 (XVI в.), 40а–47а; *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121, 20а–26а.

<sup>1455</sup> На примјер: тропар се налази у овим литургијарима из XVII в.: ХИЛ № 329, ХИЛ № 333, ХИЛ № 334, ХИЛ № 335, ХИЛ № 336 (В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 51) и МСПЦ ОРГ № 121, 23а–23б.

<sup>1456</sup> *Архијерејски чиновник* НБС № 640 (XVII–XVIII в.), 77а–77б.

<sup>1457</sup> На примјер: *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 23б–24а; *Архијерејски чиновник* НБС № 640 (XVII–XVIII в.), 77б–78а; *Архијерејски чиновник* УБ № 25 (XVII–XVIII в.), 23а.

<sup>1458</sup> СБУ ДИМ1799, 38а.

За разлику од српских свештенослужитеља у XVI в. који, сходно штампаним издањима, нису уздизали Дарове при возгласу „Твоје од Твојих“, та пракса је била присутна у Карловачкој митрополији XVIII–XIX в. будући да је прописују литургијари тог времена.<sup>1459</sup> Ипак, почетком XX в. у овој митрополији је постављано питање о неопходности чињења крста путиром и дискосом над антимином у наведеном моменту.<sup>1460</sup>

Српски штампани литургијари друге генерације садрже Тропар Трећег часа,<sup>1461</sup> с тим што треба рећи да С1845 тај тропар има у ЛЈЗ, а нема у ЛВВ.<sup>1462</sup> Дакле, и тада је било приређивача и издавача литургијара, као и литургичара, који су настојали сачувати древну праксу. Тако се уношењу тог тропара у текст Анафоре противио игуман Теофило Стевановић, који тај акт назива „бесмисленим“.<sup>1463</sup>

За разлику од првих српских штампаних литургијара, они с краја XVIII и из XIX в. садрже химну „Достојно је ваистину“ као одговор народа на возглас свештеника „Особито“.<sup>1464</sup>

### 3.8. Обреди пред Причешће

„Узглашава: *И удостој нас, Владико...* Народ: *Оче наш.* И одмах свештеник узглашава: *Јер је Твоје Царство... Мир свима! Ђакон: Главе наше Господу приклонимо.* И ово рекавши, сагиње и сам главу мало, до возгласа. Свештеник моли се: *Благодаримо Ти Царе невидљиви...* А кад свештеник возгласи: *Благодаћу и милосрђем и човјекољубљем...* Стоји ђакон, молећи се у себи, и пазећи оком ка свештенику, док се свештеник моли: *Чуј, Господе Исусе Христе, Боже наш... и кроз нас свему народу...* И када га види да је завршио молитву, и почео да се клања, поклони се и он с њим, на мјесту гдје стоји, и кад га види опет да је пружио руке, и дотакао се Светога хљеба, узглашава: *Пазимо!* Свештеник уздиже Свети хљеб, говори: *Светиње светима.* А ђакон, пак ушавши [у олтар], стане здесна јереју. Свештеник, раздробивши Свети хљеб на четири дијела, полаже их на Свети дискос

<sup>1459</sup> *Ibid.*, 39a.

<sup>1460</sup> Ј. Ж., „Треба ли ђакон, или ако овога нема, свештеник код возгласа *Твоје од твојих* да прекрсти антиминос подигнутим часним дарима?“, у: *Богословски гласник, часопис за православну богословску науку и црквени живот*, Сремски Карловци 1905, 189.

<sup>1461</sup> СБУДИМ 1799, 39a–39б; СБУДИМ 1825, 50a–50б; СБЕОГРАД 1838, 80a–81a; ССАРАЈЕВО 1898, 75a.

<sup>1462</sup> С1845, 62–63, 96.

<sup>1463</sup> Т. Стевановић, *Познавање Цркве или обредословље*, Београд 1895, 198.

<sup>1464</sup> СБУДИМ 1799, 40a.



крстообразно. Раздробљавајући говори и ово: *Ломи се и раздробљава Јагње Божије, Које се ломи а не раздјељује, увијек се једе и никада не нестаје*. Ђакон, показујући Свету чашу својим ораром, говори: *Напуни, владико, Свету чашу*. Јереј, узевши горњи дио [Агнеца], чини њиме крст над Светом чашом, говорећи: *Пуноћа Светога Духа*. И тако ставља њу, а ђакон, каже *Амин*. И принесену топлоту, принјевши је, говори јереју: *Благослови, владико, топлоту!* Свештеник, пак, благосиља је, а ђакон држећи лијевом руком Свету чашу, улива топлоту колико је довољно, над којом говори јереј: *Топлота Духа Светога*. Ђакон: *Амин*.<sup>1465</sup>

### 3.8.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса

У Филотејевом Диатаксису, српским рукописним и штампаним литургијарима срећемо краћу варијанту ријечи које свештеник говори приликом ломљења Агнеца, а која гласи: „Ломи се и раздробљава Јагње Божије, Које се ломи а не раздјељује, увијек се једе и никада не нестаје.“<sup>1466</sup> Постоје и рукописи који уопште немају рубрику о ломљењу Агнеца или је она написана на маргини текста.<sup>1467</sup>

### 3.8.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

За разлику од српских штампаних литургијара који не предвиђају начин читања молитве пред *Оче наш* и молитве главоприклоњења, Дукасово издање предвиђа да се обе поменуте молитве читају *мистично*, тј. тајинствено,<sup>1468</sup> док прво руско штампано издање напомиње да се свештеник *моли*.<sup>1469</sup> Вјероватно се у свим помјесним црквама, главопреклона молитва говорила тихо будући да се ријечи исте у ЛЈЗ не односе конкретно на оне који треба да приступе Причешћу него на

<sup>1465</sup> ЛБВ, 33а–34б; ЛЈМ, 46б–48а; ГЛ, 35–36’.

<sup>1466</sup> П. Ν. Τρεμπέλας, *op. cit.*, 13; Литургијари: ДЕЧ № 130 (XV в.), 50б; МСПЦ № 117 (XVI в.), 31а.

<sup>1467</sup> Литургијари: ЂОР № 7 (XIV в.), 49б; ХИЛ № 315 (XIV в.), у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 468.

<sup>1468</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 28а–28б.

<sup>1469</sup> С1602, 128б, 130а.

потребе вјерних уопште.<sup>1470</sup> Наиме, то је била отпусна молитва за оне који нису приступали Причешћу већ су одлазили из храма у том моменту.<sup>1471</sup>

Дукасово издање у литургијску праксу уводи обичај да свештеник и ђакон прије уздизања Агнеца три пута говоре покајни стих: „Боже, очисти ме грешнога и помилуј ме“,<sup>1472</sup> што срећемо и у E1602, C1604 и C1655.<sup>1473</sup> Ове ријечи, међутим, свједоче о приватној побожности свештенослужитеља, што је довело до умножавања рубрика и усложњавања литургијског поретка. Исто тако, поменута издања, за разлику од Филотејевог Диатаксиса и српских штампаних литургијара, садрже и ђаконов позив свештенику прије разламања хљеба: „Разломи, владико, Свети хљеб“.<sup>1474</sup>

Приликом описа чина уздизања Агнеца у српским штампаним литургијарима и Дукасовом издању не стоји да њиме свештеник чини крст, док поједини словенски рукописи и руски штампани служебници то предвиђају.<sup>1475</sup>

Ријечи које свештеник говори приликом ломљења Агнеца су исте у српским штампаним литургијарима и московским дониконовским служебницима.<sup>1476</sup> Дукасово издање садржи проширену варијанту ове реченице, тј. додаток „но освећује оне који се причешћују“.<sup>1477</sup> Међутим, ова верзија је присутна и раније, додуше на маргини једног рукописа из XI в. (Paris gr. 391), а срећемо је и у XVI в. у грчким рукописима, као и у E1602, C1604, а отуда и у C1655.<sup>1478</sup> Поменути додаток говори о посљедици Причешћа, а то је освећење, тј. задобијање светости кроз сједињење са Христом као Јединим Светим.<sup>1479</sup> Неопходно је указати да је грчки израз *δαπανόμενος* преведен на српкословенски са *окончаван*, што није најпрецизније будући да је тачније *трошен*. Тако Св. Јован Златоусти каже да Принос и Жртва Исуса Христа јесте „непотрошива“, тј. не троши се и не нестаје никада, што значи да се ломи и једе хљеб, али Исус Христос остаје цио.<sup>1480</sup>

<sup>1470</sup> Н. Д. Успенский, *op. cit.*, 44.

<sup>1471</sup> R. F. Taft, *The Precommunion Rites (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5)*, Roma 2000, 171–197.

<sup>1472</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 166.

<sup>1473</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 197.

<sup>1474</sup> *Ibid.*

<sup>1475</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение...*, 123; C1602, 1316; C1627, 143а.

<sup>1476</sup> C1602, 1316–132; C1627, 143б.

<sup>1477</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 166.

<sup>1478</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 197; C1799, 426.

<sup>1479</sup> В. опширније: Свети Никола Кавасила, *op. cit.*, 138–139, 154–158.

<sup>1480</sup> Дионисије Митрополит Срвије и Козане, „Тумачење Божанствене Литургије“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 4*, 322.

Поједини грчки рукописи из XVI в., Дукасово издање, E1602, C1604 и C1655, предвиђају да свештеник при уливању топлоте благосиља исту уз ријечи: „Благословена топлота Светих Твојих...“, док приликом уливања ђакон говори: „Топлота вјере пуна Духа Светога. Амин“.<sup>1481</sup> Први руски штампани Службеник предвиђа да свештеник благосиља топлоту, тј. *укрон* уз ријечи „Топлота Духа Светога“.<sup>1482</sup> Издање C1583 се овдје разликује од других штампаних литургијара које разматрамо по томе што је при благосиљању топлоте предвиђено да свештеник говори „Благословен Бог Који просвећује...“ а при уливању топлоте у путир „Топлота вјере Светога Духа. Бању божанственог препорођења...“.<sup>1483</sup> Атанасије Јевтић на основу ставова Св. Симеона Солунског о топлоти долази до закључка да су двије подвучене ријечи у реченици „Топлота вјере, пуна Духа Светога“ неумјесне и плеоназам, „јер ако је то 'Топлота Духа Светога' – онда ту ништа не недостаје, јер није већа нити различита *топлота вјере* од *топлоте Духа*“.<sup>1484</sup> Међутим, током историје, ријечи при уливању топлоте нису имале само пневматолошки него и христолошки карактер. Тако у руским рукописима XVI–XVII в. при опису ове радње срећемо ријечи „Мијешање Светог Тијела и Часне Крви“.<sup>1485</sup> Те ријечи су сиропалестинског поријекла, за разлику од „Топлота Духа Светога“, које су посвједочене у грчким евхологионима.<sup>1486</sup> Дакле, уливање топлоте додатно потврђује како једна свештенорадња која се предузима првенствено из практичних разлога, постаје предмет различитих симболичких тумачења што за последицу има увођење нових реченица приликом савршавања једне те исте радње.

### 3.8.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

Рукопис САНУ № 356 предвиђа да приликом изговарања молитве Господње свештеник диже руке увис,<sup>1487</sup> што не срећемо у другим изворима које смо прегле-

<sup>1481</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 198.

<sup>1482</sup> C1602, 132a.

<sup>1483</sup> C1583, 906–91a. Овакав поредак проналазимо и у једном српском рукопису, тј. у ЋОР № 7, 496–50a, али и појединим руским рукописима. (А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 124. Тропар „Бању божанственог препорођења“ проналазимо у Канону Педесетнице Св. Јована Дамаскина, пјесма 3, 4)

<sup>1484</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 4, 453.

<sup>1485</sup> А. С. Слуцкий, *Византийские литургические чины „Соединения Даров“ и „Теплоты“: Ранние славянские версии*, <http://byzantinorossica.org.ru/sources/papers/enosis.pdf>

<sup>1486</sup> *Ibid.*

<sup>1487</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 32a.

дали. Идентично штампаним, и у српским рукописним литургијарима из XVII в. срећемо краћу варијанту „Ломи се...“.<sup>1488</sup>

У појединим архијерејским чиновницима овог времена срећемо другачије ријечи при разламању Агнеца у односу на оне у ранијим рукописима и штампаним издањима. Тако у Архијерејском чиновнику НБС № 640 стоји: „Раздробљава се Часно и Пречисто Тијело Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа, полаже се за живот свијета и спасење свијета. Амин.“<sup>1489</sup> Наведене ријечи срећемо у руским рукописима још у XVI в.<sup>1490</sup> Послије разламања Агнеца, у поменутом Чиновнику слиједи богословско тумачење овог чина, које својим садржајем одудара од светоотачког: „Тада анђели имајући ножеве и држећи у рукама Дијете, зарезу Га и Крв Његову источе у чашу, Тијело пак Његово режући полажу на хљеб и бива Тијело и Крв Господа нашег Исуса Христа“.<sup>1491</sup>

### 3.8.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

Српске свештенослужитеље у Карловачкој митрополији почетком XX в. посебно је занимало питање да ли се Агнецом чини знак крста при возгласу „Светиње светима“.<sup>1492</sup> Одговарајући на то питање, професор Карловачке богословије Јован Живковић се позива на московско издање Архијерејског чиновника из 1798. г., у којем стоји да архијереј уздиже мало Агнец над дискосом „не чинећи крст“. Таква пракса је, по Живковићу, оправдана будући да, сходно Св. Симеону Солунском, подизање Агнеца представља подизање Исуса Христа на крст,<sup>1493</sup> док се, по Живковићу, само Распеће већ представља тиме што се Агнец ломи на четири дијела и у облику крста полаже на дискос.<sup>1494</sup> Међутим, изворни смисао подизања Светог хљеба је показивање истога вјернима „за свједочанство“, тј. позивање достојних и удаљавање недостојних од показаног Тијела Господњег,<sup>1495</sup> док је пракса чињења крста Агнецом, вјероватно, настала на основу касније интерпретације

<sup>1488</sup> Литургијари: МСПЦ № 4 (XVII в.), 64а; МСПЦ № 238 (XVII в.), 36а–36б; МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 30а–30б.

<sup>1489</sup> *Архијерејском чиновник* НБС № 640 (XVII–XVIII в.), 89а.

<sup>1490</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 123–124.

<sup>1491</sup> *Архијерејски чиновник* НБС № 640 (XVII–XVIII в.), 89а–90а.

<sup>1492</sup> Ј. Ж., „Да ли треба свештеник код возгласа *ѡагѡа ѡагѡѡ* да прекрсти св. Агнец над дискосом“, у: *Богословски гласник, часопис за православну богословску науку и црквени живот*, Сремски Карловци 1905, 190.

<sup>1493</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 123–124.

<sup>1494</sup> Ј. Ж., *op. cit.*, 190.

<sup>1495</sup> Ј. Фундулис, *Литургичке...*, 111.

узношења Агнеца као подизања Христа на крст.<sup>1496</sup> Ни српски штампани литургијари друге генерације не предвиђају чињење крста при поменутом возласу.<sup>1497</sup> Према томе, иако ово упутство срећемо у појединим грчким порецима још из XII–XIII в. (Vallicelliana Gr. 112 (G70))<sup>1498</sup> и руским штампаним служебницима из XVII в., оно се није нашло у српским издањима друге генерације, јер га нема ни у Новим издањима.<sup>1499</sup>

Дужа варијанта „Ломи се...“ се среће и у српским штампаним литургијарима друге генерације.<sup>1500</sup> Истовремено, ови литургијари садрже поредак уливања топлоте присутан у С1655.<sup>1501</sup>

### 3.9. Причешће и завршни дио

„Тада, поклонивши се заједно трипут, и помоливши се, док се ђакон препојасује крстолико својим ораром, и стане мало тамо, свештеник, пак, учинивши поклон према ђакону, и испросивши опроштај, узима један дио Светог хљеба, и раздјеливши на двоје, један дио пак сам узима, и држи унутар длана десне руке, а други узевши трима прстима исте руке, говори мало ка ђакону: *Приступи*. Ђакон, пак, приступивши, чини метаније са сваком побожношћу, просећи опроштај, и тако прилази. Свештеник, пак, дајући му, говори: *Часно и Пресвето Тијело Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа даје се теби* – име рекавши, *ђакону, на отпуштење гријехова његових, и на живот вјечни*. Ђакон, пак, цјеливавши руку која му даје, и узима дато му, одлази на једну страну Свете Трапезе позади, и преклонивши главу доље, и помоливши се, каже ово: *Вјерујем, Господе, и исповједам, да си Ти Христос, Син Бога Живога, Који си сшао с небеса, и оваплотио се од Духа Светога, да спасеш грешнике, од којих сам први ја*. И ово: *Вечере Твоје тајне данас, Сине Божији, причасника ме прими, јер нећу тајну Твоју непријатељима Твојим рећи, нити пољубац Ти дати као Јуда, већ као разбојник исповједам Те: Помени ме, Господе, када дођеш у Царству Твоме*. И на крају: *Да ми не буде на суд или*

<sup>1496</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 257.

<sup>1497</sup> СБУДИМ1799, 416; С1835, 866; С1845, 69.

<sup>1498</sup> R. F. Taft, *op. cit.*, 257. У том периоду је и у Германово тумачење интерполирано да свештеник три пута Агнецом чини знак крста: два пута вертикално у ваздуху и једном хоризонтално преко путира. (*Ibid.*)

<sup>1499</sup> С1655, 344; *Служебник*, Москва 1656, 466.

<sup>1500</sup> С1799, 426.

<sup>1501</sup> СБУДИМ1799, 436.

осуду причешћивање Светим Твојим Тајнама, Господе, већ на исцјељење душе и тијела. И причешћује се оним у рукама са страхом и сваком предострожношћу. А свештеник, пак, и сам држећи онај Свети Дио који је узео, приклања главу пред Светом Трапезом, и помоливши се и рекавши напријед речено, и сам се причешћује оним у рукама, са сваком предострожношћу. Отире руке о антиминос, да не остане нешто на њима од Животворнога хљеба, а тако чини и на лицу своме. Тада, усправивши се, узима обема рукама с покровцем Свету чашу, и причешћује се трипут од ње, и затим усне своје, и крај Свете чаше, која му је у рукама, отире покровцем, и њу с краја негдје цјеливавши, позива опет ђакон, говорећи: *Ђаконе приступи*. И приступивши, чинећи поклон њему, и опет тражећи опроштај, прихвата се и он с јерејем Свете чаше, заједно с покровцем, и причешћује се и он трипут, док јереј овако говори: *Ђакон – име, причешћује се Часне и Свете Крви Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа, на отпуштење грјехова и на живот вјечни*. Тада обрише покровцем у рукама своја уста и Свештену чашу, и цјелива Свету чашу, и затим јереја у лице. А њему говори свештеник: *Христос је међу нама*. Ђакон: *И јесте, и биће*. И потом сам, пак, ђакон, узевши рукама Свети дискос и метлицу, сакупља све у Свету чашу са страхом и сваком предострожношћу, да нешто од најситнијих не падне или остане. Затим молитву ову: *Часног и Светог и Пречистог Тијела Твога, Христe, причестих се, Часне и Свете Крви Твоје удостојих се, и Царства Твога не лиши мене недостојнога*. Кад ово буде, свештеник говори молитву благодарења. Свештеник моли се: *Благодаримо Ти, Владико Човјекољубиви...* Тада свештеник, ставивши Свештену кашичицу у Свету чашу, и покривши једним покровцем, а ову Свету чашу узме ђакон, кад му јереј заповједи, окреће се на запад, и показујући онима напољу [у храму], говори: *Приступите!* Прије, пак, овога је свештеник рекао: *Са страхом Божијим и вјером*. По возгласу, пак, како рекосмо, ђакон: *Приступите*, ако има неки који хоће да се причесте, узима из руку ђакон Свету чашу, и раздаје им. И тако, благословивши народ, враћа се. Ако ли нема причасника, благосиља народ, док ђакон држи Свету чашу, говорећи веома: *Спаси Боже народ Твој и благослови наслијеђе Твоје*. Када Света чаша буде постављена на Свету Трапезу, узима свештеник припремљену кадионицу, и благословивши кадило, кади Светиње трипут, говорећи тихо: *Узнеси се на небеса Боже, и по свој земљи слава Твоја*. Тада, предавши кадионицу у десницу ђакону, ставља и Свети дискос, који има и звјездицу и покровце, на главу његову, а сам свештеник, узевши у своју руку Свету чашу, најприје у себи говори: *Благо-*

словен Бог наш, возглашава: *Свагда и сада и увијек, и у вијекове вијекова*. Народ: *Амин. Да се испуне уста наша пјесме Господње... Аллуја*. И односи у Проскомидију Светиње, а претходи му ђакон. И ђакон, покадивши их, одлаже кадионицу. И ставши на обичном мјесту, говори: *Ми који смо примили Божанске, Свете, и пречисте, бесмртне, небеске, животворне Христове Тајне, стојећи смјерно заблагодаримо Господу. Заштити, спаси, помилуј, и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу. Дан сав савршен, свет миран и безгрешан измоливши, сами себе и једни друге и сав живот наш Христу Богу предајмо*. Свештеник, док се ово говори, савивши антиминос, узглашава: *Јер си Ти освећење наше, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увијек и у вијекове вијекова*. Тада ђакон: *У миру изиђимо*. Јереј, изашавши и ставши на обичном мјесту, ђакон одмах: *Господу се помолимо*. Свештеник говори молитву заамвону: *Госпode, Који благосиљаш оне који Тебе благосиљају...* Народ: *Нека је Име Господње благословено од сада и до вијека... трипут*. Тада псалам 33: *Благосиљам Гopода на свако вријеме... до краја*. Док се молитва говори, стоји ђакон пред Светим дверима, украј десне стране, држећи и ораp свој, и главу приклонивши до свршетка молитве. Кад се она заврши, враћа се у Проскомидију. Свештеник, пак, тамо каже завршну молитву. *Молитва кад хоће да употријеби Свете Дарове*. Ђакон, узевши благослов и поклонивши се њему, употребљава Светиње, са сваком пажњом и предострожношћу, омива трипут Свету чашу вином и водом, и отире пажљиво мокроту губом да не остане никаква влага. Када ово спреми и сложи добро, омива руке и лице и крај усана својих, на обичном мјесту говорећи у себи: *Сада отпушташ слугу Свога, Владико*. И *Трисвето*. *Тропар и кондак дана и Богородичан*. *Часнију од херувима*. *Слава и сада*. *Госпode помилуј трипут и отпуст*. Када ово говори, свлачи стихар и остало, и благодаривши Богу излази. Свештеник, пак, раздаје анафору, док се говори: *Благосиљаћу Господа у свако вријеме*. Када се то заврши, узглашава јереј и уједно благосиља народ: *Благослов Господњи на нас, свагда и сада и увијек и у вијекове вијекова*. И затим свештеник: *Молитвама Светих отаца наших Госпode Исусе Христe, Боже, наше, помилуј нас*. И тако одлази у Проскомидију и умива се, говорећи напријед речено. И свлачи свештеничку одежду, чинећи отпуст у себи. Тада поклонивши се и за све благодаривши Богу излази.<sup>1502</sup>

<sup>1502</sup> ЛБВ, 346–406; ЛЈМ, 48а–56б; ГЛ, 34'–41'.

### 3.9.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса

Сходно српским штампаним литургијарима свештенослужитељи се прије Причешћа прво заједно клањају три пута, потом траже опроштај гријехова, онда слиједе молитве пред Причешће и коначно Причешће. Овакав поредак проналазимо у Филотејевом Диатаксису и одређеним српским рукописима насталим на основу њега.<sup>1503</sup>

У наведеним литургијарима срећемо три молитве пред Причешће: „Вјерујем Господе (до `од којих сам први ја)`“, „Прими ме данас Сине Божији...“ и „Нека ми причешћивање...“. Овакав распоред је филотејевски и као такав је заступљен у српским рукописима.<sup>1504</sup> У ЛБВ, за разлику од других штампаних литургијара, срећемо и молитву по Причешћу свештенослужитеља, која гласи: „Часног и Светог и Пречистог Тијела Твога, Христе, причестих се, Часне и Свете Крви Твоје удостојих се, и Царства Твога не лиши мене недостојног“. И ова молитва потврђује да се и у XVI в. Причешће, прије свега, доживљава као лично освећујуће дјело, које се повезује са личном побожношћу, а не са еклисиолошком свијешћу причасника.

У погледу првенства Причешћа свештенослужитеља, Филотејев Диатаксис, поједини српски рукописи и српска штампана издања из XVI в. предвиђају да се Тијелом Христовим прво причешћује ђакон (иако свештеник прво узима дио Агнеца за себе), па онда свештеник,<sup>1505</sup> док поједини ранији рукописи прописују да се причешћују истовремено.<sup>1506</sup>

У српским штампаним литургијарима прве генерације, као и српским рукописима насталим на основу Филотејевог Диатаксиса, не постоје упутства којим дијеловима Агнеца треба причешћивати вјерни народ. Међутим, у њима срећемо јасну одредбу да ђакон *све* честице, а то значи и за Богородицу, свете, живе и упокојене, ставља у путир, и да потом бива Причешће вјерних.<sup>1507</sup>

<sup>1503</sup> П. Н. Тремпéлас, *op. cit.*, 13; литургијари: ДЕЧ № 130 (XV в.), 526–53а; МСПЦ № 117 (XVI в.), 316–32а.

<sup>1504</sup> Литургијари: ДЕЧ № 130 (XV в.), 526–53а; МСПЦ № 117 (XVI в.), 32а–32б.

<sup>1505</sup> П. Н. Тремпéлас, *op. cit.*, 13; литургијари: ДЕЧ № 130 (XV в.), 52а; МСПЦ № 117 (XVI в.), 32б.

<sup>1506</sup> На примјер: *Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 51б.

<sup>1507</sup> П. Н. Тремпéлас, *op. cit.*, 14; литургијари: ЋОР № (XIV в.), 7, 52а; ДЕЧ № 130 (XV в.), 54б; МСПЦ № 117 (XVI в.), 32б–33а; ПЕЋ № 82 (XVI в.), 49б;



Словенски рукописи, као ни штампана издања не садрже потпуно тачан превод грчког текста благодарствене јектеније. Наиме, он ријечи „Ορθοί μεταλαβόντες“ преводи са „причестивши се“ (од: *μεταλαμβάνω* = узимам удјела, једем, причешћујем се; *μετάληψις* = Причешће).<sup>1508</sup> У погледу терминологије, примјећујемо да се за *антидор* користи термин *анафора*. Међутим, тај термин не одговара ономе што у ствари јесте *антидор*, што потврђује и то да се у грчким рукописима говори да свештеник дијели *антидор*, а не *анафору*.<sup>1509</sup>

Сходно српским првоштампаним литургијарима и ђакон даје отпуст, мада у себи, што је једна од особености филотејевских рукописа. С друге стране, и свештеник даје отпуст у себи, а прије тога каже само стих „Молитвама Светих отаца наших...“. И то је одлика филотејевских рукописа.<sup>1510</sup>

У погледу отпуста треба рећи и то да у српским издањима примјећујемо и одређене нелогичности. Тако се на Успење Пресвете Богородице наводи сљедећи отпуст: „Христос истинити Бог наш, молитвама Његове Пречисте Матере и часног Њеног Успења...“.<sup>1511</sup> Међутим, хришћани не призивају догађај Успења, него Богородицу да се моли за њих.<sup>1512</sup>

### 3.9.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Рукописно предање Православне Цркве говори о неколико различитих тренутака у којима ђакон врши укрштање ораром: током Молитве Господње, након благосиљања топлоте, прије ријечи „Разломи владико“, прије или послије Причешћа свештеника.<sup>1513</sup> Српски првоштампани литургијари предвиђају да се то чини послије уливања топлоте, а тако је и у првом руском и јужноруском штампаном издању, тј. прије примања Причешћа.<sup>1514</sup> Ова рубрика је у складу са Филотејевим Диатаксистом, али је она у неким рукописима у XVI в., као и Дукасовом издању, премјештена у вријеме прије ломљења Агнеца, па је тако ушла у венецијанска издања, С1604, С1629 и С1655.<sup>1515</sup> Не може се поуздано утврдити да ли је пракса

<sup>1508</sup> А. Јевтић, *Стари српски Служабник*, 69.

