

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Слободан С. Јаковљевић

-

(640, 135,
3- II-2, 21, 7)
(121,
401)

XVII

XVIII

докторска дисертација

Београд, 2018.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Slobodan S. Jakovljevic

**Liturgical-historical analysis of the influence
of Archieraticons (NBS 640, Dec 135, MSPC
Org 3- II-2, PB 21, Savina 7) and Liturgiars
(MSPC Org 121, Museum of Rumjancs 401) of
Raca's sriptors on the development of the
liturgical order of the Serbian Church of the
XVII and the first half of the XVIII century**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018.

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

:

1. _____

2. _____

3. _____

:

640, 135, 3- II-2, 21, 7) (121,
401)

XVII

XVIII

Период XVII и почетка XVIII века у контексту историјата српског богослужења карактерише феномен гашења штампарија и у потпуности повратак тековинама преписивања, а такође и појачан утицај руске и малоруске литургијске праксе. Истина, и током рада штампарија, паралелно се и даље преписивало – прве штампарије најчешће су радиле кратко, нису оставиле много издања; осим тога, штампане књиге биле су скупе и због тога многим недоступне. Руке скриптора остале су, дакле, главни алат за умножавање књига све до краја XVIII века.

Појава преписивачке школе у Манастиру Рачи, средином XVII века, поклопила се, на неки начин, са замирањем осталих скрипторијума. То јој је омогућило да се уздигне и постане најзначајнија преписивачка школа овога периода. Значај рачанског скрипторијума био је нарочито велик након Велике Сеобе 1690. године. Првих година у новој средини Рачани су вредним радом преписали мноштво богослужбених књига, за нова богослужбена места. Ти преписи су, макар за почетак, надоместили остављене и током Сеобе изгубљене књиге. Осим књига преписивали су и привилегије које је српски народ добијао од нових власти и тиме замењивали штампарију коју су Срби упорно, али и узалудно, деценијама тражили од Аустријске империје.

Студија представља истраживање у коме је у првом делу контекстуализована епоха којом се бавимо, затим реконструисан историјат Манастира, настанак Рачанске преписивачке школе и њен живот пре и после Сеобе. Задњи део поглавља проучава биографије рачанских писара, и излаже каталог њихових познатих рукописа.

У другом поглављу сагледали смо пресек процеса литургијских промена који је током XVII века захватио Пећку Патријаршију. Такве промене истраживане су првенствено на примеру три Литургије. Циљ је био схватити када је дошло до прелома и појачаног руског и малоруског утицаја на српску литургијску праксу.

Коначно последње поглавље фокусира се на путописе и описе богослужења које они садрже. Наиме, чињеница да је Јеротеј Рачанин оставио један путопис преписан на народном језику послужила нам је као основа да искористимо још два позната путописа из XVII века, те да кроз све њих сагледамо како је у пракси изгледало богослужење православног Истока ове епохе.

Упоредна анализа литургијског поретка како рачанских тако и осталих српских рукописа показује неколико ствари. Најпре, још увек много рукописа из XVII века у своме поретку, уз мање корекције, следује штампаним литургијарима и држи везу са Филотејевом редакцијом; средином века почињу да преовладавају књиге мешовите редакције, које утиру пут русификацији српских богослужбених књига, а након Сеобе у потпуности преовладавају руски предлошци, и са Рачанима се и гаси српскословенска епоха. Два рукописа – САВ 7 и АСАНУ 356 – најбоље су сведочанство ове вишеслојности разноликих предложака и заиста комплексне богослужбене слике XVII века. У рукописима које смо проучавали већина предвиђа вађење прве честице за Анђеле на Проскомидији; затим, већина у поретку садржи *Тропар трећег часа*, а веома је занимљиво да седам рукописа позива народ на Причешће након спајања свих честица; уочљиви су и изрази који говоре о замирању Причешћа, попут позива *Ако има ко да се причести* или *И ако хоће да се неко причести, јереј узима Путир од ђакона и даје им*, као и множина рукописа које Причешће народа нигде и не помиње, што упућује на закључак да у периоду туркократије нема много причасника.

Док је штампаре одликовала конзервативност и праћење претходног предања, рачанске скрипоре је, можемо рећи, одликовала изразита отвореност за нове литургијске токове. Верујемо да у томе отварању нису видели никакву опасност по српско богослужење и зато се оправданим чини закључак да српски рукописи XVII и почетка XVIII века највише сведоче о динамици и разноликости литургијског живота Пећке патријаршије и, касније, Карловачке митрополије, уз несумњиво непрекинуту нит изворног и живог литургијског етоса српског богослужења до данашњег дана.

: Манастир Рача, Литургија, рукописи, архијерејски чиновник, литургијар, Христифор Рачанин, богослужење, Пећка патријаршија Карловачка митрополија, XVII век.

: Теологија

: Практично богословље

: UDK 271.22 (497.11)"16/17":27-282.5

Slobodan S. Jakovljevic

Liturgical-historical analysis of the influence of Archieraticons (NBS 640, Dec 135, MSPC Org 3- II-2, PB 21, Savina 7) and Liturgiars (MSPC Org 121, Museum of Rumjancs 401) of Raca's sriptors on the development of the liturgical order of the Serbian Church of the XVII and the first half of the XVIII century

SUMMARY

The period of the XVII and early XVIII century in the context of the history of the Serbian worship is characterized by the phenomenon of abandoning the printing press and the complete return to rewriting and making manuscripts, as well as the increased influence of the Russian and Malarusian liturgical practices. Even during the work of the printing press the rewriting was in place - the first printing offices mostly worked briefly and did not leave many editions; Moreover, the printed books were expensive and because of that inaccessible. Therefore, the hands of the sriptor remained the main tool for copying books until the end of the XVIII century.

The occurrence of a copying school at the Raca Monastery, in the middle of the XVII century, coincided, in a way, with the dying of other sriptoriums. This allowed Raca's school to rise and become the most important rewriting school of this period. The importance of Raca's scripts was particularly great after the Great Exodus of Serbs in 1690. In the first years in the new environment Racans were copying a multitude of worship books for new places of worship. These transcripts, at least for the beginning, were used as a replacments for the books lost during the Great Exodus. Apart from books, they also copied the privileges that the Serbs received from the new authorities; they had to hand copy because the printing presses were demanded in vain for decades from the Austrian Empire.

This study represents the work in which the first part is contextualized with epoch we deal with, then reconstructed history of Monastery, the emergence of the Raca's school and its life before, and after, the Exodus. The last section of the chapter examines the biographies of Raca's writers, and exposes the catalog of their famous manuscripts.

In the second chapter we saw an intersection of the process of liturgical changes that during the XVII century affected Pec Patriarchy. Such changes were investigated primarily at the occasion of three Liturgies. The goal was to understand when there was an excess and increased Russian and Malorussian influence on Serbian liturgical practice.

Finally, the last chapter focuses on the travelogues and descriptions of the worship they contain. The fact that Jerotej from Raca left a transcript written in a national language served as a basis for us to use two other famous travelogues from the XVII century, and through all of them we can see how the worship of the Orthodox East of this era looked like in practice.

A comparative analysis of the liturgical order of both Raca's and other Serbian manuscripts shows several things. First of all, still many manuscripts from the XVII century in their order, with minor corrections, follow the printed liturgies and keep in touch with Filotej's editorial staff; In the middle of the century, books of mixed editorialism began to prevail, paving the way for the russification of Serbian religious books, and after the Exodus, Russian templates were completely dominated, and with Raca's we faced the eclipse of the serboslovenian era. Two manuscripts - SAV 7 (CAB 7) and ASANU 356 (ACAHY 356) - are the best testimony to this multilayered variety of templates and truly complex religious paintings of worship books of the XVII century. In the manuscripts we studied the majority predicts the removal of the first particle for Angels in Proskomidia; then, most of the order contains the Third Time Troparion, and it is very interesting that the seven manuscripts invite the people to the Holy Communion after the merger of all particles; There are also expressions that talk about the fading of the Communion, such as a call *If there is anyone to commune, or if someone wants to Commune, priest takes the chalice from the deacon and gives to them* as well as the plurality of manuscripts that do not even mention the Holy Community of the people, which suggests that there are not many believers that took the Holy Communion in the period of turkocracy.

While the printers cherished the conservatism and the followup of the previous tradition, the Raca's scribes, we can say, were distinguished by the distinct openness for new liturgical flows. We believe that in this opening they did not see any danger to the Serbian worship, and it is therefore justified to conclude that the Serbian manuscripts of the XVII and from the beginning of the XVIII century testify most of the dynamics and diversity of the liturgical life of the Pec Patriarchate and, later, the Karlovac Metropolitanate, with undoubtedly uninterrupted thread of the original and living the liturgical ethos of the Serbian worship to this day.

Keywords: Monastery Raca, Liturgy, manuscripts, archbishop, liturgy, Hristifor of Raca, worship, Pec Patriarchate, Karlovac Metropolitan, XVII century.

Scientific area: Theology

Narrow scientific field: Practical Theology

UDK: 271.22 (497.11)"16/17":27-282.5

УВОД.....	1
I РАЧАНСКА ПРЕПИСИВАЧКА ШКОЛА – ИСТОРИЈАТ, СКРИПТОРИ, КАТАЛОГ РУКОПИСА	10
ПОГЛАВЉЕ 1	
1. ИСТОРИЈСКО-БОГОСЛОВСКИ КОНТЕКСТ XVII ВЕКА.....	11
1.1. Стање и положај Пећке патријаршије у Турској царевини.....	11
1.2. Српско штампарство у XVI веку.....	14
1.3. Обнова преписивачке делатности.....	16
1.4. Малоруски историјско-богословски контекст XVII века.....	21
1.5. Руски историјско-богословски контекст XVII века.....	24
1.6. Улога патријарха Гаврила Рајића у русификацији српског богослужења.....	28
ПОГЛАВЉЕ 2	
2. МАНАСТИР РАЧА И РАЧАНИ У СТАРОМ И НОВОМ КРАЈУ.....	32
2.1. Историјат Манастира Раче.....	32
2.2. Теорије о настанку Рачанског скрипторијума.....	35
2.3. Живот Манастира пре Велике Сеобе.....	38
2.4. Рачани у Сеоби.....	41
2.5. Школа Кипријана Рачанина у Сентандреји.....	44
ПОГЛАВЉЕ 3	
3. СКРИПТОРИ МАНАСТИРА РАЧЕ И ЊИХОВА ДЕЛА.....	47
А. Скриптори.....	47
3.1. Киријак Рачанин.....	47
3.2. Кипријан Рачанин.....	48
3.3. Христифор Рачанин.....	50
3.4. Јеротеј Рачанин.....	52
3.5. Михаило Рачанин.....	53
3.6. Даскал Максим.....	54
3.7. Гаврил Стефановић Венцловић.....	55
3.8. Мање познати Рачани скриптори.....	58
3.9. Остали Рачани.....	59
Закључак.....	60
Б. Каталог рукописних књига Манастира Раче.....	61
Увод.....	61
3.10. Каталог.....	62
3.10.1. Архијерејски чиновници.....	62
3.10.2. Зборници.....	66
3.10.3. Литургијари.....	69
3.10.4. Минеји.....	70
3.10.5. Номоканон.....	74
3.10.6. Октоих.....	75
3.10.7. Псалтири.....	75
3.10.8. Службе.....	77
3.10.9. Стихологије.....	78
3.10.10. Требници.....	80
3.10.11. Триоди.....	82
3.10.12. Остатак корпуса рачанских рукописа.....	83
3.10.13. Рукописи Гаврила Стефановића Венцловића у Архиву САНУ.....	89
3.10.14. Рукописи који су преписани за потребе Манастира Раче.....	92
3.10.15. Познати а изгубљени рукописи.....	93
3.10.16. Рукописи приписивани Рачанском скрипторијуму.....	93
Закључак.....	94

II ИСТРАЖИВАЊЕ ЛИТУРГИЈСКОГ ПОРЕТКА РАЧАНСКИХ РУКОПИСА	97
Увод	98

ПОГЛАВЉЕ 1

1. УПОРЕДНА АНАЛИЗА РАЧАНСКИХ АРХИЈЕРЕЈСКИХ ЧИНОВНИКА СА РУСКИМ И МАЛОРУСКИМ АРХИЈЕРЕЈСКИМ ЧИНОВНИЦИМА ПРЕНИКОНОВСКЕ РЕДАКЦИЈЕ	102
--	-----

Увод	102
A. Литургија Светог Јована Златоуста	104
1.1. Чин уласка у храм	104
1.2. Облачење епископа	112
1.3. Проскомидија	115
1.3.1. Уводне напомене	115
1.3.2. Грех(е) света	116
1.3.3. Чин сједињења вина и воде	117
1.3.4. Број и изглед просфора	118
1.3.5. Честице	120
1.3.6. Завршна упутства везана за Проскомидију	122
1.4. Литургија верних	123
1.4.1. Енарксис	123
1.4.2. Мали вход	123
1.4.3. Апостол	125
1.4.4. Двопрстје	125
1.4.5. Велики вход	126
1.4.6. Дијалог после Великог входа	130
1.4.7. Целив мира и Символ вере	132
1.5. Анафора и постанафорални део	133
1.5.1. Речи Установљења – Указивање на Дарове	133
1.5.2. Благосиљање Предложења на Речима Установљења	134
1.5.3. Епиклеза	137
1.5.4. Заступничка молитва	139
1.5.5. Упутство о рукоположењу ђакона на Литургији Пређеосвећених Дарова	140
1.5.6. Постанаторална јектенија и молива <i>Оче наш</i>	141
1.6. Чин Причешћа	142
1.6.1. Разламање Агнеца	142
1.6.2. Благосиљање и уливање Топлоте	143
1.6.3. Причешће	146
1.7. Завршне напомене везане за Литургију Светог Јована Златоуста	147
B. Литургија Светог Василија Великог	148
1.8. Јектенија за оне који се спремају за Свето просветљење	148
1.9. Речи Установљења	149
1.10. Трећи благослов на Епиклези	150
1.11. Уливање и благосиљање Топлоте	151
C. Додатни текстови	151
1.12. Упутство о раздробљењу Агнеца	152
1.13. Мистагошка тумачења у рачанским архијерејским чиновницима	154
1.14. Херувика на Пасху	170
D. Прениконовски архијерејски чиновници међу Србима у XVII и XVIII столећу	171
1.15. Могући разлози преписивања прениконовских архијерејских чиновника	171
1.16. Староруске књиге на Атосу и епизода са Дамаскином Светогорцем	177
Закључак	180

ПОГЛАВЉЕ 2

2. УПОРЕДНА АНАЛИЗА РАЧАНСКИХ РУКОПИСА (МСПЦ ОРГ 3-II-2, МСПЦ ОРГ 121 И МУЗЕЈ РУМЈАНЦОВА 401) СА СРПСКИМ ШТАМПАНИМ ЛИТУРГИЈАРИМА XVI ВЕКА И КОРПУСОМ СРПСКИХ РУКОПИСА ИЗ XVII И С ПОЧЕТКА XVIII ВЕКА НА ПРИМЕРУ ТРИ ЛИТУРГИЈЕ	185
Увод	185

А. Литургија Светог Јована Златоуста.....	187
2.1. Улазак у цркву и олтар.....	187
2.2. Уливање вина и воде у Путир.....	189
2.3. Честице светих.....	191
2.4. Мали вход.....	194
2.5. Кађење пред читањем Јеванђеља.....	195
2.6. Велики вход.....	196
2.7. Дијалог после Великог входа.....	200
2.8. Речи Установљења.....	202
2.9. Епиклеза.....	204
2.10. Послеловање Причешћа.....	206
2.11. Причешће лаика.....	208
Б. Литургија Светог Василија Великог.....	211
2.12. Јектенија за оне који се спремају за Свето просветљење.....	211
2.13. Благослов на Речима Установљења.....	212
2.14. Епиклеза.....	212
2.15. Причешће.....	214
Г. Литургија Пређеосвећених Дарова.....	214
2.16. Упутство о припреми Агнеца.....	215
2.17. Облачење свештенослужитеља.....	217
2.18. Почетни возглас.....	217
2.19. Припрема Дарова.....	219
2.20. Велики вход.....	220
2.21. Причешће свештенослужитеља.....	222
Закључак.....	226

ПОГЛАВЉЕ 3

3. ПУТОПИСИ ЈЕРОТЕЈА РАЧАНИНА, ПАВЛА АЛЕПСКОГ И АРСЕНИЈА СУХАНОВА КАО ИЗВОР ЗА ИЗУЧАВАЊЕ ЛИТУРГИЈСКОГ ПОРЕТКА ИСТОКА XVII И ПОЧЕТКА XVIII ВЕКА.....	230
Увод.....	230
3.1. Путопис Јеротеја Рачанина – опште напомене.....	231
3.2. Описи богослужења.....	232
3.3. Путопис Павла Алепског – опште напомене.....	235
3.4. Описи богослужења.....	235
3.5. Путопис Арсенија Суханова – опште напомене.....	239
3.6. Описи богослужења.....	240
Закључак.....	243
ЗАКЉУЧАК.....	245
ДОДАЦИ.....	253
1. ПРЕВОД ЛИТУРГИЈЕ СВЕТОГ ЈОВАНА ЗЛАТОУСТА ИЗ РАЧАНСКИХ АРХИЈЕРЕЈСКИХ ЧИНОВНИКА.....	254
Уводне напомене.....	254
1.1. Литургија Светог Јована Златоуста.....	255
2. ОПИСИ РУКОПИСА И ШТАМПАНИХ КЊИГА КОРИШЋЕНИХ ЗА ПОРЕЂЕЊЕ СА РАЧАНСКИМ ЛИТУРГИЈСКИМ РУКОПИСИМА.....	293
2.1. Описи руских и малоруских архијерејских чиновника.....	293
2.1.1. Опис руског архијерејског чиновника.....	293
2.1.2. Опис малоруских архијерејских чиновника.....	293
2.2. Описи српских штампаних и рукописних литургијара.....	294
2.2.1. Штампани литургијари.....	294
2.2.2. Архијерејски чиновници.....	295
2.2.3. Литургијари.....	296
2.2.4. Архијерејски литургијари.....	297
2.2.5. Молитвослов.....	298

СКРАЋЕНИЦЕ	299
БИБЛИОГРАФИЈЕ И ИНВЕНТАРИ РУКОПИСА	301
ИЗВОРИ.....	303
А. РУКОПИСНИ ИЗВОРИ.....	303
Б. ШТАМПАНИ ИЗВОРИ	307
В. ОБЈАВЉЕНИ ИЗВОРИ.....	307
ЛИТЕРАТУРА	311

УВОД

Потпуно разумевање историје српског богослужења немогуће је без проучавања Рачанске преписивачке школе и њене делатности, која је у непрекинутом низу трајала читав век. Историјске околности условиле су да се Рачански скрипторијум нађе у врло специфичном контексту многих ломова, и на свој начин да сопствени допринос опстанку и развоју богослужења, а са њим и српског народа.

На одлуку да се позабавимо феноменом Рачанске преписивачке школе пресудно је утицало неколико чинилаца. Најпре, чињеница је да је историјат богослужења и садржај српских рукописних литургијских књига недовољно истражен, а то се нарочито односи на период XVII века. Ово, даље, потврђује ишчитавање докторске дисертације проф. др Владимира Вукашиновића, која је преточена у књигу *Српска барокна теологија* (Врњци–Требиње 2010), где у уводним напоменама стоји да Гаврил Стефановић Венцловић и рачански скриптори нису довољно проучени, поготово не с теолошке стране. Уз то, чињеница да је аутор ових редова рођен недалеко од Манастира Раче допринела је, на свој начин, избору ове теме.

Школи помињаног манастира привукла нас је и истина коју су многи пре нас већ утврдили: Манастир Рача и преписивачка школа при њему били су бастион српске писмености XVII и првих година XVIII века. Можемо чак рећи и: својеврсна образовна установа пре Велике Сеобе (1690).

У новој средини, после Сеобе, ова школа то и званично постаје – утемељењем преписивачке школе Кипријана Рачанина у Сентандреји. У њој је, осим обиља преписаних богослужбених књига, настало и неколико врло важних рукописних књига. Једна од таквих књига је и *Буквар словенских писмен* (1717). Рачански скрипторијум изнедрио је и први путопис написан на народном језику. Први србљак преписао је такође један Рачанин.

Историјат Манастира Раче био је предмет вишегодишњег пажљивог проучавања српских научника: историчара књижевности, историчара уметности и археографа, нарочито почев од утемељења годишњег научног скупа у Бајиној Башти (први одржан 1995. године) под називом *Дани Раче у крај Дрине*, који је готово у целини посвећен историјату Манастира и његовог скрипторијума. Захваљујући истраживањима представљаним на овоме скупу, данас нам је та историја много јаснија и садржајнија.

Проблеми с којима се суочава сваки истраживач рада ове преписивачке школе многоструки су. Најпре, не постоји свеобухватна библиографија свих рукописа који се везују за скрипторијум Манастира Раче. Рад каткад отежава и тешка доступност грађе: рачански рукописи расејани су по библиотекама читаве Европе. У Србији су, осим у Архиву САНУ, похрањени још и у Народној библиотеци Србије, Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“, Музеју СПЦ и Патријаршијској библиотеци. Они се, затим, налазе и у манастирима: Малој Ремети, Тројици Пљеваљској, Цетињу и Савини. У непосредном окружењу наћи ћемо их у Загребу, Цавтату, Будимпешти, Сентандреји, Прагу, Прешову, Болоњи, као и на истоку, у Москви, с тим што се мора напоменути да је добар део ове расејане грађе микрофилмован, и да се у тој форми чува у Народној библиотеци Србије.

Историографска становишта супротстављена су и када је реч о самим преписивачима. Први попис рачанских скриптора дао је Ј. Скерлић, назначивши као писаре и неке од преписивача које су новија истраживања одбацила као такве, а не споменувши неке за које се испоставило да су такође припадали рачанском кругу. Најпознатији и најзначајнији писари су свакако Киријак, Кипријан, Христифор, Јеротеј Рачанин и Гаврил Стефановић Венцловић.

Што се *status quaestionis*-а ове теме тиче, ствари стоје овако. Најпре ваља споменути да су о Манастиру написане три монографије: Д. Страњаковић, *Манастир Рача*, Београд 1930; С. Живојиновић, *Рача у крај Дрине*, Београд 1974; С. Игњић, *Манастир Рача*, Ужице 1997. Прва је застарела, а друге две написане су штуро и са мало извора; све три су несумњиво недовољне да пруже целовиту слику о овоме манастиру. Постоји, затим, неколико студија које се баве Манастиром и преписивачком школом. Издвојили бисмо пет: 1) М. Бошков, „Хронографи и писарска традиција Рачана“, ЗМСКЈ,¹ бр. 36, 1988, 367–394; 2) Б. Томић, „Рачанска преписивачка школа у светлу српске културе у XVII и XVIII веку“, *Баштина*, Бајина Башта 1989, 57–80; 3) К. Шкорић, „О Рачи и Рачанима“, у: *Стихологија Кипријана Рачанина*, Нови Сад 1996, 11–34; 4) Б. Маринковић, „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, XII/1, Нови Сад 1969, 263–300; штампано у: *Рачански зборник*, 13, Бајина Башта 2008, 77–124; 5) З. Ракић, „Христифор Рачанин и скрипторијум манастира Раче“, *Даница – српски народни илустровани календар за годину 2010*, година XVII, Вукова задужбина, Београд 2009, 441–452. Реч је

¹ Видети Скраћенице, стр. 305.

о радовима који су покушали да понуде синтезу историјата Манастира и преписивачке школе. Ако погледамо године издања ових студија, видећемо да су, осим последње, све настале пре двадесет или више година.

У међувремену је на пољу археографије дошло до открића нових рукописа, за које је утврђено да припадају перу рачанских скриптора, чиме је отворена могућност да се прича о Рачанима заокружи на нов, потпунији начин. Када говоримо о именима заслужним за откривање нових рукописа, незаобилазно је споменути радове Љ. Васиљев, која је, између осталог, открила да је *Буквар словенских писмен* дело Гаврила Стефановића Венцловића, а не Кипријана Рачанина, како се до тада сматрало.² Она је, осим тога, заслужна и за откриће многих других до тада непознатих рачанских рукописа.³ Затим треба поменути рад Мирославе Гроздановић Пајић,⁴ те у своје време и М. Харисијадис.⁵ Милорад Павић се, с друге стране, највише бавио животом и делом Гаврила Стефановића Венцловића. Плод његовог вишегодишњег рада су две књиге.⁶

² Љ. Васиљев, „Буквар из 1717. године – дело Гаврила Стефановића Венцловића“, *ЗМСФЛ*, књ. XXXVI/2, Нови Сад 1996, 163–173.

³ О овоме сведоче следећи радови: Љ. Васиљев, „Мало познати рачански писари у преписима Законика цара Душана с краја 17. и прве четвртине 18. века“, у: *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*, АСАНУ, Београд 2009; Љ. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, *Рачански зборник*, 2, Бајина Башта 1997; Љ. Васиљев, „Нови подаци о познатим и непознатим рукописима Кипријана Рачанина“, у: *Стихологија. Тирилске књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996; Љ. Васиљев, „Илуминација, повез и датирање рукописа Законика цара Душана Библиотеке Матице српске“, у: *Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. XIII: *Душанов Законик, Борђошког, Николајевићев, Текелијин, Стратимировићев и Ковиљски рукопис*, Нови Сад 2008.

⁴ М. Гроздановић-Пајић, „Ново датирање српских ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу“, *Библиотекар*, 5, Београд 1968, 449–460; М. Гроздановић-Пајић, „Посебан тип воденог знака 'грб са кулом' у неколико рукописа с краја XVII и прве четвртине XVIII века“, *Археографски прилози*, 2, Београд 1987; М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у Венцловићевим рукописима писаним у Коморану и Ђуру“, *Сентандрејски зборник*, 2, Београд 1992; М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у рукописима Кипријана Рачанина писаним у Сент-Андреји“, *Археографски прилози*, 18, Београд 1996, 131–163; М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у рукописима Сентандрејског рачанског скрипторијума“, *Археографски прилози*, 10/11, Београд 1988/89, 125–131.

⁵ М. Харисијадис, „Астрономски, астролошки и други подаци и њихове илустрације у Студеничком зборнику Универзитетске библиотеке у Болоњи“, *Зборник историје књижевности АСАНУ*, књ. 10, Београд 1976; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, *Прилози КЛИФ*, 35, св. 3–4, Београд 1969; М. Харисијадис, „Писмо Јована Дамаскина о човеку у једном српском рукопису XVII века“, у: *700 година медицине у Срба*, Београд 1971; М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, *Библиотекар*, св. 1, Београд, јан./феб. 1970; М. Харисијадис, „Служба архиепископу Арсенију у рукопису даскала Максима“, *Прилози КЛИФ*, 37, св. 1–2, Београд 1971; М. Харисијадис, „Стихологиј Христифора Рачанина у Шафариковој збирци у Прагу“, *Зборник Музеја примењене уметности*, 19–20, Београд 1975/76; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, *Зограф*, 3, год. 34–38, Београд 1969.

⁶ М. Павић, *Гаврил Стефановић Венцловић*, Београд 1972; М. Павић, Предговор у: *Гаврил Стефановић Венцловић. Црни биво у срцу: легенде, беседе, песме*, Београд 1996.

Сва ова истраживања и атрибуције појединих рукописа чиниће базу за израду каталога рукописа рачанских писара.

Неки од рачанских рукописа приређени су и штампани фототипски. На овом пољу најзначајнији је рад проф. др Т. Јовановића, који је приредио и штампао три рачанска рукописа: *Поменик Манастира Рача*, Бајина Башта 2005, *Спасење грешних у препису Агапија Ландоса*, том 1 и 2, Бајина Башта 2012. и *Венцловићев Сентандрејски буквар 1717*, Будимпешта–Београд 2013.

Највећа мана ових радова је што не почивају на савременом и заокруженом истраживању свих аспеката Манастира Раче и њеног скрипторијума. Ми још немамо потпун каталог рачанских рукописа нити хронолошки и систематичан попис скриптора који су радили у Рачи, укључујући ту и оне који су преписали (можда) само један рукопис, или део рукописа. Покушаје да се успостави таква хронологија можемо наћи у радовима М. Бошков и К. Шкорић.⁷ Што се тиче биографија рачанских скриптора, највише се писало о Христифору,⁸ Јеротеју⁹ и Гаврилу Стефановићу Венцловићу.¹⁰

Сва ова истраживања учинила су знатне помаке у осветљавању историјата Манастира Раче и плодова његових вредних писара. Како смо већ напоменули, много је урађено на откривању нових рукописа. Илуминаторски аспект и естетска достигнућа у минијатури Рачана, пре свих Христифора Рачанина, такође су били предмет

⁷ М. Бошков, „Хронографи и писарска традиција Рачана“, *ЗМСКЈ*, бр. 36, 1988, 367–394; К. Шкорић, „О Рачи и Рачанима“, у: *Стихологија Кипријана Рачанина*, Нови Сад 1996, 11–34.

⁸ Д. Богдановић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, „Још један рукопис Христифора Рачанина“, *Библиотекар*, год. XX, бр. 5, Београд 1968, 501–517; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 34–38; А. Качзиба, *Budimpeštanski rukopis Hristifora Račanina. Sadržaj, paleografski opis i pravopis*, Szeged–Segedin 1999; З. Ракић, „Христифор Рачанин и скрипторијум манастира Раче“, *Даница – српски народни илустровани календар за годину 2010*, Вукова задужбина, Београд 2009, 441–452; М. Бошков, „Лик Стефана Дечанског у интерпретацији краја епохе Немањића у летописима Христифора Рачанина“, *Дечани у светлу археографских истраживања*, Београд 2012, 203–214.

⁹ С. Новаковић, „Прилози к историји српске књижевности. VI: Јеротија Рачанина пут у Јерусалим 1704. год.“, *ГСУД*, XXXI, 1871, 293–310; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 236–245; А. Качзиба, *Лаврентијево путовање из Хиландара у Јерусалим у препису Јеротеја Рачанина*, *Bibliotheca Slavica Savariensis*, II, Szombathely–Szeged 1994; Т. Јовановић, „О путопису ’Путовање ка граду Јерусалиму’ Јеротеја Рачанина“, *Рачански зборник*, 6, Бајина Башта 2001, 71–72; Б. Маринковић, „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“, *Рачански зборник*, 13, Бајина Башта 2008, 77–124;

¹⁰ Осим наведених књига М. Павића, видети рецимо: Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, *ГСУД*, књ. 34, 1872, 151–177; Јб. Василев, „Буквар из 1717. године – дело Гаврила Стефановића Венцловића“, 163–173.

пажљивог проучавања.¹¹ Приметан број студија бави се језиком Рачана, а посебна пажња усмерена је на народни језик којим пишу Јеротеј и Гаврил.¹²

Што се богослужбеног аспекта ове теме тиче, литература је оскуднија. Пре свега, осећа се недостатак темељних монографских радова. У контексту историјата литургијског поретка могу се истаћи студије руских аутора А. А. Дмитријевског¹³ и В. Ларине,¹⁴ те М. Желтова,¹⁵ које се директно тичу прениконовског последовања архијерејске Литургије и поретка архијерејске Литургије приликом реформе патријарха Никона. Ове студије у директној су вези са нашом темом јер се дотичу српских, а каткад и самих рачанских рукописа. А. Јевтић је у свом четворотомном издању *Христос – Нова Пасха*, један део треће књиге посветио Литургији Св. Јована Златоуста из Рачанског архијерејског чиновника НБС 640.¹⁶ Он је ову Литургију превео на српски језик и, у уводу и фуснотама, прокоментарисао најзанимљивије делове.

¹¹ Рецимо ови радови: С. Душанић, „Дискос јеромонаха Христофора из 1674. године“, *Гласник Српске православне цркве*, бр. 5, 1960, 115–116; З. Ракић, *Српска минијатура XVI и XVII века*, Београд 2012; З. Ракић, „Сликани украс архијерејског чиновника бр. 7 у Манастиру Савини“, *Зборник Народног музеја у Београду*, XXII/2 (сепарат), Београд 2016, 137–151.

¹² И. Грицкат, „Језик српских путописа из XVII и с почетка XVIII века“, *САНУ, Зборник историје књижевности, Одељење језика и књижевности*, 10, Београд 1976, 297–322; Д. Грбић, „Основне ортографске одлике Стихологије Кипријана Рачанина“, у: *Стихологија. Тирилске књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 111–122; Ј. Грковић-Мејдор, „О лексици Архијерејског чиновника из Рачанског скрипторија“, *Рачански зборник*, 7, 2002, 61–80; Д. Грбић, „Неке палеографске одлике требника РР 23 које указују на писара даскала Максима“, *Молитвеници и требници. Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. 8, Нови Сад 2001, 130–144; Д. Грбић, „Ортографско-фонетске одлике Стихологије даскала Максима из прве деценије 18. века“, *Рачански зборник*, 8/9, Бајина Башта 2002, 61–81.

¹³ А. А. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годовичного и чиновослужения таинств*, Казань 1884; А. А. Дмитриевский, *Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого»*, *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.*, Санкт Петербург 1912, 176–347.

¹⁴ V. Larin, „The Dikerion and Trikerion of the Byzantine Pontifical Rite: Origins and Significance“, *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 74, Roma 2008, 417–430; V. Larin, *The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites*, Roma 2010; V. Larin, „The Hierarchal Liturgy in Late Vyzantium and After: Toward a Liturgical Eclisiology“, *SVTQ*, 55: 1, New York 2011, 5–26.

¹⁵ М. С. Желтов, „Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином“, *Богословский сборник*, № 11, Москва 2003, 207–240; М. С. Желтов, „Новый источник по истории русского богослужения: кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 года“, *Вестник церковной истории*, № 2, Москва 2006, 235–239; М. С. Желтов, „Чин архиерейской литургии в русской церкви в середине XVI века: свидетельство великих миней – четых свт. Макария митрополита Московского“, *Сретенский сборник*, вып. 6, Москва 2015, 141–178.

¹⁶ А. Јевтић, „Српски рачански Арх. / Патр. Чиновник“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Трбиње 2008, 163–219.

Уз ово постоје и спорадична спомињања рачанских богослужбених књига у радовима проф. др В. Вукашиновића¹⁷ и у два рада Н. Јоцића.¹⁸

Већ на први поглед јасно је уочљиво да су се овом темом више бавили археографи и историчари уметности него богослови, што је несумњива потврда да је систематско истраживање у овој смеру неопходно, односно да је наш избор теме оправдан. Овакво заобилажење целих епоха створило је утисак да у мучном периоду туркократије није било ничега аутентичног, ничега што би – у контексту српског литургијског предања – било занимљиво истражити. Рачански литургијски рукописи нису до сада детаљно обрађивани, а они нам, у своме поретку, нуде мноштво драгоцених информација о томе на који начин се служило на територији Пећке патријаршије у XVII и почетком XVIII века.

Многа питања у побројаним радовима само су отворена. Атанасије Јевтић, тако, преводи „рачанску“ Литургију Светог Јована Златоуста, и указује на одређену везу са прениконовским предлошцима, али на већину проблематичних питања не одговара: не истражује одакле им предлошци, нити који су потенцијални разлози за преписивање староруских архијерејских чиновника. Он додуше напомиње да постоје још два рачанска архијерејска чиновника попут НБС 640, тј. МСПЦ 252 и ПБ 21, а очито не зна за ДЕЧ 135 и сада већ и БГКДП. Дobar део несвакидашњих богослужбених напомена А. Јевтић сврстава у унијатску и пијетистичку побожност, не покушавајући да проучи узроке такве праксе, и њиховог пута у рачанске рукописе. Ипак, то је до сада најобухватнији рад везан за литургијски поредак Рачана.

У радовима Николе Јоцића обрађују се два рачанска рукописа – САВ 7 и МСПЦ Орг 121. Међутим, у тим се радовима само отварају питања литургијске праксе XVII века: више се указује на то да постоји много литургијских предања него што се бави проблематиком и развојем поретка. У радовима В. Вукашиновића рачански рукописи спомињу се више спорадично, и у контексту ширег проучавања аспеката српског литургијског предања.

¹⁷ В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, Врњци–Гребиње 2010; В. Вукашиновић, „Руски и малоруски утицаји на богослужење СПЦркве у 18. и 19. веку“, *Српско богослужење*, Врњци–Гребиње 2012, 93–118; В. Вукашиновић, „Српски рукописни служабници XIV и XV века – Извори за реконструкцију архијерејског последовања Свете Литургије у средњовековној Србији“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд 2016, 27–39.

¹⁸ Н. Јоцић, „Српска литургијска пракса у 17. веку: МСПЦ Орг 84, МСПЦ Орг 121 и АСАНУ 356“, *Богословље*, т. 72, бр. 1, Београд 2013, 230–248; Н. Јоцић, „Литургија Пређеосвећених Дарова у српским рукописним служабницима XVII века“, у: *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности VIII* (научни скуп Деспотовац–Манасија, 20–21. август 2016), Деспотовац 2017, 177–184.

Због свега наведенога овај наш рад усмерен је на то да истражи место и улогу Рачана у развоју и променама литургијског поретка Српске Цркве у XVII и у првој половини XVIII века. На неки начин, макар у начелу, познато је да у XVII веку на територији Пећке патријаршије долази до извесних промена у начину служења Литургије. Слична појава опажа се и у другим словенским црквама. Реч је о специфичним историјским околностима, а наша је намера да у овоме раду прикажемо историјски процес настанка те нове литургијске форме код Срба; да, ослањајући се на изворе, одредимо не само како се промена одвијала, већ и због чега скриптори прелазе на друге предлошке. Значајну улогу у томе прелазном периоду одиграли су управо Рачани, пре свих Христифор Рачанин, који су кроз своје преписивање – али несумњиво и огроман редакторски рад – стабилизovali већину нама данас познатих промена у Литургији (тако је у њиховој епохи дошло до замене Филотејевог Диатаксиста српске редакције малоруским и руским богослужбеним књигама).

Постоји, дакле, изузетно велика потреба за ишчитавањем и проучавањем рачанских рукописа, при чему се, ради потпуног њиховог разумевања, као незаобилазна намеће синтеза историјске, археографске и литургичко-теолошке грађе. Реч је о дисциплинама које су, кад је о овој теми реч, до сада слабо комуницирале. Оно што би могао да буде драгоцен допринос нашега рада, а представља специфичност Рачана, јесте чињеница да је пет од шест архијерејских чиновника преписаних у Рачанском скрипторијуму настало на основу прениконовских архијерејских чиновника. Једно од најбитнијих питања нашега рада зато је засигурно питање зашто Рачани, после толико година које су протекле од Никонове реформе, преписују овај тип богослужења, тип који је из Русије већ деценијама био протеран.

Да бисмо стигли до задатих циљева истраживања, користимо се компаративним¹⁹ и историјским методом. Компаративни метод биће од користи у упоређивању рачанских рукописа са малоруским и руским рукописима, затим са српским штампаним литургијарима и, уопште, српским рукописима XVII и XVIII века. Овај метод ће, даље, помоћи у уочавању разлика и сличности у богослужбеним књигама. На тај начин очекујемо да откријемо предлошке са којих Рачани преписују своје литургијске рукописе, али и да потврдимо тезу да су они, у своме преписивању, све даљи од ранијег српског литургијског предања. Историјски метод ће омогућити да се прикаже који су све чиниоци утицали на стварање Рачанског скрипторијума, како је

¹⁹ A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, London 1958, 7.

вршен одабир рукописа и којим су каналима преписивачи добијали своје предлошке, као и у којој мери је рад рачанских скриптора утицао на њихове наследнике, и уопште српски народ и Цркву.

Према нашој замисли, рад треба да има две целине. Први део насловили смо Манастир Рача – историјат, скриптори, каталог рукописа. У њему ће бити контекстуализована епоха којом се бавимо, а онда ће, иако су подаци оскудни, бити реконструисан историјат Манастира, настанак Рачанске преписивачке школе и њен живот пре и после Сеобе. Потом ће се, на једном месту, наћи биографије и попис свих рачанских писара, и њихових познатих рукописа.

Други део, под насловом Истраживање литургијског поретка рачанских рукописа – почива, најпре, на за ову прилику преведеној прениконовској архијерејској Литургији Светог Јована Златоуста као доминантној литургијској форми рачанских рукописа, коју прилажемо на крају рада, као Додаци, I. На основу тога превода упоредили смо, међусобно, шест рачанских архијерејских чиновника. У наставку смо, у трагању за предлошком, преведени текст упоредили са малоруским и руским архијерејским чиновницима XVI и XVII века. У истој целини смо, под насловом Додатни текстови, посебно издвојили мистагогије из овога текста архијерејске Литургије, Упутство о раздробљењу Агнеца и Херувика на Пасху. У другом делу друге целине смо рачански јерејски тип литургије упоредили са српским штампаним литургијарима из XVI века, и са корпусом српских рукописа XVII и прве четвртине XVIII века. На самом крају усредсредили смо се на путописе и описе богослужења које они садрже. Наиме, чињеница да је Јеротеј Рачанин оставио један путопис преписан на народном језику послужила нам је као основа да искористимо још два позната путописа из XVII века, те да кроз њих видимо како је у пракси изгледало богослужење православног Истока ове епохе.

Имајући у виду све претходно наведено, циљеви нашег истраживања били су:

1. Контекстуализовати епоху XVII века.
2. Изложити историју Манастира Раче и настанка скрипторијума.
3. Сачинити биографије свих Рачана, по хронолошком реду.
4. Начинити целовит попис познатих рачанских рукописа.
5. Кроз упоредну анализу литургијских књига Рачана, српских штампаних литургијара из XVI века и њима савремених преписа утврдити шта се по први пут појављује са Рачанима: књиге, чиновни, обичаји.

6. Утврдити шта од новина у евхаристијском формулару постоји и пре Рачана а шта са њима заузима своје место у литургијском поретку српске праксе.
7. Шта постоји и мимо Рачана, а део је нове обичајности, односно нових богослужбених токова и утицаја.
8. Одакле Рачани узимају предлошке и да ли то чине критички или некритички.
9. Колики је проценат руског и малоруског утицаја – како у рачанским рукописима тако и у остатку српског рукописног корпуса 1600–1706. године, који разматрамо у раду.
10. Каква је судбина рачанских радова у потоњим временима.

На крају наглашавамо да прецизно изучавање историје богослужења треба да да одговор на два питања: Да ли све промене у истој мери изражавају *правило молитве* Цркве, и да ли је у литургијским променама могуће уочити законитости које нам дају за право да говоримо о развоју постојаног правила вере а не о низу случајних метаморфоза?²⁰

С правом је речено да је илузија да се литургичко богословље може установити без дубоког познавања литургијског предања.²¹ Управо то нас је и навело и инспирисало да се позабавимо овом темом.

²⁰ Г. Басиудис, *Снага богослужења (Допринос оца Александра Шмемана Литургичком богословљу)*, Београд–Карловац 2011, 130–131.

²¹ R. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Washington DC 1984, 10.

I

,

,

—

ПОГЛАВЉЕ 1

1. ИСТОРИЈСКО-БОГОСЛОВСКИ КОНТЕКСТ XVII ВЕКА

1.1.

Пре патријарховања патријарха Јована Кантула (1592–1614), на пећком трону смењивали су се патријарси из лозе Соколовића. Може се рећи да су овај период обележили добри односи Османлија и Соколовића. Захваљујући њиховом мудрому архипастирству изграђено је духовно јединство српског народа, прекинута је даља исламизација Срба и пробуђен дух народне самосвести.²² Али по доласку Јована Кантула на место архипастира – а он би, судећи према презимену, могао бити влашког порекла²³ – настаје време великих страдања за српски народ. Покренут је читав низ устанака: у Банату, Пећи (1594) и Херцеговини (1597).²⁴ Многи свештеници су зато, у знак одмазде, побијени, цркве и манастири опљачкани, намети повећани; градови су опустошени а народ је гладовао. Мученички је пострадао епископ вршачки Теодор – по свему судећи, први епископ тек основане Епархије банатске, јер су га Турци ухватили и, због подизања устанка, живог одрали.²⁵

Потом је још једна трагедија задесила српски народ. Бесан због српских устаника који су на својим барјацима у Банату носили иконе Светог Саве, Синан-паша је наредио да се светитељеве мошти донесу на Врачар, надомак тадашњег Београда. Године 1594, 27. априла, спалио је мошти Светог Саве. Међутим, овим чином није постигао жељено, само је још више у народу разбуктао тежњу за ослобођењем.²⁶

Будући да је у очима Османлија поглавар Цркве и народа био патријарх, он је сматран одговорним и за владање својих верника у ратним годинама.²⁷ Стога је своје активно учешће у акцији западних држава за ослобођење балканских народа патријарх

²² В. Стојанчевић, „Историјски положај српског народа и Српске православне цркве у време спаљивања моштију Светога Саве до средине XVII века“, у: *Спаљивање моштију Светога Саве 1594–1994*. Зборник радова, Београд 1997, 23.

²³ И. Руварац, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III: 1557/1690 – прилог I за историју Српске цркве*, Задар 1888, 58.

²⁴ П. Пузовић, *Српска патријаршија – историја Српске православне цркве*, Нови Сад 2010, 84.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ За све изворе који говоре о овом догађају видети: Т. Јовановић, „Извори о спаљивању моштију Светог Саве до средине 17. века“, у: *Спаљивање моштију Светога Саве 1594–1994*. Зборник радова, Београд 1997, 11–21.

²⁷ Р. Тричковић, „Српска православна црква средином XVII века“, *Глас Српске академије наука и уметности*, Београд 1980, 77.

Јован платио животом – удављен је у Бруси 14. октобра 1614. године, а сахрањен у Цариграду код Јени капије.²⁸

Патријарх Пајсије (1614–1647), поучен неуспехом свога претходника, заузео је према Османлијама другачији став (Н. Дучић га зато сврстава у „најзнаменитије патријархе српске“²⁹). Иако је положај Цркве и народа у његово време био тежак, свакако је био бољи него за време патријарховања Јована Кантула.³⁰ Време у коме је живео било је лишено великих потреса, чему је и сам допринео јер је правилно проценио околности: одлучио је да буде лојалан Турцима и тиме избегне неприлике које је имао његов претходник. Такво стање омогућило је и какав-такав повратак устаљеним пословима: преписивању, фрескопису и обнови порушених цркава.³¹ Пајсије је, тако, обновио Жичу, између 1620. и 1631; боравио је у Бечкерек у 1626,³² и Срему 1627.³³ године. Небројено пута односио је књиге из манастира, поправљао их, па поново враћао.³⁴

Уз то, у време његовог патријарховања православни трпе снажан притисак Римокатоличке цркве. Барски надбискуп Петар Масерек је, по налогу Ватикана, добио задатак да међу Србима започне мисију која би пошла из Далмације, па преко Боке Которске, Црне Горе и северне Албаније завршила у Србији.³⁵ Разлози Пајсијевих честих путовања у најудаљеније делове патријаршије вероватно су вођени и намером да се сузбије унија.³⁶

Не треба сметнути с ума ни везе које је Пећка патријаршија у то време одржавала са православним Русима. Као изасланик патријарха Пајсија, у Москву је ишао вршачки епископ Антоније, 1622. године, а 7. јуна 1641. тамо је, рецимо, митрополит скопски Симеон.³⁷

²⁸ Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, књ. 1: *Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд 2002, 327.

²⁹ Н. Дучић, *Историја Српске православне цркве*, Гацко–Београд 2008, 125.

³⁰ I. Andrić, „Položaj Pečke patrijašije u Osmanskom carstvu od 1557. do 1690. godine“, *Povjesni prilozi*, Zagreb 2004, 9.

³¹ Ђ. Слијепчевић, „Пајсије, архиепископ Пећски и патријарх српски као јерарх и књижевни радник“, *Богословље*, Београд 1993, 144; Ј. Радонић, *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950, 171; С. Вуковић, *Српски јерарси од IX до XX века*, Београд–Подгорица–Крагујевац–Каленић 1996, 388–390; Р. Самарцић, *Историја српског народа*, књ. 3, т. 2, Београд 1984, 87.

³² Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, Београд 1902, бр. 1180.

³³ *Ibid.*, бр. 1186.

³⁴ Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, 331.

³⁵ Ј. Радонић, *op. cit.*, 30; Р. Самарцић, *op. cit.*, 78–79.

³⁶ Т. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Београд 1999, 44.

³⁷ С. Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Београд 1922, 121–122.

У то време и други српски манастири одржавали су сличне везе. Забележено је да су, у наведеном периоду из Манастира Хиландара често путовала изасланства ка Русије (1624, 1632, 1638, 1641. године). Изузетак нису били ни манастири Велика Ремета, Хопово, Беочин, Бездин, Трноша, Студеница, Крушедол. Уз њих, нарочито живе контакте имао је Манастир Папраћа.³⁸ Такође, посебно се може нагласити веза Манастира Милешева са Русијом.³⁹ Занимљиво је приметити да не постоји ниједан сачуван податак да су рачански монаси путовали у Русију.

Одласци у Русију имали су за циљ или прикупљање прилога или пружање Русима драгоцених информација о положају православног становништва у покореним крајевима. Они сведоче и о верности православном етосу, на супрот насртљивим намерама западних хришћана, којима су били изложени православни Срби у Турској.

Овакво стање наследио је Свети Гаврил (Рајић; 1648–1656), који је нарочито неговао везе са Русијом, а тамо је и провео неко време. Својим радом пробудио је неповерење турских власти, па је мученички завршио живот; Црква га данас прославља као светитеља.⁴⁰ Његов наследник, патријарх Максим (1655–1674), много је путовао по народу да би га верски укрепио. На својим путовањима велику пажњу поклањао је књигама. Враћао је Патријаршији отуђене примерке књига, и даривао их епископима.⁴¹ Чини се да се клонио политике. Због болести му је још за живота изабран наследник, потоњи патријарх Арсеније Чарнојевић (1674–1690).

Османлијски систем је, темељећи се на шеријату, на неки начин толерисао црквено-правно устројство Православне Цркве. Тако се отворио простор за политичку сарадњу, без које владавина Османлија не би била могућа. Пећки патријарси били су у обавези да плаћају *кесим*, тј. порез од 100.000 аспри, што је у том периоду било еквивалентно суми од 2.000 дуката, док је свака промена на патријарашком трону султану доносила додатне приходе, јер би он ту промену потврђивао *бератом*.⁴² Као носиоци берата, чланови црквене јерархије формално су спадали у феудални слој друштва Османлијског царства. Бератом су до појединости била утврђена и набројана њихова права проистекла из уреднога испуњавања одређених новчаних и политичких обаве-

³⁸ За детаљније видети: Д. Танић, *Руско царство и Српска православна црква (1557–1766)*, Ниш 2013, 92–102.

³⁹ С. Јелесијевић, „Повеља руског патријарха Никона у Архиву Српске академије наука и уметности“, *Прилози КЛИФ*, LXXVII, Београд 2011, 53–73.

⁴⁰ П. Пузовић, *op. cit.*, 86.

⁴¹ Р. Самарцић, *op. cit.*, 93.

⁴² Н. Шулетић, *Пећка патријаршија крајем XVII и почетком XVIII века*, Београд 2008 (магистарски рад – необјављено), 32.