<sup>1509</sup> П. Н. Тречтјелас, *op. cit.*, 16.

<sup>1510</sup> Патријарх Павле, *Да нам буду...*, 278.

<sup>1511</sup> ЛБВ, 77а.

<sup>1512</sup> Патријарх Павле, *op. cit.*, 279.

<sup>1513</sup> Ј. Фундулис, *Литургијичке...*, 93–97.

<sup>1514</sup> С1602, 1326; С1583, 91а.

<sup>1515</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 197–198.

укрштања орара настала из практичних разлога, тј. да ораар не би отежавао кретање ђакона у вријеме Причешћа или из симболичких, тј. будући да ђакони изображавају анђеле, укрштање орара симболизује херувимско скупљање крила при погледу на Бога.<sup>1516</sup>

Дукасово издање предвиђа да опроштај гријехова пред Причешће тражи само ђакон,<sup>1517</sup> што ће се задржати и у појединим руским штампаним службеницима прије и послје Никонове реформе.<sup>1518</sup> Ипак, поједина руска штампана издања из тог времена предвиђају исту праксу као и српска.<sup>1519</sup>

Молитве пред Причешће свештенослужитеља у штампаним издањима нису тако многобројне као у одређеним грчким рукописима, нарочито од XVII в.<sup>1520</sup> Наиме, грчки штампани евхологиони из XVI в., као и Дукасово издање, предвиђају четири молитве пред Причешће, од којих су двије „Вјерујем, Господе и исповједам...“ и „Нека ми причешћивање...“.<sup>1521</sup> У руској рукописној традицији у вријеме које истражујемо присутно је неколико молитава пред Причешће, а у једном рукопису их се наводи чак девет.<sup>1522</sup> Дониконовски московски службеници такође предвиђају четири молитве, од којих се четврта, тј. „Боготворећу крв...“, говори непосредно пред Причешће Часном Крвљу.<sup>1523</sup> Јужноруски службеници, као и С1655, послје Причешћа Часном Крвљу предвиђају другу молитву, тј. „Ево дотаче се...“.<sup>1524</sup> Интересантно је напоменути да се у Виленском Службенику из 1598. г. у једној од молитава наводи да се Причешће прима „на здравље, на спасење“.<sup>1525</sup> По мишљењу Мајендорфа, С1655 у руску праксу уводи молитве пред Причешће присутне у Е1602 и као такве оне су присутне и у данашњим руским службеницима.<sup>1526</sup> Међутим, проширен облик молитве „Вјерујем, Господе“ (додато је „Још вјерујем...“) постоји већ у С1602,<sup>1527</sup> тако да Мајендорф не доноси исправан закључак.

<sup>1516</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 95–96.

<sup>1517</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 30а.

<sup>1518</sup> С1604, 189; С1655, 350.

<sup>1519</sup> С1602, 132б.

<sup>1520</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 278.

<sup>1521</sup> *Ibid.*, 278–279.

<sup>1522</sup> *Ibid.*, 280.

<sup>1523</sup> С1602, 134а–135б.

<sup>1524</sup> С1655, 356. Та молитва се, међутим, у неким рукописима наводи као молитва пред Причешће Тијелом Христовим. (Ф. Захарович, *op. cit.*, 91)

<sup>1525</sup> Л. Сенченко, *op. cit.*, 87.

<sup>1526</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 200, 204.

<sup>1527</sup> С1602, 134а–134б.

Српско литургијско штампарство доноси и *Посљедовање Светом Причешћу* намјењено индивидуалној припреми за примање Причешћа. Између осталог, оно се налази у Псалтиру из Црнојевића штампарије.<sup>1528</sup> Молитве пред Причешће које се налазе у овом чину, као и оне из штампаних издања, један су у низу доказа који потврђује да се византијска Литургија временом почиње прилагођавати индивидуалним потребама, тј. то је једна од тачака у којима се огледа промјена од личног-заједничког ка индивидуалном, или од есхатолошког ка овдје-и-сада.<sup>1529</sup> Наиме, те молитве су по свом карактеру пијетистичке, а њихова употреба показује несхватање да је цјелокупна Литургија припрема за Причешће.<sup>1530</sup> Сходно Фундулису, ове молитве на Литургији не треба да читају ни вјерни нити свештенослужитељи будући да се тиме непотребно одуговлачи трајање причасна и Литургија црквене заједнице претвара у приватну пијетистичку молитву.<sup>1531</sup> То даље значи да су пред Причешће довољне молитве које наглашавају општи карактер Литургије, а то су молитва пред *Оче наш* и сама молитва *Оче наш*, а по Причешћау молитва благодарења.<sup>1532</sup>

Примјећујемо да Дукасово издање подразумјева да се свештеник причешћује из путира на тај начин што пије три пута говорећи „У име Оца“, други пут „и Сина“ и трећи пут „и Светог Духа“.<sup>1533</sup> Други извори не помињу ове ријечи .

Московски дониконовски служебници предвиђају да свештеник дио Агнеца даје прво себи, па онда ђакону, док грчка венецијанска издања, као и јужноруски служебници предвиђају обрнут поредак, који је, коначно, унијет и у Никонове служебнике.<sup>1534</sup> Мајендорф није успио да пронађе ниједан рукопис прије XVI в. који би потврђивао праксу да свештеник даје прво себи дио Агнеца, па тек онда ђакону.<sup>1535</sup> Међутим, Дукасово издање је прецизирало тај поредак и њега су прихватила поменута грчка и јужноруска издања.<sup>1536</sup> Дакле, и у једном и у другом случају, свештенослужитељи се причешћују истовремено.<sup>1537</sup> Међутим, до IX в. ни свештенство, ни лаици се нису причешћивали анархично већ по тачно утврђе-

<sup>1528</sup> *Псалтир са посљедовањем*, Цетиње 1495, 151а–158а.

<sup>1529</sup> П. Кумарианос, *Символ...*, 54.

<sup>1530</sup> *Ibid.*

<sup>1531</sup> Ј. Фундулис, *Литургика 1*, 206.

<sup>1532</sup> *Ibid.*

<sup>1533</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 33б.

<sup>1534</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 276.

<sup>1535</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 204.

<sup>1536</sup> *Ibid.*

<sup>1537</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 33б; С1583, 91б; Е1602, κθ; С1602, 134б; С1604, 198; С1627, 146б; С1655, 355.

ном поретку, док је разлика прављена по чину, положају у Цркви, свјетовном положају, полу, годинама и по брачном статусу,<sup>1538</sup> што даље имплицира да су се свештеници причешћивали прије ђакона. Осим тога, византијски извори, већ од V в., свједоче праксу причешћивања свештенослужитеља према којој сви Причешће *примају* од некога, а нико га не *узима* сам.<sup>1539</sup> На примјер, ђакон је примао Тијело Христово од свештеника који служи, а потом га раздјеливао и давао назад свештенику.<sup>1540</sup> Штавише, ни епископ се није причешћивао сам, већ му је Причешће давао други саслужујући епископ или презвитер. Такву праксу свједоче грчки пореци Архиепископске Литургије све до Диатаксиса патријарха Атанасија III Пателараса, састављеног у Мосви 1653. г. за потребе Никонове реформе. У том Диатаксису, чије рубрике прихватају каснији пореци, јасно стоји да епископ сам себи даје Причешће, а након тога га даје саслужитељима презвитерима.<sup>1541</sup> Оваква пракса има значајну богословску поруку која подразумјева да је Причешће заједнички објед, односно *дар који се прима, а не узима*,<sup>1542</sup> али и то да се човјеков однос са Богом одвија преко других људи.<sup>1543</sup> То даље значи да је спасење дар Божији, који се добија а да Причешће није *самопослуживање*, што се, између осталог, може закључити и на основу српских штампаних литургијара. Наиме, у њима јасно стоји да свештеник *сам узима* један дио Агнеца за себе, док други дио *даје* ђакону.

По Причешћу свештенослужитеља српски штампани литургијари, сходно рукописним предлошцима, предвиђају цјелив мира, који подразумјева цјеливање у образ. Ова пракса у словенским земљама постоји од XII в., а срећемо је и у грчким рукописима, док је грчки штампани евхологиони изостављају.<sup>1544</sup> Њено присуство, међутим, треба да посвједочи љубав и јединство у Христу између свештенослужитеља.

Напомену да ђакон прије Причешћа вјерних, у путир ставља *све* честице са диска, садрже и С1583, као и московски дониконовски служебници.<sup>1545</sup> С друге стране, С1604 садржи *Упутство о ломљењу Светог Агнеца* на четири дијела, тј.

<sup>1538</sup> Р. Тафт, „Поредак и место причешћивања народа у време касног средњег века и византијски исток“, са енглеског прево: Г. Марковић, у: *Отачник*, година III, свеска I, 2009, 94–95.

<sup>1539</sup> Р. Тафт, „Примање Причешћа, један заборављен симбол“, са енглеског превели: А. Сушић, В. Вукашиновић, у: *Искон*, бр. 6, Врање 2000, 62.

<sup>1540</sup> Ту праксу свједочи и један српски рукопис из XIII в. РНБ Q. п. I. 48. (А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 1*, 425)

<sup>1541</sup> Р. Тафт, *op. cit.*, 63.

<sup>1542</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>1543</sup> П. Кумарианос, *op. cit.*, 55.

<sup>1544</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 204.

<sup>1545</sup> С1583, 90б; С1602, 136а; С1627, 148а.

на дијелове који су обиљежени словима ИС, ХС, НИ и КА.<sup>1546</sup> Ово упутство предвиђа да се Причешће свештенослужитеља врши од честица ХС, да се ИС ставља у путир, док од НИ и КА треба да се причешћује вјерни народ. Истовремено, упутство предвиђа да се од честица Богородице, девет чинова или других нико не причешћује. Исту рубрику срећемо и у Кијевском Службенику Јелисеја Плетеничког из 1620. г.<sup>1547</sup> и С1629.<sup>1548</sup> Ову рубрику садржи и С1655, с тим што он даје и изражавање ломљења Агнеца, тј. илустрацију на који начин то треба учинити.<sup>1549</sup>

Као што видимо, рубрику о ломљењу Агнеца срећемо већ у С1604 те отуда није тачно да је она први пут унјета у Службеник из 1647. г.<sup>1550</sup> односно да се то десило тек са издањем Службеника из 1656. г.<sup>1551</sup>

И грчко првоштампано издање, као и Е1602, задржавају Филотејеву праксу да се све честице стављају у путир прије причешћивања лаика.<sup>1552</sup> Таква пракса је задржана и у многим рукописним порецима тог времена.<sup>1553</sup>

У вези с претходно реченим, одавно је постављено питање: да ли се све честице на дискусу, а не само Агнец, претварају у Тијело Христово и да ли се и тим честицама могу причешћивати лаици? Ово питање, као што је познато, рјешавало је неколико Светих отаца<sup>1554</sup> а било је разматрано и у оквиру грчко-латинске полемике у XVI и XVII в.<sup>1555</sup> Ауторитет Св. Симеона Солунског, као последњег великог литургијског богослова касновизантијске епохе, пресудно је утицао на ширење мишљења о томе да се честице освећују, али не претварају у Тијело Христово.<sup>1556</sup> Наиме, по њему, честице за свете се стављају умјесто светитеља, у њихову част и освећење, а честице за живе и упокојене се приносе умјесто личности за опроштај гријехова и заједницу благодати, на наду вјечног живота.<sup>1557</sup> Према томе, честице се не претварају у Тијело Христово, будући да је Агнец једини хљеб који се од почетка приносио приликом Предложења, сходно ријечима Св. апостола Павла: „један је хљеб, једно смо тијело многи, пошто се сви од једнога хљеба

<sup>1546</sup> С1604, 183–187.

<sup>1547</sup> А. А. Дмитриевский, *Отзив...*, 82.

<sup>1548</sup> С1629, 79–80.

<sup>1549</sup> С1655, 346–350.

<sup>1550</sup> Н. Д. Успенски, *Колизија...*, 145

<sup>1551</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 82.

<sup>1552</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 166; Е1602, κθ'.

<sup>1553</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 272.

<sup>1554</sup> Детаљан историјат овог питања в. у: М. Асмус, „К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургией“, у: *Вестник ПСТГУ 2005. Вып. 14*, 5–22.

<sup>1555</sup> М. М. Бернацки, *op. cit.*, 351.

<sup>1556</sup> М. Асмус, *op. cit.*, 16.

<sup>1557</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 2*, 292.

причешћујемо“ (1 Кор. 10, 16–17). Па ипак, неопходно је знати да Св. Симеон свједочи праксу сједињења свих честица и комада Светог хљеба у путиру и да сходно његовом тексту честице нису радикално другачија стварност Тијелу и Крви Христовој. Отуда се и њима може причестити, мада он препоручује Причешће Агнецом.<sup>1558</sup>

Поједини грчки свештенослужитељи и тумачи Божанствене Литургије нису сматрали да се честице претварају у Тијело Христово, додајући да Причешће честицама представља гријех.<sup>1559</sup> Један од њих је и свештеник Јован Натанаил, који је такве ставове о честицама изнјео 1574. г. у свом издању *Света Литургија са објашњењима разних учитеља*.<sup>1560</sup> С друге стране, пракса причешћивања честицама је била присутна у малоруским крајевима у XVII в.<sup>1561</sup> Тако митрополит Петар Могила у свом Великом Требнику из 1646. г. тврди да се честице претварају у Тијело Христово, као и Агнец, ако постоји *намјера* (intentio) свештеника, те да њима може да се причести и народ.<sup>1562</sup>

Мишљења смо да приређивачи српских штампаних литургијара прате Симеонову праксу. Међутим, то, по нама, не значи да се Причешће вјерних вршило и честицама. Наиме, услјед ријетког причешћивања, што је несумњива пракса овог доба, свештенослужитељи су сједињавали све честице прије причешћивања лаика, али су Агнец ломили на веће комаде и на тај начин су причешћујући неколико вјерника, могли да одвоје Агнец од честица. То потврђује и став Фундулиса, који сматра да се честице могу ставити у путир само у случају малог броја причасника.<sup>1563</sup> Штавише, Причешће се често није ни вршило,<sup>1564</sup> као што ћемо касније видјети. Отуда није било неопходно да се честице стављају у путир послјије возгласа „Са страхом...“.

Послије Причешћа свештенослужитеља, сходно првим српским штампаним литургијарима, свештеник чита молитву благодарења. Међутим, ова молитва се у

---

<sup>1558</sup> *Ibid.*, 291–292.

<sup>1559</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 275.

<sup>1560</sup> Ј. Фундулис, *Литургијске...*, 122–124.

<sup>1561</sup> М. М. Бернацки, *op. cit.*, 351.

<sup>1562</sup> *Требник*, Т. 1., Киев, 1646, репринт 1996, 230–231.

<sup>1563</sup> Ј. Фундулис, *Литургија 1*, 208.

<sup>1564</sup> Треба знати да се и у српским богослужбеним књигама овог времена појављује и чин Причешћа богојављенском водицом. (*Псалтир са последовањем*, Цетиње 1495, 150а–151а) Овај чин је био намјењен екскомунициранима, што значи да је овдје ријеч о посљедовању које има за циљ да грешник који се каје добије духовну утјеху пијењем богојављенске воде. Па ипак, пијење богојављенске водице не може да замјени Причешће Тијелом и Крвљу Христовом будући да ова два чина немају исти значај.

древним изворима налази послије благодарствене јектеније а прије возгласа „Јер си ти освећење“.<sup>1565</sup> Тамо се она назива молитва по Причешћу свих. Према томе, ова молитва је општег карактера и односи се на све који су се причестили а не само на свештенослужитеље. Разлог за премјештање ове молитве са њеног некадашњег положаја на онај који је присутан у српским штампаним литургијарима, Филотејевом Диатаксису, српским рукописима, руским и грчким штампаним издањима, је двострук. Први разлог је пракса тихог читања молитава, што омогућује свештенику да ову молитву прочита на неком другом мјесту, нарочито ако нема ђакона, а други разлог је пракса ријетког причешћивања, што значи да се ова молитва услијед чињенице да се углавном причешћивало само свештенство, односила само на њега.<sup>1566</sup>

Праксу ријетког причешћивања<sup>1567</sup> посебно свједоче реченице: „ако има неки који хоће да се причесте“ и „ако ли нема причасника, благосиља народ“. Сличне рубрике можемо пронаћи и у руским штампаним службеницима. Тако С1602 предвиђа да се по благодарственој молитви ђакон окреће на запад и *показује* путир говорећи „Са страхом...“. Послије одговора народа: „Благословен Који долази..“, он поставља путир на Престо, што значи да се Причешће вјерних уопште не помиње.<sup>1568</sup> Слично је и са С1604, гдје се, ако изузмемо рубрику о ломљењу Агнеца, такође не помиње Причешће вјерних.<sup>1569</sup> Ни Дукасово издање не помиње Причешће вјерних.<sup>1570</sup>

Горепоменуте рубрике, као и одсуство рубрика о Причешћу вјерних, недвосмислено показују да је у периоду туркократије кулминирало богословско схватање Причешћа као акта личне побожности, а не као акта заједничког учествовања у

<sup>1565</sup> Ј. Фундулис, *Литургичке...*, 160.

<sup>1566</sup> *Ibid.*, 162–163.

<sup>1567</sup> Практика ријетког причешћивања је настала много прије епохе штампаних књига и може се пратити већ од VI в. (С. Убипариповић, *op. cit.*, 134–135) Ту праксу потврђује и 101. канон Трулског сабора, који, између осталог, каже: „Који жели у вријеме (литургијског) сабрања да се причести Тијелом...“ (А. Јевтић, *Свешетени канони...*, 122) Дакле, ријечи готово идентичне онима у каснијим литургијарима. Међутим, Барберински кодекс № 336 садржи рубрику која на први поглед може говорити о томе да су се сви учесници литургијског сабрања причешћивали Тијелом и Крвљу Христовом. Наиме, у њему стоји да се благодарствена молитва читала „по Причешћу свих“ (*Barberini gr. 336*, 41) Ипак, ово може значити и то да се благодарствена молитва читала по Причешћу свих оних који су жељели да се причесте. Штавише, свједочанства из IX и X в. показују да се и од самог цара очекивало да се причести свега неколико пута годишње, а од XIV в. то се од њега, ако за то није био спреман, није тражило чак ни приликом крунисања. Отуда се може закључити да се ритам причешћивања просјечног лаика није битно разликовао од оног ритма који је важио за владара. (R. F. Taft, *The Decline...*, 28–35)

<sup>1568</sup> С1602, 1366–137а.

<sup>1569</sup> С1604, 106.

<sup>1570</sup> *Αἱ Θεῖαι Λειτουργίαι...*, 186.

заједничким Даровима,<sup>1571</sup> што и јесте један од кључних узрока праксе ријетког причешћивања. То потврђује и раније наведени одломак из поговора ЛБВ, гдје стоји да нам је Литургија предана ради *очишћења од грјехова и исцјељења душевних и тјелесних патњи*. На основу тога произлази да је Причешће од другостепене важности, тј. да је оно индивидуални чин, а да је Литургија помоћно средство напредовања у побожности, у аскетском самосавладавању и *природном приближавању Богу*.<sup>1572</sup>

Дукасово издање, за разлику од штампаних издања Срба и Руса, умјесто „вјером“ доноси „љубављу“ у возгласу: „Са страхом Божијим“.<sup>1573</sup> По мишљењу патријарха Павла Стојчевића, са литургичке и догматске стране овом додатку се не може ставити приговор. Међутим, сматра он, пошто овај додатак није историјски засвједочен у рукописној традицији све до XVI в., када се појављује у једном грчком евхологиону, не треба га користити на овом мјесту.<sup>1574</sup> С друге стране, постоји мишљење да ријеч *љубав* на овом мјесту не одговара ЛЈЗ, која наглашава осјећање *страха* пред Причешћем.<sup>1575</sup> Међутим, како показује Кипријан Керн, *страх* и *љубав* овдје не противрјече једно другом, „јер је ријеч о синовском страху, проникнутом поштовањем велике тајне и љубави ка Небеском Оцу“.<sup>1576</sup>

На ђаконов позив „Са страхом Божијим“, српски првоштампани литургијари не дају никакав одговор. Међутим, поједини грчки рукописи као одговор на овај возглас већ од XII в. дају „Благословен Који долази...“ или пак само „Бог је Господ и јави се нама“.<sup>1577</sup> Посљедњи одговор срећемо и у грчким евхологионима штампаним 1545, 1553, 1566. и 1583. г., а у Дукасовом издању имамо „Амин, Амин, Амин. Благословен Који долази у име Господње“.<sup>1578</sup> „Благословен Који долази...“ налазимо и у московским дониконовским служебницима, али га нема у

---

<sup>1571</sup> Индивидуалистичко схватање Причешћа почиње да се формира већ од IV в. као резултат више фактора: повећање броја хришћана послје Миланског едикта, присуство непричешћујућих катихумена и оних кајућих који нису били у заједници; опис Евхаристије као страшне Тајне, којој треба приступити са страхом итд., што је довело до дијељења заједнице на елиту, која се причешћује, и на мноштво посматрача. (Р. Тафт, „Литургија Велике Цркве: почетна синтеза структуре и тумачења у сумраку иконоборства“, са енглеског превели: М. и С. Петровић, у: *Теолошки погледи*, бр. 1, год. 38, 2008, 124)

<sup>1572</sup> В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 254.

<sup>1573</sup> *Αὐτὸς Θεῶν Λειτουργία...*, 186. Због тога нису тачне тврдње да су ове ријечи увели „кољивари“ са Свете Горе. (В. Кривошеин, *op. cit.*, 363)

<sup>1574</sup> Патријарх Павле, *op. cit.*, 263–266.

<sup>1575</sup> В. Кривошеин, *op. cit.*, 363.

<sup>1576</sup> К. Керн, *op. cit.*, 241.

<sup>1577</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 289–290.

<sup>1578</sup> *Ibid.*



E1602, C1604 и C1655, да би се појавио у Служебнику из 1658. г., од када је неизоставни дио словенских служебника.<sup>1579</sup>

Српски штампани литургијари немају ни одговор на возглас „Спаси Боже...“. У E1602, C1604, кијевским служебницима из 1620, 1629. и 1639. г. и C1655, забиљежена је пракса да народ на овај возглас одговара са „Испола ети деспота“.<sup>1580</sup> То се прво појављује у грчким рукописима XV–XVI в.<sup>1581</sup> Ипак, C1655 предвиђа да народ одговара и химном „Видјесмо свјетлост истиниту...“, чега нема ни у једном грчком ни словенском извору на овом мјесту.<sup>1582</sup>

Почевши од XII в., грчки рукописи изостављају пјесму „Да се испуне уста наша...“ као одговор на возглас свештеника „Свагда, сада и увијек“.<sup>1583</sup> Тај одговор нема ни Дукасово издање.<sup>1584</sup> Разлог изостављања ове химне, вјероватно, треба тражити у пракси све ријеђег Причешћа.<sup>1585</sup>

Дукасово издање се од словенских издања разликује и у томе што оставља избор између употребе 33. пс. и тропара светог који се празнује у дан служења Литургије.<sup>1586</sup>

Савремена истраживања су показала да управо од XVI в. у Русији престаје пракса да се на Литургији на одређене празнике говоре допунске заамвоне молитве, као што су оне на Васкрс, Педесетницу итд.<sup>1587</sup>

У првим руским штампаним служебницима отпусти су, као и у српским литургијарима, штампани у посебним поглављима. У њима су штампани отпусти на Литургији (као и на другим службама) за сваки дан у години. Међутим, од Служебника из 1652. г. почиње пракса да се текст отпуста на Литургији уноси у сам литургијски поредак.<sup>1588</sup> Отпусти у првоштампаним српским и руским издањима су сложенији у односу на издање C1655,<sup>1589</sup> које је увело једноставнију форму, а по угледу на E1602.<sup>1590</sup> Првоштампано грчко издање предвиђа да свештеник у отпусту на Литургији помиње Богородицу, крст, апостоле, светог дана, онога чија се

<sup>1579</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>1580</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 205.

<sup>1581</sup> *Ibid.*

<sup>1582</sup> *Ibid.*

<sup>1583</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 289; *Аі*.

<sup>1584</sup> *Аі θεϊα Λειτουργία...*, 19а.

<sup>1585</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 289.

<sup>1586</sup> *Аі θεϊα Λειτουργία...*, 18б.

<sup>1587</sup> А. С. Слуцкий, „Заамвоне молитве у рукописима словенских служебника“, превео са руског Д. Хиландарац, у: *Отачник*, година III, свеска 2, 2009, 527.

<sup>1588</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 314.

<sup>1589</sup> C1655, 376–377.

<sup>1590</sup> P. Meyendorff, *op. cit.*, 207.

Литургија служи и Богородитеље Јоакима и Ану.<sup>1591</sup> Штампани евхологиони из тог периода предвиђају исти отпуст, с тим што изостављају помен аутора Литургије.<sup>1592</sup>

### 3.9.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

*Упутство о ломљењу Светог Агнеца*, мада у проширеном облику, срећемо и у једном српском рукопису из XVII в. У њему се даје објашњење због чега се не може причешћивати честицама, већ само дијеловима Агнеца НИ и КА.<sup>1593</sup>

Одређени српски архијерејски чиновници овог времена, као и рачански Литургијар МСПЦ ОРГ № 121, по угледу на руске предлошке, предвиђају да се при стављању честица у путир говоре тропари „Васкрсење Христово“, „Блистај се, блистај се“, „О, Пасха Велика“ и „Омиј Господе“.<sup>1594</sup> Ови тропари су се у Цариграду користили од XVII в., а у словенску праксу су прво укључени у Никоновом Служебнику из 1656. г.<sup>1595</sup> Међутим, иако су накнадно унесени у литургијски поредак, ови тропари се, по Фундулису, одлично уклапају у пасхалну атмосферу Св. Литургије.<sup>1596</sup>

Интересантно је поменути да Литургијар САНУ № 356 предвиђа да се за вријеме спајања честица чита 50. пс.<sup>1597</sup>

За разлику од штампаних издања, поједини српски рукописи из XVII в. предвиђају да се прво причешћује свештеник, па онда ђакон.<sup>1598</sup>

### 3.9.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

У односу на прву генерацију српских штампаних литургијара, у овом дијелу Литургије друга генерација садржи сљедеће разлике које недвосмислено показују

<sup>1591</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 19а.

<sup>1592</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 314.

<sup>1593</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 83а–88а.

<sup>1594</sup> Архијерејски чиновници: НБС № 640 (XVII–XVIII в.), 90б; ПБ № 103 (XVII в.), 101а; ПБ № 139 (XVII в.), 86а; ПБ № 21 (XVIII в.), 74а; 88б, *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 87б.

<sup>1595</sup> Р. Meendorff, *op. cit.*, 215.

<sup>1596</sup> Ј. Фундулис, *Литургичке...*, 127.

<sup>1597</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 34б–36а

<sup>1598</sup> Литургијари: ХИЛ № 328 (XVII в.), 26а; ХИЛ № 336 (XVII в.), 31б.