за.⁴³ Православно свештенство вршило је, тако, судску власт, те су свештеници, на неки начин, посматрани и као државни службеници.⁴⁴ У убирање разних црквених дажбина и такси државне власти се нису мешале. Турски дефтери показују и да нису све црквене јединице биле једнако порески оптерећене: манастири које су Турци затекли били су у нешто повољнијем положају од новооснованих.⁴⁵

Данас се углавном прихвата мишљење да је у томе периоду под јурисдикцијом Пећке патријаршије било око 40 епархија.⁴⁶ Занимљиво је да исти број епархија (32 епархије и 8 митрополија) помиње патријарх Никон у своме писму упућеном руском цару Алексеју Михаиловичу, представљајући патријарха Гаврила Рајића, и наглашава да је он у Русију пребегао *на вечни живот због насиља неверника*.⁴⁷ Поједине епархије су често биле без првојерарха, највероватније зато што новоизабрани епископ није имао довољно новца да измири обавезе према држави.

За нас је занимљиво да је епархија у којој се налазио Манастир Рача покривала Ужице, те нахије Смедерева, Пожеге, Рудника и Осата.⁴⁸ Као купац берата за ову епархију помиње се митрополит Макарије (4. септембра 1654. године). У новоме попису она као да је подељена, јер се посебно спомиње „Митрополија области Ужица и њено подручје“, са датумом задужења: 13. јануар 1675. године, док се на другом месту бележи да митрополија обухвата области Смедерево, Чачак, Пожегу, Јелач, Гроцку, а датум задужења је 9. јул 1676. године.⁴⁹

1.2.

XVI

По свему судећи, најповољнији период за Пећку патријаршију био је XVI век. Турци су заузели донекле помирљив став јер им је био неопходан мир са Србима: они су у томе периоду фронт пренели северно од Саве и Дунава, а Срби су представљали залеђину тога фронта.⁵⁰ У даља освајања није се могло ићи све док је залеђина нестабилна. Такве околности Срби су искористили па је Пећка патријаршија 1557. године

⁴³ Р. Тричковић, *op. cit.*, 69.

⁴⁴ I. Andrić, *op. cit.*, 15.

⁴⁵ Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 48.

⁴⁶ Н. Милаш, *Православна Далмација*, Београд 1989, 209; Р. Грујић, *Српска православна црква*, Каленић-Крагујевац 1995, 92; Б. Ђурђев, *Положај и улога Српске цркве. Историја народа Југославије 2*, Београд 1960, 101; Ђ. Слијепчевић, *op. cit.*, 314.

⁴⁷ Д. Петровић, „Однос руске духовне и свјетовне власти према пећком патријарху Гаврилу Рајићу“, *Теолошки погледи*, 3/2011, Београд 72, нап. 7.

⁴⁸ Н. Шулетић, *op. cit.*, 37; Р. Тричковић, *op. cit.*, 14; С. Вуковић, *op. cit.*, 298.

⁴⁹ Н. Шулетић, *op. cit.*, 16–17.

⁵⁰ Ђ. Слијепчевић, *op. cit.*, 198–201.

обновљена, што је представљало најважнији догађај за нашу цркву у XVI веку: први пут је, под њеном влашћу, извршено национално и верско уједињење српског народа на целом његовом етничком простору.⁵¹ У томе периоду подижу се манастири Света Тројица Пљеваљска и Пива⁵², а почиње и обнова оштећених и порушених цркава.

Ипак, најбољи показатељ овога, условно речено, „благостања“, свакако је ширење штампарија и штампање књига. Културна обнова српског народа почиње оснивањем Црнојевићке штампарије 1493. године на Цетињу,⁵³ затим 1519. Штампарије у Горажду,⁵⁴ те у манастирима Рујну (1537),⁵⁵ Грачаница (1539)⁵⁶ и Милешеви (1554),⁵⁷ потом у Београду (1552),⁵⁸ Скадру (1563)⁵⁹ и Мркшиној цркви (1562).⁶⁰ Упркос постојању ових штампарија на територији Србије, куповна моћ клира и дела световне елите била је таква да је потражња прерасла границе Турске империје. Божидар Вуковић⁶¹ је зато, као приватни предузетник, у Венецији 1519. године основао своју штампарију. Посао је наследио његов син Вићенцо.⁶²

Делатност ових штампарија била је углавном кратког даха (изузев оне у Венецији): ниједна од њих није радила дуже од четири године, и углавном је за тај период

⁵¹ П. Пузовић, „Улога Српске Цркве у обједињавању српских земаља у другој половини XVI века“, у: *Прилози за историју Српске православне цркве*, I, Ниш 1997, 62.

⁵² С. Петковић, *Манастир Света Тројица у Пљевљима*, Пљевља 2008, 10-13; А. Сковран, *Уметничко благо манастира Пиве*, Цетиње-Београд, 1980.

⁵³ Ђ. Сп. Радојичић, „О штампарији Црнојевића“, *Гласник Скопског научног друштва*, књ. XIX, д. н. св. 11, Скопље 1938, 146–151; Б. Маринковић, *Мних Макарије от Чрније Гори XV–XVI*, Цетиње 1988; Е. Љ. Немировски, *Црногорска библиографија: [1494–1994]*, т. 1, књ. 1: *Издања Ђурђа Црнојевића: 1494–1496*, Цетиње 1989; Е. Л. Немировский, *История славянскога кирилловскога книгопечатания XV – начала XVII века*, [кн.] 2, *Начало книгопечатания у Южных Славян*, ч. 2: *Издания первой черногорской типографии*, Москва 2005.

⁵⁴ М. Пешикан, „Лексикон српскословенског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, Београд 1994, 94; *Горажданска штампарија 1519–1523*, Београд – Источно Сарајево 2008.

⁵⁵ Е. Љ. Немировски, „Штампарија манастира Рујно“, *Библиографски вјесник*, год. XXIV, бр. 2–3, Цетиње 1995, 165–167.

⁵⁶ Р. Грујић, „Прва штампарија у Јужној Србији 1539. године на Косову пољу у манастиру Грачаница“, *Гласник Скопског научног друштва*, књ. XV–XVI, 1936.

⁵⁷ Ђ. Сп. Радојичић, „Манастир Милешева и старо српско штампарство прве половине XVI века“, *Зборник Музеја примењене уметности*, бр. 11, Београд 1967.

⁵⁸ М. Пешикан, *op. cit.*, 76; С. Душанић, *400-годишњица прве штампане књиге у Београду*, Београд 1952, 19.

⁵⁹ М. Пешикан, *op. cit.*, 198.

⁶⁰ Е. Л. Немировский, *Сербские монастырские типографии 16 века*, Москва 1995, 126.

⁶¹ Ј. М. Миловић, *Штампар војвода Божидар Вуковић Подгоричанин*, Титоград 1981.

⁶² О штампарији и њеним књигама писао је Е. Љ. Немировски, *Црногорска библиографија: [1494–1994]*, т. 1, књ. 2, Цетиње 1993; 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; Е. L. Nemirovskij, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 6: *Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden-Baden 2003.

одштампала по три или четири наслова; познато је, рецимо, да је у Рујну одштампана само једна књига. Ови подаци потврђују да је у нашим манастирима у то доба био приличан број монаха који су имали интензиван монашки живот – он се није сводио само на богослужење, него и на преписивачку и штампарску активност.

Можемо на основу овога закључити да је штампарство, у моменту када се појавило, било животно важно за очување вере и идентитета српског народа – умножавање богослужбених књига пружало је гаранцију да ће богослужење опстати.

У крајње неповољан положај Пећка патријаршија, и Црква, долази после смрти султана Сулејмана I (1520–1566) и доласка на чело државне управе великог везира Мехмеда Соколовића (1565–1579).⁶³ Управо Мехмед-паша утицао је да буде донет закон о конфискацији црквене имовине, што је представљало тежак материјални и психолошки ударац за Цркву. Чини се да су се последице ове одлуке одмах осетиле: убрзо је дошло до опадања штампарске делатности, а потом и потпуне пропасти штампарија. Најгоре је што постојећа црквена имовина сама по себи више није била довољна ни за основну делатност, већ је Црква морала и да се задужује, са врло неповољним каматама, да би платила све намете.⁶⁴

Други разлог гашења штампарија неки истраживачи налазе у страху од прозелитизма, који се визуелно најјасније опажао у западњачким илустрацијама у књигама,⁶⁵ а постоји и мишљење да је Пећка патријаршија због конзервативности и страха од штампе угасила штампарије и вратила се тековинама преписивања.⁶⁶ У сваком случају, штампарије су ишчезле, а вредне руке српских монаха постале су једини ослонац у умножавању књига и одржању богослужбеног живота.

1.3.

Након обнове Пећке патријаршије процветала је преписивачка делатност у многим манастирима. Иако је у XVI веку основано више штампарија, оне су углавном

⁶³ Јасно је, судећи по овим годинама, да Мехмед није био везир у време обнове Патријаршије, већ Рустем-паша Опуковић. Иначе, у време обнове Мехмед је био трећи везир, а, као и Рустем-паша, био је зет царског двора.

⁶⁴ Б. Ђурђевић, „Продаја црква и манастира за време Селима II“, *Годишњак Историјског друштва Босне и Херцеговине*, 9, 1958, 241–247; А. Фотић, „Конфискација и продаја манастира (црква) у доба Селима II, проблем црквених вакуфа“, *Balkanica*, 27, 1996, 45–76; Н. Шулетић, *op. cit.*, 28–29.

⁶⁵ С. Петковић, „Илустрације и књижни украс у српским штампаним књигама XV–XVII века“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, Београд, 1994, 47–48.

⁶⁶ Више о историји српских штампарија и штампарства видети у докторској дисертацији Р. Хрваћанин, *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI вијека*, Београд 2017, 5–141.

имале мале тираже, па преписивање није јењавало. Уз то, цена штампаних књига била је велика. Тако је, рецимо, *Празнични минеј* Божидара Вуковића коштао 20 гроша (један грош имао је вредност 2/3 дуката), што је за тадашње услове било веома скупо.⁶⁷ Цена књига свакако је још више порасла поменутом фискализацијом султана Селима II (1566–1574) и Мехмед-паше Соколовића.

Нарочито много скрипторијума било је у Полимљу. Највећи је свакако био милешевски. У другој половини XVI века Милешева је била изузетно богат манастир, чему у прилог сведоче подаци о трговачким везама и са Дубровником. Историчари књижевности сматрају да је ту настала и најстарија служба Св. Сави.⁶⁸ Манастир је поседовао значајну библиотеку, а скрипторијум при Милешеви радио је од прве половине XVI па све до половине XVII века. Праћењем извора уочава се да је у XVII веку Манастир имао изузетно развијене везе са Русијом, одакле су, осим новчане помоћи, стизале и књиге. Прво путовање милешевских монаха у Русију било је, забелешке кажу, 1622, затим су се низала путашаствија: 1628, 1630, 1639, 1647, 1652/53. године. Из овога је јасно да је библиотека морала имати велики број руских, штампаних и рукописних, књига.⁶⁹ Као истакнути преписивачи у Милешеви помињу се Владислав, монах Јоасаф, зограф Лонгин.⁷⁰ Такође, У овом манастиру постојала је и штампарија, у којој су у периоду 1554–1557. штампане три књиге.⁷¹ Поменути зограф Лонгин једна је од најзначајнијих личности у српској ликовној уметности и књижевности, након обнављања Пећке патријаршије.⁷²

Мањи скрипторијум постојао је, затим, при Манастиру Заступ, на реци Лим, код Бродарева, где се на једном минеју помиње писар Никифор.⁷³ Осим Никифора постоји и спомен на презвитера Јована.⁷⁴ Манастир је, изгледа, из темеља подигнут 1535. године, када је и започето преписивање.⁷⁵

⁶⁷ Ђ. Сп. Радојичић, „Српске рукописне и штампане књиге кроз векове“, *Библиотекар*, год. 7, бр. 3/4, Београд 1997, 130.

⁶⁸ А. Сковран, „Скрипторији Полимља као одраз духовне и материјалне културе Срба“, у: *Манастир Светог Николе у Подврху 1606–2006*, Београд 2006, 195.

⁶⁹ Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 151–152.

⁷⁰ М. Давидовић, „Српски скрипторији од XII–XVII века“, у: *Свет српске рукописне књиге*, Београд 2016, 63–65.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² И. Шпадијер, „Стара српска књижевност и средњовековно рукописно наслеђе“, у: *Свет српске рукописне књиге*, Београд 2016, 149.

⁷³ К. Мано-Зиси, „Рукописне књиге Цркве Св. Николе у Заступу“, у: *Скрипторији и манастирске библиотеке у Црној Гори*. Зборник радова, Цетиње 1989, 181–203.

⁷⁴ Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 137.

⁷⁵ *Ibid.*

Посебно јака преписивачка делатност одвијала се у Никољ-Пазару, где се спомињу скриптори јеромонах Сава, дијак Јован, дијак Вук, монах Симон и презвитери Никола и Цветко. Овај крај је од XVI до XIX века био истакнуто трговачко седиште на Лиму. Ту су, поред многих занатлија, радили преписивачи, сликари и мајстори примењене уметности – резбари, златари и књиговесци. Карактеристично за овај преписивачки центар је што у њему раде не само монаси, него и лаици и мирски свештеници.⁷⁶ Два рукописа везују се за Манастир Куманицу, а неколико њих за Манастир Шудикову.⁷⁷

Манастир Пива је такође један од важнијих скрипторијума XVII века. Новија истраживања сведоче да је Пива, као важан писарски центар тога времена, имала сталне и тесне везе са Хиландаром. Може се претпоставити да је и најзначајнији писар из Пиве, Авакум, боравио у Хиландару, и тамо имао прилике да се сретне и упозна са ретким и значајним књигама које указују на хиландарске предлошке (Палеја са тумачењима, Диоптра и Лествица Јована Лествичника), а које је он по истоме обрасцу преписао.⁷⁸

У првој половини XVII века игумани Манастира Пиве били су врло предузимљиви и учени монаси кир Симон и кир Аврамије. Игуман Симон је у више наврата боравио на Светој Гори и у Хиландару, где је слао и своје калуђере – да преписују књиге са посебним садржајима: поучног и високо монашког карактера. Ова стална веза са Светом Гором трајала је све време његовог игумановања, па и током читавог тога столећа. Сматра се да су тридесете године XVII века биле златни период стваралаштва у Пивском манастиру. Познатији скриптори, поред поменутог расодера Авакума, јесу Тома и Томаш са Златара.⁷⁹

У врло битне скрипторијуме сврставамо и скрипторијум Манастира Свете Тројице у Пљевљима. Овај манастир је сазидан, или обновљен, почетком XVI века. У њему се временом развила жива сликарска, преписивачка и уметничка насеобина. Све се ово догодило захваљујући способном, неуморном и даровитом Гаврилу Тројичанину.⁸⁰ Његов рад везује се за период од 1633. до 1651. године. Уз његово име везују се и име-

⁷⁶ Видети: Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 153; М. Давидовић, *op. cit.*, 65.

⁷⁷ К. Мано-Зиси, „Рукописне књиге у Полимљу у XVI веку“, *Милешевски записи*, 6, Пријепоље 2005, 119–139; А. Сковран, *op. cit.*, 181–210; П. Момировић, „Наши стари ћирилски скрипторији“, у: *Скрипторији и манастирске библиотеке у Црној Гори*. Зборник радова, Цетиње 1989, 38; Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 147, 189–190.

⁷⁸ М. Бошков, „Палеја са тумачењима у српској књижевној баштини – Прилог проучавању Chil 188“, у: *Осам векова Хиландара – Међународни научни скуп*, АСАНУ, Одељење историјских наука, 27, Београд 2000, 403–415.

⁷⁹ Љ. Васиљев, „Три рукописне књиге српског писара Авакума из тридесетих година XVII века“, *Археографски прилози*, 35, Београд 2013, 113–123.

⁸⁰ П. Момировић, *op. cit.*, 39.

на преписивача: дијака Ратка, дијака Влатка и јеромонаха Саве. Гаврилов рад одликује изузетна марљивост и уредност. У његовим рукописима преовладава утицај руске редакције, а у минијатурама утицај штампаних књига Божицара Вуковића.⁸¹ Истраживачи сматрају да је он једно време, вероватно 1642. и 1643. године, боравио у Русији. Постоји, такође, документована веза између манастира Свете Тројице и Милешеве: утврђено је да је Гаврил неке рукописе преписивао по поручбини милешевског јеромонаха Теодора – у једноме запису стоји да је његова цена књиге била равна тежини исписане књиге у сребру.⁸²

Чврсте везе са Русијом имао је и Манастир Папраћа у североисточној Босни. Натписи из 1617, 1620. и 1621. године јасно сведоче да скриптори своје преписе врше са руских предлогака, а постоје и документи који потврђују вишекратно присуство монаха из овог манастира у Русији.⁸³

На другој страни, у Фрушкој гори, преписивачка школа јака је у Манастиру Крушедолу. Већина рукописа исписана је у XVI веку, а изван број и у првој половини XVII века.⁸⁴

Незаобилазна у овом попису је и Овчарско-кабларска клисура, у којој се јасно документује преписивачка делатност. У овоме контексту можемо говорити о четири манастира: Вазнесењу, Никољу, Преображењу и Благовештењу. Од скриптора се помињу Киријак,⁸⁵ Аверкије,⁸⁶ Леонтије, црквењак Никифор, те Дмитрашин дијак и јеромонах Исаија, у Никољу.⁸⁷ Године 1608. у Благовештењу је преписано Каранско четворојеванђеље; књига је настала као рад двојице писара, свештеника Вука и непознатог световног мајстора калиграфа.⁸⁸

На југу се посебно истиче Лесновски манастир, са богатом преписивачком школом, која је у XVI веку изнедрила велики број рукописа.⁸⁹ Занимљиво је да се крајем

⁸¹ Д. Грбић, „Палеографски опис Псалтира Гаврила Тројичанина из 1643. године“, у: *Ђирилске рукописне књиге библиотеке Матице српске – Псалтир Гаврила Тројичанина из 1643. године*, Нови Сад 1992, 5-7.

⁸² С. Петковић, *Манастир Света Тројица у Пљевљима*, 91-92.

⁸³ Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 160-162.

⁸⁴ М. Тимотијевић, *Манастир Крушедол*, књ. 2, Београд 2008, 277-283.

⁸⁵ По једној теорији Киријак Рачанин, али о томе више у наставку.

⁸⁶ Сматра се да је овај Аверкије каснији чувени скриптор Аверкије са Свете Горе.

⁸⁷ Т. Суботин-Голубовић, *op. cit.*, 108.

⁸⁸ М. Давидовић, *op. cit.*, 67.

⁸⁹ Г. Поп-Атанасов, И. Велев, М. Јакимовска-Тошиќ, *Скрипторски центри во средновековна Македонија*, Скопје 1997, 166-169.

XVII и почетком XVIII века примећује скромна преписивачка делатност и у Цетињском манастиру; реч је о само пет рукописа.⁹⁰

Постоји више радионица за које се везује настанак само по једне књиге. Такве су радионице у Ариљу, у Белој цркви код Ужичке Пожеге, Боговађи код Ваљева, Враћевшници под Рудником, Брадачи код Пожаревца, Винчи код Гроцке, манастирима Девич, Грачаница, Крка, Липље код Теслића, Гомионица код Бањалуке итд.⁹¹

Ван територије Пећке патријаршије најзначајнији преписивачки центар је, без сумње, Манастир Хиландар. Везе овога манастира са српским општежићима одржавају се кроз цео средњи век. Веома важан канал за добијање књига које су коришћене за преписивање била је управо Света Гора. Често су монаси писари из ове светиње слали књиге у матичне манастире, као јеромонах Пахомије, монах Василије и други.⁹² Нарочито је у XVII веку цветала преписивачка радионица у Скиту Свете Ане, где се спомињу писари Атанасије, Антоније и Михајло.⁹³

Према мишљењу Ј. Грковић Мејџор, можемо говорити о чак 124 писарске радионице или манастирске библиотеке у периоду од 1557. године до средине XVII века – што сведочи о огромном труду великог броја знаних и незнаних скриптора који су неуморно радили на очувању српског богослужбеног и културног наслеђа.⁹⁴

Преписивање јењава почетком XVII века. Скрипторијуми који су имали шире развијену делатност, преживели су у Крушедолу, Пљевљима, Пиви, Рачи и Хиландару, а ту и тамо и у Овчарско-кабларској клисури. У моменту када на сцену ступају Рачани, (средина XVII века), готово да и не постоји никаква конкуренција, а бројност рачанских преписивача, њихова умешност, и све наведене спољашње околности учиниле су да се њихов скрипторијум уздигне и постане водећи – већи и значајнији од свих ранијих, изузевши Ресавски.

⁹⁰ Р. Иванишевић-Вујошевић, „Цетињска преписивачка школа у XVII вијеку и првим деценијама XVIII вијека“, у: *Скрипторији и манастирске библиотеке у Црној Гори*. Зборник радова, Цетиње 1989, 171-180.

⁹¹ Ј. Грковић-Мејџор, „Скрипторије и штампарије код Срба у средњем веку“, *Летопис Матице српске*, књ. 488, св. 5, 2011, 930.

⁹² Т. Суботин-Голубовић, „Словенски манастири на Светој Гори као књижевни и преписивачки центри“, у: *Трећа казивања о Светој Гори*, Београд 2000, 197.

⁹³ *Ibid.*, 204.

⁹⁴ Ј. Грковић-Мејџор, *op. cit.*, 130.

Западна Русија и Украјина биле су под влашћу Пољака у XVI и првој половини XVII века, тако да су се православни нашли у блиском дотицају, а често и сукобу са римокатолицима. Језуити су још средином XVI века почели пристизати у Пољску ради оснивања школа и академија. Њихов примарни циљ био је, наравно, борба против тековина реформације, али су врло брзо ушли и у полемику са Православљем.⁹⁵

Борба против унијатства исказивала је првенствено саборну самосвест православног народа. Бедем против уније представљала су нарочито чувена братства, религиозно-одбрамбене организације које се образују већ осамдесетих година XVI века у Львову и Вилњусу (1586).⁹⁶ Ова братства била су ставропигијална и у суштини независна од локалних епископа. Уз то, братства са централом у већим градовима оснивала су штампарије за умножавање полемичког и теолошког материјала (Острошка Библија, коју је штампало братство Манастира Острог 1580. године, прва је штампана словенска Библија); у овим штампаријама штампани су и требници братства Львов (1606) и Вилњус (1618).⁹⁷

Један од судбоносних догађаја на територији Украјине одиграо се 1596. године када је Брест-Литовска унија омогућила стварање унијатских цркава источног обреда. Многе владике пришле су овоме покрету, као и већина позападњачених племића, као жељеном путу у сопствено укључење у западну цивилизацију.⁹⁸ Унија је имала експанзионистички карактер, али је наишла на снажан отпор православних епископа, међу којима су најпознатији били Гедеон Балабан и митрополит Петар Могила.⁹⁹

Када говоримо о Литургији, стање у Малорусији тога времена можемо описати као веома лоше: сујеверје је избијало одасвуд, многи обреди сумњиве вредности постали су веома популарни (на пример, врло често било је причешће Светом водом на Богојављење; у овом периоду проширила се и пракса клечања на Великом входу, која је произашла из веровања да су хлеб и вино већ освећени на Предложењу; распрострањено је било и веровање у клетве и талисмане / амајлије). Цркве су биле сиромашне и прљаве, одежде свештеника дроњаве, док су литургијске утвари често недостајале. Свештеници су били слабо образовани, нарочито у поређењу са латинским клиром.

⁹⁵ Г. Флоровски, *Путеви руског богословља*, Подгорица 1997, 53.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Р. Meyendorff, "The Liturgical Reforms of Pether Moghila", *SVQT*, 2, 1985, 102.

⁹⁸ *Ibid.*, 102–103.

⁹⁹ Н. Успенски, *Колизација двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку*, Краљево 2004, 19.

Стога не зачуђује зашто је римокатолицизам, као државна религија, постајао све привлачнији, нарочито за више класе.¹⁰⁰

Осетила се зато потреба за снажном реформом целокупног црквеног живота. Кренуло се од богослужења. Да би се дистанцирали од римокатоличког утицаја, Малоруси се окрећу грчким богослужбеним књигама, тачније венецијанским издањима. Проблем је, међутим, био у томе што су та издања већ била латинизована. Уз утицај теолога образованих у латинским школама, ова реформа тако је добила снажан римокатолички печат: Стрјатински служабник из 1604. године поновио је римокатолички модел Епиклезе; требници, Острошки из 1604. и Виленски из 1618. године, садржавали су молитиве и рубрике састављене у римокатоличком духу.¹⁰¹ Нарочито је тим духом прожет био Требник Петра Могиле (1646).¹⁰²

Најснажнији духовни вођа у Кијеву свакако је био поменути Петар Могила (1633–1646). За Флоровског он је загонетна и двосмислена личност, те је тешко разлучити да ли је био само *вешти опортуниста* или *искрени бранилац Православља*, али нико не спори да је његов утицај био одлучујући.¹⁰³ Као енергичан човек, Петар је одмах покренуо програм црквене реформе. Оснивао је школе, цркве, болнице и манастире, јер је желео да образовни и морални ниво руског свештенства подигне у раван са латинским. Сви свештенички кандидати били су, тако, додељивани некоме од његових поверљивих свештеника или монаха, на учење догмата и етике. После рукоположења нови клир би поново био упућиван учитељу који је рукоположенима давао литургијске инструкције. Преступи у литургијској материји били су кажњавани високим казнама, пошто је то био једини начин који је Могила нашао – да се Православље спасе од уније (унији се он жестоко супротстављао, али не у теолошком, већ само у јуридичком смислу).¹⁰⁴

¹⁰⁰ Р. Meyendorff, *op. cit.*, 103–104.

¹⁰¹ М. С. Желтов, *Богослужение Русской Церкви X–XX вв.*, <http://kiev-orthodox.org/site/worship/1132/> (прегледано 1. 10. 2014).

¹⁰² Према мишљењу П. Мајендорфа, Могилин *Требник* никако није једноставна имитација латинских књига: „Могила је додао четрдесет потпуно нових служби, а прерадио је, спојио и проширио многе друге. Од ових четрдесет, тридесет и седам се уопште не налази у грчким текстовима. Он је такође присвојио одређене латинске обичаје, као што су употреба малог звона за време причешћивања болесних и традиционални латински поздрав при уласку у дом: „Мир кући овој.“ „Његов циљ је био потпуност, јасност и чистота како би одстранио могућност злоупотребе. Укратко, *Требник* је био систематско дело, не само зборник“ – Р. Meyendorff, *op. cit.*, 106–107.

¹⁰³ Г. Флоровски, *op. cit.*, 58.

¹⁰⁴ Р. Meyendorff, *op. cit.*, 111.

Седиште духовног и интелектуалног живота Украјине био је Кијев, пре свега Кијевско-братско училиште, које је почетком XVII века прерасло у колегијум, а касније и Академију, најзначајнију образовну установу Православља тога доба.¹⁰⁵ Међутим, непознавање грчког језика натерало је украјинске теологе на коришћење латинске литературе – и професори и студенти били су упућени на дела Томе Аквинског, Дунса Скота, Роберта Белармина и Франциска Суареза, па и на пољске ауторе, попут Томаша Млодјазновског.¹⁰⁶ То је за последицу имало прихватање латинских богословских поставки. Најуочљивије је у том смислу померање Епиклезе на Речи Установљења, према римокатоличком моделу,¹⁰⁷ учење о првородном греху,¹⁰⁸ безгрешном зачећу Пресвете Богородице,¹⁰⁹ итд. На овај начин прихватана су и усвајана не само схоластичка мишљења или погледи, него и сама *психологија и душевни склоп*.¹¹⁰ Била је то *неосхоластика ревитализована хуманизмом модерног доба*,¹¹¹ или *псеудоморфоza* православног богословља.¹¹²

Наслеђе Петра Могиле и његова теологија наставили су да живе кроз дело Стефана Јаворског и Теофана Прокоповича, а преко њих су пренети и у Карловачку митрополију, поставши на тај начин темељ *српске барокне теологије*.¹¹³

Сасвим је јасно да не можемо само Могилу кривити за латинизацију у Украјини, јер је то процес који је започео давно пре њега.¹¹⁴ С друге стране, он ју је крунисао, дао јој печат и смисао. Могилин досег је запањујући, нарочито ако се упореди са литургијском реформом у Москви, која се одиграла само десет година касније. Поред свега, његова реформа била је далеко шира од Никонове, укључујући увод у потпуно нове обреде и корене у постојећим, као и оштар теолошки преокрет. П. Мајендорф разматрајући делатност Петра Могиле закључује:

¹⁰⁵ Б. Вуксан, „Украјинска богословска литература и барокнизација српске ликовне уметности у XVIII столећу“, *Саопштења*, XXXII – 2000 и XXXIII – 2001, Београд 2001, 62.

¹⁰⁶ Д. К. Вишневский, „Киевская Академия въ первой половине XVIII столетия“, *Труды Киевской Духовной Академии*..., № 7, 1903, 355–359.

¹⁰⁷ О овом моменту у кијевским издањима видети у: Н. Успенски, *op. cit.*, 19–23.

¹⁰⁸ Д. К. Вишневский, *op. cit.*, 232.

¹⁰⁹ Б. Вуксан, *op. cit.*, 67.

¹¹⁰ Г. Флоровски, *op. cit.*, 67.

¹¹¹ А. Sydorenko, *The Kievian Academy in the Seventeenth Century*, Ottawa 1977, 137.

¹¹² Овај термин први је споменуо о. Георгије Флоровски, а разјашњава га Т. Папатанасије: „Ради се о оксиморону: Православне цркве који не богословствује Православљем, нити живи у складу са правде-лањем. Псеудоморфоza је највише растројство и шизофренија; форма, тип, не просто да не изражава суштину, већ много више, ограничава је“ – Г. Басиудис, *op. cit.*, 93.

¹¹³ Више о овоме видети у: В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, Врњци–Требиње 2010.

¹¹⁴ А. Јевтић, „Богослужење Руске цркве“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 347.

*Тако, док одбацујемо Петрову латинску сакраменталну теологију, ми тешко можемо порећи његово највеће достигнуће у очувању Православља под влашћу Пољака.*¹¹⁵

С друге стране, последице овакве његове реформе несагледиве су, нарочито по богослужење Православне цркве – она још није успела да се ослободи схоластичких тековина његове школе.

1.5.

-

XVII

Руски XVII век био је обележен реформом богослужења.

У XIV веку митрополит Кипријан Кијевски прихватио је Филотејев Диатакисис, што је била потврда везе руског богослужења са Византијом и јужнословенском традицијом.¹¹⁶ Занимљиво је да М. Желтов сматра да је превод Филотејевог Диатакисиса на словенски језик урађен *са различитих предложака*. Он одбацује мишљење да су обичаји средине ти који су утицали да се Филотејев предложак мења, већ тврди да је овде од почетка реч о два словенска предлошка и о три превода. Први превод он назива *јужнословенским*, а заправо је реч о српском преводу – он садржи спомен светих Симеона и Саве, на Проскомидији, затим о преводу патријарха Јефтимија бугарског, док је трећи превод митрополита Кипријана. Српско-атонска редакција превод је са основне грчке редакције, коју је сачинио Филотеј, док су патријарх Јефтимије и митрополит Кипријан преводили са неког другог, ревидираног грчког предлошка, или претходне преводе усклађивали с њим. То значи да је до Срба дошла изворна атонска редакција, преведена у Хиландару, а до Руса – други предложак, који је у себи већ садржао одређене богослужбене посебности.¹¹⁷

Та основна и почетна разлика између грчког и руског богослужења временом се само продубљивала, па се у XV веку код Руса, из незнања, уврежило убеђење да су савремени Грци одступили од Православља, и да се стога на њих не треба ни угледати.¹¹⁸ На Стоглавом сабору (1551) Грци већ ни на који начин нису узимани за пример, и потпуно су игнорисани. Овај сабор је због тога утврдио следеће постулате: Православ-

¹¹⁵ P. Meyendorff, *op. cit.*, 114.

¹¹⁶ М. С. Желтов, *op. cit.* (ел. извор).

¹¹⁷ Видети: M. Zheltov, *A Slavonic Translation of the Eucharistic Diataxis of Philotheos Kokkinos from a Lost Manuscript (Athos Agiou Pavlou)*, 149, Τοξότης. Studies for Stefano Parenti, D. Galadza et al, Ανάλεκτα Κρητοφέρρης, 9, Grottaferrata 2010, 350.

¹¹⁸ Е. Е. Голубинский, *К нашей полемике со старообрядцами*, Москва 1896, 5; М. В. Зизикин, *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје*, т. 2, Краљево 2007, 146–147.

ни хришћани треба да се крсте са два прста, пред Литургију се обавезно читају сви Часови, и за то време се врши Проскомидија; у Символу вере прописује се читање *и у Духа Светога Истинога и Животнога*, а не *Господа* уместо *Истинога*.¹¹⁹

Покушаји да се богослужбене књиге исправе вршени су у XVI и XVII веку. На обнову у Малорусији већ смо се осврнули. У Русији је грандиозан подухват ревизије започео патријарх Никон (1652–1660), али се то изврнуло у „трагедију“.¹²⁰ П. Мајендорф процењује да Никон, за разлику од Могиле, није имао свеобухватан план, те да је руководио само декретима, без објашњења својих радњи; старообредничка шизма, као последица његове реформе, траје зато и дан-данас. Стога су, по Мајендорфовом мишљењу, Никонове литургијске реформе имале мало теолошког и пастирског смисла.¹²¹

Иако се првенствено за Никоново име везује реформа богослужења, ваља рећи да је она започета још у време његовог претходника, патријарха Јосифа.¹²² На жељу за наставак реформе богослужења надовезало се и присуство васељенског патријарха Атанасија III Пателарија. Поменути патријарх је, боравећи у Москви, подржавао идеју Трећег Рима и Никону предочавао потребу усклађивања руског богослужења према грчком обрасцу, како би та идеја била лакше остварива.¹²³ За Никона се иначе сматра да је био велики гркофил, те да је управо он у Русију довео грчке иконописце. Наводи се да је волео и грчку музику и храну.¹²⁴ Никон је такође волео да служи у грчким одежама, нарочито у мањем одјејању. Сам је често носио грчку панакамилавку, а његов ђакон грчку камилавку.¹²⁵

Никон започиње најпре са променама у Символу вере, а 11. фебруара 1653. године издаје *Меморандум* о замени двопрстног знаменовања тропрстним.¹²⁶ Такође, наложио је да се из Последовног псалтира избаци поглавља о двократном *Алилуја*, и смањи број земних поклона на молитви Светог Јефрема Сирина.¹²⁷ Од тога момента почиње обнова, али и протести против ње.

¹¹⁹ А. Јевтић, *op. cit.*, 338–339.

¹²⁰ Н. Успенски, *op. cit.*, 6.

¹²¹ Р. Мејендорф, *op. cit.*, 114.

¹²² М. С. Желтов, *op. cit.* (ел. извор); Г. Флоровски, *op. cit.*, 80.

¹²³ А. Јевтић, *op. cit.*, 348–349.

¹²⁴ Р. Мејендорф, *Russia, Ritua and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th century*, New York 1991, 48.

¹²⁵ А. П. Голубцов, *Чиновники московского Успенского собора и выходы патриарха Никона*, Москва 1908, XXXIV.

¹²⁶ Р. Мејендорф, *op. cit.*, 38.

¹²⁷ А. Јевтић, *op. cit.*, 349.

За редактора књига одређен је монах Арсеније Грк. Овај одабир многе је изненадио. Један од противника промена, свештеник И. Неронов, жалио се да је пре само неколико година (1649) цар Арсенија у ланцима прогнао у Манастир Соловку, због оптужбе за јерес, а сада, ето, живи на двору патријарха и преводи књиге.¹²⁸ Дакле, сам избор ове личности противницима реформе био је довољан доказ о неправославности подухвата.¹²⁹

Још један човек снажно је утицао на правац реформе, а то је Епифаније Славнецки,¹³⁰ који је у Русију стигао 12. јула 1649. године. Епифаније је био монах Чудовског манастира, а за нови посао кандидовало га је превођење различитих грчких аутора.¹³¹

Последња личност која се везује за слагање Служабника из 1655. био је протопоп Иван Озеров, свештеник саборне цркве Рођења Пресвете Богородице. Ипак, његова улога је минимална.¹³²

Извори за редиговање књига били су крајње сумњиви. Патријарх Никон је, ради набавке предлогака, на Свету Гору послао Арсенија Суханова, келара Сергијеве лавре Свете Тројице, са задатком да покупује грчке и словенске рукописе.¹³³ На путу је овај провео период од октобра 1653. до фебруара 1655. године. Напомињемо да је исти овај Арсеније учествовао у расправама са грчким клиром, у Трговишту 1650. године, и ту бранио двопрстје. Дакле, иако је у суштини био против обнове, извршио је поверени му задатак, и никад није отишао у раскол.¹³⁴ Арсеније се у Русију вратио са 500 рукописа, међу којима су били светоотачки текстови, али и дела лепе књижевности, као и научни списи; међу њима је било и 29 словенских рукописа, и свега 9 штампаних књига – али оне приликом реформе нису биле консултоване.¹³⁵ Кључни проблем проистекао је из чињенице да су уместо древних и савремених грчких књига – за предлошке обнове послужили грчки *Евхологиј*, штампан у Венецији 1602, и служабници Гедеопа Балабана из 1604, Јелисеја Плетенецког из 1620. и Петра Могиле из 1629.

¹²⁸ P. Meyendorff, *op. cit.*, 101.

¹²⁹ М. С. Желтов, *op. cit.* (ел. извор).

¹³⁰ Реч је о ученику Петра Могиле који је у Москву дошао са Јефтимијем Чудовским и који ће касније одиграти важну улогу приликом превођења и поновног мењања текста архијерејског чиновника. Кијевски теолози и монаси су уједињењем Кијева и Москве нашли у Москви уточиште за несметано бављење својом просветитељском делатношћу (P. Meyendorff, *op. cit.*, 108–113; Н. Успенски, *op. cit.*, 23).

¹³¹ М. В. Зизикин, *op. cit.*, 148.

¹³² А. А. Дмитриевский, *Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах*, Москва 2005, 62–65.

¹³³ *Ibid.*, 58.

¹³⁴ V. Larin, “The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov’s Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites”, *Orientalia Christiana Analecta*, 48, Roma 2010.

¹³⁵ Н. Успенски, *op. cit.*, 11–17.

године,¹³⁶ а они су већ садржавали дискутабилне рубрике. Осим поменутог венецијанског (грчког) *Евхологија*, нема података да је био коришћен још неки грчки рукопис.¹³⁷

Године 1655. сазван је Сабор у Москви. На њему су представљени нови служабник, исправљени *Символ вере* и нови антиминоси. Дмитријевски је установио да су се у истој години појавила чак четири издања служабника, различита по садржају, што је одмах створило смутњу.¹³⁸ Шест недеља након Сабора послат је васељенском патријарху Пајсију упитник за мишљење о реформи. Пајсије разлику у обреду није сматрао великим проблемом, верујући да она није догматског карактера. По њему, у суштини, једнообразност припада само вери, а разлике у обреду сваке помесне цркве су подношљиве и историјски неизбежне.¹³⁹

Никонове промене наишле су на жесток отпор, у коме се највише истакао протопоп Авакум.¹⁴⁰ Из тога отпора настали су старообредници. Посредне процене, крајем XVII и почетком XVIII века, говоре о више стотина хиљада, ако не и милион старообредника, да би крајем XIX века овај број нарастао на 19 милиона.¹⁴¹ Након издавања Служабника и Скрижала Никон се посветио издавању Архијерејског чиновника, а остатак реформе препустио опуномоћеницима. Занимљив је податак да је 1657. године протојереју Неронову дозволио да служи по старим књигама.¹⁴²

Народ и свештенство полако су се навикавали на Никонове реформе. Године 1656, у Недељу Православља, бачена је чак анатема на оне који се крсте са два прста.¹⁴³

Важно је нагласити да су у Москви одржана још два сабора (1666. и 1667), на којима је процес реформе закључен. Сабором у фебруару 1666. године председавао је

¹³⁶ Н. Успенски, *op. cit.*, 18; Р. Meyendorff, *op. cit.*, 32.

¹³⁷ А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 65.

¹³⁸ А. А. Дмитриевский, „Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого»“, *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.*, Санкт Петербург 1912, 254–255.

¹³⁹ Г. Флоровски, *op. cit.*, 80. Патријарх Пајсије пише Никону: „Ако се испостави да се нека црква разликује од друге по појединим обредима који су небитни или нису од суштинске важности за веру, као што је почетак Литургије и томе слично, ништа од тога не доводи до поделе само ако се чува права вера, јер наша црква није одмах у почетку увела све обреде којих се сада придржава него их је постепено усвајала. [...] Не треба мислити да се изврше наша вера православна ако неко врши обреде мало друкчије у стварима које нису суштински везане за веру, само ако не одступа од важних питања својствених саборној Цркви“ – М. В. Зизикин, *op. cit.*, 146.

¹⁴⁰ Авакум, који је стављен на чело раскола, године 1656. послат је у прогонство, да би 1682. био осуђен на смрт спаљивањем. Своје ставове записао је у *Житију*, делу аутобиографске природе. У Старообредничкој цркви канонизован је 1916. године – К. Кончаревић, „Руско старообредништво кроз призму лингвокултурологије. Оглед функционалне анализе“, *ЦС*, бр. 3, Ниш 2006, 146.

¹⁴¹ К. Кончаревић, *op. cit.*, 145.

¹⁴² С. А. Зеньковский, *Русское старообрядчество*, в двух томах, Москва 2009, 181.

¹⁴³ *Ibid.*, 177.

цар лично.¹⁴⁴ На њему је, уз учешће пет митрополита, међу којима је нама занимљив „Теодосије, митрополит српске земље“¹⁴⁵ (који се, иначе, спомиње само у првој седници), патријарх Никон осуђен, и потом заточен.

1.6.

Гаврила Рајића (1648–1655/6; †1659) Српска Православна Црква прославља као мученика и светитеља. Он је, како смо и напоменули, наследник Пајсија Јањевца, а његово време карактеришу ратне околности (Кандијски рат 1645–1669), као и превирања на турском престолу.

Животни пут Гаврила Рајића више је него интересантан. Он је најпре био смедеревски митрополит,¹⁴⁶ затим митрополит новопазарски и рашки,¹⁴⁷ да би са тога места дошао на патријарашки трон у Пећи, после 1. фебруара 1648. године. Наредне године налазимо га у Цариграду, у који се упутио вероватно ради регулисања финансијских обавеза и преузимања берата.¹⁴⁸

Следеће две године (1650/1651) он обилази паству и утврђује веру у народу. Већ 1652. године успоставља везе са Павлином Демским, изаслаником римокатоличке Конгрегације за ширење вере, а нешто касније и са призренским бискупом Франом Стојимировићем *негде на Косову*.¹⁴⁹ Патријарх се надао каквој-таквој помоћи са Запада за свој народ, али, као и у ранијим периодима, на делу је била више уцена него искрени уступци, те је ову епизоду брзо заборавио.

Одлазак патријарха Гаврила у Русију, преко Влашке, историчари повезују са контактима које је одржавао са Франом Стојимировићем, и сматрају да је тај одлазак био подстакнут некаквим договорима које је он имао не само са Стојимировићем, него и са влашким војводом Матијом Басарабом. У Влашкој се сусрео с антиохијским патријархом Макаријем и његовим ђаконом Павлом Алепским, који га је уверавао да нема право да се назива патријархом.¹⁵⁰

¹⁴⁴ А. Јевтић, *op. cit.*, 356.

¹⁴⁵ Реч је вероватно о митрополиту вршачком и себешком: С. Вуковић, *op. cit.*, 488; Р. Грујић, *Азбучник СПЦ*, Београд 1993, 271; А. Јевтић, *op. cit.*, 356.

¹⁴⁶ С. Вуковић, *op. cit.*, 98.

¹⁴⁷ Постављен је уместо смењеног митрополита Максима. Пешкеш за то постављење Гаврил је платио 25. јула 1643. године – С. Вуковић, *op. cit.*, 98.

¹⁴⁸ Р. Самарцић, *op. cit.*, 87.

¹⁴⁹ Д. Танић, *op. cit.*, 108.

¹⁵⁰ Н. Шулетић, *op. cit.*, 22.

Према извештају требињског митрополита Арсенија, патријарх Гаврил је пут Русије кренуо децембра 1653. године. По Арсенијевим записима, он је војводи Матији био потребан ради измирења са козачким хетманом Богданом Хмељницким, мада остаје нејасно како би он уопште био у позицији да утиче на Хмељницког, који је и сам био окренут Русији. Неки историчари извештај митрополита Арсенија тумаче као покушај подизања угледа патријарха пред руским званичницима у тренутку када су се они активно бавили припајањем Мале Русије Русији.¹⁵¹ Ипак, с друге стране, постоје записи који сведоче да је козачки хетман преко Гаврила Рајића послао писмо московском патријарху.¹⁵² У сваком случају, главни разлози за пут у Русију били су сакупљање милостиње и молба за помоћ православнима на Балкану. (Занимљиво је напоменути да је, док је Гаврил Рајић боравио у Русији, српске земље походио јерусалимски патријарх Пајсије – у Крушедолу се, тако, нашао 25. септембра 1654. године.¹⁵³)

Према С. Димитријевићу, Гаврил Рајић је у руску пограничну станицу Путиваљ стигао 1. маја 1654. године, 20. маја био је у Москви, а 5. јуна известио Русе како у својој патријаршији има 8 митрополија и 32 епископије.¹⁵⁴ Гаврил је у Москву дошао са даровима цару, али и са неколико наслова књига које је намеравао да штампа за српске потребе. Реч је, пре свега, о делу Нила Кавасиле *Типик избраније многоје от 34 књиг на латинскују јерес*, из чега се види да је бринуо о очувању православне вере у своме народу.¹⁵⁵

Са царем се састао два пута – 12. фебруара 1655. и 5. фебруара 1656. године. Посебно се наглашава да је у време епидемије која је задесила Москву (1654–1655), када су цркве запустеле, редовно служио Свету Литургију и, у складу са граматом коју је издао патријарх Никон, рукополагао свештенике и ђаконе.¹⁵⁶ Никон се из више разлога одлучио да Гаврилу понуди место свога заменика. Прво, заменик му је био патријарх. Друго, као словенски патријарх боље је разумевао специфичности руског човека и поднебља, а и народ се за њега одлучивао радије него за антиохијског патријарха.

¹⁵¹ Д. Петровић, *op. cit.*, 72, нап. 8.

¹⁵² Д. Танић, *op. cit.*, 113–114.

¹⁵³ Љ. Стојановић, *op. cit.*, бр. 1510.

¹⁵⁴ С. Димитријевић, „Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII веку“, *Споменик СКА*, други разред, књ. XXXVIII, Београд 1900, 233–270.

¹⁵⁵ С. Р. Долгова, Е. В. Иванова, *Руско-српске православне везе од XVI до XVIII века у Москва–Србија Београд–Русија – документа и материјали*, Београд–Москва 2009, 59.

¹⁵⁶ С. Р. Долгова, Е. В. Иванова, *op. cit.*, 59; М. Јовановић, *Срби и Руси – 12–21. век (историја односа)*, Београд 2012, 64.

Такође, избегавајући да постави некога од руских епископа за заменика, Никон је предупредио евентуалне поделе у тешким временима.¹⁵⁷

Кад је одлучио да се прими овога звања и остане у Русији, Гаврил је своју пратњу вратио у Србију, поручивши да се изабере нови патријарх. Међутим, касније се предомислио. Не знамо шта је утицало ни на прву ни на другу његову одлуку, знамо само да је Русију напустио рекавши да жели да оде у Јерусалим. Хроничари сведоче да је са муком пуштен из Русије.¹⁵⁸ Дошавши у Србију, кренуо је да поврати трон. А онда –није до краја јасно како је до тога дошло – патријарх Гаврил је оклеветан, потом и задављен, у Бруси, 18. јула 1659. године. „Презвитер Павле“ истога дана га је сахранио.¹⁵⁹

Познато је да је патријарх Гаврил имао значајну улогу у процесу Никонове литургијске обнове. Његов однос са Никоном недовољно је проучен, али извесно је да је боравак српског патријарха у Русији Никону добродошао као ауторитарна потпора његовом реформаторском програму. Због енергичне реформе створило се доста отпора. Да би тај отпор ублажио, Никон је искористио и присуство патријараха српског и антиохијског, Гаврила и Макарија. Флоровски посебно истиче Макарија као онога који Никона подстиче на *хитне* исправке, указујући на разлике у богослужењу.¹⁶⁰ Гаврил учествује у Сабору 1655. године: он представља српско богослужење, и на неки начин даје легитимитет основним ставовима Никонове обнове.¹⁶¹

Према неким сведочанствима, патријарх Гаврил је (1654. године) на дар патријарху Никону донео један штампани литургијар који је у себи садржао поредак трију Литургија. Није познато о којој штампаној књизи је реч, тј. да ли је у питању грчка, српска, венецијанска или малоруска штампа.¹⁶² Дмитријевски пише да су московски редактори управо од Гаврила Рајића често тражили мишљење о томе како да разреше недоумице везане за Служабник. Чак су на књигама остали и трагови записа на маргинама: *у грчком ово има, у српском нема*. Тако, рецимо, такве напомене садржи штампано издање Стрјатинског служабника из 1604. године.¹⁶³ Такође, Дмитријевски признаје да Срби у томе тренутку имају чисто богослужење, које нема ништа са римским утицајима нити Дукасовим издањем из 1526. године, као и да штампани срп-

¹⁵⁷ Д. Петровић, *op. cit.*, 79.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ С. Вуковић, *op. cit.*, 100.

¹⁶⁰ Г. Флоровски, *op. cit.*, 81.

¹⁶¹ С. Р. Долгова, Е. В. Иванова, *op. cit.*, 60.

¹⁶² А. И. Никольский, „История печатного Служабника Русской православной церкви“, *Журнал Московской патриархии*, № 11, Москва 1978, 75.

¹⁶³ Служабник, Стрјатин, 1604, РГАДА БМСТ / СПК 1470, л. 21–30.

ски литургијари позајмљују поредак из старих српских рукописа, који су, по Дмитријевском, блиски чину старих руских служабника XII–XIV века.¹⁶⁴

Гаврилова улога ту се не завршава. Познато је да су у Недељи Православља 1656. године, на богослужењу у московском Успенском сабору, патријарси антиохијски Макарије и српски Гаврил изrekli анатему на присталице двопрстја. Исте године обнародован је Скрижал и штампане су новоисправљене књиге: *Триод посни*, *Ирмологија*, *Часослов* и *Требник*.¹⁶⁵

Кад се вратио у Србију, Гаврил је несумњиво започео русификацију српских богослужбених књига. У прилог овоме сведочи чињеница да је по повратку из Москве (1656. године) са собом донео примерак *Скрижала* у коме су биле објављене одлуке Сабора у Москви, а на коме је писало:

*Гаврил божією милостію архієпископъ пеккскій и патриархъ сербскіи вышереченная тако исповѣдаю, и тако свидѣтельствую, и тако держъ, и аще кто не вѣржетъ и вышереченная не держитъ да бѣдетъ проклятъ, того ради рѣкъ приложихъ.*¹⁶⁶

Ова анатема је, у ствари, само понављање оне изречене у Москви. Постоји податак да је од цара отпуштен са свим почастима и богатим даровима, међу које су спадале и књиге.¹⁶⁷ Могуће да је Гаврил са собом понео и штампане служабнике и друге реформисане богослужбене књиге.

По повратку у Србију на трону је затекао патријарха Максима. Тешко је утврдити како је текло ово двовлашће. Против исправљених књига, чини се, нико није ставио никакву примедбу. Тешко да је и сам патријарх Максим имао ишта против књига које су имале печат Московског Синода – он их није сам користио, али вероватно није спречавао њихово ширење.¹⁶⁸

Да је патријарх Гаврил Рајић опстао на Пећком трону, могуће је да би русификација добила и институционалан оквир. Овако се пре може говорити о спонтаној русификацији, коју су покренула путовања српских монаха у Русију, наставио Гаврил Рајић а довршиле историјске и животне околности Пећке патријаршије након Велике Сеобе, када ова појава коначно добија и свој институционални оквир.

¹⁶⁴ А. А. Дмитријевски, *op. cit.*, 132–133.

¹⁶⁵ М. С. Желтов, *op. cit.*; А. Јевтић, *op. cit.*, 350.

¹⁶⁶ Љ. Стојановић, *op. cit.*, бр. 1517.

¹⁶⁷ Ф. Н. Каптеревъ, *Пріѣздъ въ Москву за милостынею сербскихъ іерарховъ разныхъ кафедръ и настоятелей разныхъ сербскихъ монастырей въ XVI, XVII и въ началѣ XVIII столѣтій, Прибавленія къ Твореніямъ Святыхъ Отцевъ*, ч. 48, кн. 2, 1891, 468.

¹⁶⁸ Л. Чурчић, „Доситеј и Рачани у Срему“, *Рачански зборник*, 13, Бајина Башта 2008, 25–26.

ПОГЛАВЉЕ 2

2. МАНАСТИР РАЧА И РАЧАНИ У СТАРОМ И НОВОМ КРАЈУ

2.1.

Манастир Рача¹⁶⁹ *украј* Дрине, како га истраживачи и народни писци често називају, спада у ред познатих и значајних манастира у историји српског народа. Све што се зна о оснивању ове светиње темељи се углавном на предању, а оно сведочи да је ктитор манастира краљ Драгутин (1276–1282), у монаштву Теоктист, изданак лозе Немањића. Нису пронађени докази који би ту тврдњу недвомислено доказали. Ставови о могућем настанку манастира, изложени у неким радовима, износе многе, чак и супротстављене податке. Постоје тврдње да је саграђен између 1276. и 1282, односно у мирном периоду Драгутинове владавине, али и да година градње може бити 1284, па чак и сам почетак XV века.¹⁷⁰ Путописци су углавном сагласни да је ктитор Раче Драгутин.¹⁷¹ Археолошка ископавања, пак, довела су до нових открића. Посебно је занимљив извештај из 2003/2004. године са локалитета Црквине код Бајине Баште, где су пронађени остаци цркве и 55 гробова. Проучавање накита пронађеног у гробовима датира их на крај XIII и почетак XIV века. Анализом накита из гробног места VIII закључено је да је у њему сахрањена особа властеоског порекла. Све ово указује да је могуће да је Драгутинова Рача била подигнута ту, да је разрушена у XV, па поново

¹⁶⁹ За податке о Манастиру Рачи и Рачанском скрипторијуму видети следећу литературу: Д. Руварац, „Манастир Рача и Беочин“, *Споменик СКА*, XXXIII, други разред, 30, Београд 1898, 51–63; Ј. Скерлић, *Српска књижевност у XVIII веку*, Београд 1923; Д. Руварац, *Манастир Беочин*, Сремски Карловци 1924; Д. Страњаковић, *Манастир Рача*, Београд 1930; С. Душанић, „Манастир Рача“, *Хришћанско дело*, год. 5, св. 6, Скопље 1939, 434–448; С. Живојиновић, *Рача украј Дрине*, Београд 1974; М. Бошков, „Хронографи и писарска традиција Рачана“, 367–394; Б. Томић, „Рачанска преписивачка школа у светлу српске културе у XVII и XVIII веку“, *Баштина*, 1, 1989, 57–80; К. Шкорић, „О Рачи и Рачанима“, 11–32; С. Игњић, *Манастир Рача*, Ужице 1997; С. Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, *Рачански зборник*, 2, Бајина Башта 1997, 50–61; А. Милтенова, „Въпросо-ответните съчинения в ръкописите на рачанските книжовници“, *ЦС*, 3, Ниш 2006, 275–287; Б. Маринковић, „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“, 77–124; З. Ракић, „Христифор Рачанин и скрипторијум манастира Раче“, 441–452; Д. Давидов, „Рачани“, *Рачански зборник*, 16, Бајина Башта 2011, 117–121.

¹⁷⁰ Д. Страњаковић, *op. cit.*, 70–75; Д. Руварац, *Манастир Рача и Беочин*, 52–53; С. Игњић, *op. cit.*, 9–18; С. Живојиновић, *op. cit.*, 16–23; С. Душанић, „Манастир Рача“, 435–436; Б. Томић, „Рачанска преписивачка школа у светлу српске културе у XVII и XVIII веку“, *Баштина*, Бајина Башта 1989, 59; Љ. Стојановић, „Стари српски хрисовуљи, акти, библиографије и др.“, *Споменик СКА*, III, Београд 1890, 57, 138.

¹⁷¹ Видети: Ф. Каниц, *Србија, земља и становништво*, Београд 1985, 553–554; Ј. Вујић, *Путешествије по Србији*, Горњи Милановац 1999, 23–24; С. Обрадовић, „Описаније округа ужичког“, *Гласник Дружества српске словесности*, 1858, 54.

саграђена, на садашњој локацији, у XVI веку.¹⁷² Недоумицу око првобитне локације компликује и чињеница да од горњег тока реке Раче па све до њенога ушћа постоје четири црквешта: Скит Светог Ђорђа, данашња локација Манастира, археолошко налазиште Орашац и већ поменуте Црквине.¹⁷³ Било како било, први поуздани подаци о овој светињи везују се за рукописне књиге и текстове исписане на маргинама њихових страница, на којима су *худи* скриптори бележили оно што су сматрали важним, као и на записима на црквеним драгоценостима манастирске ризнице.¹⁷⁴ У ранијим истраживањима прво помињање Манастира Рача везивало се за Псалтир из 1517. године, дело писара Вука и Теодора. Поред Теодоровог имена стајао је запис који је подсећао на реч *Рачанин*.¹⁷⁵ Б. Маринковић указао је на могућност да се тај запис прочита као *Рисанин*, везујући тиме Теодора за приморски градић Рисан.¹⁷⁶ Завршну реч дала је М. Бошков, која је, уз помоћ Н. Синдик и Љ. Штављанин Ђорђевић, запис коначно дешифровала као *Риганин*, што Теодора повезује са селом Риђане у околини Никшића, чиме је свака веза са Рачом одбачена.¹⁷⁷ После овога је први помен преписивачке школе био померен за читав век касније, односно у 1623. годину.¹⁷⁸

Стање цркве у периоду турске владавине било је тешко, али Рача је, као и неки други већи манастири, имала заштићен земљишни фонд, који Турци нису дирали. Манастиру је чак било дозвољено и да увећава своје земљишне поседе. Заузврат, имала је обавезу да опреми, снабде храном и оружјем, и у рат шаље једног војника.¹⁷⁹ Пустошењем манастира ова обавеза се угасила. Према турским катастарским пописима, село Рача (манастир је у то време опустошен) помиње се већ 1516. године: записи сведоче да се од села Раче за харач узима половина прихода, односно 4.800 акчи.¹⁸⁰ О. Зироје-

¹⁷² М. Мандић, „Резултати археолошких ископавања на локалитету Црквина – Бајина Башта, 2003–2004“, *Рачански зборник*, 10/11, Бајина Башта 2006, 48–64. – Удаљеност између те две локације износи око 3-4 километра.

¹⁷³ М. Мандић, „Прелиминарни извештај о извршеним археолошким сондажним ископавањима на локалитету Орашац с. Рача, СО Бајина Башта у 2004. и 2005. години“, *Рачански зборник*, 10/11, Бајина Башта 2006, 65–74.

¹⁷⁴ За историјат ризнице Манастира Раче видети: С. Милеуснић, „Црквено-уметничке драгоцености ризнице манастира Раче“, *Рачански зборник*, 1, Бајина Башта 1996, 77–107. Ове експонате могуће је видети у сталној поставци Музеја СПЦ.

¹⁷⁵ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 427; С. Игњић, *op. cit.*, 25.

¹⁷⁶ М. Вукићевић, „Из старих србуља“, *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, књ. XIII, Сарајево 1901, 310; Б. Маринковић, *op. cit.*, 86.

¹⁷⁷ М. Бошков, *op. cit.*, 373.

¹⁷⁸ Љ. Стојановић, *op. cit.*, бр. 1142.

¹⁷⁹ С. Живојиновић, *op. cit.*, 19.

¹⁸⁰ А. Аличић, *Турски катастарски пописи неких подручја Западне Србије XV и XVI век*, књ. 1 и 2, Чачак 1984–1985, књ. 1, 347.

вић је уочила да се у турским пописима 1528/1530. у селу Рачи спомиње Манастир Враниште,¹⁸¹ чије имање обрађују два муслимана, док се монаси нигде не помињу.¹⁸² У турским дефтерима калуђери у Рачи први пут се појављују 1560. године, а говори се о седморици монаха; у периоду 1572/1573. – о шест, а у последњем попису, неколико година касније, о само пет монаха.¹⁸³

Међу многим манастирима спаљеним у аустријско-турском рату нашао се и Манастир Рача. Теофан Хоповац сведочи:

*Оле колики труси и громови по мести хришћански, уви уви! Оле, тогдa опусте-ше многи манастири и огњем сагореше 4 лаври: манастир Хоново и Милешева и Рача и Раваница.*¹⁸⁴

Размимоилажења у литератури постоје и када је реч о години спаљивања Манастира: наводи се да се то догодило 1688,¹⁸⁵ 1690.¹⁸⁶ или пак 1682, односно 1683. године.¹⁸⁷ Несумњиво је, међутим, да су се у мноштву невољника који 1690. напуштају родну груду, нашли и рачански калуђери, и народ из Соколске нахије.¹⁸⁸

Манастир је, по свему судећи, *пропојао*¹⁸⁹ већ 1698. године, али је у суштини био пуст све до 1795, када трудом Хаџи Мелентија Стефановића бива обновљен. Претпо-ставља се да је тада почела да ради и школа у којој се учило читање и писање.¹⁹⁰ Након слома Првога устанка, 1813. године, и Хаџи Мелентијевог преласка у Аустријско царство, манастир је поново спаљен а много монаха мученички је пострадао. Неколико година касније (1818. године) почела је обнова, која је трајала све до 1835. године.¹⁹¹ Као посебан куриозитет, који Манастир Рачу потврђује као центар писмено-сти српског народа, стоји податак да је чувено *Мирослављево јеванђеље* чувано управо у овоме манастиру, од 1941. до 1945. године.¹⁹² У томе ратном периоду Рача је поново

¹⁸¹ И дан-данас постоји археолошки локалитет Враниште, који потврђује турске податке о постојању манастира.

¹⁸² О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984, 174–175.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ М. Панић-Суреп, *Кад су живи завидели мртвима*, Београд 1963, 117.

¹⁸⁵ Д. Руварац, *Рача и Беочин*, 52; Петковић, *op. cit.*, 280; Зиројевић, *op. cit.*, 175.

¹⁸⁶ Д. Страњаковић, *op. cit.*, 83–87.

¹⁸⁷ К. Шкорић, *op. cit.*, 13.

¹⁸⁸ С. Игњић, *op. cit.*, 37.

¹⁸⁹ В. Петковић, *op. cit.*, 280.

¹⁹⁰ С. Игњић, *op. cit.*, 159–163.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² За комплетне податке видети: Б. Томић, „Како је Мирослављево јеванђеље чувано у манастиру Рачи“, *Баштина*, год. VI, књ. 2, Бајина Башта 1995, 189–197.

пострадала: маја 1941. године припадници војске НДХ су, у организованој пљачки, однели мноштво рукописних књига, међу којима и велики број рачанских рукописа; године 1943. манастир је, по ко зна који пут, запаљен – учинили су то Бугари. Након Другог светског рата поново је обновљен.

2.2.

О почецима Рачанског скрипторијума не постоје прецизни историјски извори. У суштини, преовладавају две теорије. Према једној, настанак скрипторијума везује се за монахе из оближњег Манастира Рујан и Мркшине цркве, а према другој – за овчарско-кабларске манастире. Прву теорију развио је Д. Страњаковић – он је сматрао да су калуђери Манастира Рујан¹⁹³ после 1537. и Мркшине цркве¹⁹⁴ после 1556. године прешли у Манастир Рачу, који је у то време био богат, а и веома близу поменутих манастира. Разлог за овакву сеобу требало би тражити у непродуктивности рада штампарија са дрвеним словима. Сама штампа захтевала је велики број радника а штампање је било превише примитивно и споро, па се морало вратити старим тековинама преписивања. Велики прилив монаха способних за ову активност покренуо је преписивачку школу у Рачи.¹⁹⁵

Најстарији рукопис који се може везати за Рачу јесте Октоих првогласник, који се данас чува у Сентандреји, а који је, према Н. Синдик, преписан 1570. године.¹⁹⁶ Међутим, у запису уз дело јасно стоји да је рукопис настао у Цркви Светог Стефана у Новом Брду 1570. године, а на такозваном маргиналном запису (л. 24а–49б) забележено је да је књига власништво Манастира Раче, с уобичајеном формулом да се проклиње онај ко књигу отуђи.¹⁹⁷ Из записа је више него јасно да текст није преписан у Рачи, нити да је писар Рачанин. Мањи део октоиха – који се може везати за перо Рачана – из каснијег је периода.

Постоји још један рукопис који можемо повезати са том епохом, а то је Богородичник раба Ратка из треће четвртине XVI века. Он, могуће је, пружа још неке доказе

¹⁹³ Манастир је данас обновљен трудом и заслугом блаженопочившег епископа жичког Хрисостома (Столића), а налази се у селу Биоска на путу од Ужица ка Бајиној Башти.

¹⁹⁴ Налазила се негде у околини данашњег Косјерића.

¹⁹⁵ Д. Страњаковић, *op. cit.*, 13.

¹⁹⁶ Н. Синдик, „Инвентар рукописа у епископском двору у Сент-Андреји, I део“, *Библиотекар*, год. XVIII, Београд, јануар–децембар 1986, бр. 1–3, 62.

¹⁹⁷ Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 131–133; Н. Синдик, *op. cit.*, 62.

за ову тезу.¹⁹⁸ Ипак, до данас није доказано да ли се Ратко само потписао на овој књи-зи, што је вероватније, или је она преписана његовом руком.¹⁹⁹ Међутим, у прилог овој теорији не иду већ поменути турски катастарски подаци који говоре о смањењу броја монаха у Рачи у другој половини XVI века.

Према другој теорији, почетак преписивачког рада у Рачи требало би везати за писара Киријака, монаха неког од овчарско-кабларских манастира. Ову теорију први је изнео М. Протић,²⁰⁰ а прихватила М. Харисијадис.²⁰¹ Обоје су учили да Киријак 1618. преписује Патерик у Манастиру Никоље,²⁰² а 1623. године Молитвеник²⁰³ у Благовештењу. Претпоставка је да је поменути монах потом прешао у Рачу, и тамо наставио преписивање, али је, истовремено, за тај посао и обучио групу монаха.²⁰⁴ Преписивачка делатност у овчарско-кабларским манастирима има дугу традицију. Благовештењско јеванђеље, као најстарији рукопис Благовештењског скрипторијума, потиче из 1372. године и данас се чува у Бечкој библиотеци.²⁰⁵ Сматра се да би почетке монашких насеобина, а самим тим и преписивачке делатности, у Овчарско-кабларској клисури, требало тражити у ширењу утицаја Цркве Богородице Градачке и Градачке митрополи-је са седиштем у данашњем Чачку, и с приливом монаха исихаста са Свете Горе, након Маричке битке. На то се надовезује и чињеница да је седиште патријаршије из Пећи премештено у Жичу, у време Светог кнеза Лазара, почетком 1382. године. Истраживања показују да је период у којем се на овом простору књиге најинтензивније преписују друга половина XVI и почетак XVII века, првенствено у манастирима Никоље, Преображење, Благовештење, Јовање и Вазнесење.²⁰⁶

¹⁹⁸ Д. Богдановић, *op. cit.*, 68; М. Бошков, *op. cit.*, 387; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237.

¹⁹⁹ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи...*, књ. 3, бр. 4297; Д. Богдановић, *op. cit.*, 168; К. Шкорић, *op. cit.*, 15, напомена 20.

²⁰⁰ М. Protić, *A Survey of the Development of the Old Servian Literature, Serbian Orthodox Church*, Vol. 1, № 1, Belgrad 1965, 33.

²⁰¹ М. Харисијадис, *op. cit.*, 237, нап. 6.

²⁰² Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1052.

²⁰³ Реч је, у ствари, о *Псалтиру са последовањем*. Рукопис се налази у збирци ЈАЗУ Ша 2 (Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1341, 1035).

²⁰⁴ М. Харисијадис, *op. cit.*, 237, напомена 6; М. Бошков, *op. cit.*, 373–375; Д. Поповић, „Преписивачка делатност овчарско-кабларских манастира“, *Зборник радова Народног музеја у Чачку*, бр. VII, Чачак 1976, 84.

²⁰⁵ Д. Поповић, *op. cit.*, 84.

²⁰⁶ Д. Поповић, *op. cit.*, 81–95; Д. Рајић, М. Тимотијевић, *op. cit.*, 65.

Али, вратимо се на Киријака. Постоји запис из 1636. године који га поново помиње у контексту преписивања Поученија јеванђелског у Манастиру Преображењу.²⁰⁷ Да је у питању исти Киријак јасно је из начина на који се потписује. Примећујемо, наиме, да се у Патерику из 1618, Молитвенику из 1623, као и на овом рукопису потписује у акростиху, прикривајући на тај начин свој идентитет.²⁰⁸ Дакле, 1636. године Киријак је још увек у Српској Светој Гори. М. Бошков је добро уочила да се он потписује на исти начин као Аверкије, потоњи познати светогорски скриптор. Он нам се први пут открива 1614. године, а потом и 1616, у Никољу. Очито су њих двојица у неком периоду заједно боравили у истоме манастиру, па Бошков мисли да је нешто млађи Киријак од Аверкија научио да употребљава такав начин потписивања, а можда и понешто од писарског заната.²⁰⁹ Сасвим је, међутим, јасно да се ова веза никако не може документовати. Пописивање свих рачанских рукописа приказаних у раду може нам помоћи у верификовању теорије о овчарско-кабларском пореклу Рачанског скрипторијума. Дакле, ако пратимо године првих рукописа који се преписују у Рачанском скрипторијуму, о некаквом озбиљнијем раду не можемо ни говорити пре Киријака Рачанина, чији се рукописи, с одредницом *Рачанин*, појављују 1642. године. За све рукописе који се датирају у неки ранији период утврђено је да нису рачански. Рачански Поменик потиче из периода 1615–1625. године, али то није класичан рукопис, већ само Поменик, који је могао бити наручен и у који су монаси, касније, могли сами уписивати имена. Први систематичан низ рачанских рукописа појављује се управо са Киријаком. Он 1642. исписује Псалтир (МСПЦ Орг 92), затим Златослов (ПЉБ 99) 1644, те Зборник (УБ 49), 1649. године и, на крају, Номоканон епитимијин (МСПЦ Орг 11), чији се настанак смешта у другу четвртину XVII века. Према наведеним годинама, јасно је да би Киријак из овчарско-кабларских светиња могао бити Киријак Рачанин, који је отприлике у периоду између 1636. и 1642. године прешао у Рачу. Чињеница да се сва три рукописа из Овчарско-кабларске клисуре преписује у три различита манастира можда сведочи о томе да је, попут неких других Рачана, и Киријак био *скитач*,²¹⁰ или је због својих способности да преписује позиван у разне манастире, у којима је остајао док не заврши посао, а потом продужавао даље. Ово је, наравно, само претпоставка, али према оскуд-

²⁰⁷ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1278.

²⁰⁸ Д. Поповић, *op. cit.*, 89.

²⁰⁹ М. Бошков, *op. cit.*, 375.

²¹⁰ Такав је био рецимо даскал Максим.

ним подацима којима располажемо, не постоји ништа што би се могло супротставити овој теорији.

Врло је занимљиво нагласити да се у Пећком поменику за 1623. годину помиње пут *монаха Рачана*. Претпоставља се да је реч о некој делегацији рачанских монаха која је била у посети патријарху Пајсију (1614–1647),²¹¹ можда и ради тражења благослова за преписивачку делатност. Да је поменути патријарх имао несумњиво интересовање за књигу сведочи и чињеница да се пажљиво старао о српском рукописном наслеђу, и да су многи рукописи сачувани захваљујући управо његовом раду. Своје књижевно дело посветио је двојници српских средњовековних владара који до тада нису имали службе – Стефану Првовенчаном (монаху Симону) и цару Урошу.²¹² Могуће је да је Пајсије Рачанима, осим благослова, послао и неког способног писара да започне, или потпомогне зачетак преписивачке делатности у Рачи. Наравно, и ова тврдња је само у домену теорије, али будући да имамо врло мало информација, тешко да се другачије и можемо осврнути на питање настанка преписивачке школе у Манастиру Рачи.

2.3.

Како смо утврдили, од Киријака Рачанина па надаље можемо говорити о живој и непрестаној делатности рачанских монаха на преписивању богослужбених књига. Поред Киријака појављује се и Кипријан Рачанин, 1652,²¹³ а потом и Христифор, 1666. године.²¹⁴ Христифор је особен по томе што је своје рукописе преписивао у Скиту Светог Ђорђа, недалеко од манастира. Осим тројице поменутих писара, из времена пре Велике Сеобе ваља поменути и јеромонаха Висариона.²¹⁵ Почетак преписивања у Рачи поклапа се са игумановањем Силвестра, кога тако одређује Киријак у своме натпису на Златослову,²¹⁶ из 1644. године. Сматра се да је то онај исти Силвестар који се потписује на Синаксару из 1623. године, и који себе обзнањује као онога који је ту дописао Чин освећења

²¹¹ С. Новаковић, „Српски споменици XV–XVII века“, *ГСУД*, 42, Београд 1875, 6; Д. Страњаковић, *op. cit.*, 16.

²¹² О. Зиројевић, *Србија под турском влашћу*, 86.

²¹³ М. Бошков, *op. cit.*, 379; К. Шкорић, *op. cit.*, 20–21; Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, 151–152; С. Душанић, *op. cit.*, 442–443; Д. Страњаковић, *op. cit.*, 88–89.

²¹⁴ Ј. Грковић-Мејџор, *op. cit.*, 61.

²¹⁵ М. Харисијадис, *op. cit.*, 237; К. Шкорић, *op. cit.*, 17; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1555.

²¹⁶ Напоменућемо да се рукопис у литератури назива и *Златоуст цветни* и *Златоуст*: В. Мошин, „Ћирилски рукописи манастира св. Тројице код Пљеваља“, *ИЗ*, 1–2, Цетиње 1958, 256; К. Шкорић, *op. cit.*, 17; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 431; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1383; М. Харисијадис, *op. cit.*, 237.

водице.²¹⁷ Христифор нас пак, 1666, обавештава да је у том периоду игуман Раче јеромонах Арсеније, еклесијарх Јелисеј, а да Скит Светог Ђорђа, или такозвану Бању, води његов стриц кир Теофило, *обшчи духовник*. Већ након две године (1668), када је рукопис завршен, игуман је Јосиф.²¹⁸ Многи игумана Арсенија повезују са Арсеном, који се помиње, заједно са Исаком Рачанином, на зиду Манастира Жиче 1668. године.²¹⁹ Поменути јеромонах Теофило очито је духовно руководио скитом јер се помиње најпре 1654. године – као онај чијим је трудом у Хиландару исписан један рукопис за Манастир Рачу²²⁰ – а следећи пут, поред поменутог записа из 1666. године, његово име препознајемо на дискосу који је урађен и орнаментисан за Скит Светог Ђорђа 1671,²²¹ као и у запису на Триоду из 1675, у којем Христифор наводи да је рукопис настао благословом рачанског игумана Евгенија, *обшчаго оца духовнаго Теофила и и всего сабора Манастира Рачи*. У истом запису помиње он и проигумана Дионисија, родом из Попучки код Ваљева.²²² Занимљиво је да се у натпису налази и податак о томе који митрополит столује у Ариљу: Христифор на натпису из 1668. године бележи кир Рувима као митрополита ариљског.²²³ Чини се, притом, нејасан одговор на питање под чијом јурисдикцијом се налазио Манастир Рача и зашто би Христифор исписивао рукопис по благослову ариљског, када имамо помен митрополита ужичког Макарија (од 4. септембра 1654. године) као *ђаура области Ужица и његовог подручја*.²²⁴ Објашњење је да се митрополит ове области вероватно називао и ариљско-ужички, или обрнуто, као у случају каснијег ужичко-ариљског митрополита Алексија Андрејевића (1737–1739).²²⁵

У разјашњењу ове нелогичности могу да помогну турски извори. У Архиву Председништва владе у Истанбулу постоји, већ поменути, документ који се назива Копија новог дефтера државне благајне, у којем се наводе епархије *области Пећ*. У том документу помиње се *Митрополија области Ужица и њено подручје*, са датумом задужења од 13. јануара 1675, док се на другом месту помиње митрополија области Смедерево,

²¹⁷ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1142.

²¹⁸ *Ibid.*, бр. 1632.

²¹⁹ *Ibid.*, бр. 1641.

²²⁰ Д. Руварац, *Манастир Рача и Беочин*, 61; М. Харисијадис, *op. cit.*, 237; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1254.

²²¹ С. Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, 41.

²²² Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, Београд 1923, књ. 4, бр. 7013.

²²³ З. Ракић, *op. cit.*, 444; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 35; Д. Богдановић, *op. cit.*, 105, бр. 1513; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1636.

²²⁴ С. Вуковић, *op. cit.*, 298; Р. Тричковић, *op. cit.*, 14.

²²⁵ С. Вуковић, *op. cit.*, 10–11.

Чачак, Пожега, Јелач, Гроцка, са датумом задужења од 9. јула 1676. године.²²⁶ Како нема помињања митрополита у Ариљу, вероватно је реч о једној епархији.

Из изложених записа јасно нам је да је Скит Светог Ђорђа у Бањи био засебна целина Манастира Раче. Сам положај манастира и скита Светог Ђорђа веома је занимљив. Манастир се налази у дубодолини истоимене речице, смештен испод оштрих планинских стена, на месту које је далеко од свих важнијих саобраћајница тога времена. Тиме је ово место било заштићено од упада разбојника и Турака. У близини самог манастира, уз речицу Рачу, која низ планину Тару тече оштрим и кршевитим кањоном, налази се још неприступачније место на којем је саграђен Скит Светог Ђорђа.²²⁷ Из сачуваних записа закључујемо да је ту манастирску целину водио Теофило, који ипак није био преписивач, будући да немамо ниједан сачуван рукопис исписан његовом руком, али је вероватно био духовни руководитељ. Највероватније да је преписивачка делатност била и добар извор прихода, од којих је манастир живео. Захваљујући умећу монаха, њиховој вештини преписивања и дивним минијатурама, њихови преписи били су веома тражени. То потврђује и запис на рачанском архијерејском литургијару (МСПЦ Орг 3-II-2, л. 2а–б), на доњим маргинама, који помиње епископа будимског Виктора (1660–1668; 1680–1684), што је потврда да су наручиоци били и епископи преко Дунава.

Јоаким Вујић бележи предање да је Рача, у време пре Сеобе, имала 300 монаха.²²⁸ Овај број свакако делује претерано, поготово ако га упоредимо са већ помињаним турским дефтерима из XVI века, у којима се спомиње заиста мали број калуђера. Ако пребројимо монахе који се помињу у натписима пре Велике Сеобе, долазимо до бројке од око 25 подвижника. Реч је углавном о игуманима, проигуманима, еклесијарсима и скрипторима. Неписмене монахе, који су имали друга послушања, тешко да би ико спомињао, тако да се не може искључити могућност да је радом скрипторијума и сталним проширивањем делатности дошло до већег прилива монаха, мада број од три стотине и у том случају делује претерано. Ово потврђује и податак с почетка XVIII века који говори о 16 монаха у Беочину, док је Крушедол у то време био најбројнији манастир – са 50 монаха.²²⁹ С друге стране, из записа Теофана Хоповца знамо да су приликом спаљивања Хопова, Раванице, Милешеве, Раче, многи иноци *предати мачу*, као и да су се многи Рачани расули по разним крајевима Аустријске империје. Ипак, тако велики број монаха

²²⁶ Н. Шулетић, *op. cit.*, 16–17.

²²⁷ Б. Томић, *Рачанска преписивачка школа*, 67–68.

²²⁸ Ј. Вујић, *op. cit.*, 26. О истом броју говоре и: Д. Страњковић, *op. cit.*, 28; Д. Руварац, *Манастир Рача и Беочин*, 60; В. Петковић, *op. cit.*, 280.

²²⁹ С. Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, 55.

сигурно би остао негде забележен. У Скиту Светог Ђорђа се преписивало све до Велике Сеобе. Сматра се да је последњи рукопис Рачанског скрипторијума пре Сеобе Архиепископски чиновник (НБС 640) Христифора Рачанина из 1688. године.²³⁰

2.4.

Политичке прилике пред крај XVII века нису биле нимало повољне по српски народ. Срби су се нашли у рату између Турске и Аустрије, који је трајао од 1683. до 1699. године. Већ на почетку рата Турци су под Бечом претрпели пораз од пољског краља Јана Собјеског, што означава дубљу прекретницу у односима између Турске и Хабзбуршке монархије, али и између српског народа и Турске. О овом поразу Турака под Бечом постоји и један запис патријарха Арсенија Чарнојевића из 1682. године, настао на дан Св. Николе, у Манастиру Никоље под Кабларом:

*А тих година бејаше по целој земљи велико зло од амира султана Мехмеда (Мехмед IV, 1648–1687, додао С. Ј.) и велика нужда притискаше хришћански род; и беху по свој земљи сурати и намети; и сва сила исмаилћанска гредијаше по мору и суху као крилате змије на славни град Беч, али се Господ гордима супротставља те се врати узалуд, а Угри му сву војску предадоше мачу.*²³¹

За српски народ под Турцима пад Београда 6. септембра 1688. године био је од велике важности. Већ улазак генерала Макса Емануела у Београд јасно је документовао царску вољу за продужетак рата, али и жељу Двора да се у војну укључи и Србија, што ће ускоро бити и отворено затражено.²³² Можемо рећи да је патријарх у вези с тим питањем био изузетно опрезан јер се српски народ превише пута преварио и слепо поверовао празним обећањима. Турци су, иако им је и неутралност српског народа одговарала у рату са хришћанским државама, појачано насртали на животе Срба, али и на њихову имовину, цркве и манастире. Године 1684. изасланство Манастира Крушедола жалило се у Москви да су им Турци однели дванаест товара аспри, и да су тешке невоље које они свакодневно трпе због Православља.²³³ Један запис из 1688. године сведочи овако:

²³⁰ С. Милеуснић, *op. cit.*, 53; К. Шкорић, *op. cit.*, 19.

²³¹ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1815.

²³² За детаљно видети: Р. Веселиновић, „Срби у Великом рату 1683-1699“, *Историја српског народа* књ. 3, т. 1, Београд 1993, 491-574.

²³³ С. Димитријевић, *op. cit.*, 196.

*И погубише (Турци) врло много хришћана, разорише свете мошти и би по речима Господњим: устаде народ на народ, брат брата дављаше и мучаше.*²³⁴

Такође, у писму патријарха Арсенија од 25. маја 1688. читамо како он моли руске господаре Јована и Петра Алексијевића да се они

*као поборници Богу противним народима (Турцима) потруде и дођу што пре Србима у помоћ, да их спасу и обнове; наоружајте се да би ослободили сиротна и убога од силнога, јер Турци свете цркве и царске манастире предадоше коначној пустоши [...] и мноштво народа сапреше.*²³⁵

Народни устанци почињу у западној Србији, као и у околини Раче. Кулминација овога покрета била је освајање Ужица 1688. године. Међутим, крајем исте године као да се осетио умор међу устаницима, па Турци постају надмоћнији. Вероватно у исто време је и Рача запаљена, због повлачења устаничке војске.²³⁶

Ратна срећа променила се смрћу генерала Пиколоминија (са којим је патријарх Арсеније договорио сарадњу). Помоћ Срба аустријској војсци Турци нису заборавили: наговештавала се страшна освета, јасно је било да народ не сме остати на својим огњиштима. Реке избеглица зато крећу са Косова, ка северу.²³⁷ По неким изворима, из западне Србије ка новој отаџбини кренуло је око 6.000 људи, па је овај део Србије остао безмало пуст.²³⁸

У мноштву невољника који су 1690. напустили родну грудну нашли су се и рачански калуђери и народ из Соколске нахије, предвођени капетаном Радославом Бијанићем.²³⁹ Сачуван је веран опис овог догађаја:

*Црне камилавке, црне ризе, погребне песме, барјаци поцепани, кандила почађала, кола са утварима и масе, масе пука – све се то једном и другом обалом Дунава, узводно вукло од насеља до насеља ка северу, на нова огњишта.*²⁴⁰

Клонули монаси са собом су носили црквене утвари, мошти, и књиге, а захваљујући епископу Алексију Андрејевићу²⁴¹ сачувани су манастирски печати, повеље, грамате и део црквене архиве.²⁴²

²³⁴ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1917.

²³⁵ И. Руварац, „О Архиепископији пећкој“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад 1887, 58.

²³⁶ С. Игњић, *Манастир Рача*, 37.

²³⁷ О. Зиројевић, *Срби под турском влашћу*, 164.

²³⁸ С. Игњић, *Манастир Рача*, 37.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ М. Панић-Суреп, *op. cit.*, 128.

²⁴¹ Епископ Алексије је 1737. године посвећен за митрополита ужичког и ариљског. Са патријархом Арсенијем IV је прешао на територију Аустрије, где је био епископ костајничко-зринопољски од 1741.

Период до 1697. године био је за Рачане изузетно тежак. Монаси и народ су се нашли у новој средини, на почетку дуге и тешке борбе, другачије од оне под Отоманима. И овде је реч о верско-националном опстанку, који је угрожаван не само проливањем крви за интересе бечког двора, него и милитантном унијатском пропагандом.²⁴³ За почетак, требало се привићи на ново станиште окружено морем избеглица.

У Сентандреји тих година, после Сеобе врвело је као на средњовековном кермесу или ваишару, а у ствари насеље је због народа који се у први мах смештао у земуннице и шатор личило на прави збег,

пише Д. Давидов.²⁴⁴ Неизвесност се надвила над српски народ, стрепело се за обећане привилегије. Око двора патријарха Арсенија Чарнојевића сместили су се избегли монаси из Србије, укључујући и Рачане. Избеглице су подигле привремене станове и осам дрвених цркава, међу којима су биле Београдска, Пожаревачка, Хоповска, Ђипровачка, Крушедолска, Рачанска и Раваничка.²⁴⁵ Упркос свим недаћама које су их снашле, Рачани не престају да преписују:

Сентандрејци су тих првих година после Сеобе били презапослени. Нису баиш поуздано знали шта раде рачански калуђери у свом конаку, али су наслућивали да је то важан посао. Видели су да свеће дуго горе у келијама. Калуђерски труд су посебно уважавали и били поносни што се у њиховој средини исписују књиге из којих се чита у цркви.²⁴⁶

Као истински подвижници, Рачани су вредно приступили свом послу, да би неопходним богослужбеним књигама опскрбили новоподигнуте цркве, које су ницале како се народ кретао ка северу – све до Коморана. Овакав предан рад надомештао је недостатак штампарије, чије је отварање патријарх Арсеније упорно и узалуд тражио од државних власти.²⁴⁷

Због великог утесњења,²⁴⁸ како њихову ситуацију описује Михаил Рачанин, многи од братије разбежали су се по Угарској, и завршили у разним деловима Аустријске царевине. Јеротеј Рачанин, на пример, као да није везан за Сентандреју и школу Св. Луке.

до 1749. године, када се упокојио. Сахрањен је у костајничкој цркви – С. Вуковић, *op. cit.*, 10–11; С. Вуковић, *Гробна места српских архијереја*, Каленић 1999, 33.

²⁴² С. Игњић, *op. cit.*, 38.

²⁴³ С. Јаковљевић, „Поводом 300 година од аутономије крушедолско-карловачке митрополије 1710. године“, *Календар Цркве за просту 2010. годину*, Београд 2010, 88.

²⁴⁴ Д. Давидов, „Сентандреја у доба Рачана“, 25.

²⁴⁵ Р. Грујић, *Духовни живот Срба у Војводини*, Београд 2012, 227.

²⁴⁶ Д. Давидов, „Рачани“, 117.

²⁴⁷ Д. Давидов, Д. Медаковић, *Сентандреја*, Београд 1982, 54.

²⁴⁸ С. Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, 54; С. Живојиновић, *op. cit.*, 25.

Чешће га можемо срести у Фудвару²⁴⁹ (1697, 1698/1699) или Великој Ремети. Григорије Рачанин је, за разлику од остале сабраће, завршио на Западу, тачније у Славонији.²⁵⁰ За Исаију Рачанина сазнајемо да се са братијом склонио у Угарску, тј. Јегру.²⁵¹

2.5.

Помоћ расутим Рачанима 1697. године стиже од патријарха Арсенија, који благо-сиља њихово усељавање у Манастир Беочин:

*Поискаше место и манастир Беочин да би се они сакупили и ва јединстве жи-тељствовали по иноческому обичају. Того ради и ми дахмо им сије наше рукопи-саније духовнику кир Христифору ва сем рачанским ихм буде слободна церков вадрузит и тако жителъствујут у више речени манастир Беочин без ва сваке турбације и задржанија чрез Светла Ђесара помиловани их свободе своим при-вилегиам утврждене тако да јест сваком на знанију.*²⁵²

Изгледа да су се овде Рачани поделили: једни са Кипријаном остају у Сентандре-ји, други са Христифором одлазе у Беочин, где их је, по једном попису, било 16.²⁵³ Судећи по рукописима који се и данас налазе у Малој Ремети, није искључено да се једна група можда и тамо сместила. Познато је да у једном периоду Мала Ремета поста-је метох Манастира Беочина. Трећој групи припадају они Рачани који су се у међувре-мену одвојили и пошли својим путем, а које смо већ поменули.

Не знамо са сигурношћу када је школа Кипријана Рачанина прорадила, али је јасно да он са преписивањем није престао ни у ратним условима. Знамо да 1692. године исписује један Требник, 1693. Бођански псалтир (данас изгубљен), а 1694. Изабрane службе Србима светитељима. Стихира Св. Кнезу Лазару, исписана његовом руком у овоме рукопису, била је инспирисана кивотом са моштима Светог кнеза, који се налазио у близини њихових келија.²⁵⁴ Као његови ученици и каснији скриптори поја-вљују се даскали Максим, Михаил, Гаврил Стефановић Венцловић, Јеротеј и Григори-је, а многи од ученика и скриптора остали су анонимни. Неке књиге преписали су веро-

²⁴⁹ Минеј за март, МСПЦ Орг 185, л. 152б; Амартолон Сотирја, МСПЦ 226, л. 129б.

²⁵⁰ Ђ. Сп. Радојичић, *Стара српска књижевност*, 259–260; Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности*, 308, 369; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237–238; Б. Маринковић, *op. cit.*, 278–279; К. Шкорић, *op. cit.*, 28–29; Д. Давидов, „Рачани“, 117.

²⁵¹ Б. Маринковић, *op. cit.*, 95; М. Харисијадис, *op. cit.*, 239; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 2070; Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности*, 366, 292.

²⁵² С. Милеуснић, *op. cit.*, 54–55.

²⁵³ *Ibid*, 55.

²⁵⁴ Д. Давидов, *op. cit.*, 118; Д. Давидов, Д. Медаковић, *op. cit.*, 55.

ватно по налогу патријарха Арсенија, који је обилазио њихов конак.²⁵⁵ Неки аутори општи карактер рада Рачана доводе у везу са близином патријарха Арсенија, односно са врхом тадашње Српске цркве.²⁵⁶ Рукопис НБС 640 је Архијерејски чиновник који је по свој прилици урађен за патријарха. Такође, сматра се да су и Раковачки србљак из 1714. и Хронограф, Ш 28, урађени руком даскала Максима, на иницијативу карловачког митрополита Викентија Поповића (1713–1725). Према неким подацима, Максима је познавао и пећки патријарх Мојсије Рајовић (1712–1726).²⁵⁷ Једно од послушања које је, како се претпоставља, патријарх Арсеније задао Рачанима, било је преписивање привилегија, бар оних примерака намењених архијерејима. Такође је извесно да су исте те привилегије тумачили пастви у Коморану, Ђуру, Сентандреји и Фудвару.²⁵⁸ Може се претпоставити да је Сентандреја након Сеобе била стециште зографа из многих српских манастира, и да су неки од њих сигурно пришли Кипријану, као и неки од локалних монаха староседелаца.

Бекство из Србије пружило је одбеглим монасима другачији подстицај за стваралаштво. Стога су се неки од њих предавали *неочекиваним побудама пера*.²⁵⁹ У радионици при Цркви Светог Луке, која је више подсећала на средњовековни манастирски скрипториј него на савремену калиграфско-цртачку школу, богослужбене књиге су не само преписиване, већ и украшаване цртежима, заставицама и иницијалима.²⁶⁰ Кипријан је у време покретања школе био у већ поодмаклој старости. У минијатури није показао високе домете, али је пресудно утицао на формирање Гаврила Стефановића Венцловића.

Врло је занимљиво да се Кипријанова личност, као руководиоца радионице, преплиће с извесним кир Кирилом, *општим духовником*. Кир Кирило се спомиње код Михаила Рачанина и Венцловића, дакле двојице Рачана за које знамо да су припадали Кипријановом кружоку. О томе ћемо нешто више рећи у наставку.

Осећај припадности Рачи, код монаха у избеглиштву, био је толико јак да су они своје књиге и даље именовали као власништво Манастира Раче. У запису из 1699. године стоји да је Рац Петар Коморанац приложио једну богослужбену књигу за Мана-

²⁵⁵ Д. Давидов, *op. cit.*, 118.

²⁵⁶ М. Бошков, *op. cit.*, 371.

²⁵⁷ *Ibid.*, 393.

²⁵⁸ Д. Давидов, „Срби у Коморану и Ђуру“, 25.

²⁵⁹ Б. Маринковић, *op. cit.*, 96.

²⁶⁰ Д. Давидов, „Сентандреја у доба Рачана“, 29.

стир Рачу, за покој душе својих родитеља.²⁶¹ Каснији беоцински монаси су рачанске рукописе посебно класификовали и у инвентар уносили као књиге које су припадале манастиру (*Сија књига манастира Раче да се зна*).²⁶² Исто су радили и са црквено-уметничким драгоценостима које су Рачани сачували и пренели у Угарску.²⁶³

На крају помињемо и један запис који је прилично нелогичан, а говори о преписивачкој делатности у Рачи у периоду од 1713. до 1725. године. Наиме, у тим годинама обзнањује нам се поп Никола – он преписује Октоих и јасно наводи да свој препис врши у време патријарха Мојсија и владике босанског Мелентија, у *Рачи близу реке Дрине*.²⁶⁴ Будући да знамо за разрушење манастира непосредно пре Сеобе, ова делатност се не може везати ни за манастир ни за рачанске скрипторе. Вероватније је да је свештеник Никола, стицајем околности, свој рукопис преписао негде у селу Рачи.

²⁶¹ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 2061.

²⁶² *Ibid.*, књ. 3, бр. 4430.

²⁶³ За више о попису ових драгоцености видети у: С. Милеуснић, *Црквеноуметничке драгоцености ризнице манастира Раче*, 77–107.

²⁶⁴ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи...*, књ. 5, бр. 7581; С. Игњић, *op. cit.*, 36–37.

ПОГЛАВЉЕ 3

3. СКРИПТОРИ МАНАСТИРА РАЧЕ И ЊИХОВА ДЕЛА

У овој целини најпре ћемо се осврнути на рад тзв. великих скриптора Рачанског скрипторијума, од најстаријих ка најмлађима. Њихову делатност реконструисали смо на основу записа на рукописима и садржине самих рукописа. У велике скрипторе убројали смо Киријака, Кипријана, Христифора, Јеротеја, Михаила, даскала Максима и Гаврила Стефановића Венцловића. У другом делу поглавља дотакли смо се преписивача који су преписали углавном по један рукопис. На крају смо пописали све Рачане који се помињу у записима, и који нису преписивали књиге, али су боравили у Рачи, и свакако на другачији начин помагали рад скрипторијума.

3.1.

Киријак је један од најстаријих Рачана. Б. Маринковић је добро уочио да је његово име код Г. Магарашевића погрешно, незнано зашто, донето као *кир Јаков*,²⁶⁵ што ће преузети и Д. Руварац називајући га *Јаков инок рачански*.²⁶⁶ Ми смо успели да дођемо до четири рукописа преписана руком Киријака Рачанина.²⁶⁷ Три је радио сам, а у четвртом се (реч је о рукопису Номоканон епитимијин МСПЦ Орг 11), осим његове, препознаје рука још тројице Рачана – Кипријана, Христифора и Михаила.²⁶⁸ Сви Киријакови рукописи везују се за четрдесете године XVII века. У претходној целини одредили смо његово место у формирању Раче као преписивачког центра, а овом приликом додајемо податак који први помиње Љ. Стојановић, а касније га преузимају многи, да је Киријак који се помиње у рукопису НБС 522 заправо Киријак Рачанин. Запис који сведочи да се у Београду представио извесни Киријак, 1660. године,²⁶⁹ записује Прохор, а за Прохора

²⁶⁵ Б. Маринковић, *op. cit.*, 87.

²⁶⁶ Д. Руварац, *op. cit.*, 61.

²⁶⁷ Напомињемо да нам је Љ. Васиљев приликом разговора у Народној библиотеци Србије 6. јуна 2013. предочила да је у Музеју СПЦ открила још неколико рукописа који је преписао Киријак Рачанин, па очекујемо објављивање и тих података.

²⁶⁸ Љ. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 46–47; Љ. Васиљев, „Нови подаци о познатим и непознатим рукописима Кипријана Рачанина“, 40–41.

²⁶⁹ Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке, IV: Рукописи и старе штампане књиге*, Београд 1903, 384; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 3, бр. 5684, Београд 1905; М. Бошков, *op. cit.*, 375; Б. Маринковић, *op. cit.*, 87; К. Шкорић, 17; С. Игњић, *op. cit.*, 26.

Рачанина и његов боравак у Београду знамо из других записа,²⁷⁰ па се ово већини аутора чини као податак коме се може поклонити поверење.

3.2.

Није познато из ког је краја Кипријан дошао у Рачу. Сам пише да је њему: *Њ(ε)ч(ε)љство гробъ, зѣмла же м(а)тн.*²⁷¹ Историчари књижевности слажу се да је *један од најписменијих рачанских калуђера*,²⁷² односно сматра се *највештијим* и *највреднијим* Рачанином, који је за собом оставио обиље литературе – почиње да ствара почев од 1652. године.²⁷³ Кипријан је био не само вредан скриптор, већ и добар илуминатор. Преласком у Угарску он се задржава у Срему, а након тога одлази у Сентандреју, близу патријарха, где је био *обичи духовник*, како га се сећа Венцловић.²⁷⁴ Једини његов рукопис који можемо везати за период Манастира Раче пре Сеобе је Псалтир са последовањем, АСАНУ 155 (1672), у којем се, осим његове, препознаје рука Христифора Рачанина. Овај рукопис је несумњиво настао у Скиту Светог Ђорђа.²⁷⁵

Нашавши се након Сеобе у новом окружењу, Кипријан увиђа потребу преписивања богослужбених књига како би се српски народ сачувао од унијаћења. Стога оснива преписивачко-илуминаторску радионицу при Храму Светог Луке, која је радила веома плодно.²⁷⁶ Налажење способних ученика у Сентандреји вероватно није био тежак задатак јер је место врвело од избеглих монаха из прекодунавских манастира.²⁷⁷ Ваља истаћи да је језик којим Кипријан преписује српскословенски, са извесним примесима народног језика. Чини се да се то отварање према говорном језику посебно испољава у правопису.²⁷⁸ Неки аутори сматрају да су се Кипријан и ученици бавили и иконописом, будући да су се ставили под заштиту Светог Луке, који је, према предању, био први иконописац.²⁷⁹ Други пак сматрају да то није тачно и да овој радионици не треба приписивати иконописачку делатност.²⁸⁰ Међутим, минијатуром су се свакако

²⁷⁰ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1658, 1711.

²⁷¹ *Стихологија*, НМП IX Н 9 (Š 13), л. 120а.

²⁷² Ј. Скерлић, *op. cit.*, 162.

²⁷³ М. Бошков, *op. cit.*, 379; К. Шкорић, *op. cit.*, 20–21; Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, 152; С. Душанић, *op. cit.*, 442–443; Д. Страњаковић, *op. cit.*, 88–89.

²⁷⁴ М. Давидовић, *op. cit.*, 68.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ Ј. Скерлић, *op. cit.*, 162; Д. Страњаковић, *op. cit.*, 24; М. Бошков, *op. cit.*, 372.

²⁷⁷ Д. Давидов, „Сентандреја у доба Рачана“, *Рачански зборник*, 1, Бајина Башта 1996, 25.

²⁷⁸ Ј. Деретић, *Историја српске књижевности*, Београд 2013, 410.

²⁷⁹ М. Павић, *Гаврил Стефановић Венцловић*, Београд 1972, 12.

²⁸⁰ Д. Давидов, *op. cit.*, 29.

бавили. Анализа Кипријанове минијатуре показује да он користи и комбинује најразличитије предлошке, али и да не показује неку јачу склоност ка употреби више боја.²⁸¹ У ранијим радовима сматрало се да минијатура Светог апостола и јеванђелисте Луке у Саборнику,²⁸² на листу 1б, представља врхунац Кипријанове минијатуре.²⁸³ Међутим, новији аутори сумњају да је минијатура Кипријанова, већ је приписују Венцловићу.²⁸⁴ М. Павић ће Кипријана означити и као ранобарокног поету који саставља стихове у *невештом дванаестерцу*²⁸⁵ и повезује *традиционални песнички неvezани слог и модерну силабичку поезију*.²⁸⁶ У том контексту Павић сматра да је Кипријан пресудно утицао на Венцловића као поету.²⁸⁷ Неки аутори наглашавају јак Кипријанов патриотизам, образлажући такав став чињеницом да је он сакупљач служби и похвала српским светитељима.²⁸⁸ Посебно је битно нагласити да је Кипријан покушао да састави први србљак. Стихира Св. кнезу Лазару, дописана са стране, у том рукопису, његово је оригинално дело.²⁸⁹ Старији аутори као његов најзначајнији рукопис наводе Буквар словенских писмен. Међутим, Ј. Васиљев је недвосмислено доказала да тај спис није дело његових руку, већ његовог најумнијег ученика, Гаврила Венцловића.²⁹⁰ С друге стране, новији аутори сматрају да је Стихологија Кипријаново најзначајније дело – и по препису и по илуминаторском стилу.²⁹¹

Сматрамо да у попису највећих достигнућа Кипријана Рачанина не би требало занемарити ни Саборник или Србљак. Иако по структури није био класичан Србљак, он на једном месту садржи и службе петорици српских светитеља: то су службе Светом Луки, са житијем, Светом мученику Мартину, Покрову Пресвете Богородице, апостола Ананији, патријарсима александријским Атанасију и Кирилу, Светом деспоту Максиму, Светом кнезу Лазару, Светом Сави, Светом Симеону Мироточивом и Стефану

²⁸¹ Д. Медаковић, „Српска минијатура XVIII века”, *Библиотекар*, бр. 4, 1958, 327–328.