утицај руских служебника: скраћену верзију упутства о ломљењу Агнеца,<sup>1599</sup> молитве пред Причешће које су присутне у С1655<sup>1600</sup> и једноставну форму отпуста из С1655.<sup>1601</sup>

### Закључци

1. Међусобно поређење поретка ЛЈЗ изложеног у првој генерацији српских штампаних литургијара је показало да су се поменути литургијари разликовали у свега неколико важних детаља:
  - ЛЈМ не садржи опис Великог входа.
  - ГЛ једини садржи међусобно помињање свештеника и ђаконa при уласку у олтар послје Великог входа.
  - ЛБВ једини садржи личну молитву свештенослужитеља по полагању Дарова на Престо по завршетку Великог входа.
  - ЛБВ једини садржи молитву по Причешћу свештенослужитеља „Часног и Светог и Пречистог Тијела...“, која је израз личне побожности.
2. Поредак штампаних издања је, несумњиво, заснован на поретку рукописа српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиса. Штавише, већим дијелом ови пореци су идентични, мада постоје и одређене разлике. Најважније од њих су:
  - Поједини ранији рукописи предвиђају да се кађење у вријеме библијских читања врши током појања Алилуја, док штампана издања и већина рукописа говори да се то може чинити и током читања Апостола.
  - За разлику од штампаних и већине рукописних издања, поједини рукописи садрже цјелив мира и послје Символа вјере, а не само по Причешћу; Тропар Трећег часа се појављује у једном рукопису из XV в. и у два из XVI в., док га сви други рукописи из поменуте редакције све до XVII в., као и штампана издања, не садрже.
  - Одређени рукописи предвиђају да се свештенослужитељи причешћују истовремено, за разлику од већине других, као и штампаних издања, који предвиђају да се Тијелом Христовим прво причешћује ђакон.

<sup>1599</sup> СБУДИМ1799, 426–436; СБУДИМ1825, 58a–58b; СБЕОГРАД1838, 906, ССАРАЈЕВО1898, 84б.

<sup>1600</sup> СБУДИМ1799, 44.

<sup>1601</sup> *Ibid.*, 47a.

3. У односу на српска, прва грчка и руска штампана издања садрже нешто сложенији поредак ЛЈЗ. При томе, грчка и руска издања, за разлику, од српских, трпе и одређене утицаје католичког богословља, а дјелимично садрже и поједине особености карактеристичне за грчку и руску праксу. Најважније разлике у односу на српска издања су:
- Дукасово издање предвиђа да се литургијске молитве читају *тајинствено*, руска издања *тихо* или *у себи*, а српска само на пар мјеста говоре *тихо* и *у себи*, а у осталим случајевима не садрже никакву напомену.
  - У погледу отварања и затварања двери, српска издања и прво грчко издање немају никакву напомену, док поједина малоруска издања, као на примјер С1629, доносе јасна правила о отварању и затварању двери у току Литургије.
  - Поједина руска издања предвиђају сувишну праксу благосиљања Дарова на Малом входу.
  - Првоштампано грчко издање предвиђа кађење у вријеме појања алилуја-рија, док руска предвиђају да се то врши у вријеме читања Апостола.
  - Поједина московска издања садрже двије молитве пред читање Јеванђеља.
  - Дониконовски московски служебници садрже јектенију и молитву за упокојене, која се говори између сугубе и јектеније за оглашене. Тога нема у грчким издањима.
  - Дониконовски московски служебници предвиђају опширна помињања на Великом входу, док грчка издања, као и српска, садрже само „Све вас...“.
  - На основу Дукасовог издања произлази да се ријечи „Дух Свети сићи ће на тебе...“ односе на ђакона, што се не може закључити на основу ранијег рукописног предања.
  - С1602 и други московски служебници садрже цјелив мира послје Символа вјере, чега нема у грчким издањима.
  - Дукасово издање у литургијску праксу уводи проширен одговор народа на свештеников возглас „Заблагодаримо Господу“. Несумњиво, ријеч је о покушају да се премости дуготрајна пауза настала услијед тихог читања молитве *Præfatia*. Московски служебници немају овај додатак све до С1655, а малоруски га садрже.

- Малоруски служебници имају благосиљање Дарова при ријечима установљења, а поједини од њих садрже и напомену о томе да јереј *помишља* на то како ће се Дарови претворити. Ријеч је о утицају католичког литургијског богословља које сматра да се Дарови претварају произношењем ријечи установљења. Ипак, ово питање заслужује додатну пажњу будући да је благосиљање Дарова на овом мјесту, између осталог, предвиђено и у другим анафорама.
- Српска, грчка и московска штампана издања не садрже рубрику о уздизању дискоса и путира при ријечима „Твоје од Твојих...“. Ту рубрику садржи само један грчки рукопис прије XVII в., а од штампаних издања прво је садржи С1604. Она је, вјероватно, уведена по угледу на католичку праксу уздизања хостије и чаше послје произношења ријечи установљења.
- Тропар Трећег часа садрже и грчка и руска издања. То не представља изненађење будући да се овај тропар код њих појављује у XIV в., тј. готово истовремено. Вјероватно се то дешава како би се нагласила и појачала Епиклеза, што је последица католичког богословског става о моменту претварања Дарова.
- Поједина руска издања, за разлику од грчких и српских, садрже праксу чињења крста при произношењу „Светиње светима“. Узрок те појаве, вјероватно, треба тражити у интерпретацији узношења Агнеца као подизања Христа на крст, што не одговара изворном смислу уздизања Агнеца.
- Сходно штампаним издањима, свештеник *сам узима* дио Агнеца за себе. Међутим, по грчком поретку Архијерејске Литургије све до 1653. г. ни епископ се није причешћивао сам, већ му је Причешће давао најстарији свештеник. У првом случају изостаје поимање спасења као дара те отуда Причешће постаје самопослуживање.
- Напомену да ђакон прије Причешћа вјерних, у путир ставља *све* честице са дискоса, предвиђају српска, грчка и дониконовска московска издања. Мишљења смо, међутим, да то није значило да су вјерни причешћивани и честицама будући да ту праксу не препоручује ни последњи велики тумач византијске Литургије Св. Симеон Солунски. Мишљење да причешћивање вјерних треба вршити искључиво Агнецом достигло је врхунац у С1604, који садржи *Упутство о ломљењу Светог Агнеца* на четири дијела, тј. на дијелове који су обиљежени словима ИС, ХС, НИ и КА. Ово упутство

предвиђа да се Причешће свештенослужитеља врши од честица ХС, да се ИС ставља у путир, док се вјерни народ причешћује само од НИ и КА.

4. У другој половини XVII в. српски свештенослужитељи увелико напуштају поредак ЛЈЗ из српских штампаних издања. То свједочи чињеница да се у појединим рукописима тог времена, нарочито рачанским архијерејским чиновницима, појављују јектенија и молитва за упокојене, рубрика о благосиљању Дарова на Малом входу, помињање московског патријарха и цара на Великом входу, цјелив мира по Символу вјере, рубрика о благосиљању Дарова при произношењу ријечи установљења, уздизање Дарова при ријечима „Твоје од Твојих...“ и *Упутство о ломљењу Агнеца*.
5. На основу извршене компарације, евидентно је да су редактори српских штампаних литургијара друге генерације као предлошке овим књигама имали руске служебнике, али и руско литургијско богословље. Отуда у поменутих литургијарима проналазимо јектенију и молитву за упокојене, проширен облик помињања на Великом входу, неправиан облик дијалога по Великом входу, Тропар Трећег часа, крстообразно уздизање Дарова при ријечима „Твоје од Твојих“ и *Упутство о ломљењу Агнеца*. Међутим, за разлику од рачанских чиновника, они не садрже благосиљање Дарова на Малом входу и ријечима установљења, а не предвиђају ни чињење крста Агнецом над диском при произношењу „Светиње светима“. Такође, С1845 у сугубој јектенији не предвиђа прозбу за цара и Правитељствујушчи синод, нема јектенију ни молитву за упокојене и предвиђа само „Све вас...“ на Великом входу.

## 4. Божанствена Служба међу Светима оца нашега Василија Великог

### 4.1. Поређење са рукописима српско-атонске редакције Филотејевог

#### Диатаксиста

ЛВВ у српским штампаним литургијарима прве генерације почиње молитвом за оглашене, иза које слиједи возглас „Да и они с нама славе...“.<sup>1602</sup> Слична пракса је позната и раније и забиљежена је у рукописима тзв. *древне константинопољске редакције*, која је сачувана у евхологионима од X до XII в., мада је тада ЛВВ била владајућа, тј. служила се недјељом и на празнике, па у тој редакцији текст ЛЈЗ почиње молитвом за оглашене.<sup>1603</sup> Међутим, већ на прелазу из X у XI в. ЛВВ почиње да се ријеђе служи, тј. свега десет пута годишње,<sup>1604</sup> тако да се ЛЈЗ почиње служити и на недјељним и празничним сабрањима. Од тог времена ЛВВ почиње да губи свој почетни дио – молитву Предложења, три антифона, Трисвето и Мали вход, и у том облику се фиксира већ у евхологионима из XII в.<sup>1605</sup> Међутим, још увијек ће бити и рукописа који садрже потпуно посљедовање, мада је у већини забиљежен непотпун поредак. У ту групу спадају и јужнословенски рукописи XIII–XV в., који по узору на грчке евхологионе с краја XII в. почињу молитвом за оглашене.<sup>1606</sup> Према томе, у већини рукописа српско-атонске редакције Филотејевог Диатаксиста, ЛВВ почиње молитвом за оглашене. То видимо и у српским рукопи-

<sup>1602</sup> ЛЈМ, 57а; ГЛ, 42а; ЛВВ, 41а.

<sup>1603</sup> Т. Афанасјева, „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, у: *Ruthenica*, № 6, 2007, 208.

<sup>1604</sup> Једно од најранијих свједочанстава о времену служења ЛЈЗ, ЛВВ и ЛПД се налази у псеудо-канонском спису *Νικηφόρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κεφάλαια περί διαφόρων υποθέσεων*. Та уредба је, сходно том спису, настала на основу одлуке двојице цариградских патријараха Тарасија (784–806) и Никифора (806–815). Према њој, ЛЈЗ треба да се служи свакодневно, ЛВВ једанаест пута годишње (уз десет познатих дана и на Воздвижење Часног Крста, мада је патријарх Тарасије сматрао да ЛВВ треба да се служи на празнике Педесетнице, Преображења и Сретења), а ЛПД три пута седмично током Четрдесетнице и у Великој Цркви у Константинопољу на Воздвижење Часног Крста. (С. Убипариповић, *op. cit.*, 151) Напомене о служењу ЛЈЗ, ЛВВ и ЛПД срећемо и у рукописном Јерусалимском типичу из 1298. г., гдје се каже да се у недјеље Велике Четрдесетнице и у постове Господњих празника служи ЛВВ, као и на спомен Св. Василија Великог. ЛПД задржава свој поредак, а ЛЈЗ се служи осталим данима. (И. Н. Мансветов, *op. cit.*, 234) Напомену о томе да се ЛВВ служи десет пута годишње, као данас, проналазимо и у грчким и словенским рукописима, који садрже ЛВВ. (М. И. Орлов, *op. cit.*, 2–5) Срећемо је и у Типичу архиепископа Никодима. (*Типик Архиепископа Никодима*, књига прва, српскословенски текст разрешио Л. Мирковић, Београд 2007, 30а)

<sup>1605</sup> Т. Афанасјева, *op. cit.*, 210.

<sup>1606</sup> *Ibid.*, 215. 218.

сима, који су могући предлошци српских штампаних литургијара.<sup>1607</sup> Та пракса се наставља и на могућим преписима тих литургијара.<sup>1608</sup>

У српским штампаним литургијарима прве генерације у поретку ЛВВ, за разлику од ЛЈЗ, нема рубрике о показивању Дарова при ријечима установљења. Њу не садрже ни српски рукописи.<sup>1609</sup>

#### 4.2. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Прво грчко штампано издање не почиње молитвом за оглашене већ садржи потпун поредак, као и напомену о томе да се ЛВВ служи само у одређене дане.<sup>1610</sup> Руски штампани служебници, такође, доносе потпун поредак ЛВВ.<sup>1611</sup> Међутим, само поједини од њих садрже напомену о времену њеног служења,<sup>1612</sup> иако је та напомена присутна у великом броју руских рукописних типика и служебника, као и у грчким рукописним евхологионима.<sup>1613</sup>

У односу на српске штампане литургијаре, веома је интересантан поредак С1583. Тако у том Служебнику пред чином ЛВВ стоји молитва „Боже Сведржитељу“,<sup>1614</sup> која се касније налази и у Виленском Служебнику из 1598. г.<sup>1615</sup> У Проскомидији ЛВВ стоји другачија молитва за покривање Дарова: „Господе Боже Исусе Христе, хљеб животни...“.<sup>1616</sup> Највјероватније, ова молитва представља следећу фазу формирања молитве Предложења, у којој као централна тема не доминира призивање Светог Духа на Часне Дарове. Није утврђен њен грчки еквивалент, али је она, по Афанасјевој, сигурно грчког поријекла.<sup>1617</sup> И молитва над кадилом у С1583 је другачија: „Господе Боже наш, прими Авељеве жртве...“.<sup>1618</sup> У

<sup>1607</sup> Литургијари: ЋОР № 7 (XIV в.), 56а; ДЕЧ № 130 (XV в.), 60а; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ № 129 (XV в.), 36а–36б

<sup>1608</sup> Литургијари: ПЕЋ № 82 (XVI в.), 54б; МСПЦ № 117 (XVI в.), 35а; МСПЦ ОРГ № 50 (XVII в.), 37а.

<sup>1609</sup> Литургијари: ЋОР № 7 (XIV в.), 72а–72б; МСПЦ № 117 (XVI в.), 44а.

<sup>1610</sup> *Αἰ θεῶν Λειτουργία...*, 20б.

<sup>1611</sup> С1583, 106а; С1602, 157а; С1655, 384.

<sup>1612</sup> С1655, 382–383.

<sup>1613</sup> А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 135.

<sup>1614</sup> С1583, 104а–104б.

<sup>1615</sup> С1598, 93а (навод по: Л. Сенченко, *op. cit.*, 79) Ову молитву срећемо и у грчким рукописним евхологионима и у руским рукописним служебницима. (А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 132)

<sup>1616</sup> С1583, 104б.

<sup>1617</sup> Т. Афанасьева, *op. cit.*, 22б.

<sup>1618</sup> С1583, 105а. Ова молитва је посвједочена и у рукописном предању, као на примјер, у рукописима из XIII–XIV в., као што су: Солов. 1016/1125; Соф. 520 и Соф. 521. (Т. Афанасьева, *op. cit.*, 215) Иначе, осим ове и молитве „Боже, Боже наш...“, позната је још једна молитва Предложења „Господе Боже наш Који си предао Јагње...“ (*Ibid.*, 227)



вријеме Малог входа, предвиђено је да свештеник благосиља Дарове,<sup>1619</sup> што, као што знамо, имамо и у ЛЈЗ. Молитва пред Јеванђељем је друга: „Господе Боже наш, приклони срца наша...“,<sup>1620</sup> тј. као и у ЛЈЗ у овом Службенику. Каснији руски службеници на овом мјесту имају молитву „Засијај у срцима нашим...“. Међутим, у односу на првоштампана издања других православних народа, поредак ЛБВ у српским штампаним литургијарима има неке архаичне специфичности. Погледајмо конкретније о чему је ријеч.

Јектенија за оне који се спремају за Свето Просвећење (= Крштење) се у српским штампаним литургијарима у ЛБВ налазила након прозбе „Оглашени изиђите“<sup>1621</sup> и читала се од сриједе „средокршћа“ односно од четврте седмице Великог поста до Велике сриједе. То је остатак древне праксе према којој су се међу оглашенима налазили и они који су се припремали да Крштење приме на Велику суботу. Ову јектенију проналазимо и у ранијим грчким и словенским рукописима,<sup>1622</sup> као и у С1604,<sup>1623</sup> С1629<sup>1624</sup> и С1655<sup>1625</sup>. Међутим, нема је у Дукасовом издању,<sup>1626</sup> С1583<sup>1627</sup> и С1602<sup>1628</sup>.

По читању Символа вјере и ђаконском позиву „Стојмо смјерно“, сходно српским првоштампаним литургијарима „поп“ говори „Свети Боже“, ђакон „Стојмо са страхом“, „поп“ „Свети крјепки“, ђакон „Свето узношење у миру принесимо“, „поп“ „Свети Бесмртни, помилуј нас“, па тек онда слиједи одговор народа „Милост мира“.<sup>1629</sup> Овога нема у С1583,<sup>1630</sup> С1602,<sup>1631</sup> С1604<sup>1632</sup> и С1655<sup>1633</sup>.

<sup>1619</sup> С1583, 108а.

<sup>1620</sup> *Ibid.*, 112а–112б.

<sup>1621</sup> ЛЈМ, 59а–59б; ГЛ, 42'–43', ЛБВ, 41б–42а.

<sup>1622</sup> На примјер: пергаментни грчки *Евхологион* из XIV в. 265 (231), руски *Службеник са дијеловима Требника* из XIII–XV в. (М. И. Орлов, *op. cit.*, 109); литургијари: ЂОР № 7 (XIV в.), 57а и МСПЦ № 117 (XVI в.), 36б. Романов типик, међутим, напомиње да јектенија и молитва за оне који се припремају за Просвећење треба да се чита не само на ЛПД (до Велике сриједе, а у Великој Цркви до Великог петка) и ЛБВ (недјељом у току Великог поста), већ и на ЛЈЗ (суботама Великог поста). (П. Б. Симић, *Хиландарски типик монаха Романа* 1331. г., Краљево 2010, 291) Она се налази и у Литургији Апостолских установа (*Литургија Апостолских установа*, превео и пр. епископ жички Хризостом, Краљево 2004, 14–15), мада постоји и мишљење да она никада није била заиста у употреби (*Ibid.*, 45).

<sup>1623</sup> С1604, 258–262.

<sup>1624</sup> С1629, 140–142.

<sup>1625</sup> С1655, 417.

<sup>1626</sup> *Αἱ Θεῖαι Λειτουργίαι...*, 23б.

<sup>1627</sup> С1583, 112а.

<sup>1628</sup> С1602, 160б–161а.

<sup>1629</sup> ЛЈМ, 65а; ГЛ, 47; ЛБВ, 46а.

<sup>1630</sup> С1583, 120б.

<sup>1631</sup> С1602, 170а.

<sup>1632</sup> С1604, 280.

<sup>1633</sup> С1655, 447–448.

За разлику од српских литургијара, С1602 има напомену о указивању руком на Дарове током произношења ријечи установљења.<sup>1634</sup>

Српски штампани литургијари прве генерације не садрже благосиљање Дарова на ријечима установљења ни у ЛВВ. Међутим, садрже га Дукасово издање, Е1602, С1604, С1629 и С1655.<sup>1635</sup> Из руске, односно словенске, праксе ове рубрике су нестале почевши од издања Московског Службеника из 1699. г.<sup>1636</sup>

Српски штампани литургијари прве генерације не садрже Тропар Трећег часа ни у ЛВВ. Истраживања су показала да се овај тропар у ЛВВ у словенским рукописима прво појављује средином XV в. и то прије Епиклезе.<sup>1637</sup> Овај тропар на том мјесту садрже и Дукасово издање, Е1602, С1602, С1604, С1629 и С1655.<sup>1638</sup> Према томе, српска штампана издања остају вјернија древној пракси која не познаје употребу овог тропара ни у ЛВВ, у којој наведена интерполација очитије него у ЛЈЗ прекида ход Епиклезе.

При освећењу Дарова, српска штампана издања на трећем благослову доносе ријечи „Изливеном за живот свијета“.<sup>1639</sup> Међутим, већ од XII в. у ЛВВ на овом мјесту у појединим грчким рукописима појављују се односне ријечи из ЛЈЗ тј. „Претворивши их Духом Твојим Светим“,<sup>1640</sup> што је својеврсна богословска интервенција и класичан примјер преношења елемената из ЛЈЗ у ЛВВ. Постоје различите претпоставке о разлозима увођења овог уметка. Према једној од њих, то је био израз жеље православних Грка да усагласе ријечи епиклезâ обе Литургије, будући да су тада биле веома актуелне критике римокатолика да православни немају јединствену форму вршења Литургије.<sup>1641</sup> Према другој, то је била посљедица жеље да се уведу три освећујућа благослова у сам текст ЛВВ, по узору на ЛЈЗ, што је у ЛВВ направило овај проблем.<sup>1642</sup> У руским штампаним службеницима овај додаток се појављује у кијевским службеницима из 1620. и 1629. г.,<sup>1643</sup> а има га и

<sup>1634</sup> С1602, 1756–176а.

<sup>1635</sup> *Αὐτὴ Θεῶν Λειτουργία...*, 32а; Е1602, δα; С1604, 151; С1629, 58–59; С1655, 475.

<sup>1636</sup> Н. Д. Успенски, *Колизија...*, 159–160.

<sup>1637</sup> ГИМ. Син. 606/350, средина XV в. (*Службеник архиеп. Евфимия Новгородского*). (Ю. И. Рубан, *Об одной литургииной интерполации*, [http://pravmisl.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=350](http://pravmisl.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=350))

<sup>1638</sup> *Αὐτὴ Θεῶν Λειτουργία...*, 33а; Е1602, λα; С1602, 177а–177б; С1604, 306–307, С1629, 183; С1655, 475.

<sup>1639</sup> ЛЈМ, 72а; ГЛ, 52; ЛБВ, 51а.

<sup>1640</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 191.

<sup>1641</sup> Н. Д. Успенски, *Анафора...*, 150.

<sup>1642</sup> Ј. Фундулис, *Литургичке...*, 128–129.

<sup>1643</sup> Р. Meyendorff, *op. cit.*, 191.

S1655.<sup>1644</sup> Отуда нису тачне тврдње појединих аутора да се он налази у S1602.<sup>1645</sup> Овај уметак имају и сви грчки штампани евхологиони, осим оног из 1564.<sup>1646</sup> Уметак има и Дукасово штампано издање.<sup>1647</sup> Овај уметак, међутим, не само да представља исправку текста који је написао Св. Василије Велики већ понавља оно што је већ речено и проузрокује несклад у синтакси.<sup>1648</sup> Наиме, тачно је да ријечи „Изливеном за живот свијета“ не покривају трећи благослов, али то не чине ни ријечи „Претворивши их...“.<sup>1649</sup> Осим тога, ово је класичан примјер да је богословље дужно да поштује текстове светих отаца и да их тумачи са смирењем.<sup>1650</sup> Отуда је Св. Никодим Светогорац (†1809) оштро реаговао на употребу ових ријечи у ЛВВ.<sup>1651</sup>

Ни у ЛВВ у српским штампаним литургијарима не постоји одговор народа на возглас „Особито...“. Ипак, такав одговор проналазимо у Дукасовом издању, гдје стоји: „Хор пјева: *Теби се радује*. Ако је Велики четвртак, поје се: *Вечере Твоје тајне...* [у потпуности]. Ако је Велика субота, пјева се: *Нека умукне свако тијело човјечије...* [у потпуности]“.<sup>1652</sup> У руским штампаним службеницима *Теби се радује* се појављује већ у S1602.<sup>1653</sup> У грчким рукописима *Теби се радује* се појављује на начин изложен у Дукасовом издању, док га словенски рукописи не садрже до почетка XVII в., али га, за разлику од грчких, од тада наводе у потпуности.<sup>1654</sup> Разлог такве руске праксе може да буде повезан са тим што већина руских рукописа тог времена садржи Тропар Трећег часа, док га Грци у то вријеме почињу све више изостављати. Услијед тајног читања молитава, појање поменуте химне је требало да покрије вријеме изговарања овог тропара,<sup>1655</sup> те она из тог разлога почиње

<sup>1644</sup> S1655, 478.

<sup>1645</sup> Н. Д. Успенски, *op. cit.*, 152. Очигледно је да он није имао увид у сам текст S1602, будући да се у њему не појављује тај додатак. (S1602, 178a) У њему тачно стоји „Изливеном за живот свијета“.

<sup>1646</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 230.

<sup>1647</sup> *Αἰ θεῖα Λειτουργία...*, 33a

<sup>1648</sup> Ј. Фундулис, *Литургика 1*, 213.

<sup>1649</sup> *Ibid.* Шгавише, древни рукописи свједоче о томе да за вријеме освећења Дарова нису чињена три већ два благослова. „Претворивши...“ и „Изливеном...“ су само наставак претходних израза „И учини...“, „А то што је у чаши...“. (Ј. Фундулис, *Литургичке...*, 127)

<sup>1650</sup> Ј. Фундулис, *Литургика 1*, 213.

<sup>1651</sup> *Ibid.*

<sup>1652</sup> *Αἰ θεῖα Λειτουργία...*, 32b. Иначе, *Теби се радује* је богородични сједален осмог гласа у не-дјељу на јутрењу, послѣје друге катизме.

<sup>1653</sup> S1602, 179a.

<sup>1654</sup> Е. В. Дувакина, „Проблемы иконографии „О Тебе радуется“ в связи с росписью собора Ферапонтова монастыря“, у: *Ферапонтовский сборник*. Выпуск первый. Советский художник, Москва 1985, 190–191.

<sup>1655</sup> *Ibid.*, 192–193.

да се пјева у цјелости. Заједно са појавом химне у ЛБВ, *Теби се радује* појављује се и као једна од чешће илустрованих мариолошких тема у поствизантијској умјентости, а посебно је присутна у критском и руском иконопису од XV до XVII в., док се у српском иконопису појављује сасвим ријетко, тј. само у цркви Св. Архангела у Поблаћу, гдје ју је насликао зограф Андрија Раичевић, око 1660. г.<sup>1656</sup>

У српским издањима и у ЛБВ, молитва благодарења се појављује послѣ Причешћа народа, а прије благодарствене јектеније.<sup>1657</sup> Овакав положај наведене молитве показује да је улијед ријеђег служења ЛБВ сачувала одређене архаичности, којих нема у млађим рукописима и порецима ЛЈЗ.<sup>1658</sup> Тако се благодарствена молитва и у Дукасовом издању читала по Причешћу народа.<sup>1659</sup> У Русији, међутим, у вријеме појаве штампаних издања, положај наведене молитве остаје исти као и на ЛЈЗ, тј. послѣ Причешћа свештенослужитеља.<sup>1660</sup>

### 4.3. Поређење са српским рукописима из XVII в.

За разлику од српских штампаних литургијара, поједини српски рукописи из XVII в. садрже благосиљање Дарова при ријечима установљења XVII в.<sup>1661</sup> и Тропар Трећег часа и то прије самог освећења Дарова.<sup>1662</sup>

### 4.4. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

У српским штампаним литургијарима друге генерације нема јектеније и молитве за оне који се спремају за Свето Просвећење<sup>1663</sup> као ни рубрике о показивању и благосиљању Дарова при произношењу ријечи установљења.<sup>1664</sup> Ипак, ови ли-

---

<sup>1656</sup> М. М. Матић, *op. cit.*, 96–97.

<sup>1657</sup> ЛЈМ, 82а; ГЛ, 59; ЛБВ, 576.

<sup>1658</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 162.

<sup>1659</sup> *Аи θεϊα Λειτουργία...*, 366.

<sup>1660</sup> В. В. Печатнов, *op. cit.*, 272.

<sup>1661</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 516–52а.

<sup>1662</sup> На примјер: литургијари: МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 526; САНУ № 356 (XVII в.), 53а; ХИЛ № 333 (XVII в.), 436. (Овај рукопис Тропар Трећег часа нема у ЛЈЗ.)

<sup>1663</sup> СБУДИМ1799, 58а; СБУДИМ1825, 68а; СБЕОГРАД1838, 1136; ССАРАЈЕВО1898, 1066.

<sup>1664</sup> СБУДИМ1799, 64а.