²⁸² Рукопис се у литератури назива и *Србљак* и има сигнатуру АСАНУ 28 (142).

²⁸³ Д. Медаковић, *op. cit.*, 327–328.

²⁸⁴ Ј. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 46.

²⁸⁵ М. Павић, *op. cit.*, 12.

²⁸⁶ М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, Београд 1996, 201.

²⁸⁷ М. Павић, *Гаврил Стефановић Венцловић*, 12–13.

²⁸⁸ Ђ. Сп. Радојичић, *Стара српска књижевност*, Београд 1960, 257; К. Шкорић, *op. cit.*, 21; Ј. Деретић, *op. cit.*, 410; Д. Давидов, „Рачани“, 118; Ј. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 46, 378–383; М. Бошков, *op. cit.*, 382–383.

²⁸⁹ *Саборник АСАНУ 28 (142)*, л. 111б.

²⁹⁰ Ј. Васиљев, *op. cit.*, 46.

²⁹¹ Д. Давидов, *op. cit.*, 119; С. Игњић, *op. cit.*, 48; Ј. Васиљев, *op. cit.*, 40.

Дечанском.²⁹² Верујемо да је овим рукописом Кипријан утицао на даскала Максима, који је познат као скриптор првог Србљака (тзв. Раковачког), који је исписан 1714. године, а од кога су нам данас остале само две службе.²⁹³ Занимљиво је приметити да Кипријан, осим Стихологије, ниједан рукопис не преписује сам, већ у рад укључује своје ученике. Највише сарађује са Христифором и Михаилом Рачанином.

Не знамо тачно када је окончао свој земаљски живот. Једини траг о томе имамо у Стихологији, где пише да је рукопис исписан у *дубокој старости*.²⁹⁴ Ако знамо да је Стихологија настала 1706. или 1711, несумњиво је у питању нека година после тога.

3.3.

Христифор је један од најплоднијих скриптора Рачанске преписивачке школе. Од познавалаца рада Рачанског скрипторијума добио је епитете: *најпознатији* и *најобдаренији*.²⁹⁵ Његов рад везује се углавном за период пре Сеобе, и за Скит Светог Ђорђа. У овоме скиту је преписао и последњи рукопис пре Велике Сеобе, односно Архијерејски чиновник из 1688, док је његов први познати рукопис преписан 1666. године.²⁹⁶

Данас се може говорити о 17 рукописа Христифора Рачанина. Реч је о осам сигнираних рукописа, којима је, на основу анализе писма и илуминације, придодато још девет.²⁹⁷ Наравно, он није аутор свих рукописа у целости, али делова свакако јесте.²⁹⁸ Његова дела се, осим у Београду, налазе и у Прагу, Болоњи, Прешову, Загребу, Цавтату, Будимпешти и Манастиру Савини. Осим према богослужбеним рукописима, код Христифора је приметна и љубав према историји. Из каталога, који дајемо у наставку, се може видети да је он скриптор чак три зборника разноврсног садржаја, и једне стихологије у којој је дописан чувени Рачански летопис. Ови текстови ослањају

²⁹² М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у Венцловићевим рукописима писаним у Коморану и Ђуру“, *Сентандрејски зборник*, 2, Београд 1992, 65–66; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1975; Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији XI–XVII века*, Београд 1982, бр. 1521 (у *Инвентару* је наслов *Србљак*); Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, Збирка Српске краљевске академије, Београд 1992, 17; Љ. Васиљев, *op. cit.*, 46.

²⁹³ М. Харисијадис, „Служба архиепископу Арсенију у рукопису даскала Максима“, 86–95; М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66–77; Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији*, бр. 601.

²⁹⁴ Ђ. Сп. Радојичић, *Старо српско песништво IX–XVIII век*, Крушевац 1988, 167; Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности XI–XVIII*, Београд 1960, 284; М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, 96.

²⁹⁵ М. Харисијадис, „Стихологиј Христифора Рачанина у Шафариковој збирци у Прагу“, 177.

²⁹⁶ Ј. Грковић-Мејџор, „О лексици Архијерејског чиновника из Рачанског скрипторија“, *Рачански зборник*, 7, 2002, 61.

²⁹⁷ И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2014, 120–122.

²⁹⁸ За детаље видети поглавље Каталог рукописа Рачанске преписивачке школе.

се на више историјских извора. Христифор за основу користи руске хронографе, које очигледно посрбљује, показујући тиме своје широко образовање. Тако, на пример, он ублажава оцеубиство Душаново и исправља титуларне грешке у преводу:

*У Руском хронографу, а за њим и у Ковиљском, посебно зачело представља владавина Стефана Душана. Док је он у Руском с титулом деспота, у Ковиљском га Христофор и ту (л. 142а), као и при његовом првом помињању, означава царем.*²⁹⁹

Христифор Рачанин спомиње се као наручилац дискоса од мајстора Павла из Чајничка 1670. године. Проучаваоци црквеног мобилијара приметили су да је дискос орнаментисан у стилу рукописа тога доба, под Христифоровим утицајем, а он је имао *истанчан осећај за орнаментуку*.³⁰⁰ Он се поново спомиње 1682/1683. године у дневнику патријарха Арсенија Чарнојевића и то као његов сапутник на поклоничком путовању у Јерусалим. Патријарх га ту назива *кир Христифором духовником*.³⁰¹

Током Сеобе прелази у Угарску, где наставља рад. Запажамо да се поменути писар помиње и 1697. године, када патријарх Арсеније дозвољава рачанским монасима да се, заједно с јеромонахом Христифором, могу настанити у Манастиру Беочину на Фрушкој гори.³⁰² Б. Маринковић примећује да је произвољна тврдња Д. Руварца да је Христифор био први игуман беочински.³⁰³ И. Руварац је приметио, у Великореметском препису Пајсијевог *Житија и жизни цара Уроша* из 1642. године, да је неки Христифор пренео мошти Светог цара из Манастира Св. Уроша код Петрича у Манастир Јазак на Фрушкој гори. Запис потиче из 1705. године, па ако је реч о Христифору Рачанину, онда би то значило да је он те године боравио у Јаску, али је немогуће потврдити да ли је заиста у питању наш скриптор.³⁰⁴ По свој прилици, свој рад на преписивању и илуминисању рукописа Христифор је наставио и након Велике Сеобе, али из тога периода није познат ниједан поуздано датирани препис.³⁰⁵

²⁹⁹ М. Бошков, „Лик Стефана Дечанског у интерпретацији краја епохе Немањића у летописима Христифора Рачанина“, 211.

³⁰⁰ Б. Радојковић, „Три златара из Чајничка“, *Наше старине*, бр. 5, Сарајево 1957, 66; Б. Радојковић, *Српско златарство XVI и XVII века*, Нови Сад 1966, 75–76; С. Душанић, „Дискос јеромонаха Христифора из 1674. године“, *Гласник Српске православне цркве*, бр. 5, Београд 1960, 115–116.

³⁰¹ С. Новаковић, „Дневник патријарха Арсенија Чрнојевића о путовању у Јерусалим 1683. године“, *ГСУД*, XXXIII, Београд 1872, 185.

³⁰² Д. Страњаковић, *ор. cit.*, 15.

³⁰³ Видети: Д. Руварац, *Манастир Беочин*, 4; Б. Маринковић, *ор. cit.*, 89.

³⁰⁴ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 2, Београд 1903, бр. 2151; Ј. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965, 114; Б. Маринковић, *ор. cit.*, 90.

³⁰⁵ З. Ракић, „Сликани украс архијерејског чиновника бр. 7 у Манастиру Савини“, *Зборник Народног музеја у Београду* (сепарат), XXII/2, Београд 2016, 143.

Христифор је вероватно најбољи илуминатор Рачанске преписивачке школе. Неки аутори наслућују да је он сликао и фреске и иконе, али оне нису доспеле до нас.³⁰⁶ Осећај за боју и сликовитост посебно исказује у сликању минијатура. З. Ракић пише:

*Фигуре архијереја којим су најчешће илустровани његови рукописи, сигурног су цртежа, елегантних, благо издужених пропорција и са наглашеним смислом за колористичке вредности, истакнутом, ефектно и са мером, употребом позлате или окера сједињеног са златним прахом.*³⁰⁷

Илуминисања Христифора Рачанина представљала су последња остварења која се могу везати за српски средњи век. Са њим је *тај истањени али никада прекинути ток коначно и закључен.*³⁰⁸ Па ипак, његов рад на илуминацији и преписивању утицао је не само на братство Манастира Раче, већ и на касније писаре, који ће користити његове орнаменталне мотиве. Године 1692. јеромонах Сава преписао је један литургијар и украсио га минијатурама које је урадио Христифор у једноме од својих архијерејских чиновника.³⁰⁹ Директан утицај извршио је и на Вељка Поповића, Бугарина из Кратова, који у свом рукопису Зборник разних састава (ПБ 36) копира узоре из Христифорових радова, мада их ипак донекле мења, прилагодивши их својој ликовној концепцији.³¹⁰

3.4.

Као и о осталим скрипторима Манастира Раче, и о Јеротеју се мало шта може рећи. Једине поуздане трагове налазимо на маргинама рукописа.

Овај Рачанин је иза себе оставио осам рукописа. Међу њима се, без сваке сумње, издваја његов Путопис, и то пре свега због чињенице да је реч о оригиналном спису и, с друге стране, о делу исписаном на народном језику. Дакле, он је наш први путописац и први који у писању користи народни језик.³¹¹ Себе ће у Амартолон Сотирији назвати *многогрешним и многострадалним и од свих људи најкукавнијим.*³¹² На основу рукописа који су досад атрибуирани Јеротеју Рачанину можемо рећи да не постоји ниједан његов данас познат рукопис преписан пре Сеобе, што не значи да он није и тада радио.

³⁰⁶ М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 38.

³⁰⁷ З. Ракић, *op. cit.*, 450.

³⁰⁸ З. Ракић, „Сликани украс српских рукописних књига од XII–XVII века“, у: *Свет српске рукописне књиге*, Београд 2016, 208.

³⁰⁹ М. Харисијадис, *op. cit.*, 38.

³¹⁰ М. Харисијадис, „Зборник Патријаршијске библиотеке у Београду бр. 36“, *Зборник за ликовне уметности*, 11, Нови Сад 1975, 107–108.

³¹¹ За детаљан и исцрпан преглед свих трагова о Јеротеју видети: Б. Маринковић, „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“, 77–124.

³¹² Амартолон сотирија МСПЦ 226, л. 1296.

За разлику од осталих Рачана, он највише борави у Фудвару.³¹³ Старији аутори о њему су записали *да је прост човек, лаковеран и празноверан,*³¹⁴ *скучен човек са образовањем једног старинског калуђера.*³¹⁵ Новији аутори, међутим, сматрају да је *припадао групи образованих калуђера*³¹⁶ или *да потиче из круга у коме се чувала исконска традиција образованих испосника.*³¹⁷ Тачна година његове смрти није утврђена, али то је свакако било после 1727. године.³¹⁸

3.5.

Мањи број аутора бавио се *малим* преписивачима Рачанског скрипторијума. Старији истраживачи бележе их само успутно, попут Ј. Скерлића – он помиње *неког* Михаила.³¹⁹ Поједини аутори који су дошли потом, сматрају да Михаил не може имати никакве везе са Манастиром Рача, јер се из записа у Минеју за септембар (АСАНУ 148), из 1704. године, наводи да је рукопис исписао при духовнику *кир Кирилу*, а себе означава као милешевског пострижника.³²⁰ Б. Маринковић ће рећи да је Љ. Стојановић *наивно* претпоставио да је Михаил ученик Кипријанов.³²¹ Поред Стојановића, Михаила Рачанином сматрају још неки аутори,³²² и не само да не сумњају у ту тезу, него су чак уверени да је и он са братијом пребегао у Угарску. У томе контексту наводимо једно упечатљиво сведочанство самог Михаила Рачанина:

*Живимо у великом утесњењу лишени својих домова, манастира и сваког добра, а овде никакво добро не преобрели, проводимо дане и године по злу добро чекајући и не дочекасмо.*³²³

Битно је овде нагласити да је преуско уверење да се међу Рачане може убројати само монаштво доспело из Подриња. Сваког скриптора који је обучен у школи Светог Луке, без обзира на то да ли је Подрињанин или не, можемо сматрати Рачанином. Разлог је једноставан овако обучени скриптори преузимају принципе, језик и стил писања

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Ј. Скерлић *op. cit.*, 167.

³¹⁵ Д. Алимпић, „Наш први путописац“, *Воља*, 6, Београд 1928, 442.

³¹⁶ С. Игњић, *op. cit.*, 49.

³¹⁷ Б. Маринковић, *op. cit.*, 85.

³¹⁸ Т. Јовановић, „О путопису 'Путовање ка граду Јерусалиму' Јеротеја Рачанина“, 71.

³¹⁹ Ј. Скерлић, *op. cit.*, 162.

³²⁰ Б. Маринковић, *op. cit.*, 85.

³²¹ *Ibid.*

³²² Д. Медаковић, *Српска минијатура 18. века*, 275; М. Бошков, *op. cit.*, 371; Д. Страњаковић, *op. cit.*, 88; С. Милеуснић, *op. cit.*, 54.

³²³ С. Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, 54; С. Живојиновић, *op. cit.*, 25.

Рачана, и потписују се као Рачани. Б. Маринковић, јасно је, није могао имати информације које ми данас имамо и зато о овоме скриптору можемо рећи и нешто више, пратећи траг рукописа. Пре свега, током последњих деценија откривено је више рачанских рукописа, међу којима и неколицина Михаилових, или оних у којима је идентификован његов удео у писању. Период у којем он преписује протеже се од самог краја XVII века па све до 1721. године. Веома је занимљиво погледати његове записе из Цветног Триода, који је преписао у два наврата (1698. и 1712. године).³²⁴ У првом запису он себе наводи као Михаила јеромонаха који рукопис исписује под руководством духовника Кипријана, јеромонаха у Сентандреји.³²⁵ Дакле, постоји несумњива веза са Кипријаном, и то у самим почецима рада школе у Сентандреји. С друге стране, већ смо споменули запис из 1704. у којем наводи да је рукопис исписао при духовнику Кирилу. Наведеног Кирила он помиње у истом овом Триоду, само у запису из 1712. године: ту сведочи да је рукопис исписао при духовнику кир Кирилу.³²⁶ У овом контексту помињемо и један Минеј за август, који је исписао Венцловић 1717, а који исто тако наводи да је рукопис исписан под руководством кир Кирила.³²⁷ Из наведеног је више него јасно да је реч о две различите личности, Кипријану и Кирилу, који су, без икакве сумње, повезани, јер имају исте ученике. Сасвим се извесно може рећи да је поменути Кирил заиста имао неку функцију у школи Светог Луке. Међутим, збуњује чињеница да немамо ниједан рукопис који потписује Кирил Рачанин. У сваком случају, избацивање Михаила из круга рачанских скриптора показало се неоснованим и брзоплетим. Веза између Михаила и Раче неоспорна је.

3.6.

Још један веома плодан скриптор рачанског круга несумњиво је даскал Максим. М. Харисијадис је нагласила да се он *угледао* на Рачане (као да га не сврстава у ту скупину).³²⁸ Други аутори, пак, не сумњају да је Максим Рачанин.³²⁹ Будући да знамо за 13 његових преписа, можемо га сматрати најплоднијим Рачанином, после Христифора. Његов рад може се везати пре свега за Срем,³³⁰ а период у коме преписује чини распон

³²⁴ Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сент-Андреји*, Београд – Нови Сад 1991, 121.

³²⁵ Триод посни СА 17, л. 415а.

³²⁶ *Ibid.*, л. 432б.

³²⁷ Минеј за август СА 16, л. 172б.

³²⁸ М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 74.

³²⁹ Ј. Чурчић, „Србљаци у XVIII веку“, у: *Српске књиге и писци*, Београд 1988, 69; Д. Давидов, „Рачани“, 117.

³³⁰ Ј. Чурчић, „Доситеј и Рачани у Срему“, 27.

од последње деценије XVII века па све до 1723. године. Засада не постоје књиге које би потврдиле да се Максим и пре Сеобе бавио преписивачком делатношћу. Неке теорије претпостављају да је он, заједно са Христифором, прешао у манастир Беочин, да би потом наставио да ради као монах-скитач.³³¹ Да је Максим имао неку везу са Христифором указује и чињеница да његов архијерејски чиновник ПБ 21 по илуминацијама готово доследно следи рукописе Христифора Рачанина МСПЦ 252, МСПЦ Орг 121 и САВ 7.³³² Стекавши знање у Рачанском скрипторијуму Максим је, као већ оформљен писар, мењао пребивалишта, па се слути да је могао бити у Раковцу, Ремети, Карловцима и Врднику, као и да је извесно време боравио у близини карловачког митрополита.³³³ Та се веза може потврдити уколико је Максим кога пећки патријарх Мојсије помиње у писму карловачком митрополиту Викентију Поповићу, 18. јуна 1714. године, заправо даскал Максим.³³⁴ Такође, постоји јака веза даскала Максима и са Манастиром Раковац. Данас знамо да је 1714. године преписао већ поменути Раковачки србљак, по налогу игумана Теофана, који га је приредио. Ово је његов несумњиво најзначајнији рукопис – данас, нажалост, изгубљен. Уз то, написао је и предговор Раковачког поменика, што је још једна потврда везе са Манастиром Раковац.³³⁵

3.7.

Од свих Рачана највише је писано о Гаврилу Стефановићу Венцловићу.³³⁶ Разлог лежи у чињеници да нам је од Венцловића остало 20.000 рукописних страна. Теолози су га врло мало проучавали, иако његов опус, без сумње, завређује посебну пажњу. Пратећи траг рукописа могло би се рећи да он, на разне начине, ствара од 1698. па све до 1747. године. Претпоставља се да је рођен 1680. негде у Срему, на шта упућује његов језик. Како сам бележи, отац му се звао Стефан, отуда презиме Стефановић, које

³³¹ *Ibid.*

³³² М. Харисијадис, *op. cit.*, 72.

³³³ М. Бошков, „Хронографи и писарска традиција Рачана“, 389.

³³⁴ Л. Чурчић, „Србљаци у XVIII веку“, 49.

³³⁵ М. Харисијадис, *op. cit.*, 68.

³³⁶ М. Павић, *Гаврил Стефановић Венцловић*, Београд 1972; М. Павић, Предговор; М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, 213–236; М. Павић, *Историја, и стил и стил*, Нови Сад 1985; Д. Медаковић, *Српска минијатура XVIII века*, 193–198; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 168–172; М. Тимотијевић, *op. cit.*, 61–77; Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, 151–177; Т. Јовановић, „Прича о три пријатеља као проповед код Гаврила Стефановића Венцловића“, *Рачански зборник*, 8/9, Бајина Башта 2004, 37–49; Д. Давидов, „Сентандреја у доба Рачана“, *Рачански зборник*, 1, Бајина Башта 1996, 25–37; Д. Давидов, „Срби у Коморану и Ћуру“, *Рачански зборник*, 2, Бајина Башта 1997, 20–32.

је превео са грчког и сам се назвао Венцловић.³³⁷ Стара теза да је Гаврил Пољак одавно је одбачена.³³⁸

Извесно време боравио је у Сентандреји, у школи Светог Луке, као ученик Кипријана Рачанина. Кипријан је на њега у сваком смислу пресудно утицао: он се, као и његов учитељ, на више места назива *писцем*. Такође, као и учитељ, преписиваће и читаће књиге са химнама посвећеним Србима светима, написаће житија Свете Петке Српске и деспота Максима Бранковића. Када Кипријана већ више није било међу живима, Венцловић је своје читаоце увек радо подсећао да је ученик *општег духовника* Кипријана Рачанина, који је био у Сентандреји.³³⁹ Због бројних ратова између Аустрије и Турске Венцловић често мења места боравка. Јуна 1715. је изгледа био у Ђуру. Осим у Ђуру, боравио је и у Острогону, Коморану и Сентандреји. Постоје сведочанства да је 1736. био капелан у Ђуру, а затим проповедник у Коморану, од 1739. године.³⁴⁰

Био је за своје време веома добар беседник, а нарочито су на његов стил утицале беседе кијевских теолога Лазара Барановича и Гаљатовског. Барановича је доста и преводио.³⁴¹ Из његових беседа приликом службовања у Коморану и Ђуру да се закључити да се Венцловић не осећа баш најбоље у својој улози. Његове проповеди су строге, са јаким моралним поукама упућеним пастви – а она је, по његовом мишљењу, често неморална. Најзад је изгубио вољу да у тим градовима проведе остатак живота те од епископа Василија Димитријевића (1728–1748) тражи да му одобри да се повуче у монашко самовање близу села Помаза код Сентандреје.³⁴²

У свом раду он се, осим преписивањем богослужбених књига и разноликих беседа, бавио и састављањем стихова, а сакупио је и огроман број изрека и извршио реформу правописа.³⁴³ Уз то постоји више сведочанстава да је Венцловић био и талентован иконописац и сликар; већина минијатура које налазимо у књигама које је преписао дело је његових руку.³⁴⁴ У једноме запису из 1743. године себе назива *худим списатељем у дубокој старости*. Очигледно су га старост и болест притискале и, што

³³⁷ М. Павић, *Гаврил Стефановић Венцловић*, 7–8.

³³⁸ Ј. Скерлић, *op. cit.*, 168.

³³⁹ М. Павић, *op. cit.*, 12–13.

³⁴⁰ *Ibid.*, 14–18.

³⁴¹ М. Павић, Предговор, 54.

³⁴² Д. Давидов, „Срби у Коморану и Ђуру“, 27.

³⁴³ М. Павић, *op. cit.*, 11–22.

³⁴⁴ Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, 152.

му је нарочити тешко пало, почео га је издавати вид. Према једном запису, умро је 1749. године.³⁴⁵

Што се језика тиче, Венцловић српскословенски користи када преписује и умножава књиге за црквену употребу, али не занемарује ни народни језик. На њему пише чистом и поједностављеном азбуком. По своме познавању народног језика, и осећају за њега, издвојио се од свих писаца пре Вука Стефановића Караџића.³⁴⁶ Он је први међу Србима разликовао слова за гласове *ћ* и *ђ*, па чак и *џ*.³⁴⁷ Павић је Венцловића представио као изванредног беседника, преводиоца, песника, енциклопедисту, преписивача, па чак и драмског списатеља. Међутим, Ђ. Трифуновић сматра то претераним: Павић је, каже он, из Венцловићевих дела *откидао текстове које је често претварао у песме*.³⁴⁸

С друге стране, по Трифуновићу, када се *наводне* Венцловићеве драме боље погледају, *није тешко закључити да се ту не ради ни о каквој драми. Венцловић је саставио или прерадио слово у коме се кроз разговор две личности излаже читава тема. Ови жанрови су били познати у омилицији још од античке књижевности [...] Милорад Павић није поштовао природу Гавриловог дела, те је „слово“ прерадио у драму.*³⁴⁹

Неоспорна је чињеница да је Венцловић веома значајна личност XVIII века, а уз то најзначајнији и најпознатији Рачанин. Истовремено, он је и последњи изданак српске средњовековне књижевности, и весник новог таласа барокног стварања у XVIII веку. Истина је да је његово дело било готово неприметно у времену у коме је живео. Ту чињеницу најлепше описује Г. Витковић следећим речима:

*На жалост дела овог неуморног писца не добише онога уплива каквога заслужише са својих врлина. Ал' томе поглавити узрок треба тражити у том, што већ од почетка 18. столећа почеше се увлачити руске црквене књиге. [...] Са друге стране, тежња бечке владе да умно упропасти српски народ, не даде Србима штампарију.*³⁵⁰

³⁴⁵ М. Павић, *op. cit.*, 26–29.

³⁴⁶ П. Ивић, А. Младеновић, „О језику код Срба у раздобљу од 1699. до 1804“, у: *Историја српског народа*, књ. 4, т. 2, Београд 1986, 74; К. Шкорић, *op. cit.*, 29.

³⁴⁷ П. Ивић, А. Младеновић, *op. cit.*, 75.

³⁴⁸ Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност*, Београд 2009, 69–70.

³⁴⁹ За детаљнију критику Павићевих ставова видети: Ђ. Трифуновић, *op. cit.*, 69–70.

³⁵⁰ Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, 156.

3.8.

По један рукопис преписали су и *раб* Ратко³⁵¹ и *грешни* Силвестар.³⁵² Тачније, у Синаксару (МСПЦ 210) поменути Силвестар је, 1623. године, највероватније дописао само Чин освећења воде. Сам рукопис је, дакле, вероватно старији.³⁵³ Овај Рачанин је можда онај Силвестар који се спомиње 1644. године као игуман манастира Раче.³⁵⁴

Занимљив је и рукопис познат као Пракапостол иришки, НМП, IXD 16 (Š 2). У ранијој науци сматрано је да је Симеон Рачанин, који се потписао на овоме рукопису, уједно и преписивач Апостола. Чешки научници Вашица и Вајс рукопис датирају у XVII век, чиме је могла да се одржи нека веза са Рачом.³⁵⁵ Међутим, нова датирања рукопис померају у трећу четвртину XV века, што га засигурно удаљава од те претпоставке. Дакле, Симеон се 1676. године само потписао на Апостол.³⁵⁶ Кипријан Рачанин је од заборава сачувао и ђакон Данила, који је споменут на Бођанском псалтиру (данас изгубљен), али се о њему ништа поуздано не може рећи. Вероватно да није био писар, будући да је споменути псалтир био преписан за његово усавршавање.³⁵⁷

Додајемо још и Георгија Рачанина, који је преписао Пут монаха Лаврентија у Свету земљу.³⁵⁸ О Исаји Рачанину из једног записа сазнајемо да се са братијом склонио у Угарску, односно да је дошао из Подриња и да се склонио у Јегру, где је живео и радио.³⁵⁹ О Рафаилу Рачанину немамо никакавих поузданих података, осим да је са Михаилом исписао један минеј.³⁶⁰ Примећујемо да М. Павић помиње и извесног „попа Рафаила“, који је, у Коморану, у проповедничком послу заменио Венцловића.³⁶¹ Могуће је да је у питању Рафаил Рачанин.

³⁵¹ М. Бошков, *op. cit.*, 387; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 68; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237.

³⁵² Д. Страњаковић, *op. cit.*, 14; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1142; М. Бошков, *op. cit.*, 386; С. Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, 52.

³⁵³ Д. Страњаковић, *op. cit.*, 14; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1142; М. Бошков, *op. cit.*, 386; С. Милеуснић, *op. cit.*, 52; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1794. Рукопис се у Богдановићевом *Инвентару* назива *Тропарник*.

³⁵⁴ Д. Страњаковић, *op. cit.*, 81; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1383.

³⁵⁵ И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *Српске рукописне књиге у Чешкој*, Београд 2015, 32–35; J. Vašica, J. Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisu Narodního musea v Praze*, Praha 1957, 115.

³⁵⁶ М. Гроздановић-Пајић, „Ново датирање српских ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу“, 451; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1710; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 238.

³⁵⁷ Рукопис је изгубљен; М. Бошков, *op. cit.*, 372; Б. Маринковић, *op. cit.*, 94; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1977.

³⁵⁸ Б. Маринковић, *op. cit.*, 98.

³⁵⁹ Б. Маринковић, *op. cit.*, 95; Харисијадис, *op. cit.*, 239; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 2070; Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности*, 366, 292.

³⁶⁰ Минеј за јун–јул СА 15, л. 3846.

³⁶¹ М. Павић, *Гаврил Стефановић Венцловић*, 13.

Незаобилазан на овом списку је и јеромонах Филотије, који је исписао један мањи део Студеничког зборника (УББ Ms Mars 103/5). Неки аутори га одређују као *необразованог, невештог*, али ипак Рачанина.³⁶² У тзв. мање писаре можемо убројати и Григорија Рачанина. Истраживања су утврдила да је он писац Путописа, који је, нажалост, изгубљен. Претпоставља се да је и Григорије био један од оних Рачана који су 1690. године из Подриња прешли у Угарску. Већина Рачана отишла је у правцу севера, док се он упутио на запад, тачније у Славонију. Захваљујући Андри Гавриловићу знамо да је сплаварио Дунавом од Осијека до Крајове у Румунији и да је то путашаствије описао у једноме путопису, чији је мали део Гавриловић објавио. Овај путопис је данас, нажалост, изгубљен, а сматра се да је настао после 1739. године. Претпоставка о датирању путописа темељи се на чињеници да мали део рукописа који је сачуван говори о бици код Гроцке између Турака и Аустријанаца. Ако знамо да се та битка одиграла јула 1739. године и да писац о њој говори као о минулом догађају, јасно нам је да је оквирни период стварања овога путописа средина XVIII столећа, те га стога можемо посматрати и као последњи изданак велике рачанске школе. Једно је сасвим сигурно: са Григоријем Рачанином завршава се српскословенска епоха.³⁶³

3.9.

Сачуван је и изванредан број записа и трагова који су од заборава отргли неколицину Рачана који вероватно нису били скриптори. Поменућемо Исака Рачанина, који се 1668. године потписује на зиду Манастира Жиче,³⁶⁴ а једну годину касније, као хација, на северном зиду портала у Студеници.³⁶⁵ С. Милеуснић помиње двојицу рачанских монаха, Евлогија и Неофита, чија су имена урезана на престоном крсту из 1652. године, који су израдили Божићко Радашић из Рожаника и Ђуро калфа.³⁶⁶ Исти аутор помиње и натпис на дискосу из 1671. године који је, старањем јеромонаха Теофила, направљен за Скит Светог Ђорђа.³⁶⁷ Прохора Рачанина смо већ „позвали“ као сведока Киријаковог упокојења.³⁶⁸ Ту је, затим, и игуман Арсеније, који се помиње 1667.³⁶⁹ Записи

³⁶² А. Кацзиба, „Рачанска традиција и Доситеј“, *Рачански зборник*, 13, Бајина Башта 2008, 11–21.

³⁶³ Видети: Ђ. Сп. Радојичић, *Стара српска књижевност*, 259–260; Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности*, 308, 369; М. Харисијадис, *op. cit.*, 237–238; Б. Маринковић, *op. cit.*, 278–279; К. Шкорић, *op. cit.*, 28–29; Д. Давидов, „Рачани“, 117.

³⁶⁴ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1641; С. Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, 51.

³⁶⁵ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 6, Београд 1926, бр. 10173.

³⁶⁶ С. Милеуснић, *op. cit.*, 51. Крст се налази у Музеју СПЦ, инв. бр. 43/III ВЕО 60.

³⁶⁷ *Ibid.*, 41, инв. бр. 88/XLVII ВЕО 64.

³⁶⁸ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1 и 3, бр. 2008 и 7231.

³⁶⁹ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1632.

спомињу и Јосифа,³⁷⁰ Висариона,³⁷¹ еклесијарха Јелисеја,³⁷² игумана Евгенија и проигумана Дионисија.³⁷³ Сава Рачанин поменут је у натпису на печату који је отиснут на једном псалтиру из XVI/XVII века.³⁷⁴ Јеротеј Рачанин у једном запису помиње и хаџи Хрисанта *заједничког духовника свих*.³⁷⁵ Поменутима С. Милеуснић додаје и Прокопија и Антонија, не наводећи извор на који се позива.³⁷⁶ С. Игњић помиње Никифора и Хрисава.³⁷⁷ Извесни Гаврил Рачанин се 1696. године потписао на налоњу који је израдио за Манастир Житомислић. Неки истраживачи претпостављају да се у овом случају ради о Венцловићу.³⁷⁸ Овом низу имена додајемо и Рувима, који се спомиње 1708. године као игуман беочински³⁷⁹ и, најзад, Николаја, поменутог у запису из 1722. године.³⁸⁰

Сакупљајући кратке натписе са маргина и трагајући за што потпунијим историјатом Манастира Раче и скрипторијума покушали смо да на једном месту објединимо све што се може наћи о онима који су себе са поносом називали *Рачанима*. На основу изложеног можемо рећи да је историја од заборава сачувала имена укупно 14 писара Рачанског скрипторијума. Реч је о 7 великих и 7 малих скриптора. *Мали скриптори* су они који су преписали по један рукопис. На крају, сачувана су и имена 21 Рачанина чија је делатност, нема сумње, била повезана са скрипторима. Међу њима се нарочито истиче Теофило, стриц Христифора Рачанина и општи духовник Скита Светог Ђорђа, а ту су и игумани који су овакав рад подржавали: Арсеније, Јосиф, Евгеније.

Може се рећи да је скрипторијум веома плодно радио и пре и после Велике Сеобе. Рачански преписивачи несумњиво су утицали на продужетак српскословенске епохе. У периоду када је то било најпотребније они су заменили штампарије, вредно радили, били при руци патријарху Арсенију (Чарнојевићу) и каснијим крушедолским, односно карловачким митрополитима.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*, бр. 1555.

³⁷² *Ibid.*, бр. 1632.

³⁷³ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 4, бр. 7013; С. Милеуснић, *op. cit.*, 53.

³⁷⁴ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 6, бр. 9768.

³⁷⁵ Амартолон сотирија МСПЦ 226, л. 1296.

³⁷⁶ С. Милеуснић, *op. cit.*, 54.

³⁷⁷ С. Игњић, *Ужичка нахија*, Београд 1961, 40.

³⁷⁸ М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237, нап. 10. Б. Маринковић погрешно наводи 1686. годину (*op. cit.*, 95). Страњаковић сматра да је Гаврил у Житомислић отишао пре 1690, а никако из Угарске (Д. Страњаковић, *op. cit.*, 26).

³⁷⁹ Д. Руварац, *Манастир Беочин*, 63; Б. Маринковић, *op. cit.*, 95.

³⁸⁰ Б. Маринковић, *op. cit.*, 95.

У овој целини дајемо попис свих рачанских рукописа, у форми каталога. Излажемо их по богослужбеној, односно тематској сродности, азбучним редоследом. Реч је о укупно 78 различитих рукописа који се могу приписати рачанским скриптори-ма, уз четири која су преписана за потребе Манастира Раче, и четири за чије се постојање сигурно зна, али су данас изгубљени. Посебно смо издвојили два рукописа за које се сматрало да припадају овој преписивачкој школи, али су савремена истраживања утврдила да нису повезани са Рачом. Уза сваки од њих навешћемо сигнатуру, библиотеку где се налази, име писара и време преписивања. Опис рукописа садржи и податке о обиму рукописа, односно број листова, затим димензије листова, језик, писмо и садржај. Будући да су главни објект нашег истраживања архијерејски чиновници и литургијари, њихов опис ће бити најдеталјнији. Напомињемо да комплетан попис рукописа рачанских скриптора још увек не постоји на једном месту. Ово је први корак ка њиховом коначном попису.

Сва грађа разврстана је у следеће целине, по богослужбеној или тематској сродности:

- Архијерејски чиновници
- Зборници разних састава
- Литургијари
- Минеји
- Номоканон епитимијин
- Октоих
- Псалтири
- Службе
- Стихологије
- Требници
- Триоди
- Остало
- Рукописи Гаврила Стефановића Венцловића у АСАНУ
- Рукописи преписани за потребе Манастира Раче
- Изгубљени рукописи Рачанског скрипторијума
- Рукописи који су приписивани Рачанској преписивачкој школи

3.10.

3.10.1.

• *Архијерејски чиновник*, САВ 7. Преписивач је Христифор Рачанин, а преписан је око 1675. године. За преписивање је коришћен папир, а сам рукопис исписан је на VI + 164 листа, димензија 210 x 145 мм. Чиновник је српске редакције, преписан изузетно складним и правилним полууставним писмом. Богати сликани украс савинског Архијерејског чиновника чини шест минијатура. Постоји један запис на л. VI из 1836. године.³⁸¹ – Садржај:

- Л. 16–52а – Литургија Светог Јована Златоуста
- Л. 52б–54а – Упутство о раздробљењу Агнеца
- Л. 54а–б – Молитва над кољивом
- Л. 55а–78б – Литургија Светог Василија Великог
- Л. 79 а–б – Упутство о припреми Агнеца за Литургију Пређеосвећених Дарова
- Л. 80а–95а – Литургија Пређеосвећених Дарова
- Л. 95б–98б – Чин рукопроизвођења чтеца
- Л. 98б–100б – Чин рукоположења црквеног вратара
- Л. 100б –103а – Чин рукоположења заклинатеља
- Л. 103б –105а – Чин рукоположења свећеносца
- Л. 105а –106б – Устав постављења чтеца и појца
- Л. 106б– 109а – Чин рукопроизвођења ипођакона
- Л. 109б–114а – Чин постављања епископа, митрополита или патријарха
- Л. 114а–117а – Чин благосиљања архимандрита
- Л. 117б–133а – Чин освећења храма
- Л. 133а–135а – Чин освећења Часне трпезе
- Л. 135б–153а – Разне молитве
- Л. 153б–157а – Отпусти и катавасија на Пасху
- Л. 157б–158а – Молитва за благосиљање брашна и молитва за благосиљање сира и јаја
- Л. 159а–160б – Јеванђеља на Пасху на јутрењу, Литургији и Пасхалном вечерњу

³⁸¹ З. Ракић, „Сликани украс архијерејског чиновника бр. 7 у Манастиру Савини“, 137–151; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 38; Д. Богдановић, *Инвентар рукописа манастира Савина*, 91; Р. Станковић, „Рукописне књиге манастира Савине, водени знаци и датирање“, *Археографски прилози*, 20, Београд, 1998, 272–273.

• *Архијерејски чиновник* МСПЦ 252. Скриптор је Христифор Рачанин, а рукопис је настао 1686. године. Преписан је на папиру и садржи 119 листова, димензија 196 x 145 мм. Записи: на л. 50а постоји запис писара, а на л. 79б запис из 1734. који сведочи да је књига припадала Никанору Мелентијевићу, епископу печујском (1710–1721). На л. 104а стоји дописано „клечи“, а на маргинама су исписани и слични моменти, као „узми митру“ или „узми лахан“.³⁸² – Садржај:

Л. 16–67б – Литургија Светог Јована Златоуста

Л. 68б–72б – Упутство о раздробљењу Светог Агнеца

Л. 72б–79б – разне молитве

Л. 81а–100б – чиновни постављења: чтеца, црквеног вратара, заклинатеља, свеће-носца, појца, ипођакона, архимандрита, игумана, протопопа или архиђакона

Л. 100б–116б – Чин освећења храма

Л. 116б–118а – Освећење Часне трпезе

Л. 118б–119а – Садржај књиге

• *Архијерејски чиновник*, НБС 640. Највећи део рукописа (л. 9б–138б) дело је Христифора Рачанина а настао је, по свој прилици, у Скиту Светог Ђорђа у Бањи, у непосредној близини Манастира Раче, 1688. године. Неколико година касније, односно 1692, Кипријан овоме рукопису додаје неколико листова (л. 1б–8б), док је последњи део дописао, 1705. године, даскал Максим (л. 139а–170б). Рукопис је преписан на папиру и садржи II + 170 листова, димензија 230 x 150 мм, док су димензије текста 145 x 90 мм. Језик рукописа је српскословенски са рускословенским иновацијама, а писмо калиграфски полуустав. Рукопис има два записа и то на листовима I и I.³⁸³ – Садржај:

Л. 1б–6б – Чин на постављењу епископа, митрополита или патријарха

Л. 9б–29б – Чиновни рукопроизвођења и благосиљања црквеног вратара, заклинатеља, чтеца и појца, ипођакона, благосиљање архимандрита и игумана, те постављење протопопа или архиђакона

Л. 30б–97б – Литургија Светог Јована Златоуста

³⁸² Д. Богдановић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, „Још један рукопис Христифора Рачанина“, 506; З. Ракић, „Христифор Рачанин и скрипторијум манастира Раче“, 445; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 37; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237.

³⁸³ Д. Богдановић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *op. cit.*, 501–502; Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, 324–327; М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66; М. Бошков, *op. cit.*, 389. Литургију Св. Јована Златоуста из овог чиновника превео је на српски језик умировљени епископ Атанасије Јевтић, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 167–216.

- Л. 98а–б – Молитва над кољивом
- Л. 99б–103б – Упутство о раздробљењу Светог Агнеца
- Л. 104б–125б – Литургија Светог Василија Великог
- Л. 125б–138б – Отпусти и разне молитве за архијерејску употребу (молитве за разрешење заклетве, грехова, молитва над гробом архијереја...)
- Л. 139б–160а – Чин и устав постављења новог архијереја
- Л. 160б–166б – Опело епископу

• *Архијерејски чиновник*, БГКДП. Рукопис се чува у Библиотеци Гркокатоличке дијецезе у Прешову (Словачка). По Р. Клеминсону, датиран је у рани XVII век.³⁸⁴ Међутим, према палеографским и језичким одликама рукопис је исписан у трећој четвртини XVII века. Језик рукописа је српскословенски а правопис ресавски. У самом тексту може се препознати рука три писара. Први део (л. 1–184) преписао је Христифор Рачанин, други (л. 185–287) и трећи (л. 288–290) непознати писари. Сматра се да су ипак прва два преписивача из истог центра, што би опет упућивало на Рачане. Задња два листа су дописана после 1725. године. Чиновник је преписан на II + 145 листова, на папиру, полууставним писмом. Величина листова је 200 x 145 мм.³⁸⁵ – Садржај:

- Л. 1–38 – Чинови рукопроизвођења и благосиљања клирика, црквеног вратара, заклинатеља, свећеносца, чтеца, ипођакона, благослов архимандриту. Чинови произвођења игумана и постављења протопопа или архиђакона.
- Л. 39–159 – Литургија Светог Јована Златоуста
- Л. 159–168 – Упутство о раздробљењу Агнеца
- Л. 168–170 – Молитва над кољивом
- Л. 170–177 – Молитва коју говори архијереј или духовник за опроштај вољних и невољних грехова
- Л. 178–183 – Молитва на гробу архијереја и слово Св. Јована Златоуста о епископима који се не старају о људима
- Л. 183–184 – Херувика на Велики четвртак, Велику суботу и Пасху
- Л. 185–188 – Архијерејева молитва над покајницима
- Л. 193–213 – Указ о храму када га треба светити или не светити
- Л. 214–230 – Служба на обновљењу храма
- Л. 230–260 – Освећење цркве од стране архијереја
- Л. 261–269 – Послеловање над поколебавшом трпезом

³⁸⁴ R. Cleminson, *Cyrillic Manuscripts in Slovakia*, Martin 1996, 96.

³⁸⁵ З. Ранковић, Б. Тодић, *Српске рукописне књиге у Словачкој*, Београд 2016, 41–46.

Л. 269–287 – Освећење воде

Л. 187–290 – Многољетствија

• *Архијерејски чиновник*, ПБ 21. Преписивач је даскал Максим. Једино пронађено датирање смешта га у другу деценију XVIII века. Рукопис је преписан на папиру на VI + 159 + 2 листа, димензија 217 x 151 мм. Овај чиновник исписан је полууставним писмом на српскословенском језику.³⁸⁶ – Садржај:

Л. 16–19а – Почиње разним чиновима постављења (црквеног вратара, заклинатеља, свећеносца, чтеца, ипођакона, архимандрита, игумана)

Л. 196–79а – Литургија Светог Јована Златоуста

Л. 796–80а – Молитва над кољивом

Л. 80а–846 – Упутство о раздробљењу Агнеца

Л. 85а–105а – Литургија Светог Василија Великог

Л. 105а–1136 – Отпусти и разне молитве (молитва приликом разрешења грехова, молитва на гробу архијереја итд.)

Л. 1136–1536 – Типик освећења храма, освећење храма од стране свештеника, и посебно архијереја

Л. 1536–158а – Молитве на постављању Часне трпезе и Жртвеника

• *Архијерејски чиновник*, ДЕЧ 135. Рукопис је датиран између 1710. и 1720, или чак 1725–1748. године. Н. Синдик га атрибуира окружењу, односно школи Кипријана Рачанина, следећи тип писма и обележја српске редакције са српскословенским утицајем. Чиновник је исписан на папиру, на 162 листа, димензија 200 x 150 мм. Писмо је српскословенски полуустав са рускословенским утицајем. На л. 162а налази се запис који представља неколико многољетствија. Прво у низу посвећено је српском патријарху, где се он титулише као архиепископ пећки, патријарх свих Срба и Бугара, Поморја, Далмације, Травуније, половине Дунава, северних страна и целог Илирика. У наставку су исписана многољетствија и константинопољском, антиохијском, александријском и јерусалимском патријарху. Врло је занимљив натпис на л. 162б: *Духовниче удри онога који буде ово доле писао, удари му мочуга 42*. Испод тога: *Тако ја велим: удри духовниче добро и то... удри*. На истом листу је и овални печат неког јеромонаха Викентија.³⁸⁷ Садржај:

³⁸⁶ Д. Богдановић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *op. cit.*, 503; М. Харисијадис, *op. cit.*, 66–77; М. Бошков, *op. cit.*, 388–389.

³⁸⁷ В. Вукашиновић, „Тропар 3. часа у литургијама рукописног Служабника из 16. века, ркпс бр. 80 библиотеке манастира Пећке патријаршије“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 48–49; Д.

- Л. 1а–4а – Чин благосиљања клирика
- Л. 4б–6а – Чин рукоположења и благосиљања црквеног вратара
- Л. 6б–9а – Чин и рукоположење заклинатеља
- Л. 9а–10б – Чин и рукоположење свећеносца
- Л. 10б–12б – Устав постављења чтеца и појца
- Л. 13а–15б – Чин постављења ипођакона
- Л. 15б–17б – Благосиљање архимандрита
- Л. 17б–18а – Чин произвођења игумана
- Л. 18а–18б – Чин постављења протопопа и архиђакона
- Л. 19б–34а – Устав Божанствене службе Светог Јована Златоуста
- Л. 39б–79б – Литургија Светог Јована Златоуста
- Л. 80а–80б – Молитва над кољивом
- Л. 80б–85а – Упутство о раздробљењу Светог Агнеца
- Л. 85б–104б – Литургија Светог Василија Великог
- Л. 105а–128а – Разне молитве за архијерејску употребу (молитве за разрешење заклетве, грехова итд.)
- Л. 128а–154б – Указ и служба на освећењу храма
- Л. 155а–158а – Чин освећења Часне трпезе
- Л. 158а–159б – Чин освећења оскврњеног Жртвеника
- Л. 160а–161б – Текст грамате која се даје новорукоположеном свештенику

3.10.2.

• *Зборник разних састава* са преписом *Цвети дарованија* и календаром из 1696. године (СББ Oct. Pir. Serb 1). Скриптор је Христифор Рачанин, а година преписивања 1679. Рукопис је исписан на папиру, на 87 нумерисаних + 6 нунумерисаних листова, димензија 195 x 140 мм, и релативно је добро очуван. Овај зборник исписан је на српскословенском језику, полууставним писмом. Не постоји запис скриптора, а остали записи исписани су другом руком. – Садржај: Цвети дарованија заузимају готово пола рукописа. Ради се о 35 поглавља састављених од изрека Светих Отаца, философа и историјских личности, од којих свако представља једну врлину или ману, које су међусобно супротстављене (на пример: Дар љубави – Злоба зависти, Дар радости – Злоба жалости итд.). Једино последњи, Дар умерености, нема своју супротност. Следи текст

Богдановић, Љ. Штављанин-Ђорђевић, Б. Јовановић-Стипчевић, Љ. Васиљев, Л. Цернић, М. Гроздановић-Пајић, *Рукописне књиге манастира Високи Дечани*, књ. прва, Београд 2011, 541–544.

Григорија Синајског о монашким знамењима. У наставку су историјски текстови из Хронографа, од првоствореног Адама до султана Мехмеда. Занимљив је текст о јерменској јереси. Такође, у рукопису је велика пажња посвећена астрологији, па тако у наставку наилазимо на текст о знацима зодијака и годишњим добима, као и табеле календара са белешкама. Затим следе астрономско-астролошки текстови, наводно Св. Јована Дамаскина, и типик о црквеном појању, светоотачки текстови о молитви, речник уз Лествицу и речник симбола из Псалтира, библијска питања и одговори. У наставку се налазе здравице руском цару и војводама молдавском и влашком, затим титуле цариградском, александријском, антиохијском, јерусалимском и руском патријарху и, на крају – трактат о пијанству.³⁸⁸

• *Зборник разних састава* („Цвет врлина“) НМП IX Н 23 (Š 26). Скриптор је Христифор Рачанин, а рукопис је преписан у трећој четвртини XVII века (после 1672. године). Преписан је на папиру, на 193 листа. Димензије текста су 130 x 75 мм. На л. 187a–189b постоји запис брзописом, на доњој маргини. Језик рукописа је српскословенски, правоспис ресавски а писмо полуустав. Према неким мишљењима, ово је рукописна књига коју је Јован Рајић користио приликом израде своје *Историје*, и коју је Шафарик назвао Ковиљским летописом. – Садржај: Предисловије Св. Јована Златоуста, зборник Цвети дарованија, Слово о монашком устројству Григорија Синајског, генеалогичка Адамова и Хронограф од Адама до 1672. године. Пада у очи да се папа Силвестар наводи као онај који је крстио цара Константина.³⁸⁹ Нарочито је упечатљив опис пада Српске деспотовине, односно прављење паралеле са Јеремијиним описом пустошења Сиона. Занимљиво је да су са стране, арапским бројевима, дописане године догађаја који се описују (последња је 1672. и говори о походу Турске на Крит). У наставку следи типик црквених песама, па два светоотачка казивања о молитви (Св. Јована Златоуста и Св. Јована Лествичника), а до краја се углавном смењују кратки текстови као што су О цени Христовој Св. Јефрема или О заклетви Св. Јована Златоуста, те тумачење приче о Милостивом Самарјанину итд. Занимљиве су и молитве које се читају приликом уједа змије и упутство како га лечити, затим ако се јаве проблеми у излучивању мокраће. Као и претходни рукопис, и овај се завршава здрави-

³⁸⁸ А. Кацзиба, *Budimpeštanski rukopis Hristifora Račanina – sadržaj, paleografski opis i pravopis*; А. Кацзиба, „Једна карактеристична одлика рачанских рукописа“, *ЗМСФЛ*, XXXVIII/1, 1995, 57; А. Кацзиба, „Рачанска традиција и Доситеј“, 13.

³⁸⁹ Реч је о средњовековном фалсификату, тзв. *Константиновом дару*, који говори о томе како је папа крстио цара Константина, а овај му је том приликом на управљање препустио Западно царство.

цама намењеним руском цару, војводама молдавском и влашком, а на самом крају су побројане пуне титуле патријараха.³⁹⁰

• *Студенички зборник*, Универзитетска библиотека у Болоњи (сигнатура Ms Mars 103/5). На основу водених знакова рукопис се може датирати на крај XVII века. Ако је то тачно, онда би ово било последње познато дело преписивачког рада Христифора Рачанина.³⁹¹ Датирање А. Кацзибе овај рукопис смешта у трећу четвртину XVII века. Такође, она идентификује још једног писара – јеромонаха Филотија, *необразованог, невештог*, али ипак Рачанина. Зборник је исписан на папиру, на 31 листу димензија 208 x 140 мм. Рукописом преовладава полууставно писмо српске редакције. Рукопис чине две целине, из пера два писара: л. 3а–26б пише Христифор, а 27а–31б Филотије. Наглашавамо да је дело прожето астролошким духом, што се може оправдати једино тиме да је таква литература у време Рачана сматрана научном, па су је стога преписивали. На л. 29б постоји запис јерођакона Филотија, писара последњих пет листова, који садржи уобичајену формулацију којом се моли опроштај за грешке у преписивању. Као година преписивања Филотејевог дела рукописа наводи се 7181 (односно 1674), мај, за време столовања патријарха кир Максима и султана Мехмеда. – Садржај: рукопис почиње кратким текстом о богатству (седам редова) Св. Јована Златоуста, затим следе изабрани одломци из беседе Василија Великог, која се прекида, па наставља на листу 5. На осталим листовима су *барокно*³⁹² сложене сентенце из Светог Писма, из девтероканонских књига, те светоотачких текстова Св. Јефрема Сирина и већ поменутих светих Јована и Василија, и засада неидентификованих дела. На л. 8а–б су пасхалне таблице, а у наставку (л. 9а–16б) таблице месецослова, почевши од марта, са хороскопским знацима на врху. У месецословима се од српских светитеља спомињу Св. кнез Лазар, Св. Симеон и Св. Сава. Следи Писмо о човеку Св. Јована Дамаскина, апокрифне природе, вероватно из књиге *Звездочатац*. Занимљивост у овом спису представља осликана фигура човека у коју су уписана почетна слова знакова зодијака. Следи летопис који креће од Адама а завршава се као и зборници сличног порекла – пописом султана, а овај се завршава са Мехмедом. Последња два листа представљају беседу Св. Јована Златоуста.³⁹³

³⁹⁰ Напомињемо да се рукопис негде води и као „Стихологија“ или „Ковиљски хронограф“; И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *Српске рукописне књиге у Чешкој*, Београд 2015, 89–92; З. Ракић, *op. cit.*, 446; М. Гроздановић-Пајић, „Ново датирање српских ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу“, 455; М. Бошков, *op. cit.*, 383–384; J. Vašica, J. Vajs, *op. cit.*, 368; А. Кацзиба, *op. cit.*, 13.

³⁹¹ З. Ракић, *op. cit.*, 46.

³⁹² М. Павић, *op. cit.*, 135–137.

³⁹³ М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, 135–137, 170–171; А. Кацзиба, *op. cit.*, 11–21; М. Харисијадис, „Астрономски, астролошки и други подаци и њихове илустрације у Студеничком

3.10.3.

• *Литургијар*, МСПЦ Орг 121. Преписивач је Христифор Рачанин. Највероватније је преписан осамдесетих година XVIII века. Д. Богдановић га прецизније датира у период између 1670. и 1680. године. Исписан је на папиру, на 104 листа, димензија 218 x 155 мм. Рукопис је српске редакције. Књигом доминира калиграфски полуустав са изузетним илуминацијама. Од записа постоји један који припада Христифору, на л. 26 а-б.³⁹⁴ – Садржај:

- Л. 36–39а – Литургија Св. Јована Златоуста са молитвом за кољиво на крају
- Л. 39б–70а – Литургија Св. Василија Великог
- Л. 70б–74а – Послеловање на бденију
- Л. 74а–81а – Дневни отпусти, а у наставку отпусти на Богородичине и Господње празнике
- Л. 81а–83а – Апостоли и јеванђеља за упокојене
- Л. 84а–88б – Упутство за раздробљење Агнеца
- Л. 88б–90а – Слово Св. Јована Златоуста о свештенству
- Л. 90б–98б – Мали чин освећења воде
- Л. 99а–102а – Разрешна молитва за вољне и невољне грехе

• *Архијерејски литургијар*, МСПЦ Орг 3-II-2. Овај рукопис је без сумње преписан за архијереја, али је из садржаја јасно да је намењен за служење јерејским чином. Скриптор је Христифор Рачанин, а као година преписивања одређује се 1680. Рукопис је на папиру, на III + 57 листова, димензија 200 x 135 мм.³⁹⁵ Српске је редакције, исписан калиграфским полууставом и изузетно лепо илуминисан. На л. 2а–б, на доњим маргинама, налази се запис који помиње епископа будимског Виктора (1660–1668; 1680–1684). Садржај:

- Л. 1б–4а – Послеловање облачења архијереја
- Л. 4б–5а – Чин постављења свећеносца
- Л. 5а–6а – Чин постављења чтеца и појца
- Л. 6б–7б – Чин постављења ипођакона
- Л. 8а–41б – Литургија Светог Јована Златоуста са чиновима рукополагања свештеника и ђакона

зборнику Универзитетске библиотеке у Болоњи“, 283–296; М. Харисијадис, „Писмо Јована Дамаскина о човеку у једном српском рукопису XVII века“, 135–147.

³⁹⁴ З. Ракић, *op. cit.*, 445; М. Харисијадис, *op. cit.*, 36; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1507; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 3, бр. 4308.

³⁹⁵ З. Ракић, *op. cit.*, 445; М. Харисијадис, *op. cit.*, 38; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 2192.

Л. 476–486 – Молитва над кољивом

Л. 486–50а – Чин постављења игумана

• *Литургијар* (Служабна књига), Музеј Румјанцова 401.³⁹⁶ Скриптор је Гаврил Стефановић Венцловић, а рукопис је исписан у периоду 1711–1716. године. Обим књиге је 535 листова. Преписан је српскословенским језиком. На листу 529б–530а постоји поговор *худог јеромонаха Гаврила* – он оставља податке када је књига исписана, и слави Бога за све.³⁹⁷ На листу 1б–2а се налази запис: *Ово је божанствена књига која се зове Литургија, цркве нишке: прилог.* – Садржај:

Л. 2б–89б – Литургија Светог Јована Златоуста са Упутством за раздробљење Агнеца, Херувиком на Пасху и молитвом за кољиво

Л. 90а–122б – Литургија Светог Василија Великог

Л. 123а–141а – Упутство за припрему Агнеца и Литургија Пређеосвећених Дарова

Л. 142а–199б – Послеловања великих и малих вечерњи и јутрење, молитве пре и после Светог причешћа

Л. 200а–294б – Молитве за разне потребе, међу којима има и оних за благосиљања артоса, призив Светога Духа са коленопреклоним молитвама, освећење црквених утвари, благосиљање новог вина, тамјана, нечистог бунара, молитве запрећивања итд.

Л. 294а–481б – Апостол и јеванђеља за разне потребе

Л. 482б–512б – Годишњи синаксар

Л. 513а–529а – Јеванђеља на часовима и садржај

Л. 529б–530а – Поговор Гаврила Стефановића Венцловића

3.10.4.

• *Минеј за јануар*, СА 11. Идентификовано је више писара, од којих је један Гаврил (Венцловић). Рукопис је настао између 1720. и 1725. године. Исписан је на папиру на I + 341 + 1 листу, димензија 310 x 192 мм, док су димензије текста 235 x 135 мм. Текст је јако оштећен, а нарочито л. 337б–340а. Језик је српскословенски, писмо

³⁹⁶ М. Павић, Предговор, 22; Љ. Васиљев, „Буквар из 1717 – дело Гаврила Стефановића Венцловића“, 172.

³⁹⁷ Рукопис се данас чува у РГБ-у. – А. Востоков, *Описание рускихъ и словенскихъ рукописей Румянцовскаго музеума*, Санкт Петербургъ 1842, 606–607. Код Востокова постоји грешка: прегледањем рукописа утврдили смо да он има 535 листова, а не 551 лист, како он пише.

полуустав. Има само један запис, на л. 341а. – Садржај: од словенских светитеља ту су службе Св. Филипу, митрополиту све Русије (9. јануар), Михаилу Клопском, новгородском чудотворцу, и Светом Сави Српском (12. јануар), са упозорењем да је служба Светом Сави 14. јануара, што упућује на руски предложак.³⁹⁸

- *Минеј за фебруар*, СА 12. Писари Гаврил (Венцловић) и непознати помагач. Датирање показује да је у питању прва четвртина XVIII века, а место преписивања Сентандреја. Исписан је на папиру и садржи II + 176 + 3 листа, а димензије листова су 235 x 135 мм. Језик рукописа је српкословенски, а писмо полуустав. Рукопис садржи један запис на листу 176б. Садржај: карактеристично је да нема службе Св. Симеону Мироточивом (13. фебруар), али је зато дато више служби посвећених руским светима: великом кнезу Георгију Владимирском и Кирилу Белозерском (4. фебруар), Димитрију Прилуцком Чудотворцу и кнезу Всеволоду Псковском (11. фебруар), као и Алексију митрополиту московском и све Русије, чудотворцу (12. фебруар).³⁹⁹

- *Минеј за март*, МСПЦ Орг 185. Скриптор је Јеротеј Рачанин. Рукопис је завршен 6. новембра 1698. у Фудвару. Исписан је на папиру, на I + 152 листа, док су димензије листова 326 x 205 мм. На л. 152б препознаје се писарев запис који има уобичајен садржај, тј. писар моли за опроштај ако у раду има грешака. Садржај: нема словенских светитеља.⁴⁰⁰

- *Минеј за март–април*, СА 13. Скриптор је Гаврил (Венцловић). Период преписивања је прва четвртина XVIII века, место Сентандреја. Рукопис је преписан на папиру, на II + 291 + 2 листа, димензија 305 x 200 мм, док су димензије текста 235 x 135 мм. Језик рукописа је српкословенски, писмо полуустав. На л. 157б постоји један запис, који је у ствари Гаврилов потпис. – Садржај: сви словенски светитељи поклапају се са фототипским издањем *Минеја* из 1984. године.⁴⁰¹

³⁹⁸ М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у Венцловићевим рукописима писаним у Коморану и Ђуру“, *Сентандрејски зборник*, 2, Београд 1992, 133; Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 111; Н. Синдик, *op. cit.*, 55.

³⁹⁹ Н. Синдик, *op. cit.*, 55; Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 113–114.

⁴⁰⁰ Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 2051; Д. Руварац, *Манастир Рача и Беочин*, 61; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 588; Б. Маринковић, *op. cit.*, 284.

⁴⁰¹ Н. Синдик, *op. cit.*, 56; Милорад Павић наводи тачан хронолошки податак – по његовом мишљењу, у питању је 1717. година (М. Павић, Предговор, 23).

• *Минеј за април*, МР 6. Преписао га је Јеротеј у Фудвару 1698–1699. године. Рукопис је српске редакције, исписан на папиру, на 123 листа димензија 388 x 203 мм. Садржи запис писара. Не садржи службе словенским светитељима.⁴⁰²

• *Минеј за мај*, СА 14. Исписао га Гаврил (Венцловић) око 1714. године. *Минеј* садржи II + 172 + 2 листа, димензија 305 x 198 мм. Језик је српскословенски са бројном српском вокализацијом, а писмо полуустав. На л. 172б постоји један запис. – Садржај: сви словенски светитељи поклапају се са фототипским издањем *Минеја* из 1984. године.⁴⁰³

• *Минеј за јун–јул*, СА 15. Скриптори овог рукописа су Михаило и Рафаило, а књига је преписана у Сентандреји 1721. године. Овај *минеј* исписан је на папиру, на I + 385 листова, димензија 305 x 198 мм, док је текст димензија 230 x 130 мм. Писмо се може окарактерисати као средњи полуустав, док је језик српскословенски. Од записа најзначајнији је на л. 384б, који представља потпис двојице писара. Од словенских светитеља спомињу се Св. великомученик Јован Нови, кога су Турци мучили у Београду (2. јун), Преп. Кирило Белозерски (9. јун), Св. кнез Лазар Нови, пострадао на Косову (15. јун), Богородица Владимирска, празник Сретења пречасне иконе (23. јун) и Св. мученици Борис и Гљеб (24. јул).⁴⁰⁴

• *Минеј за јули*, МР 7. Петар Момировић га, на основу водених знакова и писма атрибуира Јеротеју Рачанину. Сходно томе, вероватно је исписан када и *Минеј* за април и вероватно у истом месту, тј. Фудвару. Преписан је на папиру, на 202 листа, чије су димензије 315 x 203 мм. Не садржи службе словенским светитељима.⁴⁰⁵

• *Минеј за август*, СА 16. Скриптор је „мали ђакон Гаврил“ (Венцловић) 1717. године у Сентандреји, за време духовника кир Кирила. Рукопис је урађен на папиру у обиму I + 172 + 1 лист, чије су димензије 315 x 200 мм, а сам текст има димензије 235 x 135 мм. У *минеју* је приметан збијен средњи полуустав, док је језик српскословенски са српским вокализацијама. На л. 172б постоји један писарев запис. – Садржај: сви словенски светитељи поклапају се са фототипским издањем *Минеја* из 1984. године.⁴⁰⁶

⁴⁰² Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 2054; Д. Руварац, *op. cit.*, 61; П. Момировић, „Старе рукописне српскословенске књиге у Срему“, *Грађа за проучавање споменика културе Војводине*, 8/9 1978/79, 393–395; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 604.

⁴⁰³ Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 116–118; Н. Синдик, *op. cit.*, 56.

⁴⁰⁴ Н. Синдик, *op. cit.*, бр. 56; М. Бошков, *op. cit.*, 371.

⁴⁰⁵ П. Момировић, *op. cit.*, 395–399.

⁴⁰⁶ М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у рукописима Кипријана Рачанина писаним у Сент-Андреји“, 133; Н. Синдик, *op. cit.*, 57; М. Павић, Предговор, 22. – М. Павић овај рукопис назива *Минејом Светог Луке*.

- *Минеј за август*, ПМХ 54. Рукопис је преписао Христифор Рачанин у Скиту Светог Ђорђа у Бањи 1684. године. Исписан је на папиру, на 180 листова, чије су димензије 315 x 210 мм. Рукопис је потпун, полууставног писма, на српскословенском језику. На л. 179а рукопис садржи потпис скриптора са уобичајеном формулацијом и молбом за опроштај због грешака учињених приликом преписивања. На л. 180б уочавају се два невешта цртежа.– Садржај: не садржи службе посвећене словенским светитељима. Након служби дописано је Слово о Успењу Св. Јована Богослова, које је предвиђено за читање током обеда у трпезарији.⁴⁰⁷

- *Минеј за септембар*, АСАНУ 148. Скриптор је Михаило Рачанин. Преписан је 1704. године у Сентандреји. Овај минеј исписан је на папиру, на 227 листова, димензија 305 x 190 мм. Пример је српске редакције. Записи: на л. 226а–б налази се запис Михаила Рачанина који помиње место и годину писања, као и духовника кир Кирила јеромонаха. Велики је број служби посвећених руским светитељима: Св. Јовану архиепископу новгородском чудотворцу (7. септембар), Св. Јосифу Волоцком Новом Чудотворцу (9. септембар), смоленским и јарославским чудотворцима, кнезовима Теодору, Давиду и Константину (10. септембар), черниговским чудотворцима кнезу Михаилу и његовом бојарину Теодору (20. септембар), Св. Сергију Радоњешком (25. септембар) и Саватију Соловецком (27. септембар).⁴⁰⁸

- *Минеј за октобар*, СА 8. Рукопис се на основу водених знакова може сместити у период од 1710. до 1717. године, а место писања је врло вероватно Сентандреја. Писар је Гаврил (Венцловић). Овај рукопис урађен је на папиру, обима је (I) + 219 + 1 лист, димензија 305 x 190 мм. Језик рукописа је српскословенски, а писмо рачански полуустав. Минеј је непотпун и нема записа. – Садржај: недостаје почетак службе за 1. октобар, а минеј садржи службе словенским светитељима – Преп. Параскеви (14. октобар), Јовану Рилском (21. октобар), Св. Арсенију Српском (28. октобар) и Св. Аврамију архимандриту ростовском чудотворцу (29. октобар).⁴⁰⁹

- *Минеј за новембар*, СА 9. Скриптори су Гаврил (Венцловић) и непознати писар. Период преписивања је 1720–1725, а место Сентандреја. Исписан је на папиру у

⁴⁰⁷ Јб. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1825; Д. Руварац, *Манастир Рача и Беочин*, 61; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 705; В. Мошин, *Ћирилски рукописи Повијесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*, Београд 1971, 25–26; Б. Маринковић, *op. cit.*, 274–275; З. Ракић, *op. cit.*, 445.

⁴⁰⁸ М. Гроздановић-Пајић, *op. cit.*, 133; Јб. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, 25.

⁴⁰⁹ Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 107; Н. Синдик, *op. cit.*, 54; М. Гроздановић-Пајић, *op. cit.*, 133.

обиму II + 301 + 2 листа, димензија 310 x 185 мм. Овај минеј урађен је на српскословенском језику, док је писмо полуустав. Рукопис нема записа. – Садржај: не садржи службу Св. Стефану Дечанском (11. новембар), иако је његово име наведено тог датума. Овај рукопис обилује службама посвећеним руским светитељима: Јони, архиепископу новгородском и чудотворцу (5. новембар), Варлааму Хутинском (6. новембар), Максиму Јуродивом, московском чудотворцу (11. новембар), Никону Радоњешком (17. новембар), Великом кнезу Михаилу Јарославичу Тверском (22. новембар), Св. благоверном кнезу Александру Невском (23. новембар) и Св. Јакову, архиепископу ростовском (27. новембар).⁴¹⁰

- *Минеј за новембар*, СА 10. И овде имамо два писара, од којих је један Гаврил (Венцловић). Рукопис је преписан у Сентандреји између 1720. и 1725. године, на папиру, на 286 листова димензија 320 x 195 мм, док је текст димензија 230 x 135 мм. Језик овога минеја је српскословенски, писмо полуустав. Запис на л. 286б исписан је Гавриловом руком. – Садржај: од словенских светитеља поседује једино службу Св. Сави Звенигородском (3. децембар).⁴¹¹

- *Минеј за децембар*, МСПЦ 85. Скриптор је Христифор Рачанин. Рукопис је преписан у периоду између августа 1666. и почетка марта 1668. године у Скиту Светог Ђорђа. Исписан је на папиру, на I + 204 листа, димензија 315 x 215 мм. Рукопис је српске редакције, урађен калиграфским полууставним писмом. Богато је орнаментисан и препун лепих вињета. Записи: на л. 203а налазе се запис писара и запис из 1772. године. – Садржај: нема службе словенским светитељима.⁴¹²

3.10.5.

- *Номоканон епитимијин*, МСПЦ Орг 11. Писари овога рукописа су Кипријан, Киријак, Христифор и Михаило Рачанин. Основни део рукописа потиче из друге четвртине XVII, док неки делови по датирању иду и на сами крај истога века. Преписан је на папиру, на I + 199 листова, чије су димензије 150 x 100 мм. Рукопис је српске редакције. – Садржај: дело свештеника Захарије, који себе ставља под јурисдикцију васељенског патријарха Јоасафа, о брачном праву у домену крвног сродства, са изведеним

⁴¹⁰ М. Гроздановић-Пајић, *op. cit.*, 136; Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 109; Н. Синдик, *op. cit.*, 54.

⁴¹¹ М. Гроздановић-Пајић, *op. cit.*, 136; Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 110; Н. Синдик, *op. cit.*, 55.

⁴¹² Б. Маринковић, 275; Д. Руварац *op. cit.*, 61; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 828; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 34.

обрасцима ко са ким може да ступи у брачну заједницу. У наставку следи текст О светом крштењу, а након тога правила васељенских сабора и Светих Отаца о крвном сродству везаном за брак, последовање опела, последовање кушања агиазме, Слово о исповедању грехова и Слово о покајању Св. Јована Златоуста, Номоканон или законоправило о исповести, Правила Јована Посника, Номоканон о крштењу, чин малог освећења воде, две разрешне молитве, затим изреке из Светог Писма и изреке Отаца (Касијана, Евагрија Понтијског, Св. Јована Лествичника, Св. Василија Великог итд.).⁴¹³

3.10.6.

- *Октоих првогласник*, РА 2. Рукопис је подељен на три дела. Први (л. 1а–264а) је најстарији, други (л. 264б–272а) садржи рачанску орнаментику и има индиција да је преписан у Сентандреји, док је трећи (л. 276а–383а) преузет из штампаног *Октоиха петогласника* Божидара Вуковића из 1536/1537. године. Очигледно се појавила потреба да се рукописни део *Октоиха* допуни, па је то и учињено додавањем на штампани материјал. Писар дела је непознат, али се из записа види да је рукопис настао 1570. године у граду Новом Брду, у Цркви Св. Стефана. На другом, такозваном маргиналном запису (л. 24а–49а) стоји да је књига власништво Манастира Раче, са уобичајеном формулом да се проклиње онај ко књигу отуђи. *Октоих* је исписан на папиру. Димензије првог и другог дела су 280 x 195 мм, док је трећи део, како је већ речено, штампани додатак. Језик рукописа је српскословенски, а писмо леп средњи полуустав. *Октоих* садржи још неколико записа: на л. 63б на маргини запис када је књига преписана, а на л. 264б писарев запис у оквиру којег је дописано да су 1560. године Нектарије и Гаврил дошли из Бугарске земље. – Садржај: први и други допуњени део рукописа садрже службе из *Октоиха* од 1. до 4. гласа за сваки дан у седмици. Други део, тј. штампани, садржи исте службе од 5. до 8. гласа. У тексту постоји прекид за петак осмог гласа.⁴¹⁴

3.10.7.

- *Псалтир с последовањем*, МСПЦ Орг 92. Рукопис је преписан 1642. године у Манастиру Рачи. Скриптор је Киријак Рачанин. Исписан је на папиру, на 377 листова, димензија 205 x 145 мм. Овај *Псалтир* је српске редакције. Напомињемо да недостају почетне странице. Постоји један запис скриптора на л. 377а. – Садржај: псалми и

⁴¹³ Љ. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 46–47; Љ. Васиљев, „Нови подаци о познатим и непознатим рукописима Кипријана Рачанина“, 40–41.

⁴¹⁴ Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 131–133; Н. Синдик, *op. cit.*, 62.

библијске песме, непорочни тропари, васкрсни тропари, богородични, ипакoји и кондаци осам гласова, редовни синаксари, васкрсне стихире на *Господи возвах* осам гласова, богородични канони, блажена, акатист Пресветој Богородици, акатист Живоносном Гробу, параклис Пресветој Богородици, пасхалне таблице, месецослов са тропарима и кондацима светима. Од српских светих имамо тропаре и кондаке Св. Арсенија Сремца и Св. краља Стефана Дечанског. Следе тропари и кондаци у периоду Великог поста, почевши од Недеље митара и фарисеја, затим полуноћница, тројични и свјетилни осам гласова, велико повечерје, чин малог освећења воде, разрешна молитва над исповећеним, молитва за нечисти бунар, благосиљање новог брашна, васкрсна јеванђеља, катизме и опело младенца.⁴¹⁵

- *Псалтир с последовањем*, НБС 326. Састоји се из два дела. Први (л. 16–4386) се може датирати у 1645. и исписан је руком непознатог писара, док је други (л. 439а–522а) рад Христифора Рачанина и може се датирати у крај XVII века. Псалтир је исписан на папиру, обим му је I + 523 листа, димензија 137 x 92 мм. Језик рукописа је српскословенски, а писмо ситни полуустав. Има више записа. – Садржај: псалми, библијске песме, васкрсни тропари, богородични, кондаци, Месецослов са тропарима и кондацима (од српских светитеља исписани су тропари и кондаци Св. Стефана, Св. архиепископа Арсенија Сремца, Св. Стефана Дечанског, Св. деспота Јована, Св. Саве, Св. деспота Максима, Св. Симеона Мироточивог и Св. кнеза Лазара), затим изводи из Посног и Цветног триода те мали чин освећења воде. Следе изводи из служби посвећених Пресветој Богородици, акатист, канони, параклис, молитва Ангелу хранитељу, пасхалне таблице, седмични октоих, јеванђеља васкрсна, свјетилни и јеванђелске стихире, тропари и кондаци по данима за Страсну седмицу и упутство за Литургију на Пасху, са каноном Јована Дамаскина. Текст се прекида на листу 523.⁴¹⁶

- *Псалтир с последовањем*, АСАНУ бр. 63 (155).⁴¹⁷ Писари су Кипријан и Христифор Рачанин. Рукопис је преписан 1672. године на папиру, обим му је II + 386 + 1 лист, димензија 189 x 135 мм. Рукопис је српске редакције и нема записа. Што се тиче

⁴¹⁵ Д. Руварац, *op. cit.*, 61; К. Шкорић, *op. cit.*, 17; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1348 и бр. 1354; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237.

⁴¹⁶ Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. прва, Београд 1986, 238–242; Љ. Штављанин-Ђорђевић, „Стари ћирилски рукописи Народне библиотеке у Београду, Кратак попис“, *Библиотекар*, 5, Београд 1968, 12; М. Кићовић, „Рукописи Народне библиотеке у Београду“, *Архивски аламанак*, 1, Београд 49–80; А. Кацзиба, „Једна карактеристична одлика рачанских рукописа“, 51.

⁴¹⁷ Рукописи су овако сигнирани у *Каталогу* Љ. Стојановића. Први наведени број је каталожки број Љ. Стојановића, а онај у загради је званични број рукописа у Архиву САНУ.

садржаја, након псалама следи Часослов, после кога се Псалтир завршава последовањем кушања агиазме.⁴¹⁸

- *Псалтир с последовањем*, МСПЦ Орг 93. Скриптор је Јеротеј Рачанин. Према воденим знацима рукопис је датиран у време око 1700. године. Преписан је на папиру, на 189 листова, димензија 196 x 160 мм. Јеротеј је приликом преписивања користио српскословенски језик и полууставно писмо. – Садржај: Псалтир, непорочни тропари, васкрсни тропари, тропари и богородични за сваки дан у недељи, канони, акатист Пресветој Богородици, акатист Живоносном Гробу Господњем.⁴¹⁹

- *Псалтир*, МСПЦ 151. Скриптор овог дела је даскал Максим. Све што се може рећи о временском оквиру настанка овога рукописа јесте да је датиран у почетак XVIII века. Преписан је на папиру, на I + 306 листова, димензија 300 x 195 мм. Језик рукописа је српскословенски, писмо полуустав. Записи: на л. I стоји да је рукопис преписан за време епископа Макарија 1721. године, а поред записа је и цртеж наопаког једнорога. – Садржај: псалми, библијске песме, суботни непорочни тропари, затим тропари, кондаци, ипакоји и богородични васкрсни, па дневни тропари и кондаци и свјетилни. Следи Месецослов са тропарима и кондацима, где се од српских светитеља помињу Св. деспот Стефан, Св. Арсеније, Св. Стефан Дечански, Св. Симеон и Св. Сава, Св. кнез Лазар, а потом тропари и кондаци Великог поста до Педесетнице, међучасови, полијелеј, изабрани псалми на Господње и Богородичине и неке светитељске празнике.⁴²⁰

3.10.8.

- *Служба Св. Петру Коршиком и Покрову Пресвете Богородице*, БЗЦ 116. Рукопис је датиран у јул 1668. године, а место преписивања је Скит Светог Ђорђа. Преписивач је Христифор Рачанин. Служба је исписана на папиру на 56 листова, димензија 208 x 140 мм. Први лист је изузетно оштећен, а сам рукопис је непотпун. Језик службе је српскословенски, писмо полуустав. Постоји један запис на л. 10б, у којем се писар идентификује као Христифор Рачанин и наводи да је рукопис преписан старањем епископа ариљског кир Рувима. – Садржај: комплетна Служба Св. Петру по уставу, на крају слу-

⁴¹⁸ Удео Христифора Рачанина у овом рукопису, као и у претходном, утврдила Љупка Васиљев („Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 45; „Нови подаци о познатим и непознатим рукописима Кипријана Рачанина“, 151–154); Љ. Стојановић, *op. cit.*, 31.

⁴¹⁹ М. Гроздановић-Пајић, „Посебан тип воденог знака 'грб са кулом' у неколико рукописа с краја XVII и прве четвртине XVIII века“, 65–66; К. Шкорић, *op. cit.*, 26.

⁴²⁰ М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66–77; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1371.

жбе обимно Житије Св. Петра, а након житија типик за служење Литургије. Следи Служба Покрову Пресвете Богородице, која се прекида на средини 8. песме канона.⁴²¹

- *Служба Св. Арсенију Сремцу* – део Минеја за октобар МСПЦ 84 (л. 223б–231а). Скриптор службе је даскал Максим. Остатак Минеја је преписан 1705. године руком јеромонаха Пахомија. Служба Св. Арсенију Сремцу исписана је српскословенским језиком 1714. године у Манастиру Раковцу.⁴²²

- *Служба Преноса моштију Св. Николаја Мирликијског* – део Минеја за мај, МСПЦ 81 (л. 139б–147а). Претпоставка је да су обе службе дело даскала Максима и да су некад биле саставни делови такозваног Раковачког србљака, који је Максим преписао по налогу игумана Манастира Раковца Теофана, 1714. године. Није познато због чега су завршиле овако разуђене.⁴²³

3.10.9.

- *Стихологија* НМП IX Н 9 (Š 13). Скриптор је Христифор Рачанин, а рукопис је преписан 1671. године у Скиту Светог Ђорђа у Бањи. Исписан је на папиру на 122 листа, димензија 145 x 105 мм. Језик рукописа је српскословенски, писмо полуустав. Целокупан сликани украс извео је Христифор Рачанин. Записи: на л. 104б је запис Христифора Рачанина, а на л. 122б потпис с краја XVIII века пароха шидског Михаила Григоријевића. Рукопис се прекида на л. 122б, где остаје недописано до када је царовао султан Мехмед. – Садржај: од л. 1а до л. 112б је богослужбени текст намењен певници. Реч је о песмама *Блажен муж, Господи возвах* са свим стиховима, догматици и богородични осам гласова, а затим следе полијелејни псалми, изабрани псалми на Господње и Богородичине празнике. Од српских светитеља заступљени су псалми за празник Св. краља Стефана Дечанског, Св. кнеза Лазара и Светих Саве и Симеона. У наставку су катавасије и свјетилни на Господње и Богородичине празнике, поредак Литургије за певницу, славе, антифони итд. Занимљиво је да химне *Свјат, свјат, свјат, Тебе појем* и *Достојно* имају и грчку верзију у транскрипцији. Следе причасни за целу седмицу, непорочни тропари и чин освећења воде. На листовима 113а–122б налази се кратак летопис: помиње се покрштавање Руса и прелази на помен о отпадању Рима од Истока.

⁴²¹ З. Ракић, *op. cit.*, 444; Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 35; Богдановић, *op. cit.*, бр. 1513; Ј. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1636.

⁴²² М. Харисијадис, „Служба архиепископу Арсенију у рукопису даскала Максима“, 86–95; М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66–77; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 769.

⁴²³ М. Харисијадис, „Служба архиепископу Арсенију у рукопису даскала Максима“, 86–95; М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66–77; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 601.

Постоји и један историјски извештај о Кирилу и Методију. На крају је попис султана од Мустафе до Мехмеда.⁴²⁴

- *Ирмологија са стихологијом*, МСПЦ Орг 31. Скриптор је Јеротеј Рачанин.⁴²⁵

- *Ирмологија*, МР 8. П. Момировић овај рукопис атрибуира Јеротеју Рачанину или, у крајњој линији, његовом окружењу. Време преписивања је крај XVII или почетак XVIII века. *Ирмологија* је исписана на папиру, на 87 листова, димензија 181 x 140 мм. На полеђини последњег листа стоји запис Софронија Калаићанина из 1777. године. – Садржај: реч је о певничким последовањима, па тако имамо део из *Часослова*, предначинателни псалм и *Господи возвах*, те припеве, каноне, хвалитне псалме, катавасије, антифоне и непорочне тропаре.⁴²⁶

- *Стихологија*, МС РРП 8. Скриптор и илуминатор рукописа је Кипријан Рачанин – ово је његов једини самостални рад. Година преписивања била би 1706. или 1711. Рукопис је исписан на папиру, обим му је V + 121 + VI листова, димензија 199 x 147 мм. Језик рукописа је српскословенски. Постоји један запис на л. 120а у којем нас Кипријан обавештава да пише у дубокој старости. – Садржај: углавном певничка последовања – стихови на блажена, на *Господи возвах*, догматици и богородични, полијелеј и изабрани псалми, катавасије и свјетилни на Господње и Богородичине празнике, певничко последовање Литургије, непорочни тропари, последовање часова, прокимени итд.⁴²⁷

- *Стихологија*, МСПЦ Орг 27. Скриптор је даскал Максим. Књига садржи запис да је рукопис настао у Манастиру Ремети 1723. године. То је једини рукопис на коме се

⁴²⁴ J. Vašica, J. Vajs, *op. cit.*, 310–213; И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *op. cit.*, 89–92; М. Гроздановић-Пајић, „Ново датирање српских ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу“, 454; З. Ракић, *op. cit.*, 445; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 35; М. Харисијадис, „Стихологиј Христифора Рачанина у Шафариковој збирци у Прагу“, 173–177; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1658; Д. Руварац, *op. cit.*, 60; З. Ранковић, „Два богослужбена текста у српској рукописној традицији“, 213–216, *Богословље*, књ. 1–2, Београд 2010, 213–216.

⁴²⁵ М. Гроздановић-Пајић, „Посебан тип воденог знака 'грб са кулом'“, 65–66; К. Шкорић, *op. cit.*, 26. Иначе, рукопис се не налази на свом месту у МСПЦ јер га је, према речима запослених, покојни професор Светозар Душанић однео на рестаурацију у Народну библиотеку Србије. Ова *Ирмологија* до данас није враћена, па је зато нисмо ни описали.

⁴²⁶ П. Момировић, *op. cit.*, 396–398.

⁴²⁷ Љ. Васиљев, „Орнаментика и повез у стихологији Кипријана Рачанина“, у: *Стихологија. Тирилске књиге библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 89; Љ. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 47; М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у Венцловићевим рукописима писаним у Коморану и Ђуру“, 99–100; Д. Грбић, „Палеографске одлике стихологије Кипријана Рачанина“, 57–58; К. Шкорић, „О Рачи и Рачанима“, 100; С. Јакшић, „Стихологија као химнографски зборник“, у: *Стихологија. Тирилске књиге библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 51–55; П. Сирку, „Подаци из историје старог српског живота“, *Летопис Матице српске*, књ. 195, Нови Сад 1899, 98–114.

Максим, тада већ у дубокој старости, потписао. Исписан је на папиру, обим му је 150 листова, димензија 152 x 108 мм. Језик је српскословенски, писмо полуустав. Постоји запис скриптора на доњој маргини (л. 1а–15б). – Садржај: на самом почетку су стихире на *Господи возвах*, затим следе непорочни тропари, изабрани псалми, полијелеј, славе и стихире на Господње и Богородичине празнике и катавасије, а наставља се последовањем на Литургији, посним и васкрсним тропарима, последовањем часова на Божић, те тропарима Св. Сави, Св. Симеону и Св. Арсенију Сремцу. Садржи и синаксаре српским светитељима (Св. Арсенију, Св. Стефану Дечанском, Св. Сави Српском, Св. Симеону и Св. кнезу Лазару), а на самом крају налази се похвала Светој Гори.⁴²⁸

3.10.10.

- *Зборник* (Требник), УБ 49. Скриптор је Киријак Рачанин; рукопис је датиран у 1649. годину. Исписан је на папиру, на 391 листу, димензија 145 x 105 мм. Рукопис је српске редакције, исписан полууставом. Постоје два записа на л. 376б и 377а. – Садржај: рукопис почиње словом Јована Милостивог о томе како је људској души на самрти, а наставља се словом о стварању света, потом следи слово Св. Василија Великог (*философа*, како га Киријак назива) и Григорија Богослова, слово Григорија Чудотворца, молитва Св. ап. Павла приликом змијиног уједа, и упутство шта радити са уједеним, након тога молитва ако постоји проблем с излучивањем мокраће, и упутство како овај проблем лечити. Од л. 20б је српски летопис, односно историја, затим номоканон о чину Крштења, изведене линије сродства ко коме може да кумује, са нацртима, односно обрасцима из синтагме Матије Властара, чин Велике панагије, правила Св. Василија Великог, слова Атанасија Синајског, Јована Дамаскина, слово Св. Јована Златоуста о достојном и недостојном причешћивању, правила Светих Отаца о Крштењу, Проскомидији, те разрешна молитва на исповести, чин Малог освећења воде, чин литије, чин расе, последовање малог и великог образа, чин на разлучењу душе, последовање усопших монаха, опело свештеника, опело младенца, знаменовање детета, молитва породиљи, Света Тајна Крштења, два слова о Пресветој Богородици (која наликују онима из Амартолон Сотирије), слова Св. ап. Павла, Св. Јована Златоуста, Служба Покрову Пресвете Богородице, изабрани псалми за разне празнике, укључујући и српске светитеље, пасхалне таблице и чин Свете Тајне Венчања. Овај чин није цео јер недостаје један

⁴²⁸ Књига садржи запис да је рукопис настао у манастиру Ремети 1723. године (Ј. Стојановић, *op. cit.*, књ. 5, бр. 7547, Београд 1925). Међутим, резултати датирања на основу водених жигова на хартији указују на почетак XVIII века, што може да значи да је сам запис додат касније. – М. Бошков, *op. cit.*, 388; М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 68.

лист, и то, по свему судећи, кључни за Свету Тајну Причешћа. Рукопис се завршава чином венчања другобрачних.⁴²⁹

- *Требник*, МС РР1 23. Овај рукопис преписао је даскал Максим, а преписан је у последњој деценији XVII века. *Требник* је урађен на папиру, обима је 107 листова, димензија 139–142 x 97–100 мм. Недостају листови 1 и 8. Рукопис је исписан српско-словенским језиком и полууставним писмом. Записи: на л. 17б стоји запис „Теодор“. – Садржај: чин Свете Тајне Крштења, чин преласка у православну веру, Свете Тајне Брака, последовање на исходу душе, опело, опело младенца, чин одевања расе, последовање малог образа, чин певања канона над кољивом, чин литије и васкрсна јеванђеља.⁴³⁰

- *Требник*, НБС 51. Скриптор рукописа је даскал Максим, а преписан је у последњој деценији XVII века (можда 1695. године). Рукопис је урађен на папиру, на 138 листова димензија 145 x 100 мм. Писан је ситним полууставом. Записи постоје на л. 25б (*Господи поспјеши мја*) и л. 121б. – Садржај: уобичајени чиновни, с тим што недостаје почетак Свете Тајне Крштења јер се креће од Миропомазана. Следе Света Тајна Брака, чин венчања другобрачних, чин малог освећења воде, канон на исходу душе, чин причешћа болног, опело, опело младенца, мали помен, чин благосиљања и освећења оскврњеног бунара, чин благосиљања вина, уља, меда или друге хране, молитва над грођем и чин литије. Следи дописани део Крштења, који мањка на почетку, а завршава се једном од молитава за разрешење.⁴³¹

- *Требник*, ПБ 18. Скриптор је даскал Максим, док је време преписивања сам почетак XVIII века. Језик рукописа је српскословенски, писмо полуустав. Преписан је на папиру, на 146 листова димензија 155 x 105 мм. *Требник* одликује сиромашна орнаментика. – Садржај: обред Свете Тајне Крштења, обред преласка у Православље, Свете Тајне Брака, венчање другобрачних, Света Тајна Јелеосвећења, последовање на исходу душе, чин причешћа болног, опело, чин погребња младенца, опело на Пасху, молитва над кољивом, освећење воде, благосиљање винограда, благосиљање оскврњеног бунара, благосиљање грођа, чин литије и две разрешне молитве.⁴³²

- *Требник*, АСАНУ 69 (143). Преписан око 1720. године. Ранији аутори су га приписивали Кипријану Рачанину, док новији оспоравају ту атрибуцију. Рукопис је

⁴²⁹ К. Шкорић, *op. cit.*, 17; Д. Богдановић, *op. cit.*, 37, бр. 325; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237.

⁴³⁰ Д. Грбић, „Ортографско-фонетске одлике Стихологије даскала Максима из прве деценије 18. века“, 82.

⁴³¹ Д. Грбић, „Ортографско-фонетске одлике Стихологије даскала Максима из прве деценије 18. века“, 81; Љ. Штавланин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Ј. Цернић, *op. cit.*, 112–114; М. Кићановић, *op. cit.*, 49–80.

⁴³² М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66–77; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1668.

исписан на папиру, на VI + 554 листа димензија 143 x 95 мм. Овај требник је српске редакције и има један запис на л. 533б, где се узноси слава Богу и моли опроштај за учињене грешке.– Садржај: почиње словом пострижења инока, затим следи чин малог освећења воде, чин на Воздвижење Часног и Животворног Крста, чин освећења воде на празник Светих Макавеја, као и чин благосиљања новог дома. У наставку се излаже чин великог освећења воде на Богојављење, те Света Тајна Исповести, потом молитва над кољивом, Света Тајна Јелеосвећења, чин Причешћа болесника, последовање на разлучењу душе, опело мирјана, опело младенца, парастос и молитве пред крштење. Рукопис садржи и поуке Светих Отаца о крштењу, Свету Тајну Крштења, и чин Свете Тајне Брака. У наставку се налазе: последовање мале схиме, опело монаха, опело Светле недеље, молитве за престанак кише, молитве за разне потребе (у току земљотреса, благосиљање бунара, благосиљање вина, грожђа итд.), а након тога је изложен и Месецослов, у коме се, између осталих, помињу и српски светитељи: Св. Сава и Св. Симеон, Св. краљ Стефан Дечански, Св. кнез Лазар, Св. Арсеније Сремац и Св. Максим Бранковић. На крају се налази садржај, а као додатак, уједно и завршетак рукописа, беседа новобрачнима.⁴³³

3.10.11.

- *Триод цветни*, ЦЕТ 38.⁴³⁴ Скриптор и илуминатор је Христифор Рачанин, а рукопис је преписан у периоду 1673–1675. године у Скиту Светог Ђорђа у Бањи. Преписан је на папиру, на 400 листова, димензија 307 x 210 мм. Језик рукописа је српско-словенски, док је писмо полуустав. Занимљива је представа Вазнесења Господњег на л. 4а, која представља копију Вазнесења из штампаног *Пентикостара* Мркшине цркве. Записи: на л. 1а–7б налази се запис на доњим маргинама – објашњава се да је јеромонах Епифаније купио ову књигу и приложио је Манастиру Пиви. На последњем листу постоји више записа, најпре преписивача – који наглашава да је књига *из добра извода исписана*, а затим чак три потписивања патријарха Арсенија IV Шакабанде (1698–1748) из 1727. године (наглашено да је *својеручно*).⁴³⁵ Што се тиче садржаја, нисмо сигурни

⁴³³ М. Бошков, *op. cit.*, 380; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 238, нап. 18.

⁴³⁴ Д. Вуксан је погрешно навео да је у питању *Посни триод* (Д. Вуксан, „Рукописи цетињског манастира“, *Зборник за историју Јужне Србије и суседних области*, Скопље 1936, 206).

⁴³⁵ Нагласићемо да се у литератури рукопис назива и *Триод Лазаревац* и *Пентикостар* – З. Ракић, *op. cit.*, 445; М. Харисијадис, „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, 35; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1785; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 5, бр. 7013; П. Момировић, Љ. Васиљев, *Тириличне*

шта осим триодских служби овај рукопис још садржи, јер је увид у њега тренутно немогућ. Рукопис се чува у Манастиру Цетињу, и херметички је затворен.

- *Триод цветни*, СА 18. Писари овог рукописа су Михаило и Кипријан Рачанин, а време настанка може се датирати у период између 1694. и 1698. године. Триод је исписан на папиру, на (I) + 465 листова димензија 305 x 188 мм. Језик рукописа је српскословенски, писмо рачански полуустав. – Садржај: у додатку који стоји испред основног текста налазе се поуке Св. Епифанија Кипарског о седам Божјих дела, затим Казивање Јеврејина Јосифа о храмовној завеси, Сказаније о Св. Ани (у ствари Богородичин родослов), Посланица Пилатова римском цару, Посланица римског цара великом кнезу Ликинију, Страдања Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа (примећујемо да све три посланице личе на апокрифну литературу – прим. аут.). У наставку је класична садржина Пентикостара. На крају рукописа је, након служби, дописан извод из типика Свете Горе Атонске за Велики пост, и указ за васкрсна јеванђеља Светле седмице.⁴³⁶

- *Триод песни*, СА 17. Рукопис се на основу записа може поделити у два дела, а исто тако и датирати: у 1698. и 1712. годину. Писар је Михаило Рачанин, а рукопис је преписан у Сентандреји. Први део преписан је при духовнику Кипријану (Рачанину), а други при духовнику кир Кирилу јеромонаху. Рукопис је исписан на папиру, на (I) + 432 листа. Димензије Триода су 305 x 188 мм, а текста 230 x 130 мм и 235 x 135 мм; језик је српскословенски. Први део текста писан је полууставом, други брзописом. Постоје два записа скриптора на л. 415а и л. 432а. – Садржај: службе припремних седмица Великог поста, као и службе Великог поста, све до Лазарева суботе. У додатку (од л. 416) исписано је слово Св. Иполита епископа римског О Другом доласку Христовом.⁴³⁷

3.10.12.

- *Богородичник*, МСПЦ 71. На рукопису је потписан „раб Ратко“, а сам препис је урађен у трећој четвртини XVI века. Овај зборник химни посвећених Пресветој Богородици исписан је на папиру, на 133 листа димензија 312 x 205 мм. Преписан је срп-

рукописне књиге цетињског манастира XIV–XVIII век, Цетиње 1991, 151–156; Д. Вуксан, *op. cit.*, 206; Б. Маринковић, *op. cit.*, 91.

⁴³⁶ Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 123; Љ. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 47; Љ. Васиљев, „Нови подаци о познатим и непознатим рукописима Кипријана Рачанина“, 154–155; М. Гроздановић-Пајић, „Посебан тип воденог знака `грб са кулом““, 134.

⁴³⁷ Н. Синдик, М. Гроздановић-Пајић, К. Мано-Зиси, *op. cit.*, 121–123 и 271–272; Н. Синдик, *op. cit.*, 57; М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у рукописима Сентандрејског скрипторијума“, 125–147.

скословенским језиком и полууставним писмом. На л. 133б налази се запис који потврђује да је књига власништво Манастира Беочина. – Садржај: песме на осам гласова посвећене Пресветој Богородици за све дане у недељи.⁴³⁸

- *Поменик Манастира Раче*, ПБ 54. Прва имена у овај поменик уношена су између 1615. и 1625, па све до 1682. године. Укупно има 15.000 имена. Урађен је на папиру, на 218 листова, димензија 295 x 210 мм. Рукопис је непотпун – недостају три листа. Записи: на л. 83б (помиње се 1616. година), л. 107б и л. 111а. – Садржај: Помјаник живих и усопших.⁴³⁹

- *Синаксар*, МСПЦ 210. У запису се спомиње „грешни Силвестар“, који је највероватније дописао мали чин освећења воде, 1623. године, док је сам рукопис вероватно старији. Урађен је на папиру, на IV + 180 + 1 листу (димензије 198 x 140 мм). Овај синаксар је српске редакције. Непотпун је, оштећен од воде, али читљив. Имамо два записа – на л. III запис из 1760. да је књига власништво Манастира Беочина, а на последњем листу је запис самог писара. – Садржај: Месеослов са тропарима и кондацима свим светима, укључујући српске свете које смо већ набрајали у описима ранијих рукописа, тропари у Великом посту, почевши од Недеље митара и фарисеја, непорочни тропари, васкрсни и богородични тропари у осам гласова, те дневни тропари, међучасови, велико повечерје, параклис Пресветој Богородици, полијелејни псалми, избрани псалми, мисли и изреке Светих Отаца, чин малог освећења воде, величанија на празнике (наглашено да је из *руских књига*) и, на крају, поново избрани тропари и кондаци Св. првомученику Стефану, Обрезању Господњем, Св. Атанасију и Кирилу и Св. Максиму, где се текст прекида.⁴⁴⁰

- *Златослов*, ПЛБЕ 99. Рукопис је исписао Киријак Рачанин 1644. године на папиру, на 292 листа димензија 205 x 305 мм. Преовладава полууставно ситно писмо на српскословенском језику. Записи: на л. 291б налази се запис јеромонаха Киријака, а на л. 292а запис расодера Захарије да је рукопис нашао код исмаилских чеда и откупио га за манастир. – Садржај: беседе Св. Василија Великог, Јована Златоуста, Григорија

⁴³⁸ Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 168; М. Бошков, *op. cit.*, 387; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237.

⁴³⁹ Т. Јовановић, „Поменик Манастира Раче“, *Рачански зборник*, 7, Бајина Башта 2002, 31; Т. Јовановић, „Поменик Манастира Раче“, *Рачански зборник*, 10/11, Бајина Башта 2006, 74. Наглашавамо да је рукопис издат и фототипски: *Поменик Манастира Раче* (ур. Т. Јовановић), Фондација Рачанска баштина, Бајина Башта 2005.

⁴⁴⁰ Д. Страњаковић, *op. cit.*, 14; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1142; М. Бошков, *op. cit.*, 386; С Милеуснић, „Рачани у Великој Сеоби“, 52; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1794 (код њега се рукопис назива *Тропарник*).

Богослова и других Светих Отаца за циклус од Пасхе до Педесетнице, и за друге празнике. На почетку сваког читања стоји *Благослови оче*, што упућује на то да су беседе читане приликом обеда у трпезарији.⁴⁴¹

- *Литургијски зборник*, СА 20. Намеће се закључак да је писар Кипријан (у запису стоји Типријан) Рачанин. Међутим, новија истраживања говоре да је рукопис највероватније само припадао Кипријану. По воденим знацима може се датирати у средину XVII века, тачније у период између 1640. и 1650. године. Рукопис је преписан на папиру, на (I) + 132 листа димензија 205 x 155 мм. Текст је непотпун. Језик рукописа је српскословенски, писмо полуустав. Има два записа. На листу 129а писар нас обавештава да се намучио преписујући на *мучном месту*, а на листу 132б да књига припада духовнику Ђ(К)ипријану, *да се зна*. – Садржај: Блажена, апостоли и јеванђеља од 1. до 8. гласа за све дане у седмици, акатисти гробу Христовом и Богородици, повечерје у Великом посту, часови (1, 3, 6, 9), канони посведневни Господу Христу, Канон анђелу Хранитељу и јеванђеља васкрсна.⁴⁴²

- *Саборник*, АСАНУ бр. 28 (142). Скриптори су Кипријан и Христифор Рачанин. У овом рукопису највећи део преписао је Кипријан, у Сентандреји, и то у два наврата: у периоду 1691–1692, а потом 1694. године. Поједини делови рукописа су, према испитивању водених знакова, из 1680, што значи да нису настали у Сентандреји. Рукопис је исписан на папиру, на 213 + 1 листу димензија 195 x 140 мм. Саборник је српске редакције. Садржи неколико Кипријанових записа: на л. 31б Кипријан се потписао и навео годину и место, на л. 110а налази се потпис Кипријана *тобоже духовника*, као и на л. 149б. – Садржај: службе изабраним светима, међу којима има доста и српских светитеља, Служба Св. Луки, са житијем, Покрову Пресвете Богородице, Св. мученику Мартину, Св. деспоту Максиму, Св. кнезу Лазару. На л. 111б је Кипријанова стихира 8. гласа посвећена Светом кнезу Лазару. Рукопис садржи и службе Св. Сави, Св. Симеону Мироточивом и Св. Стефану Дечанском, Св. пророку Јеремији, преносу моштију Св. Николаја, Св. Меркурију, апостолу Ананији и Св. патријарсима александријским Атанасију и Кирилу.⁴⁴³

⁴⁴¹ В. Мошин, „Ћирилски рукописи манастира св. Тројице код Пљеваља“, *ИЗ*, 1–2, Цетиње 1958, 256; К. Шкорић, *op. cit.*, 17; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 431; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1383; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237.

⁴⁴² Н. Синдик, *op. cit.*, 58–59; М. Бошков, *op. cit.*, 381.