тургијари садрже Тропар Трећег часа и „Претворивши их...“ и у ЛВВ,<sup>1665</sup> али и међу њима постоји изузетак.<sup>1666</sup>

### Закључци

Поредак ЛВВ из српских штампаних литургијара прве генерације показује низ разлика у односу на грчка штампана издања. Тако грчка издања садрже благосиљање Дарова при ријечима установљења, Тропар Трећег часа, „Претворивши их...“ и химну „Теби се радује“ као одговор народа на „Особито“, што српска издања немају. То показује да српско литургијско предање XVI в. остаје дослиједно у очувању ранијег литургијског поретка. Поменуте интерполације у ЛВВ има и већина штампаних малоруских служебника прве половине XVII в., одакле они прелазе у С1655 и друге Никонове и постниконовске служебнике, али и у српске рукописе тог времена, а касније и у другу генерацију српских штампаних литургијара.

---

<sup>1665</sup> *Ibid.*, 64a–64b; СБУДИМ1825, 75a–75b; СБЕОГРАД1838, 125b–126a; ССАРАЈЕВО1898, 117b.

<sup>1666</sup> С845, 98a.

## 5. Устав Божанствене Службе Пређеосвећене

Поредок Литургије Пређеосвећених Дарова у српским штампаним литургијарима прве генерације је готово идентичан. Једина већа разлика је та што у ЛЈМ нема рубрике о читању Апостола и Јеванђеља, која се у друга два литургијара налази на крају текста. Због тога у наставку рада доносимо поредок ЛПД сходно нај-распрострањенијем штампаном Литургијару тј. ЛБВ:

„Послије *Помени нас, Господе*, док се пјева *Хор небесни*, улазе свештеник и ђакон и врше метаније игуману или трону његовом; тада чине пред Светим дверима три поклона и пјевницама по један, и тако улазе у Свети Жртвеник, и узевши свештеничке одежде, и говорећи над њима што је по обичају, одлазе пред Свету Трпезу и чине почетак. И узевши вријеме ђакон, стоји очекујући док братија заврше метаније. И тако излази и стаје на обичном мјесту и чини три поклона, и узглашава: *Благослови, владико!* Свештеник: *Благословен Бог наш, свагда, сада и увијек и у вијекове вијекова.* И почињу: *Ходите, поклонимо се*, три пута и псалам 103: *Благослови душо моја Господа.* Свештеник пак говори обичне молитве вечерње, тајно. Молитва првог антифона: *Господе Сажаливи и Многомилостиви...*, узглашава: *Јер Теби приличи...* Молитва другог антифона: *Господе, немој нас у љутини Твојој...*, узглашава: *Јер је Твоја моћ...* Молитва трећег антифона: *Господе Боже наш, опомени се нас...* узглашава: *Јер си благ и човјекољубив...* По завршетку псалма, ђакон говори велику јектенију: *У миру Господу се помолимо... За вишињи мир... За мир свега свијета... За свети храм... За архиепископа... За благочестиве царе... Да помогне и покори под ноге... За свету обитељ... За благорастворење... За морепловце, путнике... Да се избавимо... Заштити, спаси... Пресвету, Пречисту...* Свештеник узглашава: *Јер Теби приличи...* И по овоме канонарх обичну катизму: *Ка Господу у невољи...* и тако улази ђакон у Проскомидију, стаје до јереја који је предложио Свети хљеб. Тако улива вино и воду по обичају. И тако покрива ово јереј, и ништа над њима не говори, само молитву кадила. И када се заврши прва *Слава* Псалтира, излази ђакон и говори малу јектенију. И тако стоји тамо на устаљеном мјесту. Говори на свакој *Слави* малу јектенију, док се не заврши катизма. По првој *Слави* узглашава свештеник: *Јер је Твоја моћ...* По другој *Слави*: *Јер си благ...* По трећој *Слави*: *Јер се свети и прослави...* Тада улази ђакон у Свети олтар, и узима од јереја кадионицу и кади по обичају сав народ, и тако се враћа опет у Свети олтар. И када кажу *Слава и сада на Господе, к Теби заватих*, док се пјева

Богородичан, врше вход са кадионицом. Молитва входа: *Увече, и ујутру, и у подне...* Ђакон: *Премудрост, смјерно стојмо!* Чтец: *Свјетлости тиха...* И када уђу у олтар, говори ђакон: *Пазимо!* Јереј: *Мир свима.* Ђакон: *Премудрост.* Чтец: *Прокимен.* Ђакон: *Премудрост.* Чтец: *Читање из Постања.* Ђакон: *Пазимо.* И када се заврши читање из Постања, одмах ђакон узглашава: *Заповједите!* Тада чтец стих другог прокимена, и одмах ђакон: *Премудрост!* Јереј пак прилази и узима постављени испред свјећњак обема рукама заједно са кадионицом, и чини крст пред Светом Трpezом гледајући на исток, и узглашава: *Свјетлост Христова просвећује све!* Тада чтец: *Читање из Прича.* Ђакон: *Пазимо!* Ако служи и други ђакон, он одмах излази и узима припремљени свјећњак, обема рукама, заједно с кадионицом, и чини крст ка Светим дверима, гледајући ка истоку. Узглашава говорећи: *Премудрост, смјерно стојмо! Свјетлост Христова просвећује све!* И затвара Свете двери. И кад се прочитају Приче, јереј говори: *Мир ти.* Ђакон: *Премудрост!* И пјева појац: *Нека се уздигне молитва моја...* Јереј с ђаконом отишавши стоје пред Светом Трpezом. И по свршетку, ђакон узевши вријеме од јереја, излази и стаје на устаљено мјесто. И говори велику јектенију: *Рецимо сви... Господе Сведржитељу... Помилуј нас... Док се то говори, јереј говори молитву усрдну: Господе Боже наш прими... Ђакон: Још се молимо... Још се молимо за благочестиве... Још се молимо за благочестивог и христољубивог цара нашег, име. Још се молимо за благочестиву и христољубиву царицу нашу, име. Још се молимо за архиепископа... Још се молимо за опроштај гријехова слуги Божијем оцу нашем, јеромонаху игуману, име, и свој. Још се молимо за све оне који служе и који су служили... Још се молимо за предстојећи народ... – и које хоће и има обичај. Јереј узглашава: Јер си милостив... И развија антиминос. Ђакон: Помолите се оглашени... Вјерни, помолите се за оглашене, да их Господ помилује. Да их научи ријечи истине. Да им открије Јеванђеље правде. Да их присаједини Својој Светој, Саборној и Апостолској Цркви. Заштити, спаси и сачувај их, Боже, Твојом благодаћу. Оглашени главе своје... Свештеник се моли: Боже, Боже наш... Возглас: Да и они с нама... Ђакон: Ви који сте оглашени. Треба знати: ове прозбе и молитву додајемо од сриједи средопосне до Велике сриједи: Ви који сте оглашени изиђите, а ви који сте за Просвећење, приступите. Помолите се ви који сте за Просвећење... Вјерни за оне који су за Просвећење... Да их Господ Бог утврди... Да их просвети... Да их удостоји бање поновног рођења... Да их препороди водом и Духом... Да им дарује савршенство вјере. Да их приброји... Заштити, спаси... Ви који сте за Просвећење, главе своје...*

Молитва за оне који приступају Просвећењу: *Јави Господе Лице Своје... Узглашава: Јер си Ти Просвећење наше... Ђакон: Ви који сте за Просвећење... Почни овдје: Ви који сте оглашени изиђите, да нико од оглашених... Молитва вјерних прва: Боже Велики и Хваљени... Ђакон: Заштити, спаси... Премудрост. Свештеник узглашава: Јер Теби приличи... Ђакон: Опет и опет... Молитва вјерних друга: Владико, свети, преблаги... Ђакон: Заштити, спаси... Премудрост! Свештеник узглашава: По дару Христа Твога... Народ: Сада силе небеске... И док се пјева Сада силе небеске, ђакон улази у Свети олтар и кади Свету Трпезу, и тако одлази с јерејем и преносе светиње. И полаже их јереј по обичају на Свету Трпезу и покрива воздухом, ништа над њима не говорећи, само их кади и молитву од ђакона испросивши, и остало. Тада ђакон, узевши вријеме, излази и узглашава ђаконства по преносу: Допунимо вечерњу молитву нашу... За предложене и Пређеосвећене... За свети храм овај... Да се избавимо... Молитва по постављењу Светих Дарова, свештеник се моли: Боже неизречивих и невидљивих тајни... Заштити, спаси... Сво вече савршено... Анђела мира... Опроштај и отпуштење грјехова... Добро и корисно душама... Остало вријеме... Крај живота нашега... Измоливши јединство вјере... Свештеник узглашава: И удостој нас, владико... Народ: Оче наш. Свештеник узглашава: Јер је Твоје Царство... Мир свима. Ђакон: Главе наше... Свештеник се моли: Боже, једини Добри и Милосрдни... Узглашава: Благодаћу и Милосрђем... Свештеник молитву тајно: Чуј, Господе Исусе Христе... И када га види ђакон да је молитву завршио, и да почиње да се поклања, поклања се с њим и он на мјесту гдје стоји. И када га види ђакон да је ставио руку под воздух, и дотакао се Светог хљеба, узглашава: Пазимо! Свештеник: Пређеосвећење Светиње светима! И ђакон улази у Свети олтар. И врше по обичају Свето Причешће. По светом пак Причешћу, свештеник молитву тајно: Благодаримо Теби Богу Спаситељу свих... И узевши ђакон Свету чашу говори: Приступите! Тада пак односи Светиње у Проскомидију. Свештеник тајно: Благословен Бог Који просвећује и освећује нас. Узглашава: Свагда, сада и увијек и у вијекове вијекова. Народ: Благосиљаћу Господа у свако вријеме. И тако изишавши ђакон говори: Причестивши се Божанским, Светим... Заштити, спаси... Сво вече савршено... Јереј узглашава: Јер си Ти освећење наше... Ђакон: У миру изиђимо! Народ: У име Господње. Ђакон: Господу се помолимо. Молитва заамвона: Владико Сведржитељу... Молитва за употребљавање: Господе Боже наш... Ђакон одлази и употребљава светиње. И по обичају чини и говори. И поклонивши се излази. Крај трима Литургијама. Ово знај: На Литур-*



гији Пређеосвећеној, ако има Апостол и Јеванђеље Претечи или мученицима, послије *Нека се уздигне*, говори ђакон: *Пазимо!* Свештеник: *Мир свима*. Ђакон: *Премудрост!* Чтец: *Псалам Давидов*. Ђакон: *Пазимо!* Чтец: *Прокимен Апостола*. Ђакон: *Премудрост!* Чтец: наслов. Ђакон: *Пазимо!* Чтец чита Апостол. Када се ово заврши, свештеник узглашава: *Мир ти*. Ђакон: *Премудрост!* Чтец: *Алилуја*. *Псалам Давидов*. Ђакон: *Пазимо!* И док се пјева *Алилуја*, ђакон кади. Тада пак моли од свештеника обичну молитву Јеванђеља и примивши је излази. И када се заврши Јеванђеље, говори велику јектенију. Ако ли нема Апостола, само Јеванђеље, као у прва три дана Велике недјеље, послије *Нека се уздигне*, ђакон испросивши молитву Јеванђеља, и док се она говори, излази. И кад заврши Јеванђеље, почиње *Рецимо сви, од све душе*.<sup>1667</sup>

### 5.1. Питање предлошка

Прво питање које се намеће при истраживању ЛПД у српским штампаним литургијарима прве генерације је питање њиховог предлошка. Међутим, ово су већ проучавали ранији истраживачи. Тако је Тајјана Афанасјева прва указала на то да су рукописи тзв. *атонске редакције финалног типа* ЛПД постављени у основу „првоштампаног словенског Службеника издатог у Венецији 1519. године у штампарији Божидара Вуковића“.<sup>1668</sup> Као што видимо, Афанасјева је погријешила у томе што је ЛБВ назвала првоштампаним словенским службеником. Па ипак, тачно је да су ову редакцију приређивачи српских штампаних литургијара из XVI в. унијели у њих. На ово је указао и Атанасије Јевтић тврдњом да српски рукописи ХИЛ № 322/312, Пљеваљски № 86 и ДЕЧ № 123 из XIV в. „имају исти поредак“ као и ГЛ.<sup>1669</sup> Владимир Вукашиновић је пружио још увјерљивији доказ пошто је табеларно упоредио текст ЛПД из ДЕЧ № 130 и ГЛ назвавши притом поменуту редакцију *српском светогорском редакцијом*.<sup>1670</sup> То поређење је показало њихово очигледно структурално и текстуално поклапање.<sup>1671</sup> Према томе, српски штампани литургијари не доносе суштинске новине у погледу поретка ЛПД у од-

<sup>1667</sup> ЛЈМ, 87а–106б; ГЛ, 60б–72б; ЛБВ, 59б–72а.

<sup>1668</sup> Т. И. Афанасјева, *Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв.: Текстология и язык*, Санкт Петербург 2004, 43; Т. И. Афанасјева, *Особенности сербских переводов...*, 203.

<sup>1669</sup> А. Јевтић, *Христос Нова Пасха* 4, 497.

<sup>1670</sup> В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 56–58, 53.

<sup>1671</sup> *Ibid.*, 56.

носу на период када је крајем XIV и у XV в. на Светој Гори настала тзв. *атонска редакција финалног типа* ЛПД,<sup>1672</sup> која се брзо проширила у Србији и Русији.

*Атонска редакција* ЛПД, која има два типа: *рани* и *финални*, припада једној од тзв. *исправљених редакција* ЛПД које су настајале негдје око треће четвртине XIV в. на Светој Гори.<sup>1673</sup> Основна одлика *атонске редакције раног типа* је да се ЛПД служи од сриједи сиропусне недјеље до Великог петка.<sup>1674</sup> С друге стране, основне одлике рукописа *атонске редакције финалног типа* су: уводна ерминија,<sup>1675</sup> која говори о томе да је поредак ЛПД намјењен манастирима;<sup>1676</sup> три варијанте наслова: *Устав Божанствене Пређеосвећене Службе*, *Божанствена Служба Пређеосвећених* и *Божанствена Служба Пређеосвећених Светога и Великога Василија*; почетни възглас „Благословен Бог наш“; три молитве антифона; одсуство уредбе типика о служењу ЛПД од сриједи сиропусне недјеље до Великог петка;<sup>1677</sup> входна молитва вечерње; током пјевања „Сада силе небеске“ не произноси се никаква посебна молитва већ се говори 50. псалма, а на крају исте химне умјесто ријечи *страх* појављује се ријеч *љубав*.

У основу *атонске редакције* је положен поредак изложен у српском Литургијару Милоглоста Граматика,<sup>1678</sup> који је повезан са литургијском традицијом Св. Саве Српског.<sup>1679</sup>

Средином XIV в. *атонска редакција* је најмање још два пута подвргнута исправљању<sup>1680</sup> да би се, као што смо већ рекли, крајем XIV и у XV в. формирала тзв. *атонска редакција финалног типа*. Та редакција одговара трећем типу посље-

<sup>1672</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*..., 42.

<sup>1673</sup> *Ibid.*, 41. У њих, поред поменуте *атонске* редакције, спадају и редакције Јефтимија Трнавског, Кипријана Кијевског и Чудовска редакција. (*Ibid.*)

<sup>1674</sup> *Ibid.*, 42. То је била одлика *Студитског типика* и *Типика Велике Цркве*, сходно коме се ЛПД служила од понедељка до петка у току Великог поста, у сриједу и петак сиропусне седмице и на Велики петак. (*Ibid.*, 7) О овоме свједоче и српски рукописни *Литургијар* ГИМ. Хлуд. № 117 (XIII в.), 43а. (*Ibid.*, 134.)

<sup>1675</sup> „Послије *Помени нас, Господе*, док се пјева *Хор небесни*, улазе свештеник и ђакон и врше метаније игуману или трону његовом као и прозбе за свету обитељ и игумана у јектенијама.“

<sup>1676</sup> Ипак, то није случај са свим рукописима, што значи да се дио ових рукописа користио и у парохиским црквама. (*Ibid.*, 42–44)

<sup>1677</sup> То је знак тријумфа Јерусалимског типика, у коме се служење ЛПД завршавало на Велику сриједу а не на Велики петак, иако пракса служења на Велики петак није била непозната ни и у Јерусалиму. (В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 87)

<sup>1678</sup> *Литургијар* РНБ Q. I. п. 68 (XIII в.), 47а–69а, у: Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 172–183.

<sup>1679</sup> Т. И. Афанасјева, *Особенности сербских переводов...*, 204.

<sup>1680</sup> *Ibid.*

довања ЛПД на словенским језицима, тј. оном типу који је саобразан грчким рукописима из XIV в., а који је најближи данашњем поректу ЛПД.<sup>1681</sup>

## 5.2. Наслов

Српски првоштампани литургијари доносе различит наслов ЛПД. Тако је у ЛЈМ тај наслов *Служба Свете Литургије Пређеосвећене*, у ГЛ *Божанствена Служба Пређеосвећених* а у ЛБВ *Устав Божанствене Пређеосвећене Службе*. Међутим, различите варијанте наслова су присутне и у другим изворима. Тако се ова Литургија у српским рукописима назива: *Литургија Светог поста*,<sup>1682</sup> *Божанствена Служба Светог Поста*,<sup>1683</sup> *Света и Божанствена Литургија Светог и Преподобног оца нашег Епифанија тј. посна*,<sup>1684</sup> *Божанствена Служба Светог поста Пређеосвећених*,<sup>1685</sup> *Божанствена Служба Пређеосвећених тј. посна*,<sup>1686</sup> *Божанствена Служба Пређеосвећених*,<sup>1687</sup> *Божанствена Служба међу Светима оца нашега Епифанија епископа Кипарског Пређеосвећена*,<sup>1688</sup> *Устав Божанствене Пређеосвећене Службе*,<sup>1689</sup> *Божанствена Служба Пређеосвећених Светога и великога Василија Великога*,<sup>1690</sup> *Божанствена Служба Пређеосвећена*<sup>1691</sup> и у каснијим рукописима *Божанствена Служба Пређеосвећених међу Светима оца нашега Григорија Двојеслова папе римског*.<sup>1692</sup> У Барберинском кодексу № 336, ЛПД се још увијек не назива Литургијом. Штавише, она ту нема никакав назив.<sup>1693</sup> У грчким рукописима ЛПД такође има различите наслове, а наслов *Литургија* прво

<sup>1681</sup>Т. И. Афанасьева, *Славянская литургия...*, 24; А. С. Слуцкий „Чинопоследование вечерни литургии Преждеосвященных Даров в славянских Службениках XII–XIV вв.“, у: *Славяне и их соседи*, Вып. 6, Москва 1996, 119–120.

<sup>1682</sup>*Литургијар* ГИМ Хлуд. № 117 (XIII в.), 43а, у: Т. И. Афанасьева, 134.

<sup>1683</sup>*Литургијар* ГИМ № 46 (XIV в.), 726, у: *Ibid.*, 143.

<sup>1684</sup>*Литургијар* ГИМ № 574 (XIV в.), 102а, у: *Ibid.*, 154.

<sup>1685</sup>*Литургијар* РНБ Q. I. п. 67 (XIV в.), 666, у: *Ibid.*, 165.

<sup>1686</sup>*Литургијар* РНБ Q. I. п. 68 (XIII в.), 47а, у: *Ibid.*, 172.

<sup>1687</sup>Литургијари: РНБ Соф. № 531 (XV в.), 85а, у: *Ibid.*, 183; ДЕЧ № 119 (XIV в.), 606; ДЕЧ № 122 (XIV в.), 746; ДЕЧ № 124 (XIV в.), 236; ДЕЧ № 127 (XIV/V в.), 366; ДЕЧ № 128 (XV в.), 716; ДЕЧ № 130 (XV в.), 926; ДЕЧ № 131 (XV в.), 506; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ № 134 (око 1500. г.), 776; *Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 526.

<sup>1688</sup>*Литургијар* ДЕЧ № 121 (XV в.), 456.

<sup>1689</sup>*Литургијар* ДЕЧ № 123 (XIV/V в.), 746.

<sup>1690</sup>*Архијерејски чиновник* ДЕЧ № 129 (XV в.), 56а; *Литургијар* ДЕЧ № 132 (XV в.), 59а.

<sup>1691</sup>*Литургијар* ЋОР № 7 (XIV в.), 916.

<sup>1692</sup>*Литургијар* ХИЛ № 335 (XVII в.), 696.

<sup>1693</sup>*Barberini* gr. 336, 42.

срећемо у XI в. и то као *Божанствена Литургија Пређеосвећених*.<sup>1694</sup> Интересантно је навести да се у грчким рукописима већ у XII в. ЛПД назива *Божанствена Литургија Четрдесетнице*,<sup>1695</sup> што је и умјесно будући да ЛПД „представља најкарактеристичније посљедовање овог свештеног периода“.<sup>1696</sup> У Дукасовом издању, Евхологиону из 1571. г. и Е1602 ЛПД носи назив *Божанствена Литургија Пређеосвећених*,<sup>1697</sup> у С1583 *Божанствена Служба Пређеосвећена*,<sup>1698</sup> у московским издањима из 1602. и 1627. г. *Божанствена Служба Пређеосвећена дјело Светога Григорија папе Старог Рима*,<sup>1699</sup> у С1604 *Устав Божанствене Службе Пређеосвећене међу светима оца нашега Григорија Двојеслова, папе римскога*,<sup>1700</sup> у С1629 *Устав Божанствене Службе Пређеосвећених*,<sup>1701</sup> у С1655, С1656 и српским штампаним литургијарима друге генерације *Чин Божанствене Литургије Пређеосвећених*.<sup>1702</sup>

### 5.3. Атрибуција

Као што видимо, у појединим од наведених српских рукописа ЛПД се приписује Епифанију Кипарском, у појединим Василију Великом, а у онима из XVII в. Григорију Двојеслову. Атрибуција Епифанију Кипарском је најстарија атрибуција ЛПД у словенској рукописној традицији.<sup>1703</sup> С друге стране, у највећем броју српских, али и грчких рукописа,<sup>1704</sup> нема никакве атрибуције. У српским штампаним литургијарима прве генерације нема никакве атрибуције у самом наслову и поретку ЛПД. Међутим, у поговору ЛБВ стоји да је један од отаца који нам је предао Литургију и Григорије, мада се не наводи који.<sup>1705</sup> Мишљења смо да одавде произлази да приређивач Вуковићевог Литургијара приписује ЛПД Григорију Двојесло-

<sup>1694</sup> S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origins, Evolution and Structural Components*. PhD thesis, University of Notre Dame, 2004, 69.

<sup>1695</sup> *Ibid.*

<sup>1696</sup> J. M. Фундулис, *Словесно богослужење*, са грчког превела Д. Тадић Папаниколау, Крагујевац 2014, 36.

<sup>1697</sup> *Αἱ Θεῖαι Λειτουργίαι...*, 37а; *Euchologion*, Venetia 1571, μζ'; Е1602 με'.

<sup>1698</sup> С1583, 143а.

<sup>1699</sup> С1602, 201а; С1627, 217а.

<sup>1700</sup> С1604, 356.

<sup>1701</sup> С1629, 231.

<sup>1702</sup> С1655, 526; *Служебник*, Москва 1656, 653; С1799, 71а. Мада се у наслову посљедовања у српским штампаним литургијарима друге генерације не помиње Григорије Двојеслов, он се помиње у отпугу а потом се штампа и његов тропар. (СБУДИМ1799, 73а)

<sup>1703</sup> Т. И. Афанасьева, *op. cit.*, 43.

<sup>1704</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 65.

<sup>1705</sup> ЛБВ, 239а.

ву. Наиме, атрибуција ЛПД Григорију Двојеслову, папи римском (590–604), који се трудио да одржи поредак у богослужењу Римске Цркве, први пут се, по Желтову, појављује у Синаксару Berlin Gr. 219 из XII–XIII в.<sup>1706</sup> Руски литургичар тврди да ниједан други рукописни Евхологион ни Литургијар прије XVI в. не садржи ову атрибуцију.<sup>1707</sup> Због тога се поставља логично питање: одакле потиче та атрибуција?

Желтов је дошао до закључка да атрибуција Григорију Двојеслову има своје поријекло на Светој Гори или у Јужној Италији и то у периоду од XII до XV в.<sup>1708</sup> По његовом мишљењу, између осталог, могуће је, да је до овакве атрибуције дошло зато што је са именом папе Григорија повезано установљење обичаја служења пуне мисе у току Великог поста, што је имало за последицу да се Григоријево име стави и уз ЛПД.<sup>1709</sup> Па ипак, иницијатор такве праксе Римске Цркве није Григорије Двојеслов, већ папа Григорије II (715–731).<sup>1710</sup> То даље значи да поменута хипотеза не стоји, мада је познато неколико рукописа римске Литургије који као аутора наводе управо Григорија Двојеслова.<sup>1711</sup> Осим тога, познато је да на Западу постоји служба Великог петка сходно Сакраменторији (= Молитвослову), која носи Григоријево име и на којој се врши Причешће Пређеосвећеним Даровима. Али, ова служба, осим праксе причешћивања Пређеосвећеним Даровима, не садржи било какву сличност са цариградском ЛПД.<sup>1712</sup> По Алексопулосу, атрибуција ЛПД Григорију Двојеслову је настала у периоду од XIII до XV в. и то у оквиру спора Грка и Латина о томе може ли се у све дане Великог поста служити пуна Литургија.<sup>1713</sup> Наиме, Григоријево име, поштовано и од једних и од других, требало је да допринесе престанку њиховог препирања.

---

<sup>1706</sup> М. Желтов, „Римский папа-автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров“, у: *Доклад на XVII Всероссийской научной сессии византинистов «Византия и Запад»*, Москва 26–27 мая 2004. г., 62.

<sup>1707</sup> *Ibid.* Ипак, име Григорија Римског срећемо у отпущу рукописа *Амбросиана* № 84 и *Синајском типуку* № 1109 из XV в. (S. Alexopoulos, *op. cit.*, 64)

<sup>1708</sup> М. Желтов, *op. cit.*, 63.

<sup>1709</sup> *Ibid.*

<sup>1710</sup> *Ibid.*

<sup>1711</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 66.

<sup>1712</sup> М. Желтов, *op. cit.*, 63.

<sup>1713</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 67. Савршавање Божанствене Литургије у току седмичних дана Великог поста није у складу са карактером ових дана будући да је Литургија пасхална тајна која има снажан празнични, радосни и тријумфални карактер, док су дани Четрдесетнице дани поста и жалости. (Ј. Фундулис, *op. cit.*, 37) Ипак, ЛПД се у древности служила, по свему судећи, сваке сриједи и петка током године, јер је управо у те дане, држан потпуни пост све до вечери. (Н. Милошевић, „Последовање изобразитељне – монашка форма индивидуалног причешћивања“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књига 15, пр. Б. Шијаковић, Београд 2014, 68)

Мада се Алексопулосов аргумент о разлозима због којих се на Истоку ЛПД приписује Григорију Двојеслову чини оправданим, мишљења Желтова и Алексопулоса су донекле проблематична будући да атрибуцију Григорију Двојеслову срећемо већ у псеудоканонском предању које носи име патријарха цариградског Никифора (806–815, †829).<sup>1714</sup> Пошто се на Западу ЛПД Великог петка приписује Григорију Двојеслову, светитељу кога су поштовали и Грци и Латини, може се претпоставити да су се римске богослужбене књиге и њихов садржај користили као аргумент у полемикама Истока и Запада, те је отуда дошло до тога да се Григорије Двојеслов сматра аутором ЛПД у обе традиције.<sup>1715</sup> Иако наведене хипотезе остављају простора за даља проучавања, намеће се претпоставка да се захваљујући ауторитету Свете Горе, на коју се позивају одређени рукописи при атрибуцији ЛПД Григорију Двојеслову,<sup>1716</sup> овакава атрибуција проширила у Православној Цркви. Тако се у дјелима Стоглавог сабора из 1551. године упоредо са ЛВВ и ЛЈЗ спомиње и ЛПД „Григорија, папе римског“.<sup>1717</sup> Одлучујући утицај у том погледу су имала штампана издања, која ЛПД приписују Григорију Двојеслову.<sup>1718</sup>

#### 5.4. Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Када је ријеч о облачењу одежди, српски штампани литургијари прве генерације предвиђају да се оно чини као и на пуној Литургији. У С1629 и С1655, међутим, наилазимо на праксу да свештеник облачи одежде не говорећи молитве, осим „Господу се помолимо“ над сваком од њих.<sup>1719</sup> Па ипак, у првом руском штампаном издању стоји да свештеник облачи одежде „по чину“<sup>1720</sup> а у првом грчком издању стоји да свештеници на овом дијелу ЛПД чине као на Златоустовој Литургији.<sup>1721</sup>

У српским штампаним литургијарима прве генерације нема рубрике о томе да се Агнец за ЛПД припрема на некој од претходних пуних Литургија. Такве одред-

<sup>1714</sup> „Νικηφόρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κεφάλαια περί διαφορών υποθέσεων“, у: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta... curante I. B. Pitra*, том II, 320.