⁴⁴³ М. Гроздановић-Пајић, „Посебан тип воденог знака 'грб са кулом'“, 65–66; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1975; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1521. У *Инвентару* је наслов *Србљак* (Љ. Стојановић, *Каталог*

- *Дамаскин*, ПБ 218. Скриптор је даскал Максим, а препис потиче с краја XVII века. Исписан је на папиру, на I + 408 листова димензија 201 x 155 мм. Рукопис је урађен полууставним писмом на српскословенском језику. Записи: л. 1 има два записа. У првом се наводи да књига припада Храму Рођења Пресвете Богородице, и година 1743, док су на л. 2а–б записи на обе маргине, на л. 10б–14б, у доњем делу листа, на л. 53а–б више записа на маргинама, л. 110а–112б, маргине, а на л. 408б запис из 1749. године – да се тада престава архиепископ српски Исаија (реч је о митрополиту Исаији Антоновићу, 1748–1749). Ово дело садржи беседе ипођакона Дамаскина Студита, на Благовести, Божић, Богојављење, Сретење, Недељу блудног сина, Слово о Другом доласку Христовом, Беседе у недељу сиропусну, крстопоклону, на Лазареву суботу, Погреб Христов, Васкрс и недеље по Пасхи. Затим следи казивање о мученичкој смрти Св. Георгија Победоносца, па житија Николаја Мирликијског, Св. Димитрија мученика итд.⁴⁴⁴

- *Амартолон Сотирџа*, МСПЦ 226. Скриптор је Јеротеј Рачанин, а дело је преписано у Фудвару, у Угарској, од 12. јула до 27. августа 1697. године. Исписан је на папиру, обим му је 317 листова димензија 149 x 185 мм. Језик рукописа је српскословенски, а правопис ресавски, са знатним недоследностима. Записа има више, а најзначајнији је Јеротејев на л. 129а–б. – Садржај: састоји се из три дела: у првом је описано 69 чуда Богородичиних, затим следи 38 поука које се тичу греха и његовог испољавања, док трећи део чине поуке које се односе на исповедање, Причешће, Страшни суд, ад, рај.⁴⁴⁵

- *Часослов и каноник с поучењем*, МСПЦ Орг 3-II-9. Скриптори су Јеротеј Рачанин и још три неидентификована писара. Рукопис је датиран у 1698. годину а исписан је у Фудвару. Урађен је на папиру, на 303 листа (овај број је сигниран, али су листови од 274 па надаље празни), димензија 162 x 98 мм. Напомињемо да је л. 48б–49а отцепљен дијагонално, напола. Часослов је исписан полууставом српске редакције. Записи: на л. 8б, 10б, 12б, на доњим маргинама, стоји запис: *Часослов Евсевија пароха*, а на л. 241а писарев траг, са годином и местом преписивања. – Садржај: Часослов,

рукописа и старих штампаних књига, 17). Љ. Васиљев, „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, 46.

⁴⁴⁴ М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66–77; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 211.

⁴⁴⁵ Т. Јовановић, „Спасење грешних у препису Агапија Ландоса“, у: *Спасење грешних*, т. 2, Бајина Башта 2012, 499–518; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 239; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 35. Рукопис је издат фототипски и преведен на српски језик, у два тома: А. Ландос, *Спасење грешних, препис Јеротеја Рачанина*, т. 1 и 2 (ур. Т. Јовановић), Фондација Рачанска баштина, Бајина Башта 2012.

након чега следе акатист Св. Николају Мирликијском, молебни канон Пресветој Богородици и Св. Николају, канон Ангелу хранитељу, месецослов (садржи и српске светитеље који су, за разлику од осталих светих, а заједно са Господњим и Богородичиним, обележени црвеним словима), слово Евагрија Понтијског о умиљењу душе, затим једно слово Св. Јефрема, повест о Другом васељенском сабору, о бесквасној служби латинској, указаније о Св. Литургији, тзв. Сказаније о Индијском царству, Путашаствије Хиландарца Лаврентија у Свету Земљу, канон и акатист Пресветој Богородици.⁴⁴⁶

- *Магарашевићев хронограф*, НМП IXG 2 (Š 28). Преписивач рукописа је даскал Максим.⁴⁴⁷ Новија датирања смештају га на сам почетак XVIII века, док га Ј. Вашица и Ј. Вајс опредељују у XVII век. Треће датирање, које у обзир узима водене знаке, везује га за последњу деценију XVII века. Хронограф је урађен на папиру, на 169 листова (димензије текста 190 x 140 мм). Језик рукописа је српскословенски, писмо полуустав. Записи: на л. 83б, л. 141а, л. 158а и л. 165а. Последњи запис је и најзанимљивији јер представља потпис патријарха Арсенија Шакабанде из 1730. године. – Садржај: 90% текста (1а–160б) чини Хронограф од постанка света па до пада Цариграда. Неколико задњих листова (161а–168а) садрже Сказаније Св. Јована Дамаскина Св. Козми епископу мајумском, затим следи тумачење приче о Милостивом Самарјанину, а на самом завршетку налази се душекорисно казивање преподобног Доротеја неком иноку.⁴⁴⁸

- *Богородичник*, БМС РР1 28. Овај рукопис настао је у рачанском окружењу; дело је два писара, од којих је један можда Венцловић. Рукопис је настао у Сентандреји, у XVIII веку. Исписан је читким полууставом на српскословенском језику, на папиру, на 53 листа димензија 147 x 95 мм. На полеђини предњих корица стоји обавештење да је књига из Сентандреје, а у наставку је запис писара: *ово је књига Светог Луке, писа поп* (име није рашчитано, јер је прецртано више пута). – Садржај: кондаци на Богородичине празнике, ипак који свих гласова, типик за Литургију Св. Василија Вели-

⁴⁴⁶ У литератури се рукопис именује и као *Зборник* – К. Шкорић, *op. cit.*, 26; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 239; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 478; Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, 39; В. Мошин, „Јужнословенски текстови ‘Сказанија о Индијском царству’“, *Прилози КЈИФ*, 32, Београд 1966, 73–86; А. Кацзиба, *Лаврентијево путовање из Хиландара у Јерусалим у препису Јеротеја Рачанина*, 50–67; Т. Јовановић, „Лаврентијев путопис“, *Књижевна историја*, XXVI, 92, Београд 1994, 95–108; *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*. Прир. и на савремени српски пренео Томислав Јовановић, Београд 2007.

⁴⁴⁷ (М. Бошков, *op. cit.*, 388–389). Из разговора са Мирјаном М. Бошков у Народној библиотеци Србије (3. јуна 2013. године) сазнао сам да она у то одређење није више сигурна: сада сматра да је писар ипак Христифор Рачанин.

⁴⁴⁸ М. Бошков, *op. cit.*, 388–389; Ј. Vašica, Ј. Vajs, *op. cit.*, 261–263; М. Гроздановић-Пајић, „Ново датирање српских ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу“, 452; И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *op. cit.*, 67–69.

ког, богородични на осам гласова, васкрсне стихире када је слава светог из минеја, затим следе химне *Достојно јест, Тебе појем, О тебе радујетсја, Вечери твојеја тајнаја, Буди имја Господње*, отпусна молитва на грчком у транскрипцији на српскословенском, *Херувика* на грчком, а на самом крају *Ниње сили* на Литургији Пређеосвећених Дарова и литургијски антифони.⁴⁴⁹

- *Законик цара Душана*, тзв. *Борђошки препис*, БМС РР III 2. Скриптор је даскал Максим а препис је настао у периоду 1703–1710. године. Урађен је на папиру, обим му је 51 лист, димензија 245 x 165 мм. На почетку недостаје један лист. Рукопис је добро очуван. Написан је на српскословенском језику, полууставним писмом. – Садржај: Летопис, Закони царева Константина и Јустинијана и Душанов законик.⁴⁵⁰

- *Предговор Раковачког поменика*, ПБ 240. Рукопис је датиран у 1713. годину, а писар је даскал Максим. Исписан је на папиру, на I + 94 листа, димензија 430 x 290 мм. Осим предговора, Максим је исписао и наслове страница. Рукопис је богат орнаментиком, али је по садржају много сиромашнији од Рачанског поменика. Запис: у Предговору Максим наводи 1713. као годину преписивања. – Садржај: рукопис садржи помјаник живих и усопших.⁴⁵¹

- *Буквар словенских писмен*, АСАНУ 1 (141).⁴⁵² Према мишљењу ранијих аутора Буквар је дело Кипријана Рачанина. Међутим, новија проучавања потврђују да је писар Гаврил Стефановић Венцловић.⁴⁵³ Рукопис је преписан 1717. године, има 636 листова. На л. 615а налази се један запис у форми поговора. – Садржај: почиње словима, затим следе слогови од два па три гласа, те молитве *Оче наш* и *Богородице дјево*, исповест православне вере епископа Амвросија и Августина, питања и одговори о вери Св. Ата-

⁴⁴⁹ Напомињемо да је ранији назив рукописа био *Васкрсне и друге стихире* или *Стихири Воскресенија* – А. Кацзиба, „Једна карактеристична одлика рачанских рукописа“, 60.

⁴⁵⁰ Љ. Васиљев, „Илуминација, повез и датирање рукописа Законика цара Душана Библиотеке Матице српске“, 136–138; Љ. Васиљев, „Мало познати рачански писари у преписима Законика цара Душана с краја 17. и прве четвртине 18. века“, 79–86.

⁴⁵¹ М. Харисијадис, „Рукописи даскала Максима“, 66–77; Л. Чурчић, „Доситеј и Рачани у Срему“, 27.

⁴⁵² И овај рукопис издат је фототипски: *Венцловићев Сентандрејски буквар 1717*. Фототипско издање са рашчитаним текстом и преводом на савремени. Прир. и пропратне студије написали Томислав Јовановић и Димитрије Е. Стефановић, Будимпешта–Београд 2013.

⁴⁵³ Љ. Васиљев, „Буквар из 1717. године – дело Гаврила Стефановића Венцловића“, 169–173; С. Новаковић, „Стари српско-словенски Буквар (с неколиким белешкама за историју Буквара уопште)“, *ГСУД*, књ. 34, Београд 1872, 53–85; Д. Руварац, *Манастир Рача и Беочин*, 62; Ћ. Даничић, „Рукопис Кипријанов“, *Гласник Друштва српске словесности*, св. IX, Београд 1857, 245–255; Г. Витковић, „Буквар и Библија, написао Кипријан Рачанин 1717. године“, *ГСУД*, књ. 67, Београд 1887, 364–368.

насија Антиохијског, Кирила Александријског и Св. Максима. Буквар се завршава лекцијама из Старог Завета.⁴⁵⁴

- *Путашаствије Јеротеја Рачанина*. Путопис је настао 1727. године у Фудвару. Оригинални рукопис страдао је у поплави у Сремским Карловцима. Део рукописа први пут је објављен 1841. године, у редакцији Павла Стаматовића, у *Сербској пчели*, а потом, у редакцији Осипа Бођанског, у књизи *Чтенія къ Императорскомъ обществу исторіи и древностей російскихъ при Московскомъ университете*, IV, октобар–декабар (Москва 1861). Само дело описује поклоничко путовање и садржи врло драгоцене описе богослужења Јерусалимске патријаршије у првој четвртини XVIII века. У наше време *Путопис* је на српски превео и објавио професор Т. Јовановић.⁴⁵⁵

3.10.13.

- *Часови и богородичник*, 78 (132). Рукопис је настао 1725. године. Урађен је на папиру, на 170 листова, димензија 150 x 90 мм. Редакција је српска. Запис: на задњим корицама *На римски Велики петак, лепо време*. – Садржај: Апостол на Велики Петак, Часови на Божић, Часови на Велики петак, канони Пресветој Богородици и богородични на осам гласова и Јеванђеље на Велики петак.⁴⁵⁶

- *Црквени зборник*, 31 (140). Рукопис, настао између 1730. и 1740. године, урађен је на папиру, на 650 листова, димензија 125 x 75 мм. Српске је редакције. Садржи велики број изузетно лепих илуминација. Нема записа. – Садржај: тропари и кондаци празника и светих за цео годишњи круг. Од српских светитеља заступљени су сви свети Бранковићи, Св. Симеон Мироточиви, Св. Арсеније Сремац итд. Рукопис садржи и тропаре више од 50 руских светаца, од којих су 20 печерски старци. Следе певничка последовања, стихире, полијелеј, Литургија, прокимени, катавасије, свјетилни за цео годишњи круг, затим *Христос Воскресе* и друге песме на грчком језику, које су

⁴⁵⁴ Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*; Љ. Васиљев, *op. cit.*, 169–184.

⁴⁵⁵ Б. Маринковић, *op. cit.*, 101–104 и 108–120; С. Новаковић, „Прилози к историји српске књижевности. VI: Јеротија Рачанина пут у Јерусалим 1704. год.“, 293–310; Т. Јовановић, „Путопис Јеротеја Рачанина“, *Браничево*, XL, Пожаревац 1994, 62–99 – прештампано у: *Стара српска књижевност. Избор из средњовековне књижевности: поезија, похвале, апокрифи*. Избор и пропратни текстови Томислав Јовановић, Београд 1997, 57–91; Т. Јовановић, „О путопису 'Путовање ка граду Јерусалиму' Јеротеја Рачанина“, 71–72; Ј. Рачанин, „Путовање ка граду Јерусалиму“, *Рачански зборник*, 6, Бајина Башта 2001, 73–103; *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века; Хрестоматија средњовековне књижевности*, т. II: *Српска књижевност*. Прир. и на савремени српски превео Томислав Јовановић, Београд 2012, 294–330.

⁴⁵⁶ М. Гроздановић-Пајић, „Хартија и водени знаци у рукописима Кипријана Рачанина писаним у Сент-Андреји“, 133; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169.

транскрибоване, пасхалне таблице од године 1724. до 1828, кратак летопис од Адама до крштења Руса и здравица патријарсима.⁴⁵⁷

- *Поученије изабраноје*, 99 (139) и 100 (269). Први део рукописа преписан је 1745, а други 1746. године. Први део има 742 листа, други 426 листова, димензија 213 x 160 мм. Рукопис је преписан народним језиком. Записи: на л. 762б писар оставља податке о времену преписивања. – Садржај: први део садржи светоотачке беседе, од Недеље свих светих до 32. недеље, а други беседе од Недеље митара и фарисеја до пете недеље поста, а затим следе Символ вере Атанасија Александријског, заповести Божје и црквене, питања и одговори. Рукопис се завршава апологетским разговором хришћанина и Римљанина.⁴⁵⁸

- *Разглаголник* 95 (135). Рукопис је преписан 1734. године у Коморану и Ђуру, на папиру, обима 886 листова, димензија 155 x 99 мм, српскословенским језиком. – Садржај: Шестоднев Св. Василија Великог, казивање Св. Јована Дамаскина О Православној вери, писма Св. Атанасија Александријског о аријанству и дела Св. Григорија Ниског. Вредно помена је излагање латинског учења о питању *filioque* и његово оповргавање, те навођење списа против тога учења: посланице патријарха Петра Антиохијског Латинима и посланице Римљанима началника манастира Студита Никите. Занимљиво је да спис поседује и животопис кардинала Барона Цезара, званог Костело, преведен са пољског. Ту су још и слово о лутеранима и калвинистима, православно изложење вере, питања и одговори о вери хришћанској, поново дела Епифанија Кипарског, Андреја Критског, Св. Јована Златоуста, надгробна слова Св. Григорија Богослова итд.⁴⁵⁹

- *Пресађеница*, 96 (133). Писано у Ђуру 1735. године. Ово дело урађено је на папиру, на 556 листова, димензија 143 x 95 мм. Рукопис је српске редакције. Постоје два записа (л. 500а писарев поговор и запис на л. 502а). – Садржај: почиње анђелским целивом Пресветој Богородици и са девет песама Њој посвећених, а затим следе беседа Лазара Барановича и беседе Св. Јована Златоуста из књиге *Маргарет*. Од л. 502б до л. 556б нижу се молитве за разне потребе, из Московског требника, односно поуке које свештеник треба да даје новокрштенима, новобрачним и онима који се исповедају, па

⁴⁵⁷ М. Павић, Предговор, 22; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169.

⁴⁵⁸ Љ. Стојановић, *op. cit.*, 138–155; А. Кацзиба, „Једна карактеристична одлика рачанских рукописа“, 60; М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, 229; Љ. Васиљев, *op. cit.*, 172; Г. Витковић, *op. cit.*, 153; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 170. Љ. Васиљев једина овај рукопис смешта у 1725. годину. Верујемо да је реч о грешци, будући да је писар оставио јасне податке о годинама преписивања.

⁴⁵⁹ Љ. Стојановић, *op. cit.*, 102–114; М. Павић, *op. cit.*, 228; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169.

молитве за благосиљање стада, за сваку немоћ, виноград итд. Завршава се словом патријарха Калиста.⁴⁶⁰

- *Мач духовни*, 92 и 93 (267–268). Ово дело Венцловић је превео 1736. године. Рукопис је исписан на папиру и састоји се из два дела; први садржи 154 листа, други 240, димензија 191 x 150 мм. Писан је народним језиком. Записи: на л. 154а налази се пишчев поговор, а на задњим корицама је другом руком дописано да је списатељ Гаврил. Друга књига садржи запис на л. 240а. – Рукопис садржи беседе Лазара Барановича од Недеље двадесете по Духовима до Недеље раслабљеног.⁴⁶¹

- *Каноник*, 71 (138). Писан 1739. године у Туру. Материјал је папир чије су димензије 100 x 75 мм, а рукопис садржи 10 + 390 листова. Језик рукописа је српско-словенски. На л. 374б налази се запис који садржи уобичајене податке, као и детаље о години преписивања. – Садржај: почиње позивом на молитву, затим следе канони Ангелу хранитељу, Јовану Претечи, Богородици Одигитрији, разне молитве и параклис Св. Меркурију. Занимљиво је да садржи тзв. Сан мајке Божје (л. 236б–237б), а на л. 238б молитву за избацивање мокраће и молитву за оног који хода у сну (л. 300б), те правило за усопше у суботу, поредак кушања агиазме (л. 367а–370б), правило за припрему пред Свето причешће и светоотачке беседе.⁴⁶²

- *Молитве, акатисти*, 77 (134). Рукопис је преписан на папиру, обима 377 листова, димензија 155 x 94 мм. Преписан је 1739. године, српскословенским језиком. Запис на л. 354б је карактеристичан јер је исписан у стиху. Наводе се година преписивања и преписивач, као и напомена да (читалац), ако нешто у књизи не ваља, *изволи исправити*. – Садржај: монашко правило, молитве и акатисти наизменично, а на крају слово о иночеству и Символ вере.⁴⁶³

- *Житија, слова и поуке*, 84 (270). Писано 1740. године на папиру, на 300 листова, димензија 214 x 158 мм. Исписан је народним језиком. – Садржај: житија, слова и поуке светоотачког порекла, уз беседе Лазара Барановича.⁴⁶⁴

- *Великопосник*, 97 (136). Ова књига преписана је 1741. године на 770 листова, на папиру, димензија 256 x 150 мм. Текст је писан народним језиком. На л. 770б Вен-

⁴⁶⁰ Јб. Стојановић, *op. cit.*, 114–120; Васиљев, *op. cit.*, 172; Г. Витковић, *op. cit.*, 153; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169.

⁴⁶¹ Јб. Васиљев, *op. cit.*, 172; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169; Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, 154.

⁴⁶² Јб. Васиљев, *op. cit.*, 172; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169.

⁴⁶³ Јб. Стојановић, *op. cit.*, 38–39; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169.

⁴⁶⁴ Јб. Стојановић, *op. cit.*, 42–51; М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, 228; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 170.

цловић се потписао као ученик Кипријана Рачанина, *обичег духовника*, а на истом месту нас обавештава да је те године умро цар Карло, који је остао без мушког порода. – Садржај: беседе и синаксари Светих Отаца од Недеље митара и фарисеја до Томине недеље.⁴⁶⁵

- *Пентикости*, 98 (272). Рукопис је преписан 1743. године на народном језику, на папиру обима 740 листова, димензија 209 x 160 мм. На л. 740б налази се запис који је, у ствари, писарева белешка о години писања. – Садржај: светоотачке беседе и синаксари од Цветне недеље до Педесетнице.⁴⁶⁶

- *Слова избрана*, 101 (137). Рукопис је настао 1745. у Сентандреји, на папиру, обим износи 745 листова, димензија 204 x 160 мм. Дело је исписано на народном језику. На л. 745б постоји један запис у којем нас Венцловић обавештава да царује Марија Терезија и поново самог себе назива учеником Кипријана Рачанина. – Садржај: изабране беседе Григорија Богослова, Јована Златоуста и архиепископа Лазара Барановича.⁴⁶⁷

- *Поученија и слова разлика*, 94 (271). Ово дело преписано је народним језиком 1732. године, на 351 листу, димензија 208 x 160 мм. Записи: на задњем листу постоји запис у виду поговора који садржи име писца и годину преписивања. – Садржај: пролози нарочитим светима и празницима од септембра, тј. црквене Нове године, за септембар и октобар.⁴⁶⁸

3.10.14.

- *Јерусалимски типик*, САВ 14. Писар овог дела је јеромонах Антоније у Скиту Свете Ане на Светој Гори, а писано је по налогу јеромонаха Висариона и братства, за Манастир Рачу. Преписан је 1674. године.⁴⁶⁹

- *Минеј за јуни*, МР 2. Рукопис потиче из последње четвртине XVI века. На предлисту је записано да је књига власништво Манастира Раче и забележена је година 1691. Садржи Службу Св. кнезу Лазару.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, 120–138; М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, 228–229; Љ. Васиљев, „Буквар из 1717 – дело Гаврила Стефановића Венцловића“, 172; Г. Витковић, „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, 154.

⁴⁶⁶ Љ. Стојановић, *op. cit.*, 138–145; М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, 228; Г. Витковић, *op. cit.*, 153; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 170.

⁴⁶⁷ М. Павић, *op. cit.*, 229; Љ. Васиљев, *op. cit.*, 172; Г. Витковић, *op. cit.*, 155; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 170.

⁴⁶⁸ М. Павић, *op. cit.*, 228; Љ. Васиљев, *op. cit.*, 172; Г. Витковић, *op. cit.*, 153; Ј. Скерлић, *op. cit.*, 169.

⁴⁶⁹ Д. Медаковић, *Манастир Савина. Велика црква : ризница : рукописи*, Београд 1978, 92; Р. Станковић, *op. cit.*, 276; Д. Богдановић, *Инвентар*, бр. 1558.

- *Псалтир* МСПЦ 350. И овај рукопис преписан је на Светој Гори за потребе Манастира Раче, 1654. године, настојањем јеромонаха Теофила, јеромонаха Висариона и старца Доситеја.⁴⁷¹

- Штампани *Триод* Манастира Беочина. Књига је из 1712. године и припадала је Јеротеју Рачанину. По атрибуцији Петра Момировића, странице које су недостајале а дописане су, приписане су управо њему.⁴⁷²

3.10.15.

- *Бођански псалтир*⁴⁷³
- *Раковачки србљак*⁴⁷⁴
- *Путопис Григорија Рачанина*⁴⁷⁵
- *Службе и житија светаца*⁴⁷⁶

3.10.16.

- *Псалтир*, ПЛБЕ 51⁴⁷⁷
- *Пракапостол Иришки*, НМП IX D 16 (§ 2)⁴⁷⁸

⁴⁷⁰ Димитрије Руварац овај минеј грешком приписује Јеротеју Рачанину (Д. Руварац, *op. cit.*, 61). Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 5, бр. 7199; П. Момировић, *op. cit.*, 388–390.

⁴⁷¹ Д. Руварац, *Манастир Рача и Беочин*, 61; М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 237; Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1254.

⁴⁷² П. Момировић, *op. cit.*, 396–398. М. Харисијадис, „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, 239; М. Бошков, *op. cit.*, 377.

⁴⁷³ Исписан руком познатог Кипријана Рачанина за *чадо* Данила, а *на душеполезно усавршавање* – М. Бошков, *op. cit.*, 372; Б. Маринковић, *op. cit.*, 94; Љ. Стојановић, *op. cit.*, књ. 1, бр. 1977.

⁴⁷⁴ Л. Чурчић, „Србљаци у XVIII веку“, 32–62.

⁴⁷⁵ Б. Маринковић, *op. cit.*, 96–98.

⁴⁷⁶ Рукопис је изгорео приликом бомбардовања Народне библиотеке у Београду 6. априла 1941. године. Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке*, 102–103; Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, зап. бр. 1954–1955.

⁴⁷⁷ О овом рукопису детаљно смо говорили у одељку о историјату Манастира Раче, стр. 34.

⁴⁷⁸ И. Шпадијер, В. Тријић, З. Ракић, З. Ранковић, *op. cit.*, 32–35.

Прво поглавље нашега рада за циљ је имало да читаоца уведе у преписивачке радионице рачанских монаха-преписивача. Најпре смо представили контекст епохе у којој је радила Рачанска преписивачка школа. Затим смо, објединивши све фрагменте и записе који се тичу Раче, настојали да реконструишемо историјат Манастира, настанак преписивачке школе и њену делатност како пре тако и након Велике Сеобе. Посебно смо се позабавили школом Кипријана Рачанина у Сентандреји, и хронолошки обрадили биографије скриптора ове преписивачке школе. На крају смо пописали рукописе рачанских преписивача.

Трагајући за сваким податком и рукописом дошли смо до импозантног броја од 78 сачуваних рукописа за које се са сигурношћу може тврдити да су рачански. На тај број можемо додати и четири за чије се постојање зна, али су данас изгубљени. Ако се присетимо да су многе рачанске књиге изгубљене током Велике Сеобе, затим да су се многе изгубиле у вековима потом, али и да је могуће да постоји још рачанских рукописа који нису потврђени као такви, можемо утврдити да је реч о једном од највећих скрипторијума средњег века у Срба. Број књига и широк оквир преписивања – који обухвата разне врсте богослужбених књига – сведоче у прилог тврдњи да су Рачани били веома тражени као преписивачи. Може се приметити да су најбројнији међу преписаним књигама минеји (15), затим архијерејски чиновници (6), псалтири (5), стихологије (5) и требници (5). У посебну целину смо ставили рукописе Гаврила Стефановића Венцловића, који се чувају у Архиву САНУ. Они по свему представљају засебну целину јер се ради о зборницима који, осим богослужбених текстова и теолошких трактата, садрже и беседе Светих Отаца, али и беседе кијевског теолога Лазара Барановича (1620–1693). Овакви приручници црквене реторике обезбедили су трајање и преживљавање омитике, доприносећи у највећој мери националном буђењу и духовном укрепљењу нашег народа с обе стране Дунава.

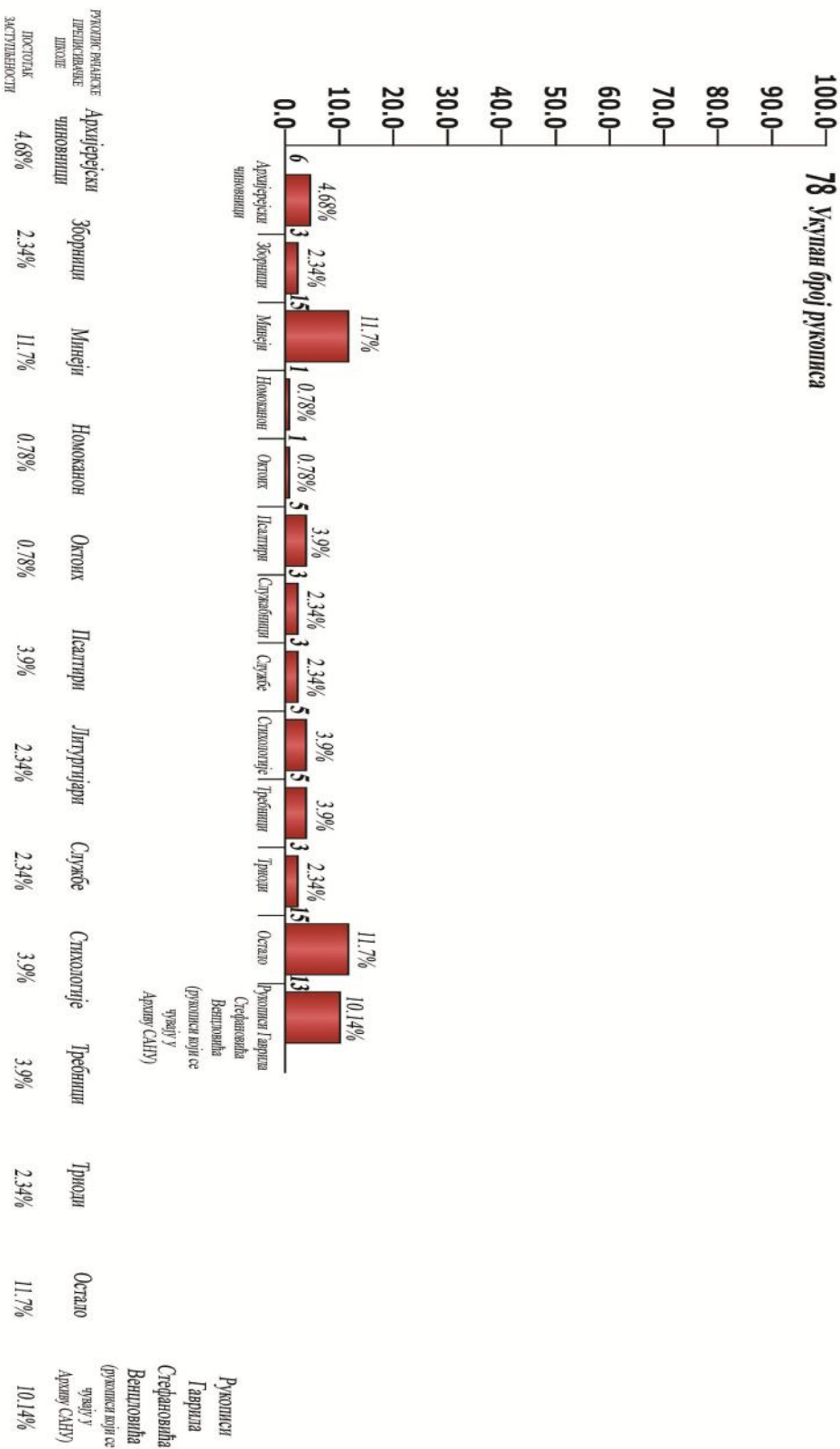
Поред уобичајених богослужбених књига, у рубрици *Остало* навели смо рукописе који су јединствени, који се нису уклопили у образац поделе књига по богослужбеној сродности. Такав је пре свега путопис Јеротеја Рачанина, којим ћемо се детаљније позабавити у наставку рада, затим рукопис Гаврила Стефановића Венцловића *Буквар словенских писмен*, те Поменик Манастира Раче, који у себи садржи 15.000 имена, што га чини најобимнијим српским сачуваним помеником. Како су многе српске књиге биле уништене и остављене приликом Сеобе, а руске су пристизале и преузимале примат, створила се празнина, и недостатак служби Србима

светима, па се појавила потреба за књигом која би на једном месту објединила службе светим Србима. Ту потребу осетили су изгледа и Кипријан и Христифор Рачанин кад су преписали рукопис који се зове Саборник, или понегде Србљак. Ако погледамо рачанске минеје, видећемо и шта је разлог недостатка служби Србима светима. Од петнаест рачанских минеја, два су преписана пре Сеобе, у Скиту Светог Ђорђа, три је Јеротеј преписао у Фудвару, а осталих десет у школи Кипријана Рачанина у Сентандреји. Оно што је одмах уочљиво јесте да минеји преписани у Скиту Светог Ђорђа и Фудвару не садрже службе српским и, уопште, словенским светитељима. С друге стране, минеји преписани у Сентандреји најчешће имају доста служби Русима светима. Све ово условило је да даскал Максим, вероватно на захтев врха Цркве, препише Раковачки србљак, 1714. године, да би се тако попунила новонастала празнина. Сумирајући све наведено можемо рећи да су рачански скриптори у много чему били први: први архијерејски чиновник, о чему ћемо више у наставку, први србљак и први путопис исписан народним језиком дело је њихових руку.

У следећем поглављу бавићемо се богослужбеном структуром литургијара и архијерејских чиновника Рачана, и њиховог утицаја на литургијски поредак у српским рукописима XVII и почетка XVIII века.

На следећој страни, ради лакше прегледности, прилажемо графикон каталога рукописа Рачанске преписивачке школе.

. 1:



II

У овој целини бавићемо се литургијским поретком у рачанским архијерејским чиновницима и литургијарима. У целини коју ћемо назвати Додаци I, и коју дајемо на крају рада, биће изложен превод Литургије Светог Јована Златоуста из Архијерејског чиновника МСПЦ 252. Превод ће чинити тзв. *основни текст*, а све разлике у односу на њега које будемо срели у осталих пет рачанских архијерејских чиновника (НБС 640, БГКДП, ПБ 21, ДЕЧ 135, САВ 7) биће пописане у фуснотама. На тај начин избегавамо оптерећивање текста углавном ситнијим детаљима и разликама које срећемо у рачанском корпусу.

Из истог разлога у целини Додаци, II, излажемо описе рукописа које користимо за компарацију у оба богослужбена поглавља. Реч је о једном руском и три малоруска архијерејска чиновника, три српска штампана литургијара из XVI века, као и двадесет четири српска рукописа из периода XVII и самог почетка XVIII века.

Већина рачанских архијерејских чиновника по свом садржају блиска је традицији руских рукописних књига преписиваних пре богослужбене реформе патријарха Никона. Једино за САВ 7 можемо рећи да је књига архијерејске намене мешовите структуре. Стога ћемо, у првом поглављу изучавања богослужења, рачанске архијерејске чиновнике упоредити са једним руским и три малоруска прениконовска архијерејска чиновника. Поред тога, у истом поглављу, у одељку Додатни текстови, обрадићемо и неке занимљиве текстове из рачанских архијерејских чиновника, попут: Упутства о раздробљењу Агнеца, мистагогија и Херувике на Пасху. На крају истог поглавља осврнућемо се и на сам феномен појаве староруских архијерејских чиновника у српској средини.

У другом поглављу преостала три рачанска рукописа,⁴⁷⁹ која садрже јерејски поредак Литургије, упоређујемо са српским штампаним књигама из XVI века [литургијари: Божицара Вуковића (1519), Гораждански (1519) и Трговиште (1508)]. Такође, у истој целини паралелно проучавамо и литургијски формулар српских рукописа из XVII и с почетка XVIII века. Реч је заправо о 24 рукописа која су преписана у периоду 1600–1706. године. Будући да се ради о текстовима који су савремени рачанској радионици, био је неопходан увид и у њихов поредак.

⁴⁷⁹ МСПЦ Орг 121, МСПЦ Орг 3-II-2, Музеј Румјанцова 401.

Завршни део рада чини разматрање три занимљива путописа из XVII века која у себи садрже драгоцен извор детаља везаних за богослужење на Истоку. Важно је нагласити да је аутор једнога од тих путописа Јеротеј Рачанин.

Оно што прво можемо уочити када су у питању рачанске литургијске књиге, јесте да су по броју доминантни архијерејски чиновници. Од девет литургијских рукописа, шест су архијерејски чиновници, један архијерејски литургијар⁴⁸⁰ и два литургијара.⁴⁸¹ Рукопис САВ 7, из 1675. године, најстарији је познати српски архијерејски чиновник. Стога можемо рећи да су Рачани родоначелници ове врсте литургијских књига у Срба. Изузев рукописа ДЕЧ 126, све књиге преписане пре овог рукописа – који се у литератури називају архијерејским чиновницима – у ствари су *литургијари двоструке намене: архијерејски литургијари* или *архијерејски требници*. Тачније, то су служабници који имају општи литургијски формулар са архијерејским рубрикама записаним на маргинама, затим књиге које садрже архијерејске рубрике или на маргинама или убачене у сам текст (који уз то може имати требничке додатке намењене архијереју) и, на крају, књиге које у себи садрже архијерејска свештенодејства и молитвословља, али немају поредак Литургија.⁴⁸² Поменути ДЕЧ 126, из XV века, у овој се подели издваја зато што представља покушај детаљнијег излагања архијерејског богослужења у српском литургијском предању и корак напред ка појави *елабориране и сложене архијерејске Литургије*, какву срећемо код Рачана.⁴⁸³

У контексту рачанског корпуса приметно је да је скриптор већине рачанских литургијских рукописа Христифор Рачанин. Он је преписао шест од поменутих девет. По један рукопис исписали су даскал Максим, Гаврил Стефановић Венцловић и непознати Рачанин из школе Кипријана Рачанина. Ови рукописи преписивани су са различитих редакција.

Оно што нам може бити одређена препрека у потрази за предлошком јесте чињеница да Христифор није био само преписивач књига, већ и те како и редактор. Може се чак рећи да је метод његовог рада био више редакторски него скрипторски. Понекад су посредни били ситни редакторски додаци – тако, преписујући један руски хронограф, овај Рачанин ублажава оцеубиство које је учинио цар Душан. На другом

⁴⁸⁰ МСПЦ Орг 3-II-2.

⁴⁸¹ МСПЦ Орг 121, Музеј Румјанцова 401.

⁴⁸² За више видети: В. Вукашиновић, „Српски рукописни служабници XIV и XV века – Извори за реконструкцију архијерејског последовања Свете Литургије у средњовековној Србији“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд 2016, 34–35.

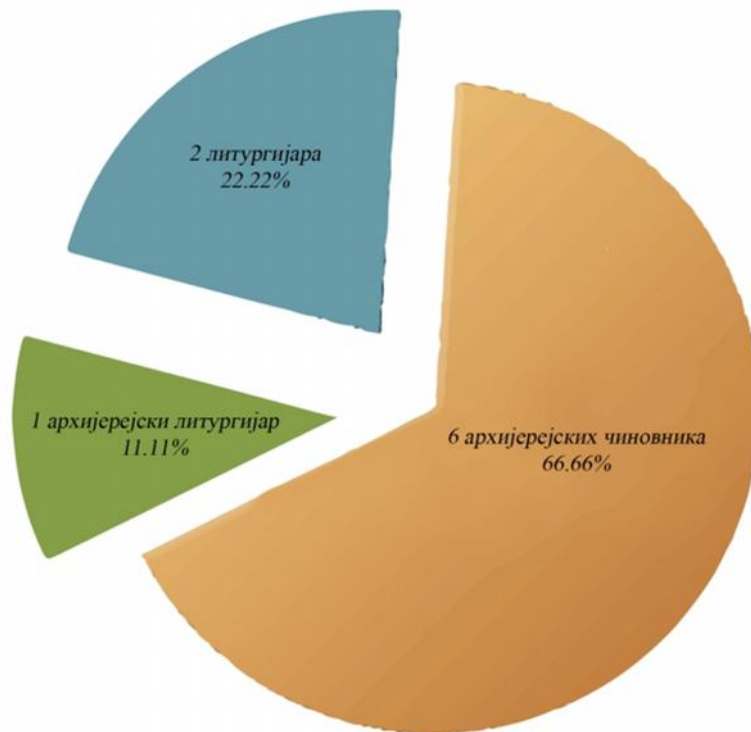
⁴⁸³ *Ibid.*, 37–39.

месту исправља титуларну грешку у преводу: руски извори додељују цару Душану титулу деспота, али Христофор то исправља именујући га царем.⁴⁸⁴ Међутим, некада је у питању био и озбиљан редакторски посао. У Минеју за децембар записује:

Много сам се трудио око овог рукописа и имао сам два извора, и ниједан не беше добар, несагласни беху на многим местима, двоумих се шта да радим и на крају урадох како сам мислио (да је најбоље – додао С. Ј.).⁴⁸⁵

Исти проблем имао је са Минејем за август (1684), који *није имао добар извод*; док на другом месту бележи да је Триод посни (1673) *из доброг извода преписан*.⁴⁸⁶ Из ових сведочанстава видимо да је имао одређену слободу у бирању предлошка. Стога можемо рећи да је он скриптор који је спреман да, на основу сопствене процене, прави компилације. С тим на уму морамо ући у даље читање и каснији покушај проналажења предлошка.

. 2:



⁴⁸⁴ М. Бошков, „Лик Стефана Дечанског у интерпретацији краја епохе Немањића у летописима Христифора Рачанина“, 211.

⁴⁸⁵ Б. Маринковић, *op. cit.*, 93.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

.3:

Скриптори литургијских рукописа Рачанског скрипторијума



Скриптор	Христифор Рачанин	Гаврил Стефановић Венцловић	даскал Максим	непознати Рачанин
Постотак заступљености	66.66%	11.11%	11.11%	11.11%

ПОГЛАВЉЕ 1

1. УПОРЕДНА АНАЛИЗА РАЧАНСКИХ АРХИЈЕРЕЈСКИХ ЧИНОВНИКА СА РУСКИМ И МАЛОРУСКИМ АРХИЈЕРЕЈСКИМ ЧИНОВНИЦИМА ПРЕНИКОНОВСКЕ РЕДАКЦИЈЕ

Развој литургијског живота Пећке патријаршије у XVII веку карактерише неколико особености: гашење штампарија, повратак преписивачкој делатности и појачано увођење реформисане, али и нерепформисане руске и малоруске литургијске праксе у српске средине.⁴⁸⁷ Упоредни превод Литургије Светог Јована Златоуста из рачанских рукописа, који излажемо на крају рада, у Додацима, I, показао је да су рукописи МСПЦ 252, НБС 640, ГКБДП, ПБ 21, ДЕЧ 135 безмало идентични. Уочене су мале разлике – реч је о понеком ситном додатку основном тексту, или непреведеном грцизму. С друге стране, рукопис САВ 7 се у многим моментима разликује од основног текста. Поменутих пет чиновника садрже евхаристијски формулар архијерејских књига преписиваних пре реформе патријарха Никона. Стога предложак тражимо међу прениконовским књигама. Савински рукопис, који представља мешовиту редакцију, више илуструје прелазну фазу и ту је да бисмо видели како се постниконовски моменти преплићу са прениконовским. Неке од староруских рукописа које разматрамо обрадио је А. А. Дмитријевски у раду *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*.⁴⁸⁸ Он је покушао да изложи све варијације поретка руских рукописа у XVI веку; међу мноштвом литургијара обрадио је и три архијерејска чиновника из Московске Синодске библиотеке (данас су ти рукописи у ГИМ-у) под бројевима 310, 680, 909. Ми смо у Москви прегледали два од ова три, тј. рукописе под редним бројевима 310 и 680. Архијерејски чиновник 909 безмало је идентичан рукопису 680. Чиновник јединовераца, који је штампан 1910. године, заправо је дословна копија ове две књиге, стога увид у ове две књиге и није био неопходан. Осим наведених рукописа прегледали смо и три малоруска чиновника: Архијерејски чиновник ГИМ Син 310 (почетак XVI века), ГИМ Син 271 из 1665. године, као и књигу истог типа (НБУВ 60), преписану 1632. године. Будући да су књиге преписиване пре Никона током реформе проглашене за јеретичке, масовно су спаљиване, тако да, када говоримо о прениконовским архијерејским чиновницима, говоримо о веома малом броју сачуваних рукописа.

⁴⁸⁷ В. Вукашиновић, *op. cit.*, 64.

⁴⁸⁸ А. А. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годовичного и чиновоследования таинств*, Казань 1884.

Поред наведених постоји и један малоруски архијерејски чиновник из друге половине XVI века, у Библиотеци Академије наука у Санкт Петербургу (сигн. бр. 21),⁴⁸⁹ до њега нисмо успели да дођемо.

Што се штампаних издања архијерејског последовања пре реформе патријарха Никона тиче, можемо рећи да није пронађен ниједан примерак штампане архијерејске литургије пре 1668. године, односно 1677. Дониконовска издања архијерејског чиновника нису садржавала текстове Светих Литургија, већ су то пре свега били требници архијерејске намене. Такве књиге су се називале светитељски Потребник, Зборник или Црквени чиновни. Садржавале су чиновне освећења антиминос, начало индикта, чин постављења цара и великог књаза, чин постављења патријарха московског, чин постављења епископа итд. Ове књиге штампане су од око 1625. па све до краја патријарховања патријарха Јосифа, 1652. Штампане су на основу ранијих рукописних предлогака.⁴⁹⁰

Од друге половине XVII века концепцијски садржај архијерејских књига се мења: носећи део постају Свете Литургије.⁴⁹¹ Међутим, и након богослужбене реформе настајали су требници архијерејске намене. Такав је Чиновник Нижњегородског преображенског сабора. Ова књига састављена је у време епископа нижњегородског Димитрија Сјечењева (1743–1748) а епископи нижњегородски Венијамин, Теофан и Антоније допуњавали су је до 1782. године. Садржи разне чиновне: Месеослов, чин Воздвижења Часног Крста, чин у Недељу православља, чин сретања архијереја када први пут долази пастви итд.⁴⁹²

Напомињемо да ћемо у означавању рукописа преписаних пре богослужбене реформе патријарха Никона користити одреднице прениконовски и староруски, што неће садржати никакву вредносну квалификацију.

Ради лакше проходности текста и избегавања мноштва скраћеница – попут МСПЦ, МСПЦ Орг, НБС итд. – рукописе ћемо означавати на следећи начин: САВ 7, као *Христифор 1*, или Чиновник из 1675. године или Савински рукопис; МСПЦ 252 као *Христифор 2*, или Чиновник из 1686. године; НБС 640, *Христифор 3*, или

⁴⁸⁹ М. Желтов, „Чин архиерейской литургии в русской церкви в середине XVI века: свидетельство великих миней – четых свт. Макария митрополита Московского“, 155, нап. 2.

⁴⁹⁰ Видети: А. П. Голубцов, *Чиновник новгородского Софийского собора*, Москва 1899; *Чиновник архиепископов новгородских*, Древнерусский требник РНБ, Соф. 1056, М. Желтов, вступительная статья и подготовка текста к изданию, Москва 2017.

⁴⁹¹ За детаљно видети: А. В. Вознесенский, „К вопросу об издании в дониконовское время в Москве Чиновника архиерейского священнослужения“, *ВНГУ*, т. 10, Новосибирск 2011, 113–121.

⁴⁹² А. П. Голубцов, *Чиновник нижегородского Преображенского собора*, Москва 1905, 1–14.

Чиновник из 1688. године; рукопис БГКДП, *Христифор 4* или прешовски рукопис; ПБ 21 ће се одређивати као *рукопис даскала Максима*, а ДЕЧ 135 као *рукопис Кипријана Рачанина*. Иако за овај рукопис није прецизно утврђено ко је скриптор, приписује се школи Кипријана Рачанина, односно његовом окружењу, те ћемо, ради лакшег сналажења, искористити Кипријана као одредницу.

Рукописе који служе за упоређивање користићемо на следећи начин: ГИМ Син 680 је једини руски архијерејски чиновник у компарацији, па ћемо га тако и називати: Руски архијерејски чиновник. Рукопис ГИМ Син 310 је најстарији малоруски архијерејски чиновник, па ћемо га одређивати као најстарији малоруски или Малоруски чиновник из XVI века. НБУВ 60 је архијерејски чиновник који је припадао Петру Могили па ћемо га називати Чиновником Петра Могиле или чиновником из 1632. године. И на крају, ГИМ Син 271 је рукопис преписан старањем Лазара Барановича, архиепископа черниговског, па ћемо га одређивати његовим именом или годином преписивања, тј. 1665.

1.1.

Једна од карактеристичних одлика прениконовских издања јесте мноштво молитава које се читају пре саме Проскомидије, тј. такозвани *Чин уласка*. Постоје мишљења да почетак изговарања молитава приликом уласка у храм треба тражити у XI веку.⁴⁹³ За ову аколутују може се рећи да представља пример Баумштарковог закона литургијске еволуције, јер се староруски чин уласка у цркву развија од једноставне ка опширној верзији.⁴⁹⁴ Кипријанова редакција Филотејевог Диатаксиса имала је једноставан обред уласка у храм. Даље, преписивања после Кипријана су, у малим варијацијама, и даље садржала филотејевску једноставност. Међутим, у периоду од XV до XVII века у служабним књигама почиње комбиновање Филотејевог почетка са псламима и мноштвом молитава.⁴⁹⁵ Такве молитве поделиле су се у два сета: један на путу ка цркви и други након уласка у њу. У попису тропара, молитава, псалама и осталог што чини поредак уласка у храм, у неким преписима може се наћи и преко двадесет појединачних читања која би архијереј изговорио у томе ходу. Истраживањем се утврдило да постоји чак

⁴⁹³ C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, *The Study of Liturgy*, London SPCK 1992, 219.

⁴⁹⁴ V. Larin, „The Hierarchal Liturgy in Late Vyzantium and After: Toward a Liturgical Eclisiology“, *SVTO*, 55: 1, New York 2011, 18.

⁴⁹⁵ V. Larin, *The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij*, 134.

седам различитих варијанти овог почетног дела Литургије.⁴⁹⁶ Један од циљева Стоглавог сабора (1551) био је да унификује овај чин, али без успеха – различити облици наставили су да сапостоје.⁴⁹⁷

Рачански архијерејски чиновници, изузевши рукопис *Христифор 1*, имају идентичан распоред радњи и молитава у овом чину, који се разликује од свега виђеног у руском поретку, али је, истовремено, оваква структура последовања уласка готово идентична Малоруском архијерејском чиновнику из 1665. године.⁴⁹⁸ Рачански чиновници почињу кратким упутством: *Хотећи светитељ*⁴⁹⁹ *да врши Божанствено Тајнодејство, дужан је најпре да буде измирен са свима и да нема нешто против некога, и срце да чува колико може од злих помисли, да се уздржи мало свечери, и да буде трезвен све до времена Свештендејства.*⁵⁰⁰

Приметно је да је ово упутство дословно преписано из јерејског литургијара, с том разликом што уместо јереј пише *светитељ*. Реч је о Упутству које се у ранијим штампаним служабницима назива: Поука Светог Василија свештенику. Заправо, реч је о краћој и каснијој верзији текста који налазимо у трећем канону Светог Василија Великог.⁵⁰¹

Ради лакше прегледности и уочавања разлика, у наставку табеларно излажемо три поретка чина уласка, које смо пронашли у рукописима.

. 1:

. XVI .		.
Када наступи време, долази му (архијереју – С. Ј.) онај јереј који ће служити са њим и ђакон, узимају благослов и	Када светитељ изађе из келије, испред врата га чекају ипођакони са свећама и појцима. Архијереј их	Када светитељ изађе из келије, испред врата га чекају ипођакони са свећама и појцима. Архијереј их

⁴⁹⁶ А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 57–74; С. Sipovich, *The Pontifical Liturgy of St John Chrysostom*, London 1978, 155–56;

⁴⁹⁷ Р. Meyendorff, *op. cit.*, 133.

⁴⁹⁸ Реч је о рукопису ГИМ Син 271.

⁴⁹⁹ Рачански архијерејски чиновници овако именују епископа. Ваља знати да је у рукописима XIV века термин светитељ коришћен и за свештеника (V. Larin, *op. cit.*, 139).

⁵⁰⁰ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 16; НБС 640, л. 306; БГКДП, л. 39–40; ПБ 21, л. 196; ДЕЧ 135, л. 196; САВ 7, л. 16.

⁵⁰¹ А. Јевтић пак сматра да није реч о тексту Светог Василија већ да он потиче с краја IV века из Александрије – А. Јевтић, *Свештени канони цркве*, Београд 2005, 551–552.