<sup>1715</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 66.

<sup>1716</sup> *Литургијар* БАН № 21. 4. 13 (XVI в.), 70а, у: М. Желтов, *op. cit.*, 63.

<sup>1717</sup> Н. Успенски, *Литургија Пређеосвећених Дарова (историјско-литургијски оглед)*, превео са руског Д. Боро, [http://www.verujem.org/teologija/uspenski\\_predjeosvecena.htm](http://www.verujem.org/teologija/uspenski_predjeosvecena.htm)

<sup>1718</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 69.

<sup>1719</sup> С1629, 231; С1655, 531.

<sup>1720</sup> С1602, 201а.

<sup>1721</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 37а.

бе нису постојале ни у грчким рукописним евхологионима.<sup>1722</sup> Изузетак је Евхологион Vatican. Barberini gr. № 329 из XII в.<sup>1723</sup> Ипак, у другим грчким рукописима постоје јасна свједочанства о томе, као што су, на примјер, писмо константинопољског патријарха Михаила III (1170–1178) упућено Павлу, епископу калипољском и спис *Објашњење Божанствене Литургије Пређеосвећене* (обично се датира у XV в. и касније).<sup>1724</sup> У њима наилазимо на информацију да свештеник на претходној Литургији у недјељу вади онолико Агнеца колико ће наредне седмице бити Пређеосвећених Литургија.<sup>1725</sup> Сличне рубрике проналазимо и у појединим рукописима ЛВВ, али не старијим од XV в.<sup>1726</sup>

Што се тиче начина на који се на претходној пуној Литургији припрема Агнец за ЛПД, можемо рећи да се у појединим рукописима говори о изливању освећеног вина на хљеб, у појединим о кропљењу кашичицом, а у појединима о умакању хљеба у вино (почевши од XII в.).<sup>1727</sup> Сходно литургијској традицији Цариграда освећење вина Пређеосвећене Литургије првобитно није вршено натапањем кашичицом или умакањем хљеба у путир, него касније на Пређеосвећеној сједињавањем освештаног хљеба са заједничким вином током Причешћа.<sup>1728</sup> То даље значи да се до ЛПД чувао сув хљеб. Ипак, услјед чињенице да је рано настала и пракса натапања или умакања хљеба у путир, закључујемо да се временом појавила и одређена сумња у погледу евхаристијског карактера вина ЛПД.<sup>1729</sup> У случају да се чува сув хљеб, што је, ипак, била владајућа пракса у току византијског периода, по свједочанству Св. Симеона Солунског, он се не освећује неком молитвом, него се по ломљењу и стављању дијела Агнеца у путир, освећује „учешћем и сједињењем животворног хљеба, заиста истинског Тијела Христовог и уједињеног са Крвљу“.<sup>1730</sup> Међутим, и у случају да се хљеб натапа Крвљу на претходној Литургији,

<sup>1722</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 175.

<sup>1723</sup> С. Алексопулос, „Богословские аспекты литургии Преждеосвященных Даров“, у: М. Желтов (ур.) *Православное учение о церковных таинствах – Материалы V Международной конференции Русской Православной Церкви*, Москва, 13–16 ноября 2007 г., ур. М. Желтов, Москва 2009, 466.

<sup>1724</sup> S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy...*, 175–179.

<sup>1725</sup> *Ibid.*

<sup>1726</sup> С. Алексопулос, *Богословские аспекты...*, 466.

<sup>1727</sup> П. Скалцис, „Освећење вина Литургије Пређеосвећених дарова“, у: *Литургијско богословље*, 159–160.

<sup>1728</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>1729</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>1730</sup> *Ibid.*, 163.

постојало је увјерење да је он тиме освећен.<sup>1731</sup> Ова посљедња пракса, тј. натапање Крвљу, је општеприхваћена од XV в.<sup>1732</sup>

За разлику од српских, руска штампана издања садрже детаљно упутство које описује на који начин се припремају Агнеци за ЛПД на претходној пуној Литургији, а које се налази непосредно прије чина ЛПД.<sup>1733</sup> Наиме, Агнеци за ЛПД се ваде као и за пуну Литургију. Када се на пуној Литургији дио Агнеца спусти у путир, онда свештеник кашичицом узима Свету Крв из путира и напаја Свете Агнеце крстообразно, говорећи „Напаја се Јагње Божије, које узима гријехе свијета, за живот свијета и спасење“. Потом их свештеник полаже наопако на за њих припремљено мјесто. Ђакон показује ораром на свако напајање, говорећи при напајању сваког од њих: „Гле, Јагње Божије...“. Послије овога, слиједи ломљење осталих дијелова Агнеца и Причешће свештенослужитеља.<sup>1734</sup> Дакле, јасно је да је и код Руса пракса натапања Агнеца постала доминантна.

По српским, грчким и руским штампаним издањима, Агнец се чувао на Жртвенику.<sup>1735</sup> Међутим, *резервни Дарови* су се првобитно чували на Престолу, а можда и у скевофилакиону, па и у баптстерију и то ради пасхалног Причешћа новокрштених.<sup>1736</sup>

Поредак вечерње службе ЛПД у српским штампаним литургијарима, као и њиховим рукописним предлошцима, у суштини представља азматски тип тог посљедовања.<sup>1737</sup> Ипак, почетни возглас ЛПД у поменутих литургијарима је „Благосло-

---

<sup>1731</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>1732</sup> Н. Д. Успенски, *Колизија...*, 148. Ипак, древнија пракса је да се Агнец чувао сув до ЛПД, мада у изворима не налазимо неке богословске аргументе за овакву праксу. (С. Алексопулос, *Богословские аспекты...*, 473–474)

<sup>1733</sup> С1602, 196а–200а; С1604, 351–354.

<sup>1734</sup> *Ibid.*, 199б–200а.

<sup>1735</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 37а; С. Ванюков, „Чин Литургии Преждеосвященных Даров (Исследование печатных изданий)“, у: *Богословский сборник ПСТБИ*, No 8, Москва 2001, 257. Примјећујемо разлику у односу на праксу у неким савременим издањима *јератиконâ* (на примјер: *Ιερατικόν*, Ρώμη 1950, 233–234) и *служебникâ* (на примјер: *Служебник*, Свети Архиепископски Синод, Београд 1998, 195–196), сходно којој се у вријеме читања катизме на развијени антиминос донесе дискос и из кивота, који се налази на Престолу, извади Агнец и метне на дискос. Потом се Агнец окади и у вријеме пјевања „Положи, Господе“ преноси на Жртвеник, гдје се врши даља припрема. У случају да се Агнец чува на Жртвенику, онда се таква пракса оправдава логиком богослужења пошто се у вријеме Великог входа Дарови са Жртвеника преносе на Престо. У случају да се Агнец чува на Престолу, таква пракса се богословски објашњава тиме да је Престо најсветији дио храма и да чување Агнеца на њему свакако доприноси повећању његовог благосиљања. (С. Ванюков, *op. cit.*, 259)

<sup>1736</sup> Р. Ф. Тафт, *Хранение и почитание...*, 106.

<sup>1737</sup> Утицај азматског типика на монашки се види управо на примјеру вечерње службе ЛПД будући да је осим почетног возгласа, тај чин задржао и правилан, првобитан распоред молитава прва четири антифона азматског вечерња. Осим тога, читање 18. катизме на ЛПД, подјељене у три антифона, а која је повезана са јектенијама и молитвама, није ништа друго до сачуван дио азматског



вен Бог наш...“ . Међутим, и у словенском, а тиме и у српском, као и у грчком рукописном предању тај възглас је некада „Благословено Царство...“ а некада „Благословен Бог наш...“.<sup>1738</sup> Ова несагласност се лако објашњава уколико узмемо у обзир чињеницу да су рукописи који се повезују са азматском вечерњом службом започињали са „Благословено Царство...“, а они који потичу из манастирске праксе са „Благословен Бог наш...“ . Таква пракса проистиче управо због тога што је вечерња служба у сваком од типика почињала на један од ова два начина.<sup>1739</sup> Међутим, познато је да је у многим рукописима који садрже монашки чин вечерње службе ЛПД као почетни възглас предвиђен „Благословено Царство“ . Ова појава је настала зато што су молитвослови остали конзервативнији и вјернији азматском облику те службе, што даље значи да су свештеници који су их користили служили монашку вечерњу и јутрењу али на основу претпоставки азматског типика.<sup>1740</sup> Према томе, овдје је ријеч о утицају азматског типика на монашки. Тако је у већини руских штампаних издања почетни възглас „Благословено Царство“,<sup>1741</sup> а у ријеткима „Благословен Бог наш“.<sup>1742</sup> У грчким штампаним издањима која смо прегледали почетни възглас је, такође, „Благословено Царство“.<sup>1743</sup> Тај възглас је преовладао и прешао у општу употребу захваљујући распрострањању и превладавању штампаних издања која су изабрала азматску праксу.

Док у штампаним издањима имамо три свјетилничне молитве у вријеме 103. псалма, почевши од прве, у појединим ранијим рукописима срећемо свих седам,<sup>1744</sup> мада то није било опште правило.<sup>1745</sup> Тек од XV в. се усталио обичај читања само прве три молитве.<sup>1746</sup> У каснијим руским штампаним службеницима се појављује пракса читања три свјетилничне молитве, али почевши од четврте.<sup>1747</sup>

Вечерња служба ЛПД у првим српским, грчким и руским издањима, између осталог, садржи још једну занимљивост. Наиме, српска издања садрже напомену да у случају да на ЛПД саслужује и други ђакон, он узима припремљени свјећњак,

---

вечерња. Ту се још може додати и појање „Да се уздигне“, као рефрена 140. псалма, који се пјева последије сваког читања паримија. (Н. Милошевић, *Молитвослов...*, 144)

<sup>1738</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 110–205; S. Alexopoulos, *op. cit.*, 155.

<sup>1739</sup> Ј. Фундулис, *op. cit.*, 192.

<sup>1740</sup> *Ibid.*

<sup>1741</sup> С1583, 144; С1602, 2016; С1627, 2176; С1629, 232; С1655, 540; Службеник, Москва 1656, 656.

<sup>1742</sup> С1604, 159.

<sup>1743</sup> *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 37а; *Euchologion*, Venetia 1571, μζ'; Ε1602 με'.

<sup>1744</sup> РНБ Q. п. I. 68 (XIII в.), 47а–51б, у: Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 23, 172–175.

<sup>1745</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 19.

<sup>1746</sup> *Ibid.*

<sup>1747</sup> На примјер: *Службеник*, Москва 1767, 128б.

обема рукама, заједно с кадионицом, и чини крст ка царским дверима, гледајући ка истоку, и узглашава говорећи: „Свјетлост Христова просвећује све!“<sup>1748</sup> Прво грчко и руско издање предвиђају да поменуте ријечи говори свештеник.<sup>1748</sup> Овај возглас је раније вршио ђакон, а свештеник је почео редовно да га произноси последије Филотејеве реформе,<sup>1749</sup> тако да српска издања и овдје показује одређену конзервативност.

Интересантно је поменути и то да последије ријечи „Свјетлост Христова“ слиједи затварање царских двери, што додатно потврђује да је та пракса у XVI в. постојала и у Пећкој патријаршији. И код Руса се у ово доба практиковало да царске двери буду отворене од почетног возгласа до ријечи „Свјетлост Христова“, мада је забиљежена и пракса да буду отворене до почетка пјевања стихира на „Господе, к Теби завапих“, као и то да се отварају само при произношењу возгласа „Свјетлост Христова“ и на свим славама 18. катизме, када се произносе мале јектеније.<sup>1750</sup>

Сходно српским штампаним литургијарима прве генерације чин припреме Дарова се обављао у вријеме читања катизме,<sup>1751</sup> када ђакон улази у Проскомидију и улива вино и воду по обичају у путир. Потом свештеник прекрива Дарове не говорећи над њима никакве молитве, осим молитве кадила. Дукасово издање предвиђа да се припрема Дарова врши пред почетак ЛПД и то на уобичајен начин.<sup>1752</sup> У руским првоштампаним служебницима имамо различиту праксу. Тако С1583 предвиђа да се припрема Дарова за Велики вход врши пред почетак Литургије,<sup>1753</sup> док московски првоштампани Служебник предвиђа да се она врши у вријеме појања стихира на „Господе, к Теби завапих“,<sup>1754</sup> а С1604 и С1655 у вријеме катизме.<sup>1755</sup> Ни они не предвиђају да свештеник при уливању вина и воде говори одређене ријечи, осим на крају „Молитвама светих отаца...“.

<sup>1748</sup> *Ibid.*, 416; С1602, 2056.

<sup>1749</sup> Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 23.

<sup>1750</sup> А. А. Дмитриевский, *Богослужение...*, 136–137.

<sup>1751</sup> То срећемо и у српским рукописима. (*Литургијар* МСПЦ № 117 (XVI в.), 54а)

<sup>1752</sup> *Аι θεϊα Λειτουργία...*, 37а

<sup>1753</sup> С1583, 1396.

<sup>1754</sup> С1602, 2036–204а.

<sup>1755</sup> С1604, 366–369; С1655, 523–524.

У С1655 последије ријечи „Молитвама светих отаца...“ стоји: „јер је ово Пређеосвећена и савршена жртва“.<sup>1756</sup> Те ријечи представљају богословско објашњење праксе нечитања посебних молитава при чину Предложења на ЛПД, тј. оне изражавају увјерење да су Дарови већ освећени, а тиме и вино, што може бити одговор онима који су мислили да је у путиру само освећени хљеб. Иначе, чин Предложења на ЛПД временом је ишао од једноставности ка сложености, тако да је дошло до тога да одређени рукописи у поменутом дијелу ЛПД подражавају поредак са пуне Литургије.<sup>1757</sup> У погледу времена вршења те припреме, и рукописно предање је различито. Тако имамо сљедећу праксу: прије Литургије, током велике јектеније, током 103. псалма, током 18. катизме и током појања „Господе, к Теби завапих“, али већина њих предвиђа да се припрема врши пред почетак ЛПД.<sup>1758</sup>

У погледу Великог входа, српски штампани литургијари садрже просту напомену да у вријеме пјевања *Сада силе* „ђакон улази у Свети олтар и кади Свету Трпезу, и тако одлази с јерејем и преносе светиње. И полаже их јереј по обичају на Свету Трпезу и покрива воздухом, ништа над њима не говорећи, само их кади и молитву од ђакона испросивши, и остало“. Овакав поредак, тј. *по обичају* преноса Дарова са Жртвеника на Престо забиљежен је већ у XII в.,<sup>1759</sup> мада у појединим рукописима до Филотејеве реформе преношење Дарова одсуствује.<sup>1760</sup> Такође, до Филотејеве реформе постојала је различита пракса у погледу молитве која се говори у вријеме појања *Сада силе*, али је последије ње настала пракса да свештеник говори само 50. псалом.<sup>1761</sup>

Услијед чињенице да су се помињања на Великом входу на ЛЈЗ почела практиковати у касном византијском периоду, јасно је да ни на Великом входу на ЛПД није било помињања. Међутим, одређени руски штампани службеници из XVII в. их садрже. Тако С1602 јасно указује да том приликом и ђакон и свештеник врше уобичајен помен „Све вас...“, али и да помињу цара и игумана, уколико су присут-

---

<sup>1756</sup> С1655, 534. То је пристуно и у другим рукописима, и словенским и грчким, гдје се напомиње да су Дарови прије освећени и савршени и да им не треба никакав други додаток. (А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 136)

<sup>1757</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 180. Тако један грузијски рукопис из XVII в. чак предвиђа и вађење честица из Пређеосвећеног Агнеца (Н. Успенски, *Литургија...*, <http://www.verujem.org/teologija/us-penski-predjeosvecena.htm>), што није предањска пракса.

<sup>1758</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 180–181.

<sup>1759</sup> *Ibid.*, 260.

<sup>1760</sup> М. С. Желтов, С. Правдолюбов, *Богослужение...*, 488.

<sup>1761</sup> Т. И. Афанасьева, *op. cit.*, 23–24.

ни.<sup>1762</sup> Издање С1655 предвиђа да и свештенослужитељи три пута говоре „Сада силе“, али се вход врши у тишини.<sup>1763</sup> И Дукасово издање има „Све вас...“.<sup>1764</sup>

Примјетно је да српски штампани литургијари прве генерације, али и ранији српски рукописи, не садрже напомену о произношењу молитве Јефрема Сирина и поклонâ нити послѣје *Да се уздигне* ни послѣје преношења Дарова. Ове молитве нема ни у грчким и руским порецима које смо прегледали. Њено уношење у савремене поретке, највјероватније, узроковано је жељем да се нагласи покајни карактер ЛПД.

У погледу Великог входа и Причешћа на ЛПД посебно је важно рећи и то да се у Московском Службнику из 1676. г., објављеном у вријеме патријарха Јоакима појавио додаток *Напомене о неким исправкама у служењу Пређеосвећене Литургије*.<sup>1765</sup> Тај текст се односио управо на вршење Великог входа и Причешћа, а саставио га је монах Јевтимије Чудовски на основу рубрика у Требнику Петра Могиле садржаних у тексту под насловом *О неким исправкама у служењу Пређеосвећене Литургије*. Јевтимије је желио да Могилине ставове ублажи и учини богословски прихватљивијим. Тако тамо стоји да дискос и путир носи свештеник,<sup>1766</sup> што се, као што знамо, не подудара са поретком на пуној Литургији, ако на њој саслужује и ђакон. Па ипак, оваква пракса је резултат одређеног богословског увјерења, које је утицало и на праксу Причешћа свештенослужитеља. Наиме, захваљујући схоластичком богословљу Светих Тајни које је заступао Петар Могила, а према којем Света Тајна не може да се врши ако нема њене одговарајуће формуле – у датом случају ријечи установљења – у руској литургијској пракси средином XVII в. појавила се видно изражена сумња у евхаристијски карактер заједничке чаше.<sup>1767</sup> Тим поводом је и настао најприје Могилин, а тридесет године касније и Јевтимијев текст. Наиме, Јевтимије Чудовски је Могилину екстремну тврдњу која гласи: „Када пак пијеш из чаше или дајеш ђакону, немој ништа говорити: јер је тамо обично вино, а не Владичина Крв која се користи само ради церемонијалног обичаја, намјесто 'испирања уста'“, ублажио рекавши: „Ако вино и јесте освећено стављањем честице оно ипак није пресуштаствљено у Божанску Крв“.<sup>1768</sup>

<sup>1762</sup> С1602, 2146–215а.

<sup>1763</sup> С1655, 573–574.

<sup>1764</sup> *Аи ѳеѳа Литургија...*, 44а.

<sup>1765</sup> *Службник*, Москва 1676, 341а–343б.

<sup>1766</sup> *Ibid.*, 341а.

<sup>1767</sup> В. Кривошеин, *op. cit.*, 350; Н. Д. Успенски, *Колизија...*, 151–152.

<sup>1768</sup> В. Вукашиновић, *Српско богослужење...*, 104.

Несумњиво, и ова рубрика је израз схоластичког богословља, тако да је основна богословска идеја и у једном и у другом случају, иста, тј. вино на ЛПД је само вино, а не Крв Христова, јер над њим нису читане ријечи освећења.<sup>1769</sup> Међутим, идентично српским и грчким издањима и рукописима,<sup>1770</sup> и у свим руским штампаним служебницима до 1676. г., па и Могилиним,<sup>1771</sup> стоји рубрика о томе да се Причешће врши као на пуној Литургији. Једина разлика Могилиних издања у односу на друга је што она предвиђају да свештенослужитељи на ЛПД из путира пију једном.<sup>1772</sup>

Први српски штампани литургијари не садрже возгласе „Са страхом Божијим...“ и „Спаси, Боже, народ...“. Они су у ЛПД унијети у XVII в., када су у њу унијете и химне „Нека се испуне...“ и „Небески хљеб и Чашу Живота...“.<sup>1773</sup>

### 5.5. Поређење са српским рукописима из XVII в.

У односу на штампана издања и рукописне литургијаре, Литургијар САНУ № 356 садржи занимљив поредак уласка у олтар, јер садржи напомену о изговарању молитве „Господе, пружи руку...“, молитава Христу и Богородици и тропара храма.<sup>1774</sup>

У погледу облачења одежди, српски штампани литургијари из XVI в. предвиђају да се оно врши као и на пуној Литургији. Исто срећемо и у појединим српским рукописима из наредног стољећа.<sup>1775</sup> Међутим, у Архијерејском чиновнику ПБ № 103 срећемо праксу да свештеник облачи одежде не говорећи молитве, осим „Господу се помолимо“ над сваком од њих.<sup>1776</sup>

Нестабилност свјетилничних молитава показују и рукописи XVII в. Тако се у једном од њих као прва молитва појављује „Благословен си Господе Боже Сведржитељу“.<sup>1777</sup> Те молитве нема међу свјетилничним молитвама.

<sup>1769</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>1770</sup> S. Alexopoulos, *op. cit.*, 303; *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι...*, 43б; E1602, μν'.

<sup>1771</sup> C1602, 219а; C1604, 409; C1629, 265–267.

<sup>1772</sup> И. А. Карабинов, „Св. чаша на литургии преждеосвященных Даров“, у: *Христианское чтение*, № 6, 1915, 739.

<sup>1773</sup> Н. Успенски, *Литургија...*, [http://www.verujem.org/teologija/uspenski\\_predjeosvecena.htm](http://www.verujem.org/teologija/uspenski_predjeosvecena.htm) Тако је прва од њих присутна већ у C1604, 413 а другу срећемо у C1655, 592. У C1655, 592–593 срећемо и поменуте возгласе. Ове возгласе и химне не срећемо у грчким штампаним издањима.

<sup>1774</sup> *Литургијар САНУ № 356 (XVII в.)*, 64б–65а.

<sup>1775</sup> *Литургијари: МСПЦ № 117 (XVI в.)*, 52б.

<sup>1776</sup> *Архијерејски чиновник ПБ № 103 (XVII в.)*, 148б–152б.

<sup>1777</sup> *Литургијар САНУ № 356 (XVII в.)*, 66а–66б.

Сходно појединим српским рукописима XVII в. Велики вход се врши као и у штампаним издањима,<sup>1778</sup> а поједини предвиђају да свештеник у вријеме појања *Сада силе* говори молитву „Боже, Који сједиш на херувимима...“,<sup>1779</sup> која се, иначе, налази у српским рукописима још из XIII в.<sup>1780</sup> У Литургијару САНУ № 356 срећемо и дијалог по Великом входу.<sup>1781</sup> То додатно показује да српски штампани литургијари нису пресудно утицали на литургијско богословље и праксу код Срба у потоњем времену.

Поредак Причешћа свештенослужитеља на ЛПД је и у већини српских рукописа XVII в. идентичан оном на ЛЈЗ,<sup>1782</sup> али у појединим архијерејским чиновницима имамо напомену да епископ или патријарх не говори ништа прије Причешћа из путира, док се ђакон из путира причешћује тек при употребљавању Дарова.<sup>1783</sup>

### 5.6. Поређење са другом генерацијом српских штампаних литургијара

У односу на прву генерацију српских штампаних издања, литургијари друге генерације се превасходно разликује по томе што садрже поменути текст *Напомене о неким исправкама у служењу Пређеосвећене Литургије*.<sup>1784</sup> То даље значи да се ђакон није причешћивао Крвљу Христовом, односно да Причешће није вршено „по обичају“, као што стоји у самом чину ЛПД у овим литургијарима.<sup>1785</sup> Дакле, процес русификације српске литургијске праксе и богословља се увелико одвијао. Штавише, у литургијарима тог времена се наглашава да се богослужење врши на *руски* начин.<sup>1786</sup> С друге стране, присуство наведеног текста у српским штампаним литургијарима друге генерације потврђује да су и поједина питања српске богослужбене праксе XVIII–XIX в. рјешавана у складу са схоластичким

<sup>1778</sup> *Литургијар* МСПЦ № 227 (XVI в.), 103а.

<sup>1779</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 766–77а.

<sup>1780</sup> *Литургијар* ГИМ Хлуд. № 117 (XIII в.), 486–49а.

<sup>1781</sup> *Литургијар* САНУ № 356 (XVII в.), 78а.

<sup>1782</sup> *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 50 (XVII в.), 676.

<sup>1783</sup> *Архијерејски чиновник* УБ № 25 (XVII–XVIII в.), 306.

<sup>1784</sup> СБУДИМ1799, 736–746. И у српским литургијарима из XX в. задржана је напомена о начину причешћивања сходно поменутом руском поретку. В. *Служебник*, Свети Архијерејски Синод, Београд 1998, 217.

<sup>1785</sup> *Служебник*, Москва 1676, 224; СБУДИМ1799, 82а.

<sup>1786</sup> Такав је случај са рукописом из хиландарске ризнице под бр. 334 из XVII в., у којем се на л. 56–6а налаже литургу да врши богослужење на одређен начин са објашњењем да је то „јерусалимски и светогорски правилан поредок, и руски“. (В. Вукашиновић, *Велики вход...*, 155)

богословљем. Међутим, и у овом случају имамо изузетак будући да С1845 не садржи поменути текст.<sup>1787</sup>

### Закључци

1. Поредак ЛПД у српским штампаним литургијарима прве генерације је заснован на поретку српских рукописа који припадају *атонској редакцији финалног типа* овог посљедовања, односно *српској светогорској редакцији*.
2. Компарација поретка ЛПД из српских штампаних издања са првим грчким и руским издањима показује неколико разлика, од којих се посебно истичу: атрибуција Григорију Двојеслову у руским издањима; припремање Дарова се по српским издањима врши у вријеме читања катизме, по грчким пред почетак ЛПД а по руским пред почетак Литургије, у вријеме појања стихира на „Господе, к Теби завапих...“ и у вријеме катизме; по српским издањима свештенослужитељи врше Велики вход без било каквог помињања, док по првим руским и грчким издањима свештеник изговара „Све вас...“.
3. Највећу новину у историји чина ЛПД доносе Требник Петра Могиле из 1646. г. и Московски Служебник из 1676. г., који садрже напомене на основу којих произлази да вино на ЛПД није Крв Христова већ обично вино. Отуда се и ђакон не причешћује Крвљу Христовом у уобичајеном моменту, већ то чини приликом употребљавања Дарова. Те рубрике су ушле и у поредак појединих српских рукописа с краја XVII в., а потом и у српске штампане литургијаре друге генерације, мада их С1845 не садржи.

---

<sup>1787</sup> С1845, 126.