XVI .		•
одлазе у цркву. Када ударе у кле-пало на Проскомидији, светитељ устаје у свом дому и чини три поклона говорећи молитву: <i>Глас веселе радости.</i> Епископ излази из келије и идући ка храму говори две молитве: 1) <i>Господе, Исусе Христe, Спаситељу наш,</i> 2) <i>Пролише се стопе моје у правду,</i>	благосиља и говори: <i>Хвалите отроци Господа, хвалите име Господње</i> (део из Пс: 112; 1–2). Појци певају: <i>Нека је име Господње благословено од сада и довека.</i>	благосиља и говори: <i>Хвалите, отроци, Господа, хвалите име Господње.</i> Појци певају: <i>Нека је име Господње благословено од сада и довека,</i> <i>Од истока сунца до запада хвалите име Господње.</i>
14. псалам, 22. псалам. ⁵⁰²	Када зазвони, епископ чита молитву: <i>Глас веселе радости.</i>	Светитељ чита молитве 1) <i>Господе Исусе Христe, Спаситељу наш,</i> 2) <i>Пролише се стопе моје у правду,</i>
Светитељ одлази ка Црквеним дверима, где га чекају јереј и ђакон са кандилом и упаљеном трикиријом, а ипођакони стоје са свећама и Крстом.	Затим, на путу ка цркви, молитве: <i>Господе Исусе Христe, Боже наш, ризнице добара,</i>	14. псалам, 22. псалам.
Епископ, узевши Крст, благосиља их говорећи: <i>Хвалите отроци Господа, хвалите име Господње.</i> Појци певају велегласно: <i>Нека је име Господње благословено од сада и довека</i> (два пута).	<i>Пролише се стопе моје у правду.</i>	Светитеља на улазу у цркву чека протођакон са кадионицом, а он улазећи у цркву говори тропаре: 1) <i>Непроходна двери,</i> 2) <i>Господе, а ја мноштвом милости Твоје.</i>
Затим: <i>Од истока сунца до запада хвалите име Господње.</i>	Слава: <i>Ући ћу у дом твој.</i>	Ушавши у цркву пред Царским дверима чини уобичајена три поклона, а након тога говори: <i>Царе Небески,</i> <i>Трисвето,</i>

⁵⁰² Архиепископски чиновник и требник, ГИМ Син 310, до овог момента је потпуно идентичан поретку из прве колоне. Међутим, након 22. псалма одмах прелази на читање молитве *Непроходна двери*, затим *Царе небески*, а по читању *Оче наш* следи *Господе помилуј* 12 пута, и молитва *Пречистом Образу Твојем клањам се*, потом упућује да епископ одлази до икона светих и целива их клањајући се, затим говори молитву *Свети Боже који си за нас пострадао*, а онда стихове: 1. *Боже, очисти ме грешног;* 2. *Без броја сагреших, Господе, опрости ми;* 3. *Господе, одузми од мене сва безакоња и прегрешења моја;* 4. *Дај да достојно уђем у наслеђе светога храма твога, па: Господе, укрепи ме за предстојећу службу твоју* и 5) *Владико, Боже сведржитељу*, након којих се излаже облачење епископа (л. 2096–211а).

<p>XVI .</p>		<p>.</p>
<p>Светитељ након тога осењује народ Крстом и улазећи у цркву говори тропаре:</p> <p>1) <i>Непроходна двери,</i> 2) <i>Господе, а ја мноштвом милости твоје.</i></p>	<p>И сада: <i>Господе, усне моје отвори на молитву.</i></p>	<p><i>Помилуј нас, Господе, помилуј нас.</i></p>
<p>Дошавши пред Свете двери тихим гласом говори: <i>Благословен Бог наш,</i></p> <p><i>Помилуј нас, Господе, помилуј нас.</i></p> <p>Слава: <i>Господе, помилуј нас.</i></p> <p>И сада: <i>Милосрђа двери отвори нам, благословена Богородице.</i></p> <p>Након тога светитељ целива иконе говорећи тропаре свакоме Светом. (У Чиновнику Лазара Барановича нема ове напомене него након молитве <i>Милосрђа двери</i> светитељ пред Христовом иконом чита молитву <i>Пречистоме Образу Твоме клањам се, а пред Богородичином Богородице, ти си извор милости.</i>)</p> <p>На Царским дверима говори молитву: <i>Господе, ниспошљи руку Твоју.</i></p>	<p>И даље ходећи ка храму: <i>Благословен Бог наш,</i> <i>Помилуј нас, Господе, помилуј нас,</i></p> <p>50. псалам, 14. псалам, 22. псалам.</p> <p>Тропари: 1) <i>Радујте се, двери Божије,</i> 2) <i>Под твоју милост.</i> 3) <i>Бога од тебе оваплоћеног.</i></p> <p>На црквеним вратима светитеља среће протођакон или ђакон са кадионицом, и светитељ говори две молитве: 1) <i>Непроходна двери,</i> 2) <i>Господе, а ја мноштвом милости твоје.</i></p> <p>Улазећи у цркву светитељ стаје пред Царским дверима говорећи <i>Царе небески</i> итд. све до <i>Приђите, поклонимо се.</i></p>	<p><i>Слава, Господе, помилуј нас.</i> Дошавши пред икону Спаситеља чита молитву: <i>Пречистом Образу Твоме клањам се</i> (за време које се поклања и целива је).</p> <p>Пред иконом Богородице: <i>Богородице, ти си извор милосрђа.</i></p> <p>Ставши пред мала врата (јужне двери) поклања се и у себи говори: 1) <i>Боже, очисти ме грешног,</i> 2) <i>Без броја сагреших, Господе, опрости ми,</i> 3) <i>Господе, одузми од мене сва безакоња и прегрешења моја.</i></p> <p>Пошто ово изговори, (подвукао С. Ј.) говорећи: <i>Боже, милостив буди мени грешном.</i> Ставши пред Царске двери говори: <i>Господе, пружи руку своју са висине.</i></p>

XVI .		•
Све време архиђакон претходи архијереју са упаљеном трикиријом. Ушавши у олтар светитељ чини поклон пред престолом, а свештеници подижу Јеванђеље да га целива. Након тога епископ благосиља оне који ће му саслуживати и знаменује их Крстом.	Након тога чита тропар <i>Пречистом Образу</i> и тропаре Богородици, Претечи, Архангелу, апостола, пророку, преподобном, мученику, Крсту, светитељу храма. Након сваког изговореног тропара архијереј целива икону светитеља којег је спомињао у химни.	Ушавши у олтар светитељ приступа светом престолу и поклонивши се целива Јеванђеље. Након тога благосиља свештенике који ће служити и особито тајно говори молитву: <i>Господе, Боже наш, који не желиш смрт грешника.</i>
Потом говори молитву: <i>Владико, Господе Боже Свдржитељу.</i>	Закључујући, епископ произноси: 1) <i>Боже, милостив буди мени грешном,</i> 2) <i>Боже, очисти грехе моје,</i> 3) <i>Сздај ме,</i> 4) <i>Без броја сагреших,</i> 5) <i>Господе, одузми од мене сва безакоња моја.</i>	Након тога следи облачење светитеља. ⁵⁰³
По молитви стаје на светитељско место и како почиње облачење архијереја, даскал пева велегласно: <i>Ушао си у цркву, архијереју Бога вишињег.</i> ⁵⁰⁴	Улазећи у олтар светитељ произноси молитву: <i>Господе, пошаљи руку Своју са висине.</i> У олтару целива Јеванђеље, благосиља свештенике који ће му саслуживати и говори молитву за себе: <i>Владико Господе Боже, Свдржитељу који не желиш смрт грешника.</i> Затим молитву за улазак у цркву: <i>Благодјетељу свих и сваке ствари саздатељу.</i> Излазећи из олтара стаје на светитељско место, а пред њим иду ђакони са свећама, а иза протопоп и други клирици. Светитељ стаје на орлец и почиње облачење. ⁵⁰⁵	

⁵⁰³ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 35–45.

⁵⁰⁴ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 16–6а; НБС 640, л. 30а–35а; БГКДП, л. 40–48; ПБ 21, л. 19а–23б; ДЕЧ 135, л. 196–23б; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 16–5а.

⁵⁰⁵ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 16–116.

На први поглед, најизразитија разлика је у томе да Руски архијерејски чиновник има најдужи поредак. По свему судећи, Чиновник Лазара Барановича је по структури ових уводних молитава готово идентичан рачанским чиновницима. Најстарији малоруски чиновник се само у почетку поклапа са рачанским, али убрзо почињу приметне и велике разлике. Оно што је још уочљиво, када погледамо структуру поредака, јесте да сва три имају приметан број истих молитава, псалама, тропара, али да је распоред у сваком од њих различит. Иако су молитве последовања уласка веома занимљиве, и неке од њих лепе и духовно садржајне, ипак не можемо занемарити чињеницу да су приватне.⁵⁰⁶ Структура ових молитава упућује на њихов покајничко-аскетски карактер. То је нарочито изражено у Чиновнику Петра Могиле, где се непосредно пре изговарања молитве *Госпode, пружи руку Твоју са висине станишта Твога*, предвиђа да се епископ удара у груди говорећи: *Боже, милостив буди мени грешном*. Садржај молитава је примарно усмерен ка очишћењу ради што достојнијег савршавања Тајне.⁵⁰⁷ Занимљиву форму аколутије уласка примећујемо у малоруском *гркокатоличком чиновнику* из 1716. године, где пише да се архијереј моли на путу ка цркви, а да се приликом уласка у њу кропи Светом водицом. Ту је идеја очишћења свакако најизраженија.⁵⁰⁸

На формирање структуре чина уласка значајно је утицао начин дочека епископа у Московској митрополији (патријаршији) средњег века. Не постоје поуздана сведочанстава о дочецима кијевских и московских митрополита у периоду XIV–XV века, али све указује на скромне и једноставне начине уласка у храм. Одређену помпезност и усложњавање овога обреда уочавамо у периоду XVI–XVII века.⁵⁰⁹ То се свакако може посматрати као последица, са једне стране, телтургијског развоја а, са друге, чињенице да је служби епископа у том периоду придаван веома велики значај.⁵¹⁰ Тада већ можемо говорити о једној сакралној представи, или церемонијалу, који се још назива и ефемерни или једнодневни спектакл. Начин дочека постао је изузетно свечан. Гледало се да литија до цркве буде што дужа. Заправо, архијерејски двор је готово по

⁵⁰⁶ А. Јевтић, „Српски рачански Арх. / Патр. Чиновник“ у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 170 (нап. 7). О опасности индивидуализовања молитвеног живота цркве видети: В. Вукашиновић, „Литургија у свакодневном животу Цркве: изазови и савремени задаци“, у: *Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015.

⁵⁰⁷ V. Larin, *The Hierarchal Liturgy in Late Byzantium and After*, 18.

⁵⁰⁸ V. Larin, *The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij*, 169.

⁵⁰⁹ А. П. Голубцов, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, Москва 1907, 153.

⁵¹⁰ Н. Ф. Красносельцев, *Путевима богослужбеног хода Православне Цркве кроз историју*, Крагујевац 2015, 21.

правилу био знатно удаљен од катедралног храма, понекад се морало проћи и кроз цео град. Карактер и поредак ове церемонијалне литије зависио је од величине празника, месних услова, и од личне воље предстојатеља. Пре доласка епископа звонила би звона и окупљала народ. Ту је било ученика, представника месних власти, бојара, војвода, у најсвечанијој одећи. Временом, током овако дугих литија, појављује се обичај читања молитава, псалама и тропара, у чему су учешће узимали и деца и ђаци.⁵¹¹ Сам обред би започињао звоњењем, које је означавало улазак чтечева са свећама у архијерејски двор. У двору су се такође окупљали свештеници крстосци, ђакони и понеко од државних чиновника. У врло ретким случајевима, када би рецимо новопостављени архијереј вршио прву службу, у двор би долазили и обласни господари, бојари и војводе, као и виђенија властела.⁵¹² Приликом изласка из келије архијереј би започињао са читањем молитава и читавог низа тропара – чији су број и садржина зависили од растојања, и разних етапа пута. Непосредно пре самог почетка читања он би најпре застао, и благосиљао окупљени народ, па потом наставио литију.⁵¹³ Занимљив је извор из XVI века који говори о предвиђеном дочеку новопостављеног казањског архиепископа Светог Гурија (1555–1563). Упућује се на то да сам дочек треба да буде ванредно торжествен, не само у Казању него и у успутним градовима Коломњу и Свијажску. Према истоме извору, пред градом би Гурије требало да се обуче у епископске одежде и да чита Јеванђеље пред градским вратима, затим да по јектенији и молитви народ осењује Крстом и кропи освећеном водом. Након тога да се, идући до цркве, поју црквене песме. Затим, предвиђа се да после Литургије казањски архиепископ оде на градске зидине, да тако обиђе цео град, а над вратима да врши разна мољења ради очувања града, и да градска врата покропи освећеном водом.⁵¹⁴

Нарочито свечане литије и дочеци засведочени су у седишту руског патријарха. Тако се описује да у време патријарха Никона њему саслужују 54 до 84 архимандрита, игумана, свештеника и ђакона. Сав црквени мобилијар и начин облачења уклапан је према царским свечаним оделима. Постојале су, тако, три поставке: велика, средња и мања. Разлика је била у квалитету материјала, јачини боје, скупоћи бисера и драгог

⁵¹¹ За детаљније видети: А. П. Голубцов, „Об особенностях архиерейского служения Литургии с точки зрения древнецерковного обряда: [Актовая речь]“, *Богословский вестник*, т. 1, № 3, Сергиев Посад 1903, 501.

⁵¹² А. П. Голубцов, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, 155.

⁵¹³ *Ibid.*, 158.

⁵¹⁴ Видети: Н. Ф. Красносельцев, *op. cit.*, 25.

камења које их украшава. Чак су се и појци приликом великих празника одевали у златне стихаре.⁵¹⁵

Церемонијални дочеци епископа забележени су и у Карловачкој митрополији XVIII века, и могу се назвати *барокним ефемерним спектаклом*. Први чин свечаног дочека почињао је пред манастирском капијом. Пред капијом митрополита дочекују одабрани представници. Након тога се формира процесиона поворка, на чијем челу је митрополит, и која, наравно, иде ка централној тачки литије, тј. храму. Сигурно да је митрополит до цркве ишао споро и пут је трајао дуго, а успут је морало бити и неколико станица приликом којих је он благосиљао окупљени народ и поздрављао угледне представнике власти и војске, чије је присуство на визитацијама засведочено.⁵¹⁶

Што се саме структуре последовања уласка тиче, можемо видети да А. А. Дмитријевски у древним рукописима, па и у Барберинском кодексу, проналази неке од ових молитава, или молитве сличног садржаја. Такође наводи да се неке од њих могу пронаћи у старим грчким рукописима (у чину исповести, молитвама пред Причешће или молитвама за разне случајеве). Занимљиво је да он изражава наду да би у будућности могао да се у древним грчким споменицима појави предложак оваквог поретка.⁵¹⁷ До данас ништа слично није пронађено, тако да се о грчком поретку као извору обреда ипак не може говорити. Међутим, како В. Ларина примећује, постоји занимљива сличност између чина уласка са *Preparatio ad Missam* тридентске мисе (1570), али свака теза о евентуалном утицају Запада на формирање оваквог чина захтева озбиљно истраживање.⁵¹⁸

Ово мноштво молитава укида се Никоновом реформом, тј. њихов број бива сведен на минимум.⁵¹⁹ Малоруска издања од 1604. године и издања Стрјатинског служабника, преко даљих издања: Вилна 1617, служабника Петра Могиле 1629. и 1639. године, Лвов 1637. и 1646 – садрже овај чин у скраћеном облику.

На крају ваља споменути и мишљење да на прениконовску аколутују уласка у храм треба гледати као на развојни ток церемонијалног уласка цара у Цркву Свете

⁵¹⁵ А. П. Голубцов, *Чиновники московского Успенского собора и выходы патриарха Никона*, Москва 1908.

⁵¹⁶ Видети: М. Тимотијевић, „Визитација манастира Шишатовца у XVIII веку – прилог истраживању ефемерног спектакла“, у: *Манастир Шишатовца*. Зборник радова, Београд 1989, 362–363.

⁵¹⁷ А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 74.

⁵¹⁸ V. Larin, *The Hierarchal Liturgy in Late Byzantium and After*, 18, нап. 42.

⁵¹⁹ А. Baumstark, *op. cit.*, 19–23.

Софије у X веку. Из сведочанства арапског путника који је боравио у Цариграду Харуна Ибн Јахија можемо видети и како је то изгледало:

Када год би цар направио два корака, запевали би Сети се смрти. Када год би се ово изговорило, цар би отворио кутију коју је носио са собом и у којој је била земља, пољубио би земљу, заплакао се и продужио даље. Ово би се понављало на свака два корака.⁵²⁰

1.2.

У наставку рачанских рукописа излаже се поредак облачења архијереја. Помиње се да он одлази на своје *светитељско место*, и да се ту врши облачење.⁵²¹ Према неким сведочанствима, облачење архијереја у староруском поретку вршило се на средини храма, а понекад и у олтару.⁵²² Из контекста је вероватније да је у рачанским рукописима реч о средини храма, на коме би био постављен орлец.⁵²³ У истом контексту је занимљиво сведочанство ђакона Павла Алепског да је патријарх антиохијски Макарије, боравећи у Русији током Никонове литургијске реформе, успео да патријарха Никона убеди да не улази у олтар и благосиља архијереје и свештенике Крстом, него да, по грчком обреду, стане на своје место а да му саслужитељи прилазе и целивају десну руку. Никон је ово усвојио, и од тада ни он ни његови наследници више није улазили у олтар у овом делу Литургије, а ту праксу су убрзо пратили и остали руски архијереји.⁵²⁴ Дакле, саслужитељи би прилазили патријарху у пару, два по два, а након тога се у олтару облачили. После облачења једни би излазили и стали у две колоне око патријарха, а други би остали у олтару и дејствовали над просфорама. Но,

⁵²⁰ Цитирано према: V. Larin, *The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij*, 170.

⁵²¹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 6а; НБС 640, л. 35а; БГКДП, л. 49; ПБ 21, л. 336; ДЕЧ 135, л. 23а.

⁵²² А. П. Голубцов, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, 162.

⁵²³ Централни део храма помињу древне руске књиге не називајући га одређеним именом, него само *мером средине цркве*. Орлец је, са друге стране, део архијерејских припадности, а симболизује епископа који попут орла надзире своју епархију. У архијерејској служби орлец се појављује средином XIII века као нека врста награде императора патријарху. Будући да је орлец првенствено подстављан под ноге цару, као символ његове власти, након пада Цариграда остаје у пракси архијерејске Литургије, као знак епископске духовне власти, а, по Светом Симеону Солунском, и као символ узвишености богословља и уопште теолошке учености епископа. Први спомен орлеца у руској пракси налазимо 1456. године, у једноме препису чина постављења епископа, а у самој пракси почиње да живи у периоду XVI/XVII века. За више о орлецу и средини храма видети: А. П. Голубцов, „О мере среди цркви в связи с вопросом о происхождении орлеца“: [Реферат в заседании XII Археологического съезда в Харькове] // *Богословский вестник*, т. 2, № 5, Сергиев Посад 1903, 46–64.

⁵²⁴ А. П. Голубцов, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, 162–163.

забележено је и да се некада дешавало да се и епископи облаче заједно са патријархом, на средини храма.⁵²⁵

Значајно је нагласити да су се у прениконовском поретку, осим данашњих молитава за одежде, изговарале и додатне, тј. постојао је паралелни скуп молитава за сваки део одежде. Тако светитељ након облачења стихара изговара уобичајену молитву, и додаје: *Ирод, укоривши Исуса са војницима својим и наругавши му се, обуче га у одежду светлу и врати га ка Пилату*. Исто тако, након молитве за епитрахил, светитељ га целива и изговара: *Чета и капетан и слуге јудејске ухватише Исуса и свезаше га и одведоше га најпре код Ане*; када ставља десну наруквицу: *Десница Господња учини силу, Десница његова узнесе ме, Десница Господња учини силу; нећу умрети но жив бићу и казиваћу дела Господња*; приликом облачења појаса: *Савет учинише сви архијереји и старци народни како да убију Исуса и свезавши одведоше и предадоше Га Понтију Пилату намеснику*; и приликом облачења фелона: *Војници игемонове ухватише Исуса на судиште, и скупеше на Њега све мноштво војника и свукоше га, обукоше га црвеним огртачем, и сплетавши венац од трња, ставише на главу његову и трску у десницу Његову*.⁵²⁶

Овакву праксу срећемо у два малоруска архијерејска чиновника из XVII века.⁵²⁷ Свакако је вредно помена да руски и малоруски архијерејски чиновник из XVI века не садрже дупли сет молитава, већ само понеку од њих. Тако, рецимо, руски има дуплу молитву за стихар,⁵²⁸ док малоруски чиновник из XVI века садржи додатну молитву за епитрахил.⁵²⁹

Алтернативни *страсни стихови* за облачења ђакона и свештеника први пут су уведени 1629. године, у штампаној верзији Служабника Петра Могиле, који нас упућује на то да су ови стихови наследство староруске праксе, те да су необавезни, секундарни, и да се могу изоставити. Ове молитве штампане су мањим словима, а свештенослужитељу је речима *ако хоћеш* остављено на савест да ли да их чита или не.⁵³⁰ Иначе, ове паралелне молитве везане су за одређене моменте Христовог страда-

⁵²⁵ *Ibid.*, 163.

⁵²⁶ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 66–86; НБС 640, л. 356–37а; БГКДП, л. 49–53; ПБ 21, л. 34а–35б; ДЕЧ 135, л. 24а–25б.

⁵²⁷ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 45–49; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 56–66.

⁵²⁸ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680 (л. 12а).

⁵²⁹ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310 (л. 213а).

⁵³⁰ Служабник Петра Могиле 1629, ПИО 418-1-0004, л. 111–115.

ња. Овакву везу можемо наћи у раним византијским мистагошким тумачењима. Тако ће Свети Герман Цариградски рећи:

Траке стихара које су на руци показују окове Христове; јер вели: везавши га одведоше Га првосвештенику Кајафи и Пилату (Мт. 27, 2).

Исто схватање симболике трака на стихару срећемо и код псевдо-Софронија.⁵³¹ За епитрахил Герман пише:

*А епитрахил је оно уже којим је Христос вођен од првосвештеника свезан, и вучен напред за врат, одлазећи на страдање Своје.*⁵³²

Сличне мистагогије можемо срести и код Светог Симеона Солунског – он пише да наруквице симболизују руке које су везане, док фелон у форми сакоса представља огртач страстима.⁵³³

Дакле, структура додатних молитава за одежде упућује на моменте страдања Христовог. Ово је веома повезано са тзв. Топографском символиком храма, која потиче из Јерусалима. Наиме, Јерусалим као литургијски центар, а најпре кроз богослужење Страсне седмице, постаје извор за различите манифестације побожности везане за Христову човечанску природу, односно страдање. На овоме простору долази се до разумевања да сваки део храма може да представља одређено свештено место из Палестине.⁵³⁴ Међутим, кроз дупли сет молитава за одежде овај феномен се сужава, па се са палестинизације храма прелази на палестинизацију бића.⁵³⁵

Додатна молитва за епитрахил посебно је занимљива. Она се, по свему судећи, може везати за руског митрополита Кипријана (1376–1406), јер у рукопису ГИМ Син 601/344 (крај XIV и почетак XV века) постоји упутство свештенику да, када узме епитрахил, изговори: *И узевши Исуса свезаше га и предаше га Понтију Пилату игемону*. Још је занимљивије то да у њему нема помена молитве *Благословен Бог који излива благодат своју*. Кипријанову молитву можемо пратити кроз цео руски средњи век, све до Никонове реформе.⁵³⁶ Пракса по којој сапостоје обе молитве у рукописима

⁵³¹ W. T. Woodfin, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford 2012, 15.

⁵³² Св. Герман Цариградски, Николај Андидски, *Тумачење Свете Литургије*, Београд 2008, 18.

⁵³³ V. Larin, *op. cit.*, 195.

⁵³⁴ В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 192.

⁵³⁵ За детаљно о свим аспектима одеждâ видети: W. T. Woodfin, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford 2012.

⁵³⁶ Ю. Рубан, „Епитрахил: «брада Аарона» или «узы Игемона»? (Епитрахил как элемент облачения священнослужителя“), в: *Таинства Церкви: Материалы подготовительных семинаров Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах»*, Москва 2009, 264.

је ретка. Према истраживању Ю. Рубана, од укупно 42 рукописа које је обрадио, само 4 садрже обе молитве, 5 *Благословен Бог који излива благодат своју*, а 33 *И узевши Исуса свезаше га*.⁵³⁷ Такође напомињемо да додатна молитва за стихар *Ирод, укоривши Исуса*, потиче из XIV века.⁵³⁸

1.3.

539

1.3.1.

Рачански рукописи наводе да епископ, након облачења и осењивања народа трикиријом и Крстом, чита молитву: *Господе, Боже наш, једини Благи Човекољупче*, која је обимна, а након ње и краћу молитву: *Владико, Господе, Боже наш, опрости ми грешном*.⁵⁴⁰ Оне се у рукописима називају молитвама *очишћења*, и упућују се ради што достојнијег савршавања Евхаристије. Исте молитве садрже руски⁵⁴¹ и два малоруска рукописа.⁵⁴² Свештеник који ће проскомидисати узима благослов од епископа и одлази до Жртвеника, вршећи Проскомидију на уобичајен начин. Напомињемо да малоруски чиновници немају описану Проскомидију на овом месту, него се њено вршење предвиђа пре Великог входа, док најстарији од њих описује вршење Предложења пре Малог входа.⁵⁴³ У оба поретка Проскомидију врши архијереј, који обред започиње вађењем честица светих, док се припрема Агнеца нигде не спомиње. Ово највероватније упућује на закључак да је тај део свештеник обавио пре Литургије. Како то примећује В. Ларина, у прениконовској Русији епископ је био више умешан у Проскомидију него што приличи епископу византијског обреда.⁵⁴⁴ С друге стране, посматрајући византијске литургијске изворе из X/XI века увиђамо да ни они не искључују епископа из вршења Проскомидије, коју у том периоду архијереји врше заједно са нижим

⁵³⁷ *Ibid.*, 265–268.

⁵³⁸ А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 77.

⁵³⁹ Ранија српска литургијска пракса изражена у штампаним литургијарима, као и каснији српски рукописи, користе калковани грчки израз Проскомидија (проскомидија = *приношење*) да би одредили обред припреме Дарова пред Литургију. Такође, постоје рукописи који користе и термин *Предложење*. Филотејев Диатакисис користи термин *продесис* што опет значи *Приношење*. Постојање разлика у термину указује да су постојала колебања. За више о разлици у терминима видети: Р. Хрваћанин, *op. cit.*, 162–164.

⁵⁴⁰ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 96–116; НБС 640, л. 38а–39а; БГКДП, л. 54–56; ПБ 21, л. 26а–27б; ДЕЧ 135, л. 266–27а.

⁵⁴¹ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 146–166.

⁵⁴² Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 212а–б; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 50–52.

⁵⁴³ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 2146–2156.

⁵⁴⁴ V. Larin, *op. cit.*, 138.

клиром.⁵⁴⁵ Међутим, врло брзо, већ у XI веку, постоје сведочанства која јасно указују да Проскомидију врши ђакон, након што свештеник прочита молитву Предложења. Рекло би се, на основу овога, да је византијски епископат од XI века одустао од своје улоге у Проскомидији.⁵⁴⁶ Иначе, место вршења Проскомидије на почетку Литургије остатак је праксе по којој архијереј овај обред савршава у спољашњем скевофилакиону. Са нестанком скевофилакиона Проскомидија је премештена у олтар, а како је владика улазио у цркву на Малом входу, физички је било немогуће да је врши пре Литургије, па је она вршена непосредно пре Великог входа.⁵⁴⁷ У сваком случају, прениконовска, али и византијска пракса укључују епископа на овај или онај начин у припрему Дарова, што упућује на схватање да је владичанска рука била доживљена као суштински неопходна да комплетира Предложење.⁵⁴⁸

1.3.2. ()

Припремање Агнеца у рачанским рукописима описује се на уобичајен начин, све до момента:

Када ђакон каже: Господу се помолимо, Жртвуј, владико, *реже га јереј крстолико, говорећи:* Жртвује се Јагње Божје, Које узима грех света, за живот света и спасење.⁵⁴⁹

Овај навод занимљив је због чињенице да се рачански и два рукописа, један руске други малоруске редакције, разликују у једној занимљивој речи:

. 2:

Жртвује се Јагње Божије које узима на себе (подвукао С. Ј.) света, за живот света и спасење света. ⁵⁵⁰	Полаже се Агнец, Слово Божије, које узима (подвукао С. Ј.) света, за живот света и спасење света. ⁵⁵¹
--	---

⁵⁴⁵ A. Jacob, *Historie du formulaire Grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Louvain 1968, 261–262.

⁵⁴⁶ V. Larin, *op. cit.*, 138.

⁵⁴⁷ R. Taft, *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites*, Vol. II, in: *A History of Liturgy of St. John Chrysostom*, sec. ed., Roma 1978, 265–270.

⁵⁴⁸ V. Larin, *op. cit.*, 138.

⁵⁴⁹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 116; НБС 640, л. 406; БГКДП, л. 58; ПБ 21, л. 286; ДЕЧ 135, л. 286; САВ 7, л. 36.

⁵⁵⁰ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 116; НБС 640, л. 406; БГКДП, л. 58; ПБ 21, л. 286; ДЕЧ 135, л. 286; САВ 7, л. 36.

⁵⁵¹ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 17а; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 213а.

Ова појединост битна је због чињенице да је реч *грех* у једнини једна од приметних новина Никонове реформе, док су прениконовске књиге садржавале мношину. Ову појединост учили су и старообредници, и упућивали критике исправљачима књига. Истина је да мношину имају и Стрјатински и Могилини служабници, као и многе древне словенске књиге. Међутим, грчки штампани литургијари наводе ову реченицу у једнини, а будући да је Венецијански евхологион из 1602. године постао главни узор за реформу Никонових служабника, преко њега је једнина ушла у сва каснија штампана издања.⁵⁵² Оно што је занимљиво јесте чињеница да рачански рукописи, који су по својој структури прениконовски, садрже ове постниконовске моменте. Овај део, као ни следећи: *Чин сједињења вина и воде*, нисмо могли да упоредимо са рукописима малоруског поретка јер су у опису Проскомидије почетни делови, све до вађења честица, изостављени.

1.3.3.

Рачански поредак овај део Проскомидије описује на следећи начин:

И окреће другу страну горе, која има Крст, осим ако је топао и испарава се, онда нека лежи наузнак, да се не створи одоздо влажност. Ђакон: Господу се помолимо. Прободи, владико. *Убадајући га у десну страну Светим копљем, говори:* Један од војника прободу Му ребро копљем, и одмах изиђе крв и вода, и онај што виде посведочи, и истинито је сведочанство његово. *Ђакон говори:* Благослови владико, сједињење. *А свештеник:* Благословен Бог наш свагда сада и увек и у век века. *Ђакон улива у Свети путир од вина и уједно воде.*⁵⁵³

За разлику од наведеног поретка, у једином руском архијерејском чиновнику налазимо следећи опис:

И говори: Господу се помолимо. Прободи, владико. *Јереј пробада у десну страну Светим копљем, говорећи:* Један од војника прободу копљем ребро Његово и сипа вино и воду заједно у Свету чашу и *говори:* И одмах изађе крв и вода, и овај који је видео, посведочио је, и истинито је сведочанство његово. *Затим:*

(подвукао С. Ј.).⁵⁵⁴

⁵⁵² Видети: Р. Meyendorff, *op. cit.*, 150.

⁵⁵³ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 12а; НБС 640, л. 406; БГКДП, л. 58–59; ПБ 21, л. 296; ДЕЧ 135, л. 286; САВ 7, л. 4а.

⁵⁵⁴ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 176–18а.

Начин уливања вина и воде у Путир, какав срећемо у руском поретку, истраживачи проналазе још од XII века.⁵⁵⁵ Међутим, сам чин, док се изговарају речи из Јовановог јеванђеља (Јн. 19, 33–34), уз додатак *Постоје три сведока: Дух, вода и крв и ова три су једно* (1 Јн. 5, 8), још раније, тј. у другој половини IX века први помиње Атанасије Библиотекар.⁵⁵⁶ Идентичну формулу можемо пронаћи и у најстаријем српском опису припреме Дарова, тј. Номоканону Светог Саве. Порекло ове конструкције је сиропалестинско, а у свом је поретку имају неки јужноиталијански и словенски извори.⁵⁵⁷ Шароликост у практиковању овога чина укида Филотеј у својем поретку, дајући јој облик у коме након наведеног јеванђелског стиха ђакон говори свештенику: *Благослови, владико*, и сипа у Путир вино и воду, узимајући од њега благослов.⁵⁵⁸

1.3.4.

У рачанском поретку за Проскомидију предвиђа се коришћење пет просфора – сви њихови рукописи, изузев рукописа *Христифор 4*, имају округли прениконовски цртеж Проскомидије, на коме доминира осмокраки крст.⁵⁵⁹ Једна од тема полемика везаних за Никонове реформе био је и изглед просфоре. Ревизијом богослужбених књига у време патријарха Никона установљена је пракса употребе просфора са квадратним печатом, с једноставним четворокраким крстом у средини и натписом ИС ХС НИ КА.⁵⁶⁰

Међутим, прениконовски штампани и ранији рукописни литургијари уопште нису били доследни у приказу просфоре: једни су имали четворокраки, други шестокраки, а трећи осмокраки крст.⁵⁶¹ Уза све то, ранија московска верзија печата увек је била округлог облика, па је ова овако уочљива разлика старообреднике навела да нови печат прогласе јеретичким. С друге стране, у малоруској средини, Стрјатински Служабник из 1604. године, затим Служебник Петра Могила из 1629. године,

⁵⁵⁵ Ф. Захарович, *op. cit.*, 34.

⁵⁵⁶ R. F. Taft, *The Precommunion Rites. [A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. V]*, *Orientalia Christiana Analecta*, 261, Roma 2000, 447.

⁵⁵⁷ 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, 241, 245.

⁵⁵⁸ Д. Тзерпос, „Чин предложена – историјско-литургијски приступ“, у: *Литургијско богословље – савремени огледи*, Београд 2013, 55, нап. 48.

⁵⁵⁹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 12а; НБС 640, л. 41а; БГКДП, л. 59; ПБ 21, л. 29а; ДЕЧ 135, л. 29а; САВ 7, л. 4а.

⁵⁶⁰ А. Јевтић, „Богослужење Руске цркве“, 351.

⁵⁶¹ Ф. Захарович, *op. cit.*, 50–55.

приказују дијаграм веома сличан ономе који видимо у Никоновом издању. Што се тиче праксе Грчке Цркве, можемо рећи да она познаје и квадратне и округле печате, с тим што сви печати из поствизантијског периода садрже квадрат са четворокраким крстом, и натпис ИС ХС НИ КА. Ово, с одређењем московских реформатора да прате Грке у сваком детаљу, заиста чини аргумент за тврдњу да је нови печат грчког порекла.⁵⁶²

. 4:

640 (. 41).



С друге стране, број просфора варира у зависности од извора – неки говоре о коришћењу три, четири, пет, шест или чак седам просфора.⁵⁶³ Староверци су се позивали на Стоглави сабор, који је наводно прописао седам просфора, темељећи овај број на одељку из Светог Писма (Мт. 15, 32–39: храњење 4.000 људи са седам хлебова). Истина је, ипак, да овај сабор није донео одлуку која би прописала тачан број просфора, као што ни бројне друге књиге нису у том смислу биле доследне.⁵⁶⁴ Прениконовски литургијски рукописи XV/XVI века углавном су предвиђали шест или седам просфора, у зависности од тога да ли се Литургија служи у манастиру или не. Оне су употребљаване на следећи начин:

- 1) за Агнец
- 2) за Пресвету Богородицу
- 3) за све свете
- 4) за патријарха и клир

⁵⁶² P. Meyendorff, *op. cit.*, 149.

⁵⁶³ А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 84.

⁵⁶⁴ P. Meyendorff, *op. cit.*, 149.

5) за цареве и мирјане

6) за архимандрита или игумана и сву братију (само ако је у питању манастир)

7) за уснуле.⁵⁶⁵

Руски архијерејски чиновник помиње свега три просфоре на Проскомидији.⁵⁶⁶ Ваља напоменути да је Филотеј, у своје Диатаксису, мноштво просфора свео на пет.⁵⁶⁷

1.3.5.

У рукописима Рачанске преписивачке школе забележено је да се прва честица, након припреме Агнеца и честице за Пресвету Богородицу, вади у спомен Светог Јована Крститеља:

*Тада узевши трећу Просфору говори: Часнога и славнога Пророка Претече и Крститеља Јована, и узевши прву честицу полаже је с леве стране Светога хлеба, чинећи почетак првога чина.*⁵⁶⁸

Како смо раније приметили, Рачани нису само преписивачи предложака, већ понекад чине и редакторске додатке. У прилог овоме сведочи и чињеница да на Проскомидији приликом вађења честица постоји спомен Св. Симеона и Св. Саве.⁵⁶⁹

Руски рукопис приликом вађења прве честице прописује речи: *Силом Часног и Животворног Крста*. Занимљиво је да се у наставку не спомињу Анђели, док се, рецимо, спомињу Свете жене.⁵⁷⁰ С друге стране, малоруски чиновник из XVI века, поред спомена Часног Крста, садржи и додаток *Часних небеских сила бестелесних*, али и спомен Светог Саве Српског.⁵⁷¹

Архијерејски чиновник Петра Могиле опис Проскомидије започиње на следећи начин: *Епископ узима просфору у леву руку а копље у десну и три пута знаменује говорећи: Господе Исусе Христе, Сине Божији, прими ово приношење у част и спомен Преблагословене Владичице наше Богородице и увек Дјеве Марије часног и славног њеног (име празника) – ако је храм посвећен Богородици – затим вади прву*

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 680, л. 176–22а. Ниједан од три малоруска рукописа не помиње овај детаљ, будући да им је опис Проскомидије, како смо већ више пута напоменули, непотпун и да креће од вађења честица.

⁵⁶⁷ С. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, *op. cit.*, 218.

⁵⁶⁸ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 126; НБС 640, л. 41а–б; БГКДП, л. 60; ПБ 21, л. 296; ДЕЧ 135, л. 296; САВ 7, л. 46.

⁵⁶⁹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 13 а–б; НБС 640, л. 41б–42а; БГКДП, л. 60–61; ПБ 21, л. 296; ДЕЧ 135, л. 29а; САВ 7, л. 5а.

⁵⁷⁰ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 18а, 19б.

⁵⁷¹ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 2146–2156.

честицу у спомен Часних небеских сила бестелесних, *па тек онда* Часног славног Пророка и Претече Господњег Јована.⁵⁷²

Чиновник Лазара Барановича, уз помињање Анђелских сила, наводи и део *Силом Часног и Животворног Крста*.⁵⁷³ Занимљиво је да исти поредак спомиње и Светог Саву Српског, али и мноштво Руса и Малоруса светитеља, које старији малоруски чиновници не садрже.⁵⁷⁴

Помињање Светог Саве у два малоруска рукописа не изненађује јер се његов култ шири – у том периоду већ је утврђен код Руса, Румуна и Бугара. Према истраживању А. Рашковић, у периоду XV–XIX века постоји 218 месецословних руских рукописних књига годишњег богослужбеног круга које садрже службе, делове служби, поједине стихире или само помен српских светих у месецослову. Наравно, име Светог Саве је готово незаобилазно у томе списку – налази се у чак 164 рукописа. Почетак уношења српских светих у руски месецослов везује се за митрополита Кипријана, који у Псалтир с последовањем из 1401. године уноси име Светог Саве, са тропаром трећег гласа, инципитом тропара 8. гласа и кондаком из Теодосијеве службе.⁵⁷⁵ Приметно је да су у XVI веку дела и преводи српских писаца више ишли ка Русији, него супротно: Теодосијево житије и Похвала Светом Сави били су незаобилазне књиге сваке манастирске библиотеке.⁵⁷⁶ У групу рукописа који су стигли до Русије свакако спада и Крмчија Светог Саве, а Украјинци су се у својим антикатоличким полемикама позивали на списе Светог Саве.⁵⁷⁷ У овоме контексту свакако је занимљиво напоменути да Ј. Тарнанидис, истражујући налази на осам грчких рукописа из средњег века који садрже житија, похвале и службе Светом Сави.⁵⁷⁸

Уопште говорећи, како се развијао чин Проскомидије са увођењем честица светих, спискови са предвиђеним спомињањима били су различити, и зависили су од

⁵⁷² Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 86.

⁵⁷³ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 236.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 24а–26б.

⁵⁷⁵ Видети: А. Рашковић, „Последовања српским светима у руским богослужбеним рукописима XV–XIX века као један аспект руско-српских културних веза“, у: *Очување рукописног и старог штампаног наслеђа југоисточне Европе – идентитетска истраживања* (међународна конференција), Београд, 18–19. новембар 2016, 49–52.

⁵⁷⁶ М. Јовановић, *Срби и Руси – 12–21. век (историја односа)*, 47–57.

⁵⁷⁷ В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 258–259.

⁵⁷⁸ Ј. Тарнанидис, „Српско-грчки односи у литургијском животу у 16. веку у сенци административно-политичких збивања тог времена“, *ЗМСЛУ*, 29–30, Нови Сад 1993/1994, 331.

личних приоритета, поготову у манастирима. Неки од њих били су ипак предугачки. Ту шароликост регулисао је Филотеј Кокинос у своме поретку.⁵⁷⁹

1.3.6.

Проскомидија се у рачанским рукописима наставља, како је и данас уобичајено, до момента завршетка кађења, када светитељ са *умиљењем* говори две личне молитве: *Владико, Господе, Боже наши, хотећи сада да приступим овој чудесној и страиној тајни*. Након ње обраћа се свештеницима речима: *Приступите*, и говори: *Опростите ми, оци свети, и благословите, много сагреших у све дане свога живота, сваки дан и сваку ноћ. Без броја сагреших душом и телом, сном и леношћу, очајањем и омрачењем ђаволским у мислима нечистим, сагреших срцем и уснама и свим својим чулима душевним и телесним, слухом и видом, вољно и невољно. Нема греха који не учиних. За све се кајем. Простите ми, оци часни, и благословите*. Свештеници одговарају: *Бог да прости својом благодаћу*, а епископ их благосиља руком и говори: *Бог да вам опрости својом благодаћу*.⁵⁸⁰

Прва од наведених молитава позната је у јединоме рукопису руске архијерејске праксе који користимо за упоређивање, а са другом то није случај.⁵⁸¹ Малоруски поредак из 1632. има две сличне молитве, мада су оне, како их ту налазимо, нешто краће. Након прве молитве Светитељ говори свештеницима: *Приступите*, и они приступају погнувши главе, а светитељ говори: *Простите ми, оци и браћо, сва сагрешења која учиних у све дане живота свога, свакога дана и сваке ноћи, речима, помислима и свим својим чувствима, телесним и душевним, вољна и невољна, за све се кајем. Опростите ми, оци часни, благословите ме и помолите се за мене грешног*.⁵⁸² Још краћу молитву налазимо у малоруском чиновнику из 1665. године: *Простите ми, оци свети, и благословите, много сагреших у све дане свога живота, свакога дана и сваке ноћи. Без броја сагреших душом и телом, сном и леношћу*.⁵⁸³

⁵⁷⁹ S. Muksuris, *Economia and Eschatology: The Mystagogical Significance of the Byzantine Divine Liturgy's Prothesis Rite in the Commentaries of Sts. Nicholas Cabasilas and Symeon of Thessalonike*, Doctoral dissertation, Darhem 2009, 62–63.

⁵⁸⁰ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 16а–18а; НБС 640, л. 45а–47а; БГКДП, л. 68–70; ПБ 21, л. 33а–34б; ДЕЧ 135, л. 33а–34б; САВ 7, л. 11б. Савински рукопис садржи само молитву *Опростите ми, оци свети, и благословите*.

⁵⁸¹ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 25а.

⁵⁸² Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 53–56.

⁵⁸³ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 10б.

У руским рукописима XVI века возглас *Благословено Предложење божествених твојих тајни* предвиђен је углавном у јерејској Литургији, али постоје и литургијари где се на ђаконове речи не предвиђа одговор, већ само благосиљање Предложења.⁵⁹¹ Разлика је и у томе ко речи изговара: у рачанском поретку предвиђено да то чине свештеници, због чега је и употребљен јерејски возглас; у руском чиновнику епископ благосиља Вход. С друге стране, једина разлика Могилиног и Барановичевог чиновника, у односу на рачански поредак, јесте у томе што ђакон не говори ништа.

Никоновом реформом богослужења обичај благосиљања Предложења је избачен. Ово је, наравно, засметало противницима реформе. Међутим, староверци су узалуд инсистирали и критиковали уклањање овога момента у Литургији: он као литургијска радња и није имао нарочито дугу традицију (многи рукописи из XVI века предвиђају благосиљање Предложења, али то налазимо у само једном рукопису XV века).⁵⁹² С друге стране, грчка пракса не помиње било какво благосиљање Предложења на овакав начин. Свети Симеон Солунски инсистира на важности владичанског благосиљања Предложења; међутим, он га види у узимању благослова свештеника који ће вршити Проскомидију, пре самога чина. Оваква пракса описана је у Проскитарију Арсенија Суханова, из XVII века, где је забележено да вршиоци Проскомидије одлазе у келију архијереја да би узели благослов за њено вршење. Претпоставља се да су Руси разрадили ову ритуализацију, па се као последица тога јавља благосиљање Предложења пре Малог входа.⁵⁹³

Међутим, како то види А. П. Голубцов, благосиљање Предложења на Малом входу показатељ је остатака вршења обреда Проскомидије пре Малог входа – где оваква пракса благосиљања Предложења једино и може имати смисла. У нашој анализи место Проскомидије пре Малог входа предвиђа малоруски архијерејски чиновник из XVI века.⁵⁹⁴ По Голубцову, реч је о пракси која је постојала пре XI века.⁵⁹⁵ У сваком случају, обред благосиљања Предложења може се пронаћи и у Италогрчком Евхологиону из XV века (Vatican Gr. 573), у поретку јерејске Литургије.⁵⁹⁶ Како ћемо видети у наставку, то није једина веза прениконовског обреда са италогрчким рукописима.

⁵⁹¹ Ф. Захарович, *op. cit.*, 66–67.

⁵⁹² Р. Meyendorff, *op. cit.*, 154.

⁵⁹³ V. Larin, *op. cit.*, 140–145.

⁵⁹⁴ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 2146–2156.

⁵⁹⁵ А. П. Голубцов, *op. cit.*, 213.

⁵⁹⁶ V. Larin, *op. cit.*, 143.

1.4.3.

У поретку рачанских архијерејских чиновника епископ приликом читања Апостола седи, њему с обе стране прилазе старији свештеници, и он им закрсти главе три пута, говорећи молитву: *Господе, Боже наш, благослови свештене ове јереје и удостој их да у преподобију и правди славе Тебе, сада и увек и у векове векова*. Затим најстарији свештеник и ђакони са десне стране узимају архијереја за омофор и скидају га. Епископ га полаже на десну руку архијакону који ће читати Јеванђеље. Кад се Апостол заврши, ипођакон узглашава: *Келевсете*, то јест *Повелите!* (Заповедите).⁵⁹⁷

Идентичан опис налазимо у архијерејском чиновнику Лазара Барановича из 1665. године.⁵⁹⁸

Остали рукописи које користимо за упоређивање имају углавном сличан опис. У руском, најстаријем малоруском и Могилином чиновнику ђакон, након читања Апостола, узглашава искварено грчко *Келевсете* у облику *Келенсајте* (Келепсанте). Након овога возгласа предвиђа се да епископ из ковчежића узима и ставља тамјан, уз јасно упутство да се кади на *Алилуја*, које се пева пет пута.⁵⁹⁹

Описани моменат стављања омофора на ђакона који ће читати Јеванђеље пракса је која је забележена и у грчком обреду исте епохе. Путописац Арсеније Суханов присуствује Литургији у Јерусалиму, и описује да патријарх, након Апостола, скида омофор, који ђакон узима и ставља на леву подлактицу, и тако чита Јеванђеље и Сугубу јектенију. Дивљење које Суханов поклања томе чину указује да је средином XVII века у Москви та пракса ишчезла.⁶⁰⁰

1.4.4.

Посебно је значајан опис једне литургијске радње:

После напред речене Молитве усрдног мољења, Светитељ осењује двома свећама и са два прста народ у цркви три пута, говорећи: Господе, спаси цара, и услиши нас у дан када Те призове (Пс. 19, 9). Такође говори ову молитву окренувши се Престолу, осењујући свештенике: Господе, Господе, погледај с

⁵⁹⁷ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 19а–27б; НБС 640, л. 48а–56а; БГКДП, л. 85–87; ПБ 21, л. 35а–43б; ДЕЧ 135, л. 35а–42б. Од целокупног описа везаног за читање Апостола, Архијерејски чиновник САВ 7 садржи само молитву: *Господе, Боже наш, благослови свештене ове јереје* (л. 19а).

⁵⁹⁸ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 16а–б.

⁵⁹⁹ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 346–36б; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 216а–217б; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 71.

⁶⁰⁰ М. Желтов, „Чин архиерейской литургии в русской церкви в середине XVI века: свидетельство великих миней – четъх свт. Макария митрополита Московского“, 171–172.

Неба и види, и посети виноград овај, и усаврши га, јер њега засади Десница Твоја, Господе (*Пс. 79, 15–16*).

Након тога у свим чиновницима стоји јасно упутство да, као одговор на молитву *Господи помилуј* (три пута), поју једино свештеници и ђакони, а хор и народ ћуте.⁶⁰¹ Према М. Желтову, овај богослужбени моменат илуструје феудалну идеју особне власти епископа над лицима духовног звања. У древној Русији у рукама епископа је била пуноћа правосуђа над клирицима, укључујући и грађанске случајеве. У томе кључу схватала се и симболика виноградара.⁶⁰²

Ових напомена нема у рачанском чиновнику *Христифор 1*. С друге стране, и руски и малоруски рукописи описују идентичан поредак.⁶⁰³ Да није реч о превиду када говоримо о двопрстном благослову у рачанским књигама, доказују и цртежи на маргинама који на неким местима изображавају овакав благослов.⁶⁰⁴

Двопрстје је, иначе, једна од главних одлика по којој се старообредници разликују од присталица Никонове реформе, и још једна потврда да рукописи који садрже ову напомену указују на староруски предложак. Одлуку да двопрстје постане обавезан начин осењивања крсним знаком донео је Стоглави сабор (1551), који се позвао на Теодорита Кирског и Мелентија Антиохијског покушавајући да докаже исправност оваквог крсног осењивања. Међутим, позивање на ове Свете Оце није аутентично јер је реч о апокрифним текстовима.⁶⁰⁵

1.4.5.

У рачанском поретку, који је засведочен у њиховим архијерејским чиновницима, након молитве *Нико није достојан* и читања 50. псалма, епископ долази на Царске двери и приносе му рукоумиваоницу. Архијереј умива руке знаменујући руком воду крстообразно, говорећи молитву *Господе Боже наш, Који си осветио воде Јорданске*.

Након кађења и свештенослужитељевог изговарања *Херувимске песме*, епископ одлази до Жртвеника, узима просфору, благосиља крстообразно, говорећи у себи: *Искупио си нас од клетве законске* – и све редом, до помињања. Потом помиње живе и

⁶⁰¹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 30а–б; НБС 640, л. 59а–б; БГКДП, л. 92–93; ПБ 21, л. 45б; ДЕЧ 135, л. 45а.