## Закључак

Појава штампарства код Срба пада у вријеме туркократије и у мањој мјери покушаја римокатолика и протестаната да преко својих мисионара придобију Србе за себе. Па ипак, обнављањем Пећке патријаршије 1557. г., у њој је успостављено редовно канонско стање, што је допринјело не само ширењу њене територије, већ и националном и вјерском уједињењу српског народа на цијелом његовом етничком простору. С обзиром на наведене околности, као и чињеницу да у Византији од пада Цариграда 1453. г. долази до опадања развоја богослужбеног живота и богословља уопште, вријеме појаве штампарства код Срба је било неповољно за богослужбени живот Пећке патријаршије. То не значи да га уопште није било или пак да није било покушаја његовог развоја. У том контексту можемо посматрати и појаву српских штампарија крајем XV и у XVI вијеку. Само четрдесетак година од Гутенберговог открића, штампарство доспјева и на наше просторе, најприје на Цетиње, а потом и у друга српска мјеста, првенствено манастире. Српске књиге су штампане и у Венецији, а српски штампари су радили и у Румунији. Најважнији центар српског штампарства XVI в. је била Венеција, која је била и центар европског штампарства тог времена. У овом граду је радила најважнија стара српска штампарија – штампарија Божидара Вуковића Подгоричанина.

Прве српске штампарије су по свом карактеру биле комерцијалне, меценатске и манастирске, а штампале су искључиво богослужбене књиге, по чему се рано српско штампарство видно разликује од оновременог европског. Српске штампане књиге из XVI в. су искључиво богослужбеног карактера из неколико разлога. Прије свега, осим усмене, другу врсту књижевности у том периоду готово да нисмо ни имали. Богослужбене књиге су нам биле и најпотребније будући да су их Турци масовно уништавали. Узрок поменутом феномену треба тражити и у комерцијалним разлозима будући да су богослужбене књиге биле најтраженије на тржишту.

Рано српско штампарство заузима значајно мјесто у историји словенског ћириличног штампарства будући да су прије њега ћириличне књиге за источнословенско подручје штампане само у Кракову. Истовремено, Срби су на својој територији имали штампарију много прије других православних народа, па чак и Грка и Руса.



Појавом штампарства богослужбена књига је постала приступачнија већем броју свештенослужитеља а тиме се ширио и њен утицај. То, ипак, не значи да су књиге престале да се преписују, будући да су у то доба и те како активни и српски писари.

Једина књига старог српског штампарства у којој је наведено да је штампана са благословом неке црквене личности је Зборник Стефана Паштровића и Саве Дечанца из 1597. С друге стране, многе од тих књига су штампане у манастирима, што значи да је нека врста благослова сигурно постојала. Отуда сматрамо да је управо манастирски карактер првих српских штампарија, као и чињеница да су први српски штампари већином били свештенослужитељи и свештеномонаси, један од доказа да је Пећка патријаршија прихватила нову технику умножавања књига.

Послије обнављања Пећке патријаршије долази до наглог замирања штампарства код Срба. Узроке те појаве није лако одгонетнути, мада је до тога највјероватније дошло због тога што се круг потенцијалних купаца сужавао услед тешких историјских односно економских прилика. С друге стране, мишљење да је стварни узрок престанка рада наших штампарија у томе што је Пећка патријаршија у то вријеме била опрезна и неповјерљива према свему што је долазило са Запада, а тиме и према штампарству није оправдано јер српски архијереји тог времена дају благослов западним фрескописцима да живопису српске манастире.

У контексту поменутих карактеристика раног српског штампарства треба посматрати и појаву првих српских штампаних литургијара из XVI в., који су били централни предмет нашег истраживања, а који показују како се у Пећкој патријаршији у XVI в. служила Света Литургија. Данас са сигурношћу можемо рећи да први српски штампани Литургијар није Гораждански или Божидара Вуковића, већ Литургијар јеромонаха Макарија штампан највјероватније у румунском Трговишту 10. новембра 1508. г. Наиме, све доскора, постојала је дилема да ли је румунски штампар Макарије исти онај Макарије који је радио у Цетињској штампарији. Међутим, најновија истраживања са сигурношћу потврђују да су цетињски и трговиштански Макарије у ствари једна личност. То, између осталог, доказује и литургијски поредак поменутог Литургијара, који је идентичан са оним у многобројним српским рукописима, али и другим српским штампаним издањима из XVI в. Макаријев Литургијар је истовремено и први румунски, али и први словенски и православни штампани Литургијар.

Након јеромонаха Макарија, и прве двије српске штампарије XVI в., готово истовремене по постанку, чији су оснивачи и власници били двојица Божидара: Љубавић – Горажданин и Вуковић – Подгоричанин, започеле су своју дјелатност управо штампањем литургијара. Гораждански је одштампан 1. а Вуковићев 7. јула 1519. г. Вуковићев Литургијар је, највјероватније, настао као посљедица конкурентског односа двојице Божидара. Тај Литургијар је најраспрострањенији од свих српских штампаних литургијара прве генерације и данас је доступан у око сто тридесет примјерака. Штампарије Вићенца Вуковића и Јеролима Загуровића су 1554. односно 1570. и 1580. г. у Венецији прештампале ово Божидарево издање, тако да она садржајно не доносе ништа ново.

Први српски штампани литургијари садрже Поуку Светог Василија Великог свештеницима, поредак Проскомидије, Литургију Светог Јована Златоустог, Литургију Светог Василија Великог, Литургију Пређеосвећених Дарова, вечерње, јутрење, мјесецослов, отпусте а поједини од њих и евхолошки дио. Изворни назив ових књига је *Литургија*, по чему се разликују од друге генерације српских штампаних књига које имају поменути богослужбени садржај, а које носе руски назив *Служебник*.

Посматран у свјетлу ранијег српског рукописног предања, литургијски поредак српских штампаних литургијара прве генерације показује да су њихови предлошци рукописи *српско-атонске редакције* Филотејевог Диатаксиса. С обзиром на приличан број таквих рукописа с краја XIV и XV в., који су умногоме идентични штампаним литургијарима у погледу литургијског поретка, нисмо у могућности да кажемо који тачно рукопис је послужио као предлошак сваком од штампаних издања. При томе, сасвим је могуће да је коришћено више рукописа за предлошке одређеном издању. Такође, није искључено да је Литургијар јеромонаха Макарија послужио као предлошак Горажданском Литургијару. Према томе, појавом српских штампаних литургијара долази до озваничења постојеће богослужбене праксе, а не до унификације богослужбеног поретка јер то никада и није био циљ приређивача, штампара и издавача ових књига. То је из разлога што је рано српско штампарство, за разлику од руског, а слично грчком, децентрализован и спонтан феномен без унапријед смишљене идеолошке позадине.

Компаративна анализа литургијског поретка српских, грчких и руских првоштампаних издања открива неколико веома занимљивих разлика. Наиме, вријеме појаве штампаних издања код Руса и Грка је било преломно када је у питању уво-

ђење одређених интерполација у њихов литургијски поредак. Неке од њих су: крстообразно уздизање дискаса и путира при ријечима „Твоје од Твојих“, Тропар Трећег часа, „Претворивши их Духом Твојим Светим“ на Василијевој Литургији итд. Поједине од интерполација су настале под несумњивим утицајем схоластичког богословља. Најкарактеристичнији примјер тог утицаја су двије рубрике. Прва од њих се налази у Лвовском Служебнику из 1646. г. и она предвиђа да свештеник при изговарању ријечи установљења благосиља хљеб и вино клањајући се прије тога, али и *помишљајући* на то како ће се Дарови претворити. Друга се налази у Московском Служебнику из 1676. г., а она забрањује свештенику на Пређеосвећеној Литургији да приликом Причешћа пије из путира, уколико му не саслужује ђакон, будући да сматра да вино на овој Литургији није Крв Христова, већ обично вино.

У погледу утицаја српских штампаних литургијара прве генерације на српске рукописне литургијаре закључујемо да постоје рукописи који су, уз мале корекције, препис првоштампаних. Типичан представник тих рукописа је Литургијар МСПЦ ОРГ № 84, настао у првој половини XVII в. Тако је све до појаве рачанских литургијара у другој половини XVII в. код Срба владао један јединствени образац молитвеног живота. Међутим, рачански писари почињу да пишу и преписују литургијаре који садрже одређене рубрике и молитве које се не налазе у српским, већ у руским и малоруским штампаним издањима и рукописима, што је знак да долази до процеса русификације српског богослужења и да су српски штампани литургијари прве генерације већ тада нестали из употребе. Примјер који то показује је рукопис МСПЦ ОРГ № 121. Тако он садржи јектенију и молитву за упокојене, Тропар Трећег часа и *Упутство о ломљењу Агнеца*. Такође, поједини архијерејски чиновници с краја XVII в. преузимају постниконовски поредак причешћивања на Пређеосвећеној Литургији. С друге стране, поједини од рукописа, као на примјер *Архијерејски чиновник* ПБ № 103 из 1677. г., одражава руску литургијску праксу прије Никонове реформе, што је знак да редактори тадашњих рукописа мијешањем српске и руске праксе не показују познавање контекста у којем је настао руски литургијски поредак јер у српске литургијаре уносе праксу која је давно напуштена у Русији. Према томе, на српску литургијску праксу и богословље XVII в. српски првоштампани литургијари извршили су одређен, али не и једини утицај.

На српску литургијску праксу и богословље XVIII–XIX в., српски штампани литургијари прве генерације готово да нису имали утицаја. То свједочи литургијски поредак српских штампаних литургијара с краја XVIII и из XIX в., који је у основи руски и малоруски. Ово не треба да чуди будући да је у XVIII в. код Срба извршен процес русификације богослужбених књига, а тиме и литургијара. Тако српски штампани литургијари друге генерације не предвиђају помен светих Срба на Проскомидији; у Златоустовој Литургији је присутна јектенија и молитва за упокојене; на Великом входу у дијалогу свештеника и ђакона наведена је и ђаконска реченица: „Тај исти Дух саслуживаће нама у све дане живота нашега“; присутан је Тропар Трећег часа; уведена је рубрика о ломљењу Агнеца, на Василијевој Литургији није предвиђена јектенија за оне који се спремају за Св. Просвећење; на трећем благослову на тој Литургији умјесто „Изливеном за живот свијета“ уведена је реченица „Претворивши их Духом Твојим Светим“; на Пређеосвећеној Литургији наведена је синтагма да се Причешће врши „по обичају“, али ови литургијари садрже и додатак под називом *Напомене о неким исправкама у служењу Пређеосвећене Литургије*, у којем се износи став да је вино у путиру обично вино. Ипак, Београдски Службеник из 1845. г. не садржи ни јектенију и молитву за упокојене ни Тропар Трећег часа на Василијевој Литургији нити поменути текст на Пређеосвећеној, тако да је он у неку руку чувар праксе и богословља штампаних литургијара прве генерације. Па ипак, поредак осталих литургијара свједочи да се код Срба у XVIII и XIX в. догодила извјесна промјена у начину богословског мишљења, што је за посљедицу имало измјене у самом литургијском поретку. Наиме, преовладао је схоластички приступ богослужбеном животу који је, у најкраћем, подразумјевао превасходно рационално разумјевање богослужбених текстова.

Анализа литургијског поретка српских штампаних литургијара из XVI в. нам даје могућност да закључимо да је богословски став приређивача, штампара и издавача поменутих литургијара предањски будући да они његују раније средњовјековно литургијско богословље и праксу. Међутим, то није било просто понављање ранијег поретка будући да су поменуте личности посједовале и стваралачко надахнуће, што значи да су сљедовали Духу који оживљује, а не слову које убија (2. Кор. 3, 6). Истовремено, први српски штампани литургијари свједоче и промјене у побожности. То најбоље свједоче рубрике Златоустове Литургије из првих српских штампаних издања: „ако има неки који хоће да се приче-

сте“ и „ако ли нема причасника“, које говоре о поимању Причешћа као нечег другостепеног у богослужбеном животу оновремених Срба.

На основу спроведеног истраживања, закључујемо да српски штампани литургијари из XVI в. представљају један од значајних извора историје српског богослужења. Као такве их требају консултовати и савремени српски литургичари и свештенослужитељи приликом рјешавања литургичких недоумица, али и редактори будућих српских литургијара. С друге стране, значај ових књига је далеко шири будући да је српско богослужбено штампарство прве генерације један од значајнијих споменика српске и уопште словенске средњовјековне културе.

## Скраћенице

*Barberini gr. 336* – S. Parenti, E. Velkovska, *L'Euclologio Barberini gr. 336*, Roma 2000.

BSB – Die Bayerische Staatsbibliothek, München

БМХ – Библиотека Манастира Хиландара

PG – Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus...: Series graeca*, 1857–1866.

PIO – Pontificio Istituto Orientale, Roma

БАН – Библиотека Российской академии наук, Санкт Петербург

БСТЛ – Библиотека Сергио-троицке лавре, Москва

ГИМ. Хлуд – Государственный Исторический музей, Москва, Хлудовское собрание

ГЛ – Гораждански Литургијар

ДЕЧ – Рукопис Манастира Високи Дечани

E1602 – *Euclologion seu sacrae preces*, Venetia 1602.

ЛБВ – Литургијар Божицара Вуковића

ЛВВ – Литургија Василија Великог

ЛЈЗ – Литургија Јована Златоуста

ЛЈМ – Литургијар јеромонаха Макарија

ЛПД – Литургија Пређеосвећених Дарова

МСПЦ – Музеј Српске Православне Цркве, Београд

МСПЦ ОРГ – Музеј Српске Православне Цркве, Оставштина Радослава Грујућа

НБС – Народна библиотека Србије, Београд

ПБ – Рукописно одјелење Патријаршијске библиотеке, Београд

ПЕЋ – Рукопис Манастира Пећка патријаршија

ПЭ – *Православная Энциклопедия*, I–XXX том, Москва 2002–2012.

РГБ – Российская государственная библиотека, Москва

РНБ Соф. – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Службеники Софийского собрания

S1583 – Службеник, Вильна 1583.

S1602 – Службеник, Москва 1602.

S1604 – Службеник, Стратин 1604.

S1627 – Службеник, Москва 1627.

С1629 – Службник, Киев 1629.  
С1655 – Службник, Москва 1655.  
СБЕОГРАД1845 – Службник, Београд 1845.  
СБЕОГРАД1838 – Службник, Београд 1838.  
СБУДИМ 1825 – Службник, Будим 1825  
СБУДИМ1799 – Службник, Будим 1799.  
ССАРАЈЕВО1898 – Службник, Сарајево 1898.  
УБ – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд  
ЋОР – Рукопис Ћоровићеве збирке Универзитетске библиотеке „Светозар  
Марковић“, Београд  
ХИЛ – Рукопис Манастира Хиландара

## Библиографија

### Извори:

### Рукописни:

#### А. Литургијари:

##### Рукописи Манастира Високи Дечани:

- *Литургијар* ДЕЧ № 119, XIV вијек.
- *Литургијар* ДЕЧ № 121, око 1400.
- *Литургијар* ДЕЧ № 122, крај XIV вијека.
- *Литургијар* ДЕЧ № 123, 1395. и додаци с почетка XV вијека.
- *Литургијар* ДЕЧ № 124, крај XIV вијека.
- *Литургијар* ДЕЧ № 127, 1380–1390 и додатак 1460–1470.
- *Литургијар* ДЕЧ № 128, XV вијек.
- *Литургијар* ДЕЧ № 130, XV вијек.
- *Литургијар* ДЕЧ № 131, XV вијек.
- *Литургијар* ДЕЧ № 132, XV вијек.

##### Рукописи Музеја СПЦ:

- *Литургијар* МСПЦ № 4, XVII вијек.
- *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 50, XVII вијек.
- *Литургијар* МСПЦ № 108, XV–XVII вијек.
- *Литургијар*, МСПЦ № 117, XVI вијек.
- *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 121, XVI и XVII вијек.
- *Литургијар* МСПЦ № 214, XVI вијек.
- *Литургијар* МСПЦ № 215, XVI вијек.
- *Литургијар* МСПЦ № 224, XVII вијек.
- *Литургијар* МСПЦ № 227, XVI вијек.
- *Литургијар* МСПЦ № 238, XV–XVI вијек.



- *Литургијар* МСПЦ ОРГ № 244, XVI вијек.

#### **Рукописи Манастира Хиландара:**

- *Литургијар* ХИЛ № 316, крај XIV вијека.
- *Литургијар са чиновима из Молитвослова* ХИЛ № 317, XV вијек.
- *Литургијар* ХИЛ № 318, трећа четвртина XV вијека.
- *Литургијар* ХИЛ № 319, последња четвртина XVI вијека.
- *Литургијар* ХИЛ № 320, трећа четвртина XVI вијека.
- *Литургијар* ХИЛ № 322, прва четвртина XVI вијека.
- *Литургијар* ХИЛ № 323, прва четвртина XV вијека.
- *Литургијар* ХИЛ № 325, XV вијек.
- *Литургијар* ХИЛ № 326, друга четвртина XVII вијека.
- *Литургијар* ХИЛ № 327, XVII вијек.
- *Литургијар* ХИЛ № 329, XVII вијек.
- *Литургијар* ХИЛ № 328, XVII вијек.
- *Литургијар* ХИЛ № 331, XVI вијек.
- *Литургијар* ХИЛ № 335, XVII вијек.
- *Литургијар* ХИЛ № 336, XVII вијек.

#### **Остали:**

- *Литургијар* ЋОР № 7, XIV вијек.
- *Литургијар* ПЕЋ № 82, XVI вијек.
- *Литургијар* БМС № 83, XVI вијек.
- *Литургијар* САНУ № 356, трећа четвртина XVII вијека.

#### **Б. Архијерејски чиновници:**

- *Архијерејски чиновник* ДЕЧ № 129, друга или трећа деценија XV вијека (1415/1425) и додатак из тридесетих година XVI вијека (око 1530).
- *Архијерејски чиновник* ДЕЧ № 134, око 1500. г.
- *Архијерејски чиновник* ПБ № 103, XVII вијек.

- *Архијерејски чиновник* ПБ № 139, XVII вијек.
- *Архијерејски чиновник* ПБ № 21, XVIII вијек.
- *Архијерејски чиновник* НБС № 640, Манастир Рача, Христифора Рачанина, друга половина XVII – почетак XVIII в. (1688, 1692, 1705)
- *Архијерејски чиновник* Архив САНУ № 16, крај XVII вијека.
- *Архијерејски чиновник* УБ № 25, XVII–XVIII вијек.

#### **В. Остали:**

- *Молитвослов* ДЕЧ № 68, 1442. г. и додаци из посљедње четвртине XV вијека.
- *Молитвослов* ДЕЧ № 69, крај XIV вијека.
- *Молитвослов* ПБ № 344, XVII вијек.

#### **Штампани:**

##### **А. Српски литургијари:**

- *Литургијар*, Трговиште 1508, РГБ (МК.)
- *Литургија*, Горажде 1519, фототипско издање, Београд – Источно Сарајево 2008; МСПЦ ОРГ (№ 318)
- *Литургијар*, Венеција 1519, МСПЦ ОРГ (№ 300, № 312, № 322, № 326, № 335, № 336, № 337)
- *Литургијар*, Венеција 1554, МСПЦ ОРГ (№ 299, № 301, № 329; ПБ П. II 10. 733)
- *Литургијар*, Венеција око 1570, БМС (RSr II 14.6)
- *Литургијар*, Венеција око 1580, (НБС И 19)
- *Служебник*, Будим 1779, ПБ (П. II 127)
- *Служебник*, Будим 1825, НБС (S II 3613)
- *Служебник*, Београд 1838, НБС (S II 1171)
- *Служебник*, Београд 1845, НБС (S II 3183)
- *Служебник*, Сарајево 1898, Библиотека Цркве Вазнесења Господњег, Рогачица, Бајина Башта.

- *Божанствене Литургије*, превео Ј. Поповић, Београд 1978.
- *Служебник*, Свети Архијерејски Синод, Београд 1998.
- *Литургикон*, Епархија Канадска, 2000.
- *Служебник*, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд 2001.
- *Божанствена Литургија светог апостола Јакова брата Божијег и првог епископа јерусалимског*, пр. Х. Столић, Вршац 1992.
- *Божанска Литургија светога апостола Марка*, пр. Х. Столић, Вршац 1998
- *Литургија Апостолских установа*, превео и пр. епископ жички Хризостом, Краљево 2004.
- „Божанствена Литургија Св. Апостола Јакова, Брата Божијег по телу“, у: А. Јевтић, *Христос Нова Пасха 2*, 11–62.

#### **Б. Грчки литургијари:**

- *Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων, Γερμανοῦ Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Ἱστορία ἐκκλησιαστικῆ καὶ μυστικῆ θεωρία, ἐν Ρώμῃ χιλιοστῶ φκς' (1526)*, δεξιότητι Δημητρίου Δούκα τοῦ Κρητός, BSB (Liturg. 1462 c)
- *Euchologion*, Venetia 1571, ΡΙΟ (Amicus No: 000000027714)
- *Euchologion seu sacrae preces*, Venetia 1602, BSB (4 Liturg. 223)
- *Ἱερατικόν*, Ρώμης 1950.

#### **В. Руски служебници:**

- *Служебник*, Вильна 1583, БМХ (№ 76)
- *Служебник*, Москва 1602, БСТЛ (№ 3)
- *Служебник*, Стрятин 1604, ΡΙΟ (414-1-0006)
- *Служебник*, Москва 1627, ΡΓБ (№ 8)
- *Служебник*, Киев 1629, ΡΙΟ (418–1–0004)
- *Служебник*, Москва 1651, ΡΓБ (СК 29)
- *Служебник*, Москва 1655, БСТЛ (№ 21)
- *Служебник*, Москва 1656, БСТЛ (№ 6)

- *Служебник*, Москва 1676, БСТЛ (№ 63)
- *Служебник*, Москва 1767, БСТЛ (№ 7)

**Остали:**

- *Евхологий Барберини гр. 336*, Издание, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; редакция русского перевода Е. Велковской, М. Живовой, Омск 2011.
- *Законоправило или Номоканон светога Саве: Иловички препис 1262. година*, пр. и прилоге написао М. М. Петровић, Горњи Милановац 1991.
- *Зборник... молениј на всјак ден*, Беч 1770, BMC (P18Cp I 24.1)
- *Ιωάννου Χρυσοστόμου*, „Λόγοι περί Ιερωσύνης“, у: PG 48, Paris 1862, 623–683.
- J. Goar, *Euchologion: id est, Rituale Graecorum*, Venetia 1730, BSB (1512039 2 Liturg. 119 1512039 2 Liturg. 119)
- Климент Охридски, Константин Преславски и непознати писци, *Тирило и Методије-житија, службе канони, похвале*, пр. Ћ. Трифуновић, превели: И. Грицкат и др., Београд 1964.
- *Книга Кормчаѡ*, Москва 1650, репринт 1912.
- *Молитвеник Бурђа Црнојевића 1495/95*, фототипско издање, приредила К. Мано-Зиси, Подгорица 1993.
- *Молитвеник 1523*, фототипско издање, приредила К. Мано-Зиси, Београд – Источно Сарајево 2008.
- „Νικηφόρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κεφάλαια περί διαφόρων υπ-οθέσεων“, у: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta... curante I. B. Pitra*, tom II, Roma 1868, 320–327.
- *Ωρολόγιον το μέγα*, Βενετία 1841.
- P. Trubar, *Catechismus mit Auslegung in der Syruischen Sprache: Katehizmus*, Uragh 1561, BSB (BV002303847)
- *Проскинитарий Арсения Суханова 1649–1653. г.*, По изд. кон. XIX в. под редакцией проф. Н.И. Ивановского, Санкт Петербург 1889.
- *Псалтир са последовањем*, Цетиње 1495, НБС (И 41).
- *Псалтир са последовањем 1521*, фототипско издање, пр. К. Мано-Зиси, Београд – Источно Сарајево 2008.

- S. Parenti, E. Velkovska, *L'Euclologia Barberini gr. 336*, Roma 2000.
- Свети Атанасије Пароски, „Посланица о неумесности додатка Тропара Трећег Часа у Литургији“, у: Јевтић, А., *Божанствена Литургија – Христос Нова Пасха 4: свештенослужење, Причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Београд – Требиње 2009, 360–372.
- Свети Макарије I Јерусалимски, „О Крштењу и Евхаристији“, у: Јевтић, А., *Божанствена Литургија – Христос Нова Пасха 4: свештенослужење, Причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Београд – Требиње 2009, 21–30.
- Свети Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, са грчког превео С. Јакшић, Нови Сад 2009.
- Свети Симеон Солунски, „О Божанственој Литургији“, у: Јевтић, А., *Божанствена Литургија – Христос-Нова Пасха 4: свештенослужење, Причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Београд – Требиње 2009, 55–72.
- „*Sermo ob sacerdotum instructionem – Παραγγελία προς ιερείς γ'. Περί της θείας χάριτος*“, у: PG 31, Paris 1857, 1685.
- „*Sermo ob sacerdotum instructionem. Λόγος περί καταστάσεως ιερέων*“, у: PG 31, Paris 1857, 1685–1688.
- *Требник*, Т. 1., Киев 1646, репринт 1996.
- *Типик Архиепископа Никодима*, књига прва, српскословенски текст разрешио Л. Мирковић, Београд 2007.

### Литература:

- Adam, A., *Uvod u katoličku liturgiju*, ur. A. Benvin, Zadar 1993.
- *Акаѳистъ святителю Мака́рию, митрополи́ту Москóвскому и всея́ Росси́, чудотворцу*, [http://osanna.russportal.ru/index.php?id=selected.akathists.december\\_a3001](http://osanna.russportal.ru/index.php?id=selected.akathists.december_a3001), 3. 5. 2015.
- Aqeel, M., „Commencement of Printing in the Muslim World: A View of Impact on *Ulama* at Early Phase of Islamic Moderate Trends“, у: *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2–2, March 2009, 10–21.
- Акишин, С. Ю., „Диатаксис“, у: *ПЭ*, XIV том, Москва 2006, 628–629.

- Алексопулос, С., „Богословские аспекты литургии Преждеосвященных Даров“, у: *Православное учение о церковных таинствах – Материалы V Международной конференции Русской Православной Церкви*, Москва, 13–16 ноября 2007 г., ур. М. Желтов, Москва 2009, 458–475.
- —, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components*, PhD thesis, University of Notre Dame, 2004.
- Аличић, А. С. (пр.), *Турски катастарски пописи неких подручја западне Србије у XV и XVI веку*, Чачак 1984.
- Алфеев, И., „Евхаристическая чаша на соборной Литургии“, у: *Журнал Московской Патриархии*, № 9, сентябрь 2011, 66–69.
- Андрић, И., *Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине (докторска дисертација)*, превоо и пр. З. Константиновић, Београд 1994.
- Анушкин, А. *Во славном месте виленском: очерки из истории книгопечатания*, Москва 1962.
- Арранц, М., *Избранные сочинения по литургике. Том III. Евхологий Константинополя в начале XI века и песенное*, Рим–Москва 2003.
- Асмус, М., „К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургией“, у: *Вестник ПСТГУ 2005. Вып. 14*, 5–22.
- Афанасьева, Т. И., „Некоторые особенности состава славянских Служебников XI–XV вв. в сравнении с греческими Евхологиями этого периода“, у: *Хризограф*, выпуск 2, Москва 2005, 200–208.
- —, „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, у: *Ruthenica*, № 6, 2007, 207–242.
- —, „Особенности сербских переводов литургии Преждеосвященных Даров“, у: *Преводна книжевност, Зборник радова XXIII–XXVI београдских преводилачких сусрета, 1997–2001*, Београд 2002, 200–205.
- —, „Южнославянские переводы литургии Иоанна Златоуста“, у: *Многостранните преводи в Южнославянското Средновековие*, София 2006, 253–266.

- —, *Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв.: Текстология и язык*, Санкт Петербург 2004.
- —, „К вопросу о редакциях славянского перевода Диатаксиса Божественной литургии патриарха Филофея Коккина и об авторстве его древнерусской версии“, у: *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*, Москва 2013, 67–85.
- —, „Литургическая терминология в славянских служебниках XIII–XV вв.: эволюция литературной нормы и церковного узуса“, у: *Русский язык в научном освещении*, № 1 (23), 2012, 250–266.
- —, „Толкование на литургию как разновидность толковых текстов в древнеславянской письменности и его история в славянской рукописной традиции XII–XVI вв.“, у: *Славянское языкознание: XV Международный съезд славистов. Минск, 2013 г. Доклады российской делегации*, Москва 2013, 35–51.
- Базен, Л., „Интеллектуални и културни живот у Османском царству“, у: Мантран, Р. (пр.), *Историја Османског царства*, зборник радова, превела са француског Е. Мильковић-Бојанић, Београд 2012, 838–874.
- Baumstark, A., *Comparative liturgy*, A. R. Mowbray 1958.
- Бараћ, Д., „Горажданска штампарија – прва међу штампаријама у Херцеговини и српским земљама у 16. веку“, у: Д. Бараћ (ур.), *Горажданска штампарија: 1519–1523*, Београд – Источно Сарајево 2008, 27–62.
- —, „Јеромонах Теодор (Љубавић), уредник, приређивач и штампар Горажданске штампарије“, у: *Археографски прилози*, 31–32, 2009–2010, 429–439.
- Белдичану, Н., „Организација Османског царства (XIV–XV век)“, у: Мантран, Р. (пр.), *Историја Османског царства*, зборник радова, превела са француског Е. Мильковић-Бојанић, Београд 2012, 138–164.
- Белокуров, С., „Собрание патриархом Никоном книг с Востока“, у: *Христианское чтение*, 1882, № 9–10, 444–494.
- Бернацки, М. М., „Спорови о времену претварања Светих Дарова и друга питања богословско-литургијског карактера у руском богословљу 17. в.“, у: Јевтић, А., *Божанствена Литургија – Христос Нова Пасха 4: свеите-*

нослужење, Причеиће, заједница Богочовечанског Тела Христовог, Београд – Требиње 2009, 345–352.

- Bianu, I., Nodouș, N., *Bibliografia românească veche 1508–1830*, Vol. I, București 1903.
- Бјелајац, Б., *Протестантизам у Србији (Прилози за историју реформацијског наслеђа у Србији – I део)*, Београд 2003.
- Богдановић, Д., *Студије из српске средњовековне књижевности*, Београд 1977.
- —, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982.
- —, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978.
- —, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.
- Бојовић, Д., „Богослужење у средњовековном граду“, у: *Београдски историјски гласник III*, 2012, 127–137.
- Борнер, Р., *Византијские толкования VII—XV веков на Божественную литургию*, Москва 2015.
- Brightman, F. E., *Liturgies eastern and western: being the texts original or translated of the principal liturgies of the church. Vol. 1, Eastern liturgies/on the basis of the former work by C. E. Hammond*, Oxford 1965.
- Brigs, A., Berk, P., *Društvena istorija medija: od Gutenberga do Interneta*, prevela sa engleskog J. Popović, Београд 2006.
- Ванюков, С., „Чин Литургии Преждеосвященных Даров (Исследование печатных изданий)“, у: *Богословский сборник ПСТБИ*, No 8. Москва 2001, 244–267.
- Wainwright, G., *The Oxford History of Christian Worship*, Oxford 2006.
- Веселиновић, Р. Л., „Стање српске цркве од пада српских држава под турску управу до обновљења под Патријархом Макаријем“, у: *Богословље*, година XII, Београд 1937, 266–282.
- Владимир, Архим., *Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки, Ч. I: Рукописи греческие*, Москва 1894.



- Вознесенский, А. В., „Об отношении на Печатном дворе к тексту издаваемых книг в XVI–начале XVII века“, у: *Вестник Новосибирского государственного университета-Серия: филология*, том 11, вып. 12, 2012, 198–202.
- Војновић, Ж., „Додатни текстови старих штампаних књига у контексту почетака српског издаваштва“, у: *Читалиште*, 26, мај 2015, 63–70.
- Woodfin, W. T., *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford 2012.
- Вујошевић, Р., *Штампар војвода Божидар Вуковић Подгоричанин*, Титоград 1981.
- Вукашиновић, В., *Литургијска обнова у XX веку: историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој Цркви и њихов узајамни однос са литургијским животом Православне Цркве*, Београд – Нови Сад – Вршац 2001.
- —, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања XIII–XXI век*, Београд 2015.
- —, „Рукописни предлошци првих штампаних српских Служабника у манускриптној збирци манастира Високи Дечани“, у: *Средњи век у науци, историји, књижевности и уметности IV: научни скуп Деспотовац – Манастија, 25–26. август 2012*, (главни ур. Јовановић, Г.), Деспотовац 2013, 97–107.
- —, *Српска барокна теологија – библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, Врњци – Требиње 2010.
- —, *Српско богослужење: студије из литургијске теологије и праксе код Срба*, Врњци – Требиње 2012.
- —, *Свештена и духовна трпеза – огледи из српске литургијске теологије и праксе: XIII–XXI век*, Београд 2016.
- —, Јоцић, Н., *Старе штампане књиге Библиотеке Славонске епархије у Пакрацу*, Београд 2016.
- Гавриловић, А., *Зидно сликарство Цркве Богородице Одигитрије у Пећи*. Докторска дисертација, Филозофски факултет Београд, 2012.
- Galadza, P., „Seventeenth-Century Liturgicons of the Kievan Metropolia and Several Lessons for Today“, у: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 56, 2012, 73–91.

- Glibetić, N., „An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite: The Nomocanon of St Sava of Serbia (†1236)“, у: *ΣΥΝΑΞΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag Festschrift for Heinzgerd Brakmann*, (eds.) D. Atanassova and T. Chronz (Münster 2014), 239–248
- —, *The History of the Divine Liturgy Among the South Slavs: The Oldest Cyrillic Sources (13th-14th century). Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*, Rome 2013.
- —, „The Oldest Sinai Sources of the Byzantine Divine Liturgy in Cyrillic: Sin. Slav. 38/N, Sin. Slav. 39/N and Sin. Slav. 40/O+N“, у: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata (terza serie)*, vol. 10 (2013), 115–144.
- —, „The Byzantine Enarxis Psalmody on the Balkans (thirteenth–fourteenth century)“, у: *Rites and Rituals of the Christian East: Proceedings of the Fourth Congress of the Society of Oriental Liturgy*, (eds.) D. Galadza, Leuven 2014, 329–338.
- Голубцов, А. П., „О узроцима и времену замене гласног читања литургијских молитава тајним читањем“, с руског превео Ђ. Лазаревић у: *Жички благовесник*, октобар/децембар 2009, 69–73.
- Горский, А. В., Невостуев, К. И., *Описание славянскихъ рукописей московской синодальной библиотеки, отъдель третей-книги богослужебныхъ*, Ч. I, Москва 1869.
- Грбић, Д., „Две варијанте Служабника Божидача Вуковића из 1519. године“, у: *Годишњак Библиотеке Матице српске за 1992. год.*, Нови Сад 1993, 51–64.
- —, „Литургија (Служабник) Божидача Вуковића и Литургија (Служабник) Јеролима Загуровића у Библиотеци Бачке епархије“, у: *Годишњак Библиотеке Матице српске 2012. шт. 2013*, 67–77.
- — (ур.), *Ђирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске. Књ. 14, Номоканони епитимијни*, Нови Сад 2009.
- Грковић-Мејдор, Ј., „Скрипторије и штампарије код Срба у средњем веку“, у: *Летопис Матице српске*, год. 187, књ. 488, св. 5, нов. 2011, 925–940.

- Грујић, Р. М. „Прва штампарија у Јужној Србији 1539 године, на Косову пољу у манастиру Грачаница“, у: *Гласник Скопског научног друштва*, књ. XV–XVI, 1936, 81–96.
- Група аутора, *Евхаристия*, у: *ПЭ*, т. XVII, Москва 2008, 615–696.
- Denzinger, H., Hünermann, P. (pr.), *Zbirka sažetaka, vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu*, Djakovo 2002.
- Déroche, F., „Written transmission“, у: A. Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*, sl, 172–186.
- Дионисије, Митрополит Сервије и Козане, „Гумачење Божанствене Литургије“, у: Јевтић, А., *Божанствена Литургија – Христос Нова Пасха 4: свештенослужење, Причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Београд – Требиње 2009, 176–330.
- Дифрен-Кане, Ф., „1573 Путовање на Исток од Филипа Дифрен-Канеа (1573). Објавио А. Озе. Париз 1897“, у: Р. Самарцић, *Београд и Србија у списима француских савременика XVI–XVII век*, Београд 1961, 131–132.
- Дмитриевский, А. А., „Служебник – книга таинственная: (По поводу суждений о ней в новейшей художественной литературе): Публичное чтение“, у: *Труды Киевской духовной академии*, 1903, № 10, 188–229.
- —, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*, Казань 1884, 57–144, 419–427.
- —, *Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах*, Москва 2004.
- —, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока, Т. 2: Евχολόγια*, Петроград 1901.
- —, „Отзыв о сочинении М. И. Орлова Литургия св. Василия Великого... 1-е критич. изд. СПб., 1909“, у: *Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Императорской Академией наук: Отчеты за 1909 год.*, Санкт Петербург 1912, 176–347.
- —, *Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях...*, Киев 1904.

- Долгова, С. Р. и др., „Руско-српске православне везе од XVI до XVIII века“, превела Т. Суботин-Голубовић, у: *Москва–Србија, Београд–Русија: документа и материјали, том I/друштвене и политиче везе XVI–XVIII века*, Београд – Москва 2009, 47–75.
- Дувакина, Е. В., „Проблемы иконографии „О Тебе радуется“ в связи с росписью собора Ферапонтова монастыря“, у: *Ферапонтовский сборник*. Выпуск первый. Советский художник, Москва 1985, 189–199.
- Đurđev, B., „Zašto prestaje razvitak srpskog štamparstva u drugoj polovini XVI stoleća“, у: *Zbornik radova posvećen uspomeni Salke Nizečića*, Sarajevo 1972, 397–404.
- Ђурић, В., *Зидно сликарство манастира Дечана*, Београд 1995.
- Erich, A., Vârgolici, N., „Controverse privind tipărirea primei cărți în spațiul românesc Liturghierul (1508)“, у: *Studii de Biblioteconomie și Știința Informării*, issue 13, 2009, 140–157.
- Ж. Ј., „Треба ли ђакон, или ако овога нема, свештник код возгласа *Твоје од твојих* да прекрсти антиминос подигнутим часним дарима?“, у: *Богословски гласник, часопис за православно богословску науку и црквени живот*, Сремски Карловци 1905, 189.
- —, „Да ли треба свештеник код возгласа *ѡаѡа ѡаѡа* да прекрсти св. Агнец над дискосом“, у: *Богословски гласник, часопис за православно богословску науку и црквени живот*, Сремски Карловци 1905, 190.
- Желтов, М. С., „Римский папа-автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров“, у: *Доклад на XVII Всероссийской научной сессии византинистов «Византия и Запад»*, Москва 26-27 мая 2004. г., 61–63.
- —, „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках“, у: *Богословские труды*, Москва 2007, Сб. 41, 272–359.
- —, „Варлаама Хутынского Служебник“, у: *ПЭ*, том VI, Москва 2009, 610–611.
- —, Правдолюбов, С., „Богослужение Русской Церкви X–XX вв“, у: *ПЭ, том Русская Православная Церковь*, Москва 2000, 485–518.
- —, „Вход“, у: *ПЭ*, том X, 33–38.

- —, „Древние александрийские анафоры“, у: *Богословские труды*, Москва 2003. Сб. 38, 269–270.
- —, „A Slavonic Translation of the Eucharistic Diataxis of Philotheos Kokkinos from a Lost Manuscript (Athos Agiou Pavlou 149)“, у: *TOXOTHIC: Studi per Stefano Parenti/D. Galadza*, eds. N. Glibetić, G. Radle, Grottaferrata, 2010. (Analekta Kryptoferres; 9), 345–359.
- —, „The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought“, у: Maxwell E. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying*, Collegeville (MN), 2010, 263–306.
- Жирков, Г. В., *История цензуры в России XIX-XX вв.: Учебное пособие*, Москва 2001.
- Захарович, Ф., *Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписьменных Службеников*, Москва 1876.
- Зизјулас, Ј., „Евхаристија и Царство Божије“, превод са грчког Н. Милошевић, у: *Беседа*, књига 6, 2004, 5–40.
- —, *Јединство Цркве у Епископу и Евхаристији у прва три века*, са грчког превео С. Јакшић, Нови Сад 1997.
- Зиројевић, О., *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984.
- —, „Двоверје“, у: *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, пр. А. Фотић, Београд 2005, 432–459.
- *Ἱερά Μονή Αγίου Διονυσίου. Οι τοιχογραφίες του καθολικού*, Ἄγιον Όρος 2003.
- Илић, П., „Језичке прилике код Срба у раздобљу од 1537. до 1699. године“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, Београд 1993, 105–135.
- Илкић, С., „Особености у богослужбеној пракси служења литургије по србуљском и данашњем службенику“, у: *Духовна стража*, 1929, П 3, 195–202.
- Inaldžik, H., *Osmansko carstvo: klasično doba 1300–1600*, Beograd 2003.
- Лукашевич, А. А., „Богородице Дево“, у: *ПЭ*, том V, Москва 2007, 504–505.
- Jagić, V., „Sitna gradja za crkveno pravo“, у: *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 6, 1874, 112–151.

- Jambrek, S., „Biblija u vrijeme reformacije“, у: *Kairos: Evanđeoski teološki časopis*, Vol. 4, No. 1, svibanj 2010, 93–120.
- Јанц, З., *Насловна страна српске штампане књиге*, Београд 1965.
- Јангу, Т., *Канони и богослужење*, превео са грчког Б. Мркаја, Цетиње 2011.
- Яцимирский, А. И., „Первый печатный славянский Служебник“, у: *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, Санкт Петербург 1896, Т. I, кн. 4, 792–797.
- Јевтић, А., *Божанствена Литургија – Христос Нова Пасха 1–4: Свеитенослужење, Причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Београд – Требиње 2007, 2008, 2009.
- —, *Свеитени канони Цркве*, Београд 2005.
- —, *Стари српски Служабник*, Требиње – Врњци 2012.
- Јовановић, Г., „О језику старих српских књига“, у: *Пет векова српског штампарства 1494 – 1994: раздобље српскословенске штампе XV–XVII век*, ур. Пешикан, М., Београд 1994, 53–60.
- Јовић, А., „Акатист као жанр црквене химнографије“, у: *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини*, 2013, бр. 43–2, 701–722.
- Карабинов, И. А., „Св. чаша на литургии преждеосвященных Даров“, у: *Христианское чтение*, 1915, № 6, 737–753.
- Karamatić, M., „Fra Matija Divković u Gutenbergovoj galaksiji“, у: *Svjetlo riječi*, сјеџанј 2005 (dodatak), 1–16.
- Каратаевъ, И., *Описание славяно-русских книгъ напечатанныхъ кирилловскими буквами: съ 1491 до 1652. г. Томъ 1*, Санктпетербургъ 1883.
- *Католическая Энциклопедия*, том III, М–П, Москва 2007.
- Кашић, Д., „Унутрашњи црквени живот Старе Србије у првој половини XVI века“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, бр. 27–28, 1991–1992, 97–125.
- Kelly, J. N. D., *Oxford dictionary of popes*, Oxford University Press 2005.
- Кенигсбергер, Х. и др, *Европа у шеснаестом веку*, превела са енглеског Б. Радевић-Стојилковић, Београд 2002.
- Керн, К., *Евхаристија*, превод са руског С. Продић, Београд 2007.
- Ковијанић, Р., „Неколико података о растурању књига Божидара Вуковића“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подго-*

ричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 173–176.

- Колендић, П., „Ћирилицом штампане књиге за дубровачке католике“, у: *Политика*, среда 11. јануар 1933, бр 8860, година XXX, 1.
- Корцеба, Д., „Унија у Бресту 1595/1596“, у: *Логос* 2006, 301–316.
- Костић, В., „Лукијана Мушицког попис старина српских“, у: *Археографски прилози*, 2, Београд 1980, 327–343.
- Красносельцев Н. Ф., *Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого*, Казань 1889.
- Кривошеин, В., „Неке богослужбене особености код Грка и Руса и њихов значај“, у: Јевтић, А., *Божанствена Литургија – Христос Нова Пасха 4: Свеиштенослужење, Причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Београд – Требиње 2009, 358–372.
- Kukuljević-Sakcinski, I., „Književnost i umjetnost: Tiskari jugoslavenski XV. i XVI. века“, у: *Arkiv za povestnicu jugoslavensku I*, Zagreb 1851, 121–155.
- Кумарианос, П., „Литургијски препород у Грчкој Цркви данас: споран покушај литургијске реформе“, са енглеског превела А. Ристић, у: *Видослов*, Васкрс 2007, 71–95.
- —, „Символизам и реалност у Божанској Литургији“, са енглеског превела Ј. Лазић, у: *Отачник*, година III, свеска 1, Београд 2009, 43–55.
- —, „*Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology*“, у: *Greek Orthodox Theological Review*, Spring-Winter 2007, Vol. 52 Issue 1–4, 63–102.
- Кумарианос, Т., „Тумачење Свете Литургије по византијским ерминевтичким коментаторима“, у: *Литургијско богословље – савремени огледи*, превео са грчког и приредио Г. Гајић, Београд 2013, 123–155.
- Лазић, М., „Између патриотизма, побожности и трговине: мотиви издавачке делатности Божидача Вуковића“, у: *Археографски прилози*, 35, 2013, 49–101.
- —, *Између традиције и иновације: 520 година од прве ћирилске књиге штампане на српкословенском језику*, Београд 2014.
- Layton, E., „The History of a Sixteenth-century Greek Type Revised“, у: *The Historical Review/La Revue Historique*, Vol 1, 2004, 35–50.

- Legrand, E., *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par les grecs au XVe et XVIe siècles*. Tome premier, Paris 1885.
- —, *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVIIe siècle*. Tome troisième, Paris 1903.
- Љвович Немировски, Е., „Књиге браће Љубавића – извори и историографија“, у: Бараћ, Д. (пр.), *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд – Источно Сарајево 2008, 335–361.
- —, „Штампарија манастира Рујно“, у: *Библиографски вјесник*, год. XXIV, Цетиње 1995, бр. 2–3, 165–179.
- —, *Црногорска библиографија: [1494-1994], Т. 1., Књ. 2, Издања Божицара и Вићенца Вуковића, Стефана Мариновића, Јакова од Камене реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђованиа Антониа Рампацета, Марка и Бартоломеа Ђинамиа: 1519 – 1638*, Цетиње 1993.
- —, *Начало книгопечатания в Москве – Иван Фёдоров*, Москва 1964.
- —, *Почеци штампарства у Црној Гори (1492–1496)*, Цетиње 1996.
- —, *Сербские монастырские типографии 16 века*, Москва 1995.
- —, *Путешествие к истокам русского книгопечатания*, Москва 1991.
- —, *Изобретение Иоганна Гутенберга*, Москва 2000.
- —, „Издательская история Службеника“, у: *Федоровские чтения*, 2009, 94–99.
- —, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift, Bd. 2: Die Druckereien des Makarije in der Walachei und von Giorgio Rusconi in Venedig*, Baden – Baden 1997.
- —, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift, Bd. 4: Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden – Baden 2001.
- —, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift, Bd. 6: Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden – Baden 2003.
- Мајендорф, Ј., „О променљивости и непроменљивости православног богослужења“, са руског превела Н. Антовић Ђоловић, у: *Отачник*, 2009, година III, свеска 1, 86–92.
- —, *Православна Црква јуче и данас*, превео с француског Р. Поповић, Београд 1998.



- —, „Литургија: откривање византијског ума“, са енглеског превео В. Вукашиновић, у: *Беседа*, 3–4, Нови Сад 1992, 133–143.
- Максимовић, В., „Вуково занимање за старе рукописне и штампане књиге“, у: *Библиотекар*, година XXXIX, јануар–децембар 1987, бр. 1–3, 13–33.
- Mangel, A., *Istorija čitanja*, preveo s engleskog V. Gvozden, Novi Sad 2005.
- Мано-Зиси, К., „Књиге Горажданске штампарије (1519–1523)“, у: Бараћ, Д., (пр.), *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд – Источно Сарајево 2008, 163–224.
- — пр., „Албум старог српског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, ур. Пешикан, М., Београд – Нови Сад 1994, 233–376.
- Мансветов И. Д., *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*, Москва 1882.
- —, *Црквени устав (Типик): његово формирање и судбина у грчкој и руској цркви*, превод са руског С. Продић, Шибеник са.
- —, *Как у нас правились церковные книги: Материал для истории книжной sprawy в XVII столетии (по бумагам архива Типографской библиотеки в Москве)*, Москва 1883.
- Мантран, Р., „Османска држава у XVIII веку: европски притисак или слабљење моћи“, у: Мантран, Р., (пр.), *Историја Османског царства*, зборник радова, превела са француског Е. Миљковић-Бојанић, Београд 2012, 319–345.
- Маринковић, Б., *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Књ. 1, „Мних Макарије от Чрније Гори“ (XV–XVI)*, Цетиње 1988.
- —, *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Књ. 4, (део 1), Од Горажде до Мркишне цркве (XVI): (Горажде, Рујно, Грачаница, Милешева)*, Цетиње – Београд – Сарајево – Нови Сад 1991.
- —, *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Књ. 2, Божидар и Вићенцо Вуковић (XVI)*, Цетиње 1989.

- Марковић, Ж., „Абагари – последњи весници старог српског штампарства“, у: *Сусрети библиографа '84*, Инђија 1985, 74–86.
- Marković Štedimlija, S., *Crnogorske štamparije u petnaestom vijeku*, Zagreb 1938.
- Мартиновић, Д. Ј., *Пола миленијума штампане књиге у Црној Гори*, Подгорица 1994.
- —, „Божидар Вуковић Подгоричанин између легенде и историје“, у: *Историјски записи*, год. LXXV, 1–2, Подгорица 2002, 57–68.
- —, *Црна Гора у Гутенберговој галаксији: историја црногорског штампарства од краја XV вијека до 1916. г.*, Подгорица 1994.
- Mastoridis, K., „The first greek typographic school“, у: *Χυφεν*, vol. 1, no 2, 1998, 75–86.
- Matejić, P., „500th Anniversary of the Wallachian First Imprint: Historical Context and Significance“, у: *Речи. Часопис за језик, књижевност и културолошке студије*, 1, 2009, 9–18.
- Матеос, Х., *Литургија речи у византијском богослужењу*, превео са француског Н. Билић, Београд – Париз – Требиње 2013.
- —, *Развитие византийской Литургии*, [http://www.liturgica.ru/bibliot/biz\\_lit.html](http://www.liturgica.ru/bibliot/biz_lit.html), 2. 3. 2014.
- Матић, М. М., *Српски иконопис у доба обновљене Пећке патријаршије 1557–1690*. Докторска дисертација, Филозофски факултет Београд, 2014.
- Matković, P., „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. vieka.: 12. Opis putovanja dvaju carskih poslanika u Carigrad: K. Ryma godine 1571 i D. Ungnada godine 1572“, у: *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 36, 1892, 154–243.
- —, „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. vieka: 13. Putopis Stj. Gerlacha i Sal. Schweigera, ili opisi putovanja carskih poslansatva u Carigrad, naime Davida Ungnada od 1573.-78 i Joach. Sinzendorfa od g. 1577“, у: *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 39, 1893, 1–112.
- —, „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. vieka: (7. Putovanje Melchiora Seydlitza g. 1556-59. - 8. Bezimeni opis puta kopnom u Carigard g. 1559-60.-9. Itinerari carskoga kurira Jakova Betzeka g. 1564-1573)“, у: *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 16, 1887, 43–99.

- —, „Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI. vieka: [3. Putovanje Kornelija Duplicia Šepera g. 1533. - 4. Putovanje Jeana Chesneau-a g. 1547. - 5. Putovanje Katarina Zena g. 1550.]“, у: *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, knj. LXII, 1882, 45–133.
- Медаковић, Д., *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*, Београд 1958.
- Meyendorff, P., „The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look“, у: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 2, 1985, 101–114.
- —, *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood New York, 1991.
- Μεσολωράς, Ι., *Το έντυπο Πεντηκοστάριο και η εκδοτική εξέλιξη του: συμβολή στην ιστορία του Ορθοδόξου Ελληνικού Λειτουργικού βιβλίου*, Αθήνα 2003. (докторска дисертација у рукопису)
- Mehl, J. V. (ed.), *In Laudem Caroli: Renaissance and Reformation Studies for Charles G. Nauert*, Kirksville 1998.
- Мијовић, П., „Наша и венецијанска штампана књига“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 47–64.
- Милаш, Н., *Правила (κανονες) Православне Цркве с тумачењима*, књига II, Нови Сад 1896.
- Миловић, Ј. М., „Додјелјивање племићке титуле и грба Б. Вуковићу“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 13–26.
- Милошевић, М., „Нови извори Которског, Ватиканског и Млетачког архива о дјелатности Вуковића, штампара и књижара XVI вијека“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 215–333.
- Милошевић, Н. С., „Последовање изобразитељне – монашка форма индивидуалног причешћивања“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истра-*

*живачки проблеми и резултати*, Зборник радова, књ. 15, приредио Б. Шијаковић, Београд 2014, 63–70.

- —, *У Духу и истини: литургичко-канонске теме*, Београд 2011.
- —, *Молитвослов: историјско-телетургички развој последовања парохијског типика*, Београд 2012.
- —, „Анафора – узношење или приношење?“, у: *Саборност*, 8, 2014, 27–42.
- Миљковић, Е., „Мехмед II Освајач и питање верске толеранције у османској држави“, у: *Свети цар Константин и хришћанство*, зборник радова, том I, Ниш 2013, 645–654.
- Миодраг, П., „Луксузна издања из штампарије Божидара Вуковића“, у: *Богословље*, 1–2, 1997, 63–66.
- —, „Служабник грешног Сим(е)она из шездесетих година XIV века и Карејски скрипторијум – прилог проучавању литургијске реформе на Светој Гори у XIV веку“, у: *Хиландарски зборник*, 2004, бр. 11, 273–285.
- Мирковић, Л., *Православна литургија или наука о богослужењу Православне Источне Цркве*, општи део, Београд 1965.
- Митровић, М., „Почети српске литургијске традиције“, у: *Видослов*, Божићни број, 46, год. 16., Требиње 2009, 121–134.
- Младеновић, А., „Неке особине језика наших првих штампаних књига“, у: *Црнојевића штампарија и старо штампарство, радови са научног скупа, Цетиње, 11. и 12. маја 1989. године*, ур. Миловић, Ј., Подгорица 1994, 7–12.
- —, „Прве српске штампане књиге: напомене са филолошке стране“, у: *Српски књижевни гласник*, мај 1993, година II, књига V, број 5, 126–129.
- Момировић, П., „Распрострањеност издања Божидара Вуковића на садањем подручју Војводине“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 195–210.
- —, „Ко је Димитрије, штампар Грачаничког Октоиха?“, у: *Сусрети библиотекара '84*, Инђија 1985, 42–46.
- Мошин, В., *Тирилски рукописи Повијесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*, Београд 1971.

- Муретов, С. Д., „Чин проскомидии в Русской Церкви с XII по XIV вв. (до митрополита Киприана †1406)“, у: *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1894, 485–528.
- —, *О поминовении безплотных сил на проскомидии*, Москва 1897.
- Мутавцић, П., „Штампарска и библиотечка активност Срба, Румуна и Грка од XV до XVIII века на Балканском полуострву и у Западној Европи“, у: *Библиотекар*, год. XLIX, св. 3–4, 2007, 99–109.
- Насис, Х., *Свеиџенослужење Св. тајне Евхаристије: канонско учење и литургијски поредак*, превео са грчког Б. Мркаја, Цетиње 2011.
- Николајевић, В., *Велики типик (устав црквени)*, Београд 1984.
- Никольский, А. И., „История печатного Службеника Русской православной церкви“, у: *Журнал Московской патриархии*, № 7, 70–77; № 9, 70–79; № 11, 68–75.
- Новаковић, С., „Српски штампари у Румунији“, у: *Годишњица Николе Чунића*, 17, Београд 1898, 331–348.
- —, „Апокрифи из штампаних књига Вождара Вукочића“, у: *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, књ. 16, 1884, 57–66.
- —, „Vlaško-bugarski liturgijar od god. 1507. u bibliografiji do sad nepoznat“, у: *Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*, књ. 11, 1879, 207–208.
- Олар, К., „Макарије у румунској историографији“, у: *Црнојевића штампарија и старо штампарство, радови са научног скупа, Цетиње, 11. и 12. маја 1989. године*, ур. Миловић, Ј., Подгорица 1994, 97–114.
- —, „Штампарија Димитрија Љубавића у румунској историографији“, у: *Годишњак Библиотеке Матице српске за 1991*, Нови Сад 1992, 109–122.
- —, „Bibliografii starih rumunskih knjiga i Ivan Prokofjevič Karatajev“, у: *Сусрети библиографа '86–'87*, Инђија 1988, 37–47.
- Орлов, М. И., *Литургија св. Василија Великог*, Санкт Петербург 1909.
- Павле, Патријарх, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере III*, Београд 1998.
- Раић-Vukić, Т., „Razvitek tiskarstva i inkunabule u islamskome svijetu“, у: *Historijski zbornik*, год. LV, 2002, 43–51.
- Panaitescu, P. P., *Liturgierul lui Macarie*, Bucuresti 1961.

- Панова, С. И., „К проблеме происхождения русской редакции Диатаксиста патриарха Филофея“, у: *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*, № 1, 2008, 31–44.
- Pantelić, M., „Prvotisak glagoljskog Misala iz 1483. prema Misalu kneza Novaka iz 1368“, у: *Radovi Staroslavenskog instituta*, vol. 6, No 6, studeni 1967, 5–108.
- Пантић, М., „Прилози за историју старе српске књиге“, у: *Музеј примењене уметности: зборник 11*, Београд 1967, 51–54.
- —, „Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, Београд 1993, 135–326.
- —, „Српска књига у Горажду и Дубровнику до средине 16. века“, у: Бараћ, Д., (пр.), *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд – Источно Сарајево 2008, 17–26.
- —, „Старе српске штампарије у Црној Гори и Венецији у XV и XVI веку“, у: *Споменица посвећена 130-годишњици живота и рада Библиотеке Српске академије наука и уметности*, Београд 1974, 43–52.
- Паренти, С., „Листы Крылова-Успенского: вопросы методики изучения славянского текста византийских литургий“, у: *Palaeobulgarica*, 33:3, 2009, 3–26.
- Пентковский, А. М., „Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности“, у: *Журнал Московской патриархии*, № 2, 2001, 72–80.
- —, „Иерусалимизация литургического пространства в византийской традиции“, у: *Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. Ред.-сост. А.М. Лидов*, Москва 2009, 58–77.
- —, „Словенско богослужење и словенска химнографија византијског обреда у X веку“, са руског превели И. и Ј. Недић, у: *Каленић*, 5, 2015, 2–6.
- —, „Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия“, у: *Свети Тирило и Методије и словенско наслеђе 863–2013*, ур. Радић, Ј., Савић, В., Београд 2014, 25–102.
- —, „Средневековые церкви в долине Шушицы (Южная Албания) и славянская епископия свт. Климента Охридского“, у: *Slověne. International Journal of Slavic Studies*, 1, 2014, 5–42.

- Петковић, С., „Илустрације српских штампаних књига XV–XVII века између Истока и Запада“, у: *Црнојевића штампарија и старо штампарство: радови са научног скупа, Цетиње, 11. и 12. маја 1989. године*, ур. Миловић, Ј., Подгорица – Цетиње 1994, 67–78.
- —, „Ликовне уметности“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, Београд 1993, 327–357.
- —, „Божидар Вуковић и илустрације руских и украјинских штампаних књига“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 83–105.
- —, „Велика обнова. Уметност првих деценија по обнови Пећке патријаршије (1557–1614)“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, Београд 1993, 358–387.
- —, „Илустрације Mediatationes vitae Christi од Псеудо-Бонавентуре у једној српској штампаној књизи XVI века“, у: *Зборник Светозара Радојчића*, Београд 1969, 253–265.
- —, „Ликови Срба светитеља у српским штампаним књигама XVI века“, у: *Зборник Матице Српске за ликовне уметности*, св. 26, Нови Сад 1990, 139–158.
- —, „Српска црква и уметничко стварање у XVI и XVII веку“, у: *Црква 2001*, 65–71.
- —, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557–1614*, Нови Сад 1965.
- —, „Хиландар и Русија у XVI и XVII веку“, у: *Казивања о Светој Гори*, зборник радова, Београд 1995, 143–170.
- Петровић, Дам., „Преписивачке радионице и рукописне књиге код Срба у првој половини XVI века“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 29–30, Нови Сад 1993–1994, 229–240.
- Петровић, Дан., „Слојеви музичких култура у приватном и јавном животу“, у: *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, пр. Фотић, А., Београд 2005, 342–376.

- Петровский, А., „Учительное известие при славянском Служебнике“, у: *Христианское чтение*, т. 236, ч. 1, Санкт Петербург 1911, 917–936.
- Печатнов, В. В., *Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина*, Москва 2008.
- Пешикан, М., „Лексикон српскословенског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, ур. Пешикан, М., Београд – Нови Сад 1994, 71–218.
- —, „Стара штампа као развојни ступањ ћирилице“, у: *Пет векова српског штампарства 1494–1994: раздобље српскословенске штампе XV–XVII век*, ур. Пешикан, М., Београд 1994, 61–69.
- Пилиповић, Р., „Српска православна црква и јужнословенска реформација“, у: *Српска теологија данас 2013, зборник радова петог годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету 14. децембра 2013*, пр. Поповић, Р. В., Београд 2014, 395–403.
- Пипер, П., „Када је први пут служена Литургија на словенском језику?“, у: *Зборник Матице српске за славистику* бр. 76, 2009, 7–20.
- Плавшић, Л., *Српске штампарије од краја XV до средине XIX века*, Београд 1959.
- Полознев, Д. Ф. и др., „Высшая церковная власть и ее взаимоотношения с государственной властью. X–XVII вв.“, у: *ПЭ, том Русская Православная Церковь*, Москва 2000, 190–212.
- Поповић, В., Јањић, И., „Макаријев Служебник – ћирилична богослужбена књига из XVI века“, у: *Српска теологија данас 2011, зборник радова трећег годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету 27-28. маја 2011*, пр. Шијаковић, Б., Београд 2012, 684–688.
- Поповић, Ву., „Књиге Божидара Вуковића у Румунији“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 211–214.
- Починская, И. В., *Книгопечатание Московского государства второй половины XVI–начала XVII веков в отечественной историографии: Концепции, проблемы, гипотезы*, Екатеринбург 2012.



- Пузовић, В., „Суђење Дамаскину Хиландарцу на Светој гори и међуправославни односи средином XVII века“, у: *Анали Правног факултета у Београду*, 2015, вол. 63, бр. 2, 135–153.
- Пузовић, П., *Прилози за историју Српске Православне Цркве*, Ниш 1997.
- Радовановић, Ј., „Руске и румунске штампане књиге XVII века у Библиотеци Манастира Хиландара“, у: *Археографски прилози*, 2, 1980, 229–325.
- Радовић, Ам., *Цетињски изворник*, Београд 2002.
- Радовић, Ар., *Српски штампани служабници 16. века: историјат српског богослужбеног штампарства и његове теолошке импликације*. Мастер рад, Православни богословски факултет Београд, 2010.
- Radojičić, S. Đ., „Srpsko-rumunski odnosi XIV-XVII veka“, у: *Godišnjak Filozofskog fakulteta*, Novi Sad 1956, 13–29.
- —, „Цена Празничног Минеја Божидара Вуковића“, у: *Библиотекар*, год. 7, бр. 1/2, 1955, 28–29.
- —, „Српске рукописне и штампане књиге кроз векове“, у: *Библиотекар*, год. 7, бр. 3/4, Београд 1997, 124–137.
- —, „Српске библиотеке у Средњем веку и у турско доба“, у: *Библиотекар VI/3*, год. 6, 1954, 137–144.
- —, „Манастир Милешева и старо српско штампарство прве половине XVI века“, у: *Зборник Музеја примењене уметности*, бр. 11, Београд 1967, 35–39.
- —, „Који је најстарији штампани некролог код Срба“, у: *Политика*, Београд 15. октобар 1961, год. LVIII, бр. 17249, 22.
- —, „Јужнословенско-руске културне везе до почетка XVIII века“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XIII/2, 1965, 261–309.
- —, „О штампарији Црнојевића“, у: *Гласник Скопског научног друштва*, књига XIX, д. н. св. 11, Скопље 1938, 133–171.
- —, *Развојни лук старе српске књижевности*, Сента 1962.
- Радонић, Ј., *Римска курија и јужнословенске земље XVI до XIX века*, Београд 1950.
- —, *Штампарије и школе римске курије у Италији и јужнословенским земљама у XVII веку*, Београд 1949.

- Радуновић, Р. В., „О именима војводе Божидара Вуковића Подгоричанина“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 27–40.
- Ракићевић, Т., *Олтарска преграда – иконостас од IV до средине XVII века: форма, функција и значење*. Докторска дисертација, Православни богословски факултет Београд, 2013.
- Ракић, В., *Српска минијатура XVI-XVII века*, Београд 2012.
- Rebić, A., „Gutenbergova Biblija“, у: *Bogoslovska smotra*, vol. 73, No. 1, srpanj 2003, 225–232.
- Рубан, Ю. И., *Об одной литургиной интерполяции*, [http://pravmisl.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=350](http://pravmisl.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=350), 2. 9. 2015.
- —, „Епитрахиль: «брада Аарона» или «узы Игемона»? (Епитрахиль как элемент облачения священнослужителя)“, у: *Таинства Церкви: Материалы подготовительных семинаров Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах»*, Москва 2007, ур. Желтов, М., Москва 2009, 260–270.
- Rubin, J., „Printing and Protestants: An Empirical Test of the Role of Printing in the Reformation“, у: *The Review of Economics and Statistics*, May 2014, 96 (2), 270–286.
- Савић, В., *Богослужбена лексика у српским типцима XII–XIV века*. Докторска дисертација, Филозофски факултет Нови Сад, 2013.
- —, „Литургијски елементи у повељи деспотице Јелене манастиру Хиландару из 1504. године“, у: *Теолингвистичка проучавања словенских језика*, САНУ-Београд 2013, 473–490.
- —, „Два значајна записа о штампару Макарију“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, бр. 78, 2012, 101–112.
- —, „Записи штампара свештеномонаха Макарија“, у: *Српско језичко наслеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас – Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног у Херцег Новом 20–23. април 2012*, Никшић 2012, 159–179.
- Saenger, P., *Space Between Words: The Origins of Silent Reading*, sl, 1997.

- Самарџић, Р., *Београд и Србија у списима француских савременика XVI–XVII век*, Београд 1961.
- —, „Српска православна црква у XVI и XVII веку“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, први том, Београд 1993, 14–38.
- —, „Српски народ под турском влашћу“, у: *Историја српског народа*, трећа књига, други том, Београд 1993, 7–116.
- Sandys, J. E., *A History of Classical Scholarship From the Revival of Learning to the End of the Eighteenth Century in Italy, France, England and the Netherlands*, volume 2, Cambridge 2011.
- Swainson, C. A., *The Greek liturgies chiefly from original authorities, with an appendix containing the Coptic ordinary canon of the mass from two manuscripts in the British Museum*, Cambridge 1884.
- Сенченко, Л., „Службеници белорусской печати. Божественная Литургия по православным первопечатным и «Брацким» Службеникам“, у: *Вестник студенческого научного общества минских духовных академии и семинарии*, № 1 (1), 2014, 69–89.
- Сечански, В., „Вавила, архиепископ и митрополит зетски: рад на организацији преписивања рукописа и штампању књига“, у: *Библиографски вјесник*, год. XV, Цетиње 1986, бр. 3, 163–166.
- Симић, П., „Рад Светог Саве на осавремењивању богослужења у Српској Цркви“, у: *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења (1175–1975)*, Београд 1977, 181–205.
- —, *Хиландарски типик монаха Романа 1331. г.*, Краљево 2010.
- Синдик, Н. Р., *Издавачи, штампари, преписивачи*, Цетиње 1996
- —, *Смерени свештеник мних Макарије от Чрније Гори*, Подгорица 1995.
- Сырку, П. А., *Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского [К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1]*: Выпуск 2, Санкт Петербург 1890.
- Скалџис, П., „Освећење вина Литургије Пређеосвећених дарова“, у: *Литургијско богословље – савремени огледи*, превео са грчког и приредио Г. Гајић, Београд 2013, 157–166.

- —, „Предање о читању молитава у Светој Литургији са ставовима светог Никодима Светогорца“, са грчког превео Б. Радичевић у: *Видослов*, Васкрс 2010, 93–110.
- —, „Н Орθόδοξη Λατρεία κατά την Τουρκοκρατία“, у: *Εκκλησια*, Απρίλιος 2013, 1–53.
- Сковран, А., „Војвода Божидар Вуковић – Dionosio della Vecchia, гасталд Братства св. Ђорђа грчког у Венецији“, у: *Зограф: часопис за средњовековну уметност*, бр. 7, Београд 1977, 78–84
- Слијепчевић, Ђ., *Историја српске православне цркве: од покрштавања Срба до краја XVIII века*, књ. 1, Београд 1991.
- Слуцкий А. С., *Византийские литургические чины „Соединения Даров“ и „Теплоты“: Ранние славянские версии*, <http://byzantinorossica.org.ru/sources/papers/enosis.pdf>, 17. 8. 2014.
- —, *Диалог священнослужителей после великого входа в славянских Служебниках XIII–XIV веков*, <http://byzantinorossica.org.ru/sources/papers/dialog.pdf>, 17. 8. 2014.
- —, „Чинопоследование вечерни литургии Преждеосвященных Даров в славянских Служебниках XII–XIV вв.“, у: *Славяне и их соседи*, Москва 1996, Вып. 6, 119–132.
- —, „Заамвоне молитве у рукописима словенских служебника“, превео са руског Д. Хиландарац, у: *Отачник*, година III, св. 2, 2009, 523–546.
- Стевановић, Т., *Познавање Цркве или обредословље*, Београд 1895.
- Стефановић Караџић, В., *Примјери српско-славенскога језика*, Беч 1857.
- Stefanov, P., „The beginning of the Bulgarian printing (on the occasion of its 500<sup>th</sup> anniversary)“, у: *Religion in Eastern Europe*, XXVIII, 2, may 2008, 59–67.
- Steiner, M., „Liturgijska raznolikost u prošlosti i liturgijski pluralizam u sadašnjosti“, у: *Bogoslovska smotra*, Vol. 73, No. 2–3, 2003, 329–339.
- Stipčević, A., *Povijest knjige*, Zagreb 2006.
- Stojanović, Lj., „Srbi štampari u Rumuniji“, у: *Nova Evropa* IX, 1924, 475–476.
- —, „Старе српске штампарије“, у: *Српски Књижевни гласник*, књига 7, Београд 1902, 189–196; 282–289; 366–373; 444–458.

- —, *Стари српски записи и натписи*, књига I, VI, Београд/Сремски Карловци 1902, 1926.
- Суботин-Голубовић, Т., *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Београд 1999.
- —, „Шта је све нестало из српских минеја XIII века?“, у: *Зборник радова Византолошког института*, 2009, 381–394.
- —, „Словенски манастири на Светој Гори као књижевни и преписивачки центри“, у: *Трећа казивања о Светој Гори*, ур. Марковић, Ч., Милосављевић, М., Београд 2000, 184–205.
- Тадић, Д., „Галиканска литургија“, у: *Богословље*, LXIV 1–2, 2005, 137–154.
- Тадић, Ј. „Тестаменти Божицара Вуковића, српског штампара XVI века“, у: *Зборник Филозофског факултета*, књ. 7, св. 1, Београд 1963, 337–360.
- Танасковић, Д., *Ислам: догма и живот*, Београд 2010.
- Гарнанидис, Ј., „Српско-грчки односи у литургијском животу у 16. веку у сенци административно-политичких збивања тог времена“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 29/30, Нови Сад, 1993/1994, 235–236.
- Тафт, Р., *Византијски обред: кратка историја*, превела са енглеског Љ. Шапоњски, у: *Теолошки погледи*, 1–4, 1998, 1–48.
- —, „Литургија Велике Цркве: почетна синтеза структуре и тумачења у сумраку иконоборства“, са енглеског превели: М. и С. Петровић, у: *Теолошки погледи*, бр. 1, год. 38, 2008, 95–132.
- —, „Примање Причешћа, један заборављен симбол“, са енглеског превели А. Сушић, В. Вукашиновић, у: *Искон*, бр. 6, Врање 2001, 60–65.
- —, „Поредак и место причешћивања народа у време касног средњег века и византијски исток“, са енглеског превео Г. Марковић, у: *Отачник*, година III, свеска 1, 2009, 93–113.
- —, „Хранение и почитание евхаристических Даров в традиции православных церквей“, у: *Вестник Оренбургской духовной семинарии*, Оренбург 2015, Вып. 1 (3), 98–120.
- —, „The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither?“, у: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives*

*tives on Religious Screens, East and West* (Sh. E. J. Gerstel, ed.), Washington 2006, 27–50.

- —, „How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy“, у: R. F. Taft, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Roma 1997, 203–232.
- —, *The Communion, Thanksgiving and Dismissal (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 6)*, Roma 2007.
- —, *The Diptychs (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 4)*, Roma 1991.
- —, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 2)*, Roma 1975.
- —, *The Precommunion Rites (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5)*, Roma 2000.
- Тюшагин, В. В., „Imprimatur“, у: *ПЭ*, том XXII, Москва 2009, 418.
- Тзерпос, Д., „Чин предложења: историјско-литургијски приступ“, у: *Литургијско богословље – савремени огледи*, превео са грчког и приредио Г. Гајић, Београд 2013, 37–60.
- —, *Ο Ιερέυς ως Λειτουργός*, [http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/z\\_symposio\\_6.html](http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/z_symposio_6.html), 17. 7. 2015.
- Тодоровић, Д., „Протестантизам на Балкану и у Србији“, у: *Социолошки преглед*, vol. XLV, no. 3, 2011, 265–294.
- Томић, Ј. Н., *Пре три столећа*, Крагујевац, 1894.
- Tomić Djurić, M., „To picture and to perform. The image of the Eucharistic Liturgy at Markov Manastir“, у: *Zograf*, 38, 2014, 123–142.
- Topoljak, S., „Ustavno-pravni status građana nemuslimana u islamskom društvu“, у: *Islamska misao*, Novi Pazar 2007, 41–64.
- Τρεμπέλας Π. Ν., *Αί τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Αθήναι 1973.
- Трифуновић, Ђ., „Мољеније Теодора Љубавића“, у: *Музеј примењене уметности*, Зборник 11, Београд 1967, 55–57.
- —, *Српске посланице шеснаестог века*, Крушевац 1988.

- Турилов, А. А. „Духовная литература и письменность X–XVII вв.“, у: *Православная Энциклопедия, том Русская Православная Церковь*, Москва 2000, 372–406.
- Ћирковић, С. М., „Ћирилично штампарство и култура балканских Словена“, у: *Пет вјекова Октоиха, прве штампане ћириличке књиге на словенском југу: радови са међународног научног скупа, Цетиње, 24–25. јун 1994*, ур. Бабовић, М., Подгорица 1996, 15–32.
- Уайбру, Х., *Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда*. Москва 2000.
- Убипариповић, С., „Ка протословенском lex orandi: историјско-телетургијска гледишта“, у: Вукашиновић, В. (пр.), *Кирило-методијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку: зборник радова са међународног научног скупа, Београд: Православни богословски факултет, 6–7. децембар 2013*, Београд 2014, 156–171.
- —, *Хлеб и вино као евхаристијска жртва*. Докторска дисертација, Православни богословски факултет Београд, 2014.
- Успенски, Д. Н., *Анафора: покушај историјско-литургијске анализе*, превод са руског К. Кончаревић, Вршац 2002.
- —, „Колизација двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку“, превод са руског К. Кончаревић, у: *Црква 2005*, 133–161.
- —, *Литургија Пређеосвећених дарова (историјско-литургијски оглед)*, превео са руског Д. Ђого, [http://www.verujem.org/teologija/uspenski\\_predjeosvesena.htm](http://www.verujem.org/teologija/uspenski_predjeosvesena.htm), 15. 5. 2015.
- —, „Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоустого в чине Православной Литургии“, у: Успенский, Д. Н., *Православная Литургия: историко-литургијске истраживања-празници, тексты, устав*, Москва 2007, 28–46.
- Фин, М., „Венеција и српска књига“, у: *Глас библиотеке*, 19/2002, 79–100.
- Флоровски, Г., *Путеви руског богословља*, превео с руског С. Танасић, Подгорица 1997.
- Фотић, А., „Између закона и његове примене“, у: *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, пр. Фотић, А., Београд 2005.
- —, „Светогорци у писанији (XVI–XVII век)“, у: *Црква 2001*, 72–80

- Fritsch, E., „The Anaphoras of the Ge'ez Churches: A Challenging Orthodoxy“, у: *The anaphoral genesis of the institution narrative in light of the anaphora of Addai and Mari: acts of the International Liturgy Congress*, Rome, October 2011, Roma 2013, 275–316.
- Фундулис, Ј. М., *Словесно богослужење*, са грчког превела Д. Тадић Папаниколау, Крагујевац 2014.
- —, „Монашки и парохијски типик“, у: *Литургичко богословље – савремени огледи*, превео са грчког и приредио Г. Гајић, Београд 2013, 239–253.
- —, *Литургика 1: Увод у свето богослужење*; превео са грчког К. Симић, Краљево 2004.
- —, *Литургичке недоумице*, превели са грчког Г. Гајић и М. Рашовић, Краљево 2005.
- —, „Литургичке недоумице (2)“, превео Г. Гајић, у: *Видослов*, бр. 59, год. 20, 2013, 106–112.
- Furunović, D., *Enciklopedija štamparstva II*, Beograd 1996.
- Харисијадис, М., „Илуминација рукописа XVII века исписаних или набављених на Светој Гори за манастире у српским земљама“, у: *Хиландарски зборник 4*, 1978, 169–192.
- Hartmann, W., Pennington, K., *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Catholic University of America Press 2012.
- Χατζηδακης, Μ., *Ο Κρητικός Ζωγράφος Θεοφάνης. Οι Τοιχογραφίες της Ιεράς Μονής Σταυρονικήτα, Άγιον Όρος* 1997.
- Хиландарац, С., *Историја Манастира Хиландара*, пр. Т. Јовановић, Београд 1997.
- Хрваћанин, Р., „Утицај Литургијара Божицара Вуковића из 1519. године на штампање Виленског служебника из 1583. године“, у: *Црквене студије*, 12, 2015, 123–135.
- Чурчић, Л., „Псалтир Божицара Вуковића из 1519–1520. године“, у: *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књига XXII/3, 1974, 463–486.
- —, „Српске штампане књиге до обнове Пећке патријаршије“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 27/28, Нови Сад, 1991/1992, 185–212.



- —, „Удео јеромонаха Макарија у штампању Цетињских инкунабула“, у: *Пет вјекова Октоиха, прве штампане ћириличке књиге на словенском југу: радови са међународног научног скупа, Цетиње, 24–25. јун 1994*, ур. Бабовић, М., Подгорица 1996, 129–142.
- —, „Прилог историји обликовања српске и хрватске ћириличке књиге штампане у XVI веку“, у: *Зборник Матице српске за славистику*, 10, Нови Сад 1976, 97–114.
- —, „Замена богослужбених књига у Српској цркви кроз историју“, у: *Црква 2009*, 89–91.
- —, „Пет векова од штампања прве словенске црквене књиге у Влашкој 1508–2008“, у: *Црква 2008*, 58–63.
- —, „Видови и огранци раног словенског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494 – 1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, ур. Пешикан, М., Београд 1994, 10–24.
- —, „Неки проблеми прештампавања издања Божидара и Вићенца Вуковића“, у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина: радови са научног скупа, Титоград, 29. и 30. септембра 1983*, зборник радова, ур. Миловић, Ј., Титоград 1986, 181–194.
- —, „Јубилеји србуљских инкунабула и палеотипа 1994. г.“, у: *Годишњак Библиотеке Матице српске за 1994*, Нови Сад 1995, 22–31.
- —, „Књиге штампарије браће Љубавића у библиографијама и историографији“, у: *Сусрети библиографа у спомен на др Георгија Михаиловића*, зборник радова, год. 12 (2000 [шт. 2002]), 41–53.
- —, „Псалтир из 1569. и Требник из 1579. Јеролима Загуровића“, у: *Сусрети библиографа '84*, Инђија 1985, 54–73.
- Шалипуровић, В., *Милешевска штампарија 1544–1557*, Пријепоље 1995.
- Šamić, М., „Опис путовања Рјера Leskalopjea кроз наше земље 1574 године“, у: *Glasnik Arhiva i Društva arhivista Bosne i Hercegovine*, година III, књ. III, Сарајево 1963, 329–356.
- Šafarik, Р. Ј., *Geschichte der serbischen Literatur*, Праг 1865.
- Шмеман, А., „О питањима литургијске праксе“, са енглеског превео З. Алексић, у: *Видослов*, Преображење 2007, 137–148.

- —, *Евхаристија*, превео М. С. Станковић, Манастир Хиландар – Београд 2002.
- Шпадијер, И. и др., *Српске рукописне књиге у Чешкој*, Београд 2012.
- Шупут, Марица, „Српско црквено градитељство од 1459. до 1557. Године – континуитет или обнова?“, у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, бр. 27–28, 1991–1992, 237–254.

## Биографија аутора

Ратко Хрваћанин је рођен 25. 6. 1985. г. у Бањалуци. Богословију Светог Петра Дабробосанског у Фочи је завршио 2004. г. са одличним успјехом и примјерним владањем. На Православном богословском факултету у Београду је дипломирао 2008. г. У чин ђакона и свештеника га је рукоположио блаженопочивши епископ жички Хризостом 5. и 6. септембра 2010. г. Те године је завршио мастер академске студије на Православном богословском факултету у Београду и по благослову надлежног епископа уписао докторске академске студије на истом факултету. Привремени је парох прве парохије при Манастиру Жичи, старјешина цркве Васкрсења Лазаревог у Жичи и вјероучитељ у Основној школи „Светозар Марковић“ у Краљеву.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Рашко Крватковић

Број индекса 10/3004

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Историјско-богословска анализа српских и мађарских  
литургијара из XVI вијека

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 23.1.2017.

Рашко Крватковић

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Ратко Хрватанин  
Број индекса 10/3004  
Студијски програм докторске студије теологије  
Наслов рада Историјско-богословска анализа српских штампаних литургија  
из XVI вијека  
Ментор др Владимир Вукашиновић, редовни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 23.1.2017.

Ратко Хрватанин

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Историјско-ботаничка анализа српских мултимедијских лингвистичких  
фраза из XVI вијека

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 23.1.2017.

Ђешико Крвћанин

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.