⁶⁰² М. Желтов, *op. cit.*, 173,

⁶⁰³ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 18а; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 42б; Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 39б; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 219а.

⁶⁰⁴ Рецимо: Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 25а; ДЕЧ 135, л. 37б.

⁶⁰⁵ А. Јевтић, *op. cit.*, 339–340.

мртве, па, узевши Дискос, даје га ђакону, а Путир најстаријем свештенику – и тако излазе. Епископ одлазећи ка Светом престољу говори ову молитву: *Благодјетељу свију и сваке твари, Творче.*

Када се приближе Дверима, епископу стављају на плећа омофор, а он, узевши кадионицу, окади Светиње. Затим учини поклон, прима Свете дарове, и улазећи ка Светом престољу говори: *Подигните врата, кнежеви ваши, подигните се врата вечна, и ући ће Цар славе. Благословен Који долази у име Господње* (Пс. 24, 7, 9–10). *Бог је Господ и јави се нама, подигнут Анђелским чиновима, невидљиво праћен* (Пс. 117, 26). *Јер си Ти Који приноси, и Који се приноси, Који прима, и Који се раздаје. Христе, Боже наш, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.*

Затим узима Воздух, и покривајући Светиње говори: *Благообразни Јосиф,* и узевши кадионицу од ђакона, говори ову молитву: *Владико, Господе Животворни, Даваоче добара.* Затим кади, говорећи три пута: *Ублажи, Господе, благовољењем Твојим Сиона.*⁶⁰⁶

Архијерејски чиновник *Христифор 1* у неким се детаљима везаним за опис Великог входа разликује од осталих рачанских рукописа. Прва разлика је у изгледу процесције. Поред уобичајеног описа, Христифор додаје да ипођакон иде на самом крају, и носи рукоумиваоницу. Остали рачански рукописи рукоумиваоницу спомињу у мистагогији Великог входа, где је она поменута као сасуд у који се улива Крв са ребара Христових, о чему ће више речи бити у наставку. Дакле, ови архијерејски чиновници не спомињу децидно да се рукоумиваоница и носи приликом Входа. Друга разлика је у заустављању процесције, и гласном спомињању. Тако *Христифор 1* предвиђа да епископ прима Дискос у руке, на Дверима, и целивајући врх звездице *помиње цара, патријарха и још кога хоће,* док остали очигледно не предвиђају гласна спомињања.⁶⁰⁷

У руском, у Чиновнику Лазара Барановича и малоруском чиновнику из XVI века уочавамо структуру Входа која је нешто другачија од оне коју нам излажу рачански рукописи. Најупечатљивији моменти су свакако умивање руку, које епископ врши уз две молитве: *Господе, Боже наш, који си осветио воде Јорданске и Умићу с невинима руке своје* (Пс. 26, 6–12).⁶⁰⁸ Разлика је и томе што, уз епископа, и свештеници омивају руке. Након тога описује се изглед процесције: напред стоје ипођакони са свећама,

⁶⁰⁶ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 336–376; НБС 640, л. 626–666; БГКДП, л. 98–106; ПБ 21, л. 486–50а; ДЕЧ 135, л. 486–52а.

⁶⁰⁷ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 256–26а.

⁶⁰⁸ Архијерејски чиновник ГИМ Син 310 не садржи другу молитву.

потом ђакони са скиптром, протођакон носи Агнец, око њега су два ђакона са рипида-ма, за њима иде старији свештеник са Путиром, те остали свештеници са Путирима, и на крају ипођакон са сасудом воде. На средини храма два пута се узглашава *Вас све* (и обрнута верзија *Све вас*) – с тим што се прва говори тихо – *да помене Господ Бог у Царству Своме*.⁶⁰⁹

Опис Входа у малоруском чиновнику из 1632. године у много чему се слаже са остатком упоредног материјала. Разлика је само у томе што четири свештеника носе и плаштаницу на Вход, након које иде Путир. Ношење Плаштанице на процесии помиње и Свети Симеон Солунски, и бележи да је реч о старој византијској пракси.⁶¹⁰ И овај поредак на крају процесии предвиђа ипођакон са судом воде, као и спомињања током ње. Приликом заустављања Входа предвиђен је спомен *Све вас*, затим опције спомена *Свјатјејшег васељенског архијереја нашег* или *митрополита* или *епископа*, потом други спомен *Великог краља нашег*, а затим поново *Све вас православне хришћане*.⁶¹¹

У овим описима Великог входа, као и у Обреду уласка, истиче се потреба очишћења. Видимо да се у неким рукописима подразумева да поред епископа и свештеници омивају руке. Прање руку на јерејској Литургији први пут се помиње у X веку, у Евхологиону Порфирија Успенског. Међутим, сам чин вршен је након преноса Дарова а пре Дијалога, након Великог входа. Многи рукописи наводе и различите праксе: негде то чини само началствујући презвитер а негде сви који служе.⁶¹² Према истраживању Р. Тафта, овај обред је све до XIII века постојао на презвитерској Литургији, а крајем тога века чин прања руку преноси се на Проскомидију.⁶¹³ У старој руској пракси свештенослужитељи би непосредно пре уласка у храм омивали лице и руке – некада из посебно направљеног базена или просто из бокала.⁶¹⁴ Реч је свакако о пракси која порекло води још од прехришћанских времена и јудејске праксе очишћења. Наиме, на Истоку је одувек, као први знак гостопримства, постојала просторија за омивање, како би се новопридошли могао освежити и умити након дугог боравка на отвореном. По тој традицији, места и утвари за рукоумивање постојали су испред

⁶⁰⁹ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 46а–50б; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 222а–223а; Архијерејски служабник ГИМ Син 271, л. 23б–26б.

⁶¹⁰ А. П. Голубцов, *op. cit.*, 219.

⁶¹¹ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 83–94.

⁶¹² В. Вукашиновић, „Српски литургијски рукописи из 13. века“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 19.

⁶¹³ R. Taft, *The Great Entrance*, 176.

⁶¹⁴ А. П. Голубцов, „Об особенностях архиерейского служения Литургии с точки зрения древнецерковного обряда“, 510–511.

јудејских и ранохришћанских храмова. Јасно сведочанство о овој пракси налазимо у једној од беседа Светог Јована Златоуста, где он говори да се нико од свештеника или епископа не би дрзнуо неумивен ући у храм.⁶¹⁵

Рукоумиваоница је, како видимо, у староруској пракси имала важно место приликом процесиије. Иако такву напомену не налазимо у упоредном материјалу, по другим сведочанствима из XVI века ипођакон након епископовога прања руку уноси рукоумиваоницу у олтар, и свештеници умачу палац и умивају лице. Такође, у време процесиије ипођакон са стављеником (следбеником) обилази цео храм, да би и свако присутан умочио палац и оквасио лице.⁶¹⁶ Рукоумиваоница и њено симболичко место сасуда који ће примити Крв Христову идеалан је пример топографске симболике и палестинизације обреда, који смо спомињали у одељку Облачење епископа.

Молитва *Господе, Боже наш, који си осветио воде Јорданске*, коју пре умивања руку налазимо у сва три поретка, не може се наћи у грчким изворима архијерејске Литургије. Она је, попут неких молитава из Обреда уласка, једна од најочљивијих одлика староруске праксе.⁶¹⁷

Оно што налазимо у свим рукописима јесу речи: *Подигните врата, кнежеви ваши, подигните се, врата вечна*, и након њих: *Благословен који долази у Име Господње*. Најстарији спомен ових стихова из псалама у контексту Великог входа датира се у XII век.⁶¹⁸ Постоје верзије рукописа у којима Пс. 24, 7, 9–10 изговара ђакон, а у другима свештеник. Малоруски штампани служабници, попут Кијевског (1639) и Лвовског (1666), већ немају ове рубрике.⁶¹⁹ Наравно, Никоновом реформом уклањају се и из каснијих штампаних руских књига.

Занимљиво је да се у Могилином чиновнику из 1632, приликом процесиије спомиње краљ. Исту праксу можемо срести и на јектенијама.⁶²⁰ На неким другим местима, у Заступничкој молитви или приликом вршења Проскомидије, помиње се и цар.⁶²¹ Уочљиво је да је помињање краља увек гласно, а цара тихо. Само на први поглед реч је о нелогичности: у то време Мала Русија је под влашћу Пољско-литванског Комонвелта; с друге стране, будући да су Малоруси православни, руски

⁶¹⁵ Видети: А. П. Голубцов, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, 205–206.

⁶¹⁶ М. Желтов, *op. cit.*, 175.

⁶¹⁷ R. Taft, *op. cit.*, 172–173.

⁶¹⁸ А. Јевтић, „Диатакис са ђаконствима патријарха Филотеја“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд – Требиње 2007, 291.

⁶¹⁹ R. Taft, *op. cit.*, 234–235.

⁶²⁰ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 60, 92, 191.

⁶²¹ *Ibid.*, л. 88, 158, 187.

цар је њихов заштитник иако нису у саставу Русије – из тога разлога не могу да помињу гласно руског суверена, већ само тихо.⁶²²

1.4.6.

У опису овог дела Литургије у нашим рукописима уочавамо три верзије.

. 4:

	XVI .	XVI .
<p>Епископ: <i>Простите ми, оци свети, и помолите се за мене.</i></p> <p>Свештеници одговарају: <i>Да помене Господ Бог светитељство твоје у Царству своје.</i></p> <p>Свештеници епископу: <i>Помоли се за нас, владико.</i></p> <p>Е : <i>Дух Свети сићи ће на вас и сила Свевишњега осениће вас.</i></p> <p>Свештеници: <i>Тај дух служиће са нама у све дане живота нашега.</i></p> <p>Онда се опет обраћају епископу: <i>Помени нас, владико свети.</i></p> <p>Он одговара: <i>Да вас помене Господ Бог у Царству своје свагда сада и увек и у векове векова.</i>⁶²³</p>	<p>Епископ: <i>Благословите, отроци свети</i> (односно ГИМ Син 310: <i>Помолите се за мене</i>).</p> <p>Свештеници: <i>Многа лета, часни владико.</i></p> <p>: <i>Дух Свети сићи ће на тебе.</i></p> <p>Поново свештеници: <i>Помоли се за нас, часни владико.</i></p> <p>Епископ: <i>Да помене Господ све вас.</i></p> <p>Свештеници закључују: <i>Нека нам буде по речи твојој.</i>⁶²⁴</p>	<p>Епископ: <i>Помолите се за мене, браћо и саслужитељи.</i></p> <p>Свештеници одговарају: <i>Да помене Господ Бог светитељство твоје у Царству своје.</i></p> <p>Свештеници говоре епископу: <i>Помоли се за нас, владико.</i></p> <p>: <i>Дух Свети сићи ће на вас и сила Свевишњега осениће вас</i></p> <p>Свештеници затим говоре: <i>Тај дух служиће са нама у све дане живота нашега.</i>⁶²⁵</p>

⁶²² P. Galadza, “Seventeenth-Century Liturgicons of the Kievan Metropolia and Several Lessons for Today”, *SVTO*, 56, 2012, 81.

⁶²³ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 376; НБС 640, л. 666–67а; БГКДП, л. 107; ПБ 21, л. 50а–50б; ДЕЧ 135, л. 52а–б; САВ 7, л. 266–27а.

⁶²⁴ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 516–52а; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син, 310, л. 223б.

⁶²⁵ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 95.

У првој и трећој форми Дијалога појављује се формулација по којој Дух Свети саслужује нама, што је својеврстан богословски превид.⁶²⁶ Овакав додаток ће од 1655. године садржавати и никоновски служабници. Идеја о саслуживању Духа Светога, а не о саслуживању Духу Светоме, први пут се појављује у рукописима из XV века.⁶²⁷ У средњој колони не само да немамо поменути формулацију, него налазимо и правилан ток Дијалога. Тачније: речи *Дух Свети сићи ће на тебе*, према старијем поретку, изговарају саслужитељи епископу, а не обрнуто, како предвиђају рачански рукописи и чиновник Петра Могиле. Кључна фраза: *Дух Свети сићи ће на тебе и сила Свевишњега осениће те* (Лк. 1, 35) треба да буде упућена началствујућу свештенику, односно епископу. Најстарија позната пракса потврђује да је Дијалог вођен између началствујућег литурга и презвитера који му саслужују.⁶²⁸ Практични проблеми настали су на презвитерској Литургији када је свештеник служио сам: или је Дијалог морао да се изостави, или је свештеник морао да се моли за себе лично, или је ђакон морао да преузме улогу саслужитеља. Трећа опција подразумевала је да се свештеник ђакону обраћа са *владико*, што јесте нелогично, али управо то налазимо у Филотејевом поретку.⁶²⁹ Једна нелогичност водила је до друге, те се као једно од решења наметнула замена улога. У Никоновом служабнику из 1655. године речи из Лк. 1, 35 свештеник упућује ђакону. Овакав однос налазимо и у Венецијанском евхологиону из 1602, Стрјатинском служабнику из 1604. и Могилиним издањима из 1629. и 1639. године. У осталим прениконовским издањима и Вилњус издању из 1583. године Дијалог је постављен тачно и речи *Дух Свети сићи ће на тебе и сила Свевишњега осениће те* ђакон упућује свештенику.⁶³⁰ Обрнут ток у Руској цркви исправљен је тек 2004. године, и постављен како старија пракса прописује.⁶³¹ То видимо у каснијим издањима.⁶³²

Правилан ток Дијалога могуће је схватити само на основу правилне еклисиолошке визије црквених служби. Иако је епископ највиши чин свештенства, он саслужује презвитере моли за молитву и духовну подршку у тренутку када треба да

⁶²⁶ А. Јевтић, „Цариградско-московски Архиепископски чиновник: Патријаршијски поредак Литургије из 1653/67. г.“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 242, нап. 18.

⁶²⁷ R. Taft, *op. cit.*, 198–304.

⁶²⁸ А. С. Слуцкий, „Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII–XIV веков“, *Христианский восток*, т. 2 (VIII), новая серия, Санкт Петербург 2001, 457.

⁶²⁹ R. Taft, *op. cit.*, 302–303.

⁶³⁰ Видети: Р. Meyendorf, *op. cit.*, 175–176.

⁶³¹ В. В. Печатнов, „Исторический обзор развития чина божественной литургии в русской православной церкви в XVII–XX вв.“, *ВПСТГУ*, № 303, Томск 2007, 105.

⁶³² Рецимо, *Служабник*, Москва 2012, 86–87. Приметно је да ни у тим новим издањима ипак није изостављен део *Тај Дух служиће са нама*.

изврши најузвишенију службу коју му је Црква поверила. Он је епископ и предводник сабрања у Духу Светом, а то даље значи да је епископство ствар заједнице а не тек право које му је дато као поједницу.⁶³³

1.4.7.

Након целивања Дарова рачански поредак (изузев рукописа *Христифор 1*) предвиђа да, после Целива мира међу свештенослужитељима, епископ изговара мало познату молитву: *Господе, Исусе Христе, Творче љубави.*⁶³⁴ Ову молитву у упоредном материјалу срећемо у Руском⁶³⁵ као и у Барановичевом и Могилином архијерејском чиновнику.⁶³⁶ Дмитријевски не сумња у њено грчко порекло, и почетак уношења овога текста у руски поредак проналази у XIV веку. Он напомиње да је у Евхологиону Јакова Гоара она уврштена у молитве за разне потребе.⁶³⁷ Међутим, према мишљењу Т. Афанасјева, грчки предложак ове молитве није пронађен. Анализа текста молитве у Евхологиону Јакова Гоара потврђује да није реч о истом садржају као у нашем материјалу, него о сличном тексту. Словенски превод молитве Јакова Гоара може се пронаћи у рукописима ГИМ Син 675 и Син 900. Најјучљивија разлика је свакако у томе што је молитва изложена у архијерејским чиновницима литургијска – садржи фразу *да вером и љубављу, јединомислено и једносушно и једнодушно се Теби, Богу приближимо, и Теби хвалу узносимо и причестимо се Светим Тајнама твојим.* У другој молитви акценат је на испуњењу закона и служењу једно другоме.⁶³⁸ Напомињемо да молитва након Целива мира постоји у Литургијама апостола Јакова и Марка, као и у Литургији Сиројаковита. Међутим, њено појављивање у Литургији Св. Јована Златоуста упућује на то да је реч о још једној особености руске префилотејевске редакције – већ у време митрополита Кипријана она је уклоњена.⁶³⁹ Њено присуство у прениконовским чиновницима сведочи да је пронашла пут натраг, у посткипријанов поредак. Након реформе патријарха Никона у руским рукописима је више не налазимо.

⁶³³ П. Кумарианос, „Символ и реалност у божанској литургији“, *Отачник*, год., III св. 1, Београд 2009, 51.

⁶³⁴ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 456–46а; НБС 640, л. 75а; БГКДП, л. 121; ПБ 21, л. 59б; ДЕЧ 135, л. 59а; САВ 7, л. 266–27а.

⁶³⁵ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 55а.

⁶³⁶ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 224а; Архијерејски литургијар и требник, НБУВ 60, л. 99.

⁶³⁷ А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 118, нап. 4 и 5, 119.

⁶³⁸ Т. И. Афанасьева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.)*, Москва 2015, 97–98.

⁶³⁹ *Ibid.*, 98–100.

Након Символа вере и возгласа *Стојмо смерно, стојмо*, предвиђа се у рачанским рукописима да светитељ узима Воздух, целивајући га ставља на Часну трпезу и говори *Свети Боже, Свети крепки, свети бесмртни, помилуј нас*.⁶⁴⁰ Исту напомену садрже и малоруски чиновници из 1632. и 1665. године.⁶⁴¹ Изговарање Трисветога приликом одлагања Воздуха пракса је засведочена у XII столећу, а у потоњим вековима спомиње се тек спорадично (тако, рецимо, у грчком рукопису из 1545 – Codex panteleimon 421), да би данас оваква пракса опстала само у старообредничким књигама.⁶⁴²

1.5. А

1.5.1.

643 –

На Речима Установљења у рачанским рукописима предвиђено је да ђакон и епископ орарем и руком указују на Дарове.⁶⁴⁴ С друге стране, Барановичев и малоруски рукопис из XVI века предвиђају у своме поретку само узглашавање, односно не садрже напомену да се на Дарове указује,⁶⁴⁵ а која постоји и у једином руском рукопису.⁶⁴⁶

Бојазан противника указивања руком на Дарове јесте да би овакав акт руком био, на неки начин, потврда или прихватање римокатоличког становишта да се Дарови освећују Речима Установљења.⁶⁴⁷ Патријарх Павле, објашњавајући ово место, у духу источне традиције сматра да, иако су Речи Установљења за римокатолике моменат Епиклезе, то не значи да оне за нас немају никакву вредност. Оне су целина Епиклезе, а печат освећењу јесу делови Литургије који ми данас називамо Епиклезом. Због тога се не може говорити о тренутку и формули освећења Дарова, већ пре свега о Тајни Евхаристије као целини.⁶⁴⁸ Стога он закључује да на Дарове треба указивати, будући да

⁶⁴⁰ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 456–496; НБС 640, л. 75а; БГКДП, л. 122; ПБ 21, л. 596–616; ДЕЧ 135, л. 59а–62б; САВ 7, л. 33б.

⁶⁴¹ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 28а–29б; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 102–103.

⁶⁴² R. Taft, *op. cit.*, 422–425.

⁶⁴³ За Шмемана ово је бледа и немоћна реч која нас својим звучањем вуче доле у јуридичке институционалне редуције. Христос није на Тајној Вечери установио нити власт нити закон претварања хлеба и вина, него Цркву – Г. Басиудис, *op. cit.*, 367.

⁶⁴⁴ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 456–496; НБС 640, л. 77б; БГКДП, л. 125; ПБ 21, л. 596–616; ДЕЧ 135, л. 59а–62б; САВ 7, л. 35а–б.

⁶⁴⁵ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 30б; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 225а.

⁶⁴⁶ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 59а–б.

⁶⁴⁷ А. Јевтић, „Српски рукописни служебник манастира Ораховице“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 71, нап. 52.

⁶⁴⁸ С. Убипариповић, „Патријарх Павле као литургичар“, у: *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, Београд, 30. мај 2008, 84.

то није римокатоличка већ православна пракса.⁶⁴⁹ Напомену да се руком указује на Предложење можемо срести и у древној Анафори Св. Апостола Марка, где дословно пише: *Свештеници покажите* приликом изговарања речи *Примите, једите и још покажите* на речи *Пијте из ње сви*.⁶⁵⁰ Такође, праксу указивања има и Филотејев Диатаксис.⁶⁵¹

Погрешно интерпретирање ове праксе у нашој средини имало је одјека у популарној литератури верних у XVIII веку. То нам открива Дионисије Новаковић (1705–1767) у свом *Епитому*:

*Веома упорни људи, а најпре духовног чина, не знајући Писма ни силу Његову, и ненаучени правилно овом тајнодејству, у време изговарања страшних и установитељних речи овог божанског свештендејства неће да открију своје главе или да покажу неки други знак побожности но остају као идоли без чула или раслабљеници који не могу да подигну удове свога тела. Стојећи у својим столовима тамо и вамо бацају по народу очи своје, с климањем главе и речима: Овде не приличи побожан бити, јер тако Римљани раде. Бедни и слепи књижевници. Римљани и Светога Духа призивају, зар да ми зато то не чинимо? Римљани много тога као и ми правилно исповедају, зар да због злобе и зависти к њима, ми треба да се одрекнемо оних догмата које делимо са њима. [...] Не приличи дакле гледати ко, шта, или какав језик исповеда, него на оно што треба чувати и исповедати.*⁶⁵²

1.5.2.

За разлику од рачанских архијерејских чиновника и осталог упоредног материјала, малоруски поредак из 1632. године, у духу римокатоличке сакраменталне теологије, предвиђа да светитељ у овом моменту Литургије уздигнутом десницом благосиља Хлеб и Вино.⁶⁵³ Ваља напоменути да је приликом изговарања Речи Установљења у чиновнику *Христифор I* на маргини другим дуктусом дописано да се на овом месту Дарови претварају у Тело и Крв Христову. Тачније, дописано је: *Погледај! Овде постаје истинито Тело Христово, и: Погледај! Овде постаје истинита Крв Христова,*

⁶⁴⁹ Патријарх Павле, *Одговори на питања вере и живота*, Острог 2011, 363–364.

⁶⁵⁰ 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, 133.

⁶⁵¹ П. Н. Тремплас, *Αί τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Αθήναι 1935; 1973, 12.

⁶⁵² Цитирано према: В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 195.

⁶⁵³ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 105–106.

која је на Крсту из ребра истицала. Епископу се у наставку налаже да пре изговарања самих речи скине митру, али му није, као у Василијевој Литургији, што ћемо касније и видети, наложено да крстообразно благосиља Дарове.⁶⁵⁴

Ова интерполација улази у православне богослужбене књиге приликом реформи патријарха Никона и Петра Могиле, тачније, коришћењем, као предложака за реформу, Венецијанског ехологија из 1602. године, односно Стрјатинског служабника из 1604. године, који садрже овакву рубрику. Целокупна генеза проблематичних предложака потиче од првог издања (editio princeps) Димитрија Дукаса Крићанина, из 1526. године. Ово издање приређено је под утицајем унијате Ливија Подохатора, архиепископа Кипра и Родоса, који је радио на исправци грчког поретка овога издања.⁶⁵⁵ У малоруској пракси ова напомена је, како рекосмо, заживела већ од стрјатинског издања из 1604. године. Она је у потоњим деценијама добила и своју теолошку формулацију. У свом Требнику Петар Могила, под *Сликом или Савршењем Тела и Крви Христове* разуме *Речи Установљења*. Он пише:

*Овим речима хлеб се пресуштаствљује, односно суштина хлеба се истински претвара у Тело Христово и пошто се изговоре ове Господње речи то више није обичан хлеб као што је пре био, по суштини својој, већ је истинско Тело Христово. [...] Овим се речима суштина вина претвара у Крв Христову и пошто се изговоре ове Господње Речи, то више није обично вино, већ је истинска Крв Христова.*⁶⁵⁶

Дакле, проблем је типично латинско разумевање времена освећења Светих Дарова и померања идеје освећивања на Речи Установљења.⁶⁵⁷ Иако се латинско учење о Речима Установљења као форми освећења Дарова може пратити све до теолошких трактата Амвросија Миланског, ипак је оно тек у XII веку званично формулисано, од

⁶⁵⁴ Архиепископски чиновник, САВ 7, л. 35а–б.

⁶⁵⁵ За више видети: Р. Meyendorf, *op. cit.*, 182–185. Ваља напоменути да ни Грци XVII века нису били имуни на схоластичке утицаје. Најбоља илустрација је епизода са Пајсијем Лигаридисом са Хијоса (1609/10–1678), који је био митрополит газејски. „У својим тумачењима Литургије, која је написао 1641. у Школи Светог Атанасија у Риму, ослања се на византијске ерминевтичаре, али брани латинске догмате. Јасно је да се у неким случајевима труди да одржи равнотежу између двеју Цркава, али заправо размишља на западни начин и у складу са латинском теологијом. На пример, забрана лаицима да читају *Апостол*, затим став да је народ *неосвећен*, подршка исхођењу Светога Духа *и од Сина*, и став да се Дарови освећују Речима Установљења а не Епиклезом, јасно сведоче о унијатском карактеру његовог тумачења и утицајима средине у којој се образовао“ – П. Скалтос, „Н Орθόδοξη Λατρεία κατά την Τουρκοκρατία“, у: *Εκκλησια*, Απρίλιος 2013, 17.

⁶⁵⁶ *Εχολογιον* Петра Могиле 1646, Київ 1996, л. 238–239.

⁶⁵⁷ А. Јевтић, „Богослужење Руске цркве“, 344.

схоластичара, као *суштинска форма сакраманта*, која сама по себи доводи до освећења хлеба и вина.⁶⁵⁸

Иако је оваква идеја, чини се, својствена Западу, нека сведочанства потврђују да је сличних мишљења било и на Истоку. У том смислу водећи су били сиријски теолози – они су недвосмислено прогласили да се освећење врши кроз Речи Установљења, и догађа се тачно када се оне изговарају. Север Антиохијски (512–518) пише:

*Свештеник који стоји пред олтаром, пошто он испуњава само функцију слуге, изговарајући речи као личност Христова, и враћајући обред који се изводи од времена када је (Христос) починио жртву за апостоле, рекавши пред хлебом: Ово је Тело Моје које се за вас даје. Ово чините у мој спомен; а потом над вином изговара исте речи: Ово је Крв Моја Новог завета која се за вас пролива. Сходно томе, Христос је тај који још увек нуди, и моћ Његових Божанских речи савршено усавршава дарове приложене да би постале Његово Тело и Крв.*⁶⁵⁹

Јаков из Едесе († 707) и Јован из Даре (IX век) задржали су исти поглед.⁶⁶⁰ Очигледно да овакав приступ освећењу Дарова треба тражити у потреби антиохијске традиције за сликовитим подражавањем Христовог живота и у самом догађају установљења Тајне Причешћа на Велики четвртак.

Међутим, раздељивање Литургије на битне и небитне делове, као и полемика око тога у ком се тачно моменту Дарови освећују, страна је традицији Истока. Можемо приметити да и Свети Симеон Солунски критикује оне који мисле да су Речи Установљења довољне да би дошло до освећења. Он је пре склон да их сматра основом или темељем Епиклезе.⁶⁶¹ Православно становиште ближе је традиционалном виђењу да је Божанствена Литургија у целости епиклетичког карактера, због чега она и почиње епиклезом: *Мир свима. – И Духу твоме*, и завршава се: *У миру изиђимо*. Ако овако поимамо Литургију, питање карактера Епиклезе, као и момента претварања Светих Дарова, бива посматрано из једне другачије перспективе – а то је чињеница да се Дарови освећују Духом Светим, који сабира Цркву и освећује заједницу.⁶⁶²

⁶⁵⁸ В. Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 112.

⁶⁵⁹ Цитирано према: М. Zheltov, "The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought", у: М. Е. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying*, Collegeville (MN) 2010, 284.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ *Ibid.*, 278.

⁶⁶² Н. Милошевић, „Анафора – узношење или приношење?“, *Саборност*, 8, 2014, 38.

1.5.3.

У рачанским рукописима предвиђено је да на Епиклези архијереј прво изговара молитву *Још ти приносимо ову словесну и бескрвну Службу*, па Тропар трећег часа, и након тога уобичајено благосиљање Дарова.⁶⁶³ Напомињемо да у рукопису *Христифор I* на маргини срећемо напомену да епископ узима и ставља омофор. Такође, испод тога стоји *пази = погледај (зрн) – Овде се призива Дух истине и силази у виду огњених језика, као на апостоле.*⁶⁶⁴

Руски⁶⁶⁵ и малоруски⁶⁶⁶ поредак идентичан је рачанском.

Почетак интерполирања Тропара трећег часа у поредак Литургије⁶⁶⁷ у грчким и руским рукописима дешава се крајем XIV односно почетком XV века.⁶⁶⁸ До XVI века овај тропар је продро у грчке рукописне евхологионе као опцион, док је у словенским црквама XV/XVI века владало двојство праксе.⁶⁶⁹ Данас нема спора да је реч о познијој интерполацији, која се појављује у последњем периоду развоја Литургије. Овај Тропар несумњиво је настао с полемичком намером, како би се снажније истакао православни став у корист Епиклезе.⁶⁷⁰ Његово појављивање у руским рукописима, како показује В. Вукашиновић, највероватније треба тумачити као знак жеље московског митрополита Фотија (1408–1430) да своју Цркву, а по угледу на свога 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

⁶⁶³ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 456–496; НБС 640, л. 75а–78б; БГКДП, л. 121, л. 126–127; ПБ 21, л. 596–616; ДЕЧ 135, л. 59а–62б.

⁶⁶⁴ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 36а.

⁶⁶⁵ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 60а–б.

⁶⁶⁶ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 225а–б; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 107; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 31а–б.

⁶⁶⁷ Ово је најчешће покретано питање у савременој полемици у контексту литургијске обнове. Више о генези ове интерполације и њеном каснијем продирању у српско богослужење видети у: В. В. Печатнов, *op. cit.*, 220–229; Епископ Порфирије Успенски, „О тропару трећег часа“, у: А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха*, књ. 2, Београд–Требиње 2007; Свети Атанасије Пароски, „Посланица о неумесности додатка Тропара Трећег часа у Литургији“, у: А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха*, књ. 2, Београд–Требиње 2007; А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2007, 134–148 и 360–372; В. Вукашиновић, „Тропар 3. часа у литургијама рукописног Служабника из 16. века /рукопис бр. 80/ библиотеке манастира Пећке патријаршије“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 41–62; В. Вукашиновић, „Литургијска анализа служабника рукописне збирке Манастира Хиландара на примеру Тропара трећег часа од XV до XVII века“, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015, 27–48.

⁶⁶⁸ В. В. Печатнов, *op. cit.*, 232; Ю. И. Рубан, *Об одной литургиной интерполяции*, http://pravmisl.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=350 (прегледано 21. 12. 2016)

⁶⁶⁹ Н. Успенски, *Анафора, покушај историјско-литургијске анализе*, Краљево 2009, 148–149.

⁶⁷⁰ Н. Успенски, *Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку*, Краљево 2004, 149.

је у то време садржала управо и Тропар трећег часа у Анафори.⁶⁷¹ У неком ширем смислу реч је о томе да су и Литургија и обредност Византије свакако били и оруђе културне, религијске и у неку руку политичке експанзије и утицаја на Средњем истоку и Источној Европи. Тврдња по којој је византијска хришћанска цивилизација на Словене прешла примарно преко Литургије, а секундарно кроз преводе осталих текстова, законских, теолошких и научних, по Ј. Мајендорфу не би била претерана. Литургија и пракса Велике Цркве су новообраћеним Словенима, и другим народима, представљене ако недодирљиве, и обраћеници су били подстицани да се те праксе држе до најситнијих детаља.⁶⁷²

Међутим, српска литургијска пракса је Тропару трећег часа одолевала све до средине XVII века, што ћемо детаљније приказати у наредном поглављу. Ова интерполација се у српској средини појављује у ствари у XV веку, али индиректно, односно преко рукописа других редакција. Најстарији познати српски рукопис са Тропарем трећег часа налази се у хиландарској збирци.

Најстарији рукопис, из XV века (ХИЛ 323), примерак је Филотејевог Диатаксиста.⁶⁷³ Следећи по хронологији је литургијар ПЕЋ 80, настао у периоду између 1510. и 1520. године.⁶⁷⁴ По мишљењу Т. Афанасјева, узрок споријег уласка овог додатка у српску богослужбену традицију треба тражити у чињеници да је Балкан био под турском окупацијом и својеврсном изолацијом. Стога би у принудној затворености требало видети разлог зашто овај Тропар на неки начин касни у српској средини, за разлику од грчке и руске.⁶⁷⁵ Са друге стране, по В. Вукашиновићу, близину неке средине из које долази литургијска иновација и отвореност према њој није баш лако доказати, те можда ово и није довољно да би се објаснио поменути феномен.⁶⁷⁶

⁶⁷¹ В. Вукашиновић, „Литургијска анализа служабника рукописне збирке Манастира Хиландара на примеру Тропара трећег часа од XV до XVII века“, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015, 44.

⁶⁷² Ј. Мајендорф, „Литургија: откривање византијског ума“, *Беседа*, 3–4, Нови Сад 1992, 135, 141.

⁶⁷³ За детаљно видети: В. Вукашиновић, *op. cit.*, 27–48.

⁶⁷⁴ В. Вукашиновић, „Тропар 3. часа у литургијама рукописног Служабника из 16. века (ркпс. бр. 80) библиотеке манастира Пећке патријаршије“, *Српско богослужење*, Врњци–Требинје 2012, 51.

⁶⁷⁵ Т. И. Афанасјева, „Южнославјанские переводы литургии Иоанна Златоуста“, у: *Многократните преводи в Южнославјанското Средновековие*, Софија 2006, 81

⁶⁷⁶ В. Вукашиновић, *Литургијска анализа служабника рукописне збирке Манастира Хиландара*, 43–44.

1.5.4.

У рачанском поретку епископ Заступничку молитву почиње речима *За Светога Јована Пророка, Претечу и Крститеља*. У тексту се спомињу и *христољубиви цареви, палата и војска*, затим *архиепископ*, и уобичајена спомињања, све до речи: *Помени, Господе, по мноштву милости Твоје и моје недостојинство, и прости ми свако прегрешење, вољно и невољно, и немој због мојих грехова одвратити благодати Светога Твога Духа од предложених Дарова*.⁶⁷⁷

У упоредном материјалу, Барановичев и малоруски чиновник из XVI века на почетку Заступничке молитве предвиђају следеће речи: *Светих Небеских сила бестелесних и Светог Јована Пророка и Претече*.⁶⁷⁸ Овакав почетак Заступничке молитве можемо срести у неким од најстаријих рукописа XIII века. Свакако да ова формулација има везе са спомињањем Небеских сила на Проскомидији.⁶⁷⁹ У малоруском поретку из 1632. године у Заступничкој молитви постоји додаток посвећен упокојенима, где свети-тељ говори: *Помени, Господе, душу уснулог раба твога* (име). Затим: *И упокој их, Боже наш, где сија светлост лица Твога. Помени, Господе, и душе оних које нико не помену. Подај им, Господе, незадобијено последње покајање*.⁶⁸⁰ У архијерејском чиновнику Лазара Барановича из 1665. године у овом делу Литургије детаљно се врши спомен људи који су се упокојили на разне начине: на мору, на рекама, од мраза, у тамници итд., али и невољника којима је потребна помоћ: глувих, слепих, хромих, скитница... На крају ове молитве предвиђа се помен свих упокојених митрополита Кијевске митрополије, на челу са митрополитом Михаилом (укупно 45 имена, и још три епископа на крају).⁶⁸¹

Постојање диптиха у којима су пописани претходни епископи, митрополити или патријарси, и чији је спомен био предвиђен на архијерејским литургијама, није новост. Већ у V веку постоје такви пописи, како на Западу тако и на Истоку. Срећу се, рецимо, диптиси у којима се помиње Кирило Александријски (412–442), као 24. папа

⁶⁷⁷ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 50а–52а; НБС 640, л. 79б–81а; БГКДП, л. 128–132; ПБ 21, л. 63б–65а; ДЕЧ 135, л. 63б–65а; САВ 7, л. 37а–38б.

⁶⁷⁸ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 32а; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 226а–б.

⁶⁷⁹ В. Вукашиновић, „Српски литургијски рукописи из 13. века“, 24–25.

⁶⁸⁰ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 110.

⁶⁸¹ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 32б–33б. Склоност ка оваквој пракси показује и ГИМ Син 310, у коме се приликом Проскомидије после Малог входа набрајају сви упокојени кнежеви и владари, а овде, на Заступничкој молитви, сви упокојени епископи смолевски и кијевски (Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 226а–б).

Александрије, затим Атик (406–425) као 34. архиепископ Константинопоља, итд.⁶⁸² Разлика је у томе што су такви диптиси углавном представљали засебне књиге, у које су се уносила имена, док су у малоруском поретку имена директно уметнута у текст Литургије.

Молитва *Помени, Господе, по мноштву милости Твоје и моје недостојинство* представља занимљиву неправилност, јер се она заправо налази у Заступничкој молитви Литургије Василија Великог. Приметићемо да се ова молитва у Литургији Светог Јована Златоуста може срести и у приметном броју грчких рукописа.⁶⁸³

1.5.5.

Након Заступничке молитве, у рачанским рукописима излаже се чин рукоположења ђакона. Врло је занимљива напомена да је рукоположење ђакона предвиђено и на Литургији Пређеосвећених Дарова речима:

*Треба знати да и у Пређеосвећеној служби бива постављење ђаконско, пре но што каже ђакон: Допунимо вечерњу молитву своју Господу. Презвитерско постављење никако се не савршава на Пређеосвећеној Литургији.*⁶⁸⁴

Чиновник *Христифор I* нема овакву напомену у Златоустовој Литургији, али има у Литургији Пређеосвећених Дарова.⁶⁸⁵ Руски и малоруски рукописи не садрже сличну напомену. Главни проблем лежи у томе што Литургија Пређеосвећених Дарова представља само поредак вечерње са причешћем, на којој не служи епископ, па самим тим не може ни да рукополаже.⁶⁸⁶ Међутим, тешко да бисмо такву праксу могли назвати новином: чак и Барберински кодекс предвиђа рукоположење ђакона на Литургији Пређеосвећених Дарова:

*Када се за време Пређеосвећене Литургије свршава ово рукоположење, архијереј улази и стаје испред Свете трпезе, и поред ђакона који се рукополаже изговара (молитву) Божанска благодат и остало, показујући му да клекне.*⁶⁸⁷

⁶⁸² R. Taft, *The Diptychs. [A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV], Orientalia Christiana Analecta*, 238, Roma 1991, 169–170.

⁶⁸³ П. Н. Тремплас, *op. cit.*, 124.

⁶⁸⁴ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 516; НБС 640, л. 866; БГКДП, л. 140; ПБ 21, л. 696; ДЕЧ 135, л. 70а.

⁶⁸⁵ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 89б.

⁶⁸⁶ В. Вукашиновић, *Литургијска обнова у XX веку*, Београд – Нови Сад – Вршац, 2001, 160.

⁶⁸⁷ "Ὅτε ἐλεῖ προηγιασμένων γίνεται ἡ τοιαύτη χειροτονία, εἰσέρχεται ὁ ἀρχιερεὺς καὶ ἵσταται ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης, καὶ παρεστῶτος τοῦ μέλλοντος χειροτονεῖσθαι διακόνου, ἐκφωρεῖ τὸ «Ὁ θεῖα χάρις» καὶ τὰ λοιπὰ, ποῶν αὐτὸν γονυκλιτῆσαι" – S. Parenti, E. Velkovska (Eds.), *L' Euchologio barberini GR. 336*, Roma 1995, 185.

И данашња руска пракса предвиђа да се хиротонија ђакона може извршити на Литургији Пређеосвећених Дарова.⁶⁸⁸

1.5.6.

Оче наш

Занимљиво је да рачански рукописи упорно понављају једну неправилност у постанафоралној јектенији. Наиме, у једној од прозби стоји следећи текст: *За предложене и освећене Часне Дарове, Господу се помолимо.*⁶⁸⁹ Уместо *предложене* требало би да стоји *принесене*, јер су већ освећени. Једини рачански рукопис који нема овакву напомену је рукопис из Прешова.⁶⁹⁰ Чињеница је да овакву формулацију уочавамо и у малоруским рукописима упоредне грађе.⁶⁹¹ Такође, значајно је напоменути да идентичну праксу запажамо у хиландарском свитку 16/IV из XIII века, и то најпре у Василијевој а затим и у Златоустовој Литургији.⁶⁹² Нема сумње да је реч о грешци, али зашто се понавља фраза из јектеније након херувимске песме – није јасно. Према М. Желтову, чини се да је нека врста непотпуности Анафоре, изражена у молитви *Помени, Господе, и моју недостојност*, још једном наглашена молбом постанафоралне јектеније, када ђакон зове народ да се моли за *принесене Часне Дарове: да Господ Бог наш, примивши их у Свој Наднебесни и Умни жртвеник, ниспошље нам дар Светога Духа.*⁶⁹³ Израз за *предложене* би представљао радикалнији пример оваквог схватања непотпуности Анафоре. Према другом мишљењу, у најстаријем типу антиохијске Литургије поменутој јектенији *За принесене и освећене Часне Дарове* следила је молитва која је имала смисао силазне (десцедентне) епиклезе. Само у томе контексту ова јектенија могла је имати одговарајући смисао на наведеном месту у Литургији, а у потоњем развоју литургијског поретка та молитва је могла бити избачена, скраћена или премештена на друго место.⁶⁹⁴ Н. Кавасила у истоме контексту објашњава да прозба за *принесене* не значи да се ми молимо за освећење Дарова који су већ

⁶⁸⁸ Иеродиакон Николай Летуновский, *История чинопоследования в хиротонии во диакона*, <http://www.mera.ru/library/vedomosti/34/49/> (прегледано 28. 1. 2017)

⁶⁸⁹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 57а; НБС 640, л. 86б; ПБ 21, л. 69б; ДЕЧ 135, л. 70а; САВ 7, л. 43а.

⁶⁹⁰ Архијерејски чиновник, БГКДП, л. 140.

⁶⁹¹ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 227а; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 115; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 35б.

⁶⁹² А. Јевтић, „Најстарији словенски служабници – Хиландарски свитак 16/IV“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд–Требиње 2007, 359, 371.

⁶⁹³ М. Zheltov, “The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought”, 300.

⁶⁹⁴ Н. Милошевић, *op. cit.*, 37.

освећени, већ да то освећење они нама предају. Молимо се за Часне Дарове, да њихова благодат и на нас делује, тј. да не би ослабили у тој благодати.⁶⁹⁵

У наставку се, у свим анализираним чиновницима, предвиђа да пре молитве *Оче наш* светитељ уздиже руке ка небу говорећи возглас: *И удостој нас, Владико*, а такође и тајно читање молитве: *Ти Оца називајући Бога*.⁶⁹⁶

Уздизање руку у време изговарања молитве *Оче наш* веома је стара пракса. Први спомен уздизања руку у овоме контексту срећемо у рукопису из X/XI века (Pigmalus Codex), где се прописује: народ и клир са њим (епископом) подиже руке говорећи *Оче наш*. Ово, међутим, није усамљен случај јер се слична напомена може пронаћи и у неким каснијим рукописима.⁶⁹⁷ Реч је о богослужбеном ставу који се назива *ogans*. Раширене руке симболизују отвореност за примање љубави Божије. Овакво схватање је свакако постојало и пре хришћанства, али га је управо оно испунило новим и дубљим смислом Христових раширених руку приликом страдања на Крсту, и Његове молитве Богу Оцу у тој позицији.⁶⁹⁸ Практиковање богослужбеног става *ogans* међу првим хришћанима везује се за 1 Тим. 2, 8. И Тертулијан бележи да хришћани уздижу руке изображавајући страдање Христово, те на тај начин молећи се исповедају се Христу. Иста сведочанства можемо пратити и преко Јевсевија Кесаријског, Јована Златоуста и др. Услед слабљења евхаристијске побожности литургијски став *ogans* губи некадашњи значај – већ од IX века доминантни богослужбени став источних и западних хришћана у храму подразумева склапање или скрштање руку на груди.⁶⁹⁹

1.6.

1.6.1.

У рачанским рукописима, након возгласа *Светиње светима* епископ разлама Хлеб говорећи уобичајене речи, а после њих и додатне: *Раздробљава се Часно и Пре-*

⁶⁹⁵ Свети Никола Кавасила, *Тумачење Свете Литургије*, Нови Сад 2002, 133–134.

⁶⁹⁶ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 58а; НБС 640, л. 87б; БГКДП, л. 142–143; ПБ 21, л. 70б; ДЕЧ 135, л. 71а; САВ 7, л. 44а; Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 66б; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 117; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 34а–36б (Молитву *Ти Оца називајући Бога* не садржи малоруски поредак из 1665. године, л. 46б); Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 228б упућује да епископ и сам чини *попут Христа који подиже поглед ка Оцу* и да онда говори: *Најпре помени, Господе, архиепископа нашег, свјатјејшег васељенског патријарха*.

⁶⁹⁷ R. Taft, *The Precommunion Rites*, 152–153.

⁶⁹⁸ В. Вукашиновић, „Литургијски језик цркве“, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015, 200.

⁶⁹⁹ Видети: С. Убипариповић, „Тајинствени смисао телесних израза у хришћанскоме богослужењу, део I“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 13, Београд 2013, 45–49.

чисто тело Господа Бога и Спаса Нашег Иисуса Христа, полаже се за живот и спасење света. Амин. У наставку: *Познаше тебе, Господе, ученици у преломљењу хлеба, дај нам да те познамо у животу вечном*, а свештеници одговарају: *Многа лета, свети владико. Бог свету и часну твоју молитву да нам да.*⁷⁰⁰ Исти формулар налазимо и у већини упоредних чиновника.⁷⁰¹

Речи *Познаше тебе, Господе, ученици у преломљењу хлеба* припадају традицији руских дофилотејевских литургијара, и примећене су у неких двадесет рукописа ове редакције. У тим текстовима можемо уочити и незнатно другачије варијанте, попут: *У преломљењу хлеба познаше ученици Господа својега*, или: *Познаше Господа ученици у преломљењу хлеба.*⁷⁰² Ваља нагласити да Т. Афансјева примећује да ова фраза нема везе са грчком традицијом и да није пронађена ни у једном грчком евхологиону.⁷⁰³

1.6.2.

У наставку рачански поредак предвиђа да, приликом стављања честице ИС у Путир, архијереј изговара речи: *Пуноћа Духа Светога*, а приликом благосиљања Топлоте: *Благословена Топлота светих твојих*. Док ђакон три пута крстообразно улива Топлоту говорећи: *Топлота вере пуна Духа Светога*, епископ изговара: *Бања божанственог препорода речју сјединивши сложену природу само струјама које истичу из нетрулежних и преподобних ребара. О Божија речи, над запечаћеном топлотом Духа*. У истим рукописима наилазимо на три молитве пред Причешће: 1) *Због мноштва грехова мојих не одбаци ме, Владико*; 2) *Дај ми, Господе, Исусе Христе, Сине Божији*; и 3) *Нисам достојан да под кров моје душе уђеш.*⁷⁰⁴

Ове три молитве пред Причешће доста су старе. Неке воде порекло из зборника за приватну употребу. Од X века сличне молитве постају саставни део евхологиона који су се преписивали на периферији Византијског царства, тј. у Палестини или Јужној Италији. Преко ових рукописа, пре свих оних из Јужне Италије, овакве молитве улазе у руске префилотејевске литургијаре. Иако је Филотејева редакција постала доминантна

⁷⁰⁰ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 696–70а; НБС 640, л. 89а–90а; БГКДП, л. 145–146; ПБ 21, л. 72а–б; ДЕЧ 135, л. 726–736.

⁷⁰¹ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 336–376; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 228а; Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 69а–б.

⁷⁰² Желтов је назива *прекрасном молитвеном формулом* – М. Желтов, „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках“, *Богословские труды*, сб. 41, Москва 2007, 330.

⁷⁰³ Т. И. Афанасјева, „Ерминия архиерейской литургии в составе *Толковой службы*: Датировка и локализация памятника“, *Древняя Русь, : вопросы медиевистики*, № 1, 2012, 107.

⁷⁰⁴ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 70а–71б; НБС 640, л. 89а–91б; БГКДП л. 146–149; ПБ 21, л. 72а–75а; ДЕЧ 135, л. 72а–75а.

а текст Литургије усклађен са константинопољском верзијом, неке од молитава су се вратиле у поредак руских богослужбених књига XV века, а касније ушле и у прва штампана издања. Никоновом реформом дефинитивно су наставиле да живе само у старообредничким књигама.⁷⁰⁵ Прва молитва има свој грчки оригинал, и може се наћи и у рукописној Литургији апостола Јакова из XV/XVI века (Paris. gr. 2509 и Paris. gr. 476), а такође и у словенским преводима ове Литургије.⁷⁰⁶ Другу молитву можемо пронаћи у руским дофилотејевским литургијарима, с тим што она нема свој грчки пар или предложак. Дакле, ова молитва пример је староруске праксе.⁷⁰⁷ Молитва *Нисам достојан да под кров моје душе уђеш* у познијој варијанти има везе са чином Причешћа болних, а пре тога највероватније са чином исповести пре Причешћа.⁷⁰⁸ Такође, она се у староруским рукописима може пронаћи у чак четири текстуалне варијанте.⁷⁰⁹

У неким детаљима другачији поредак благосиљања и уливања Топлоте проналазимо у архијерејском поретку упоредног материјала. У руском архијерејском чиновнику предвиђа се краћа формула благосиљања Топлоте, тј: *Топлота Духа Светога*, али се чита молитва *Бања божанственог препорода*.⁷¹⁰ Речи *Топлота Духа Светога* одлика су старије праксе, јер и руски⁷¹¹ и српски рукописи старије генерације⁷¹² имају овакав израз. За формулу *Топлота Духа Светога* можемо рећи да се појављује у XIII веку (рукопис Patmos 719). Пратећи касније рукописе (XIV/XV век) уочљиво је да се фраза усложњава: уводи се ђаконов позив свештенику да благослови Топлоту, што он чини речима: *Благословена Топлота светих твојих*, након којих ђакон крстообразно улива Топлоту у Путир.⁷¹³ Руски архијерејски чиновник садржи и додатак који рачански не познаје: приликом убацивања честице ИС у Путир предвиђа се сиро-палестин-

⁷⁰⁵ Детаљно видети у: R. Taft, *Byzantine Communion Rites II: Later Formulas and Rubrics in the Ritual of the Clergy Communion*, OCP, Vol. 67, Roma 2001, 275–372; М. Желтов, „Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Служебниках XIII–XIV вв.“, *Древняя Русь: вопросы медиевистики*, № 35, Москва 2009, 75–92.

⁷⁰⁶ Т. И. Афанасьева, „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, *Ruthenica*, № 6, 2007, 220.

⁷⁰⁷ Т. И. Афанасьева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.)*, 118.

⁷⁰⁸ М. Желтов, *op. cit.*, 77, 82.

⁷⁰⁹ Т. И. Афанасьева, „Особенности последования литургий Иоанна Златоустог и Василия Великого“, 221.

⁷¹⁰ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 70б.

⁷¹¹ Ф. Захарович, *op. cit.*, 90.

⁷¹² Ово ћемо у целини видети у наставку, у којем се разматрају српски штампани и рукописни литургијари из XVI–XVIII века.

⁷¹³ R. Taft, *op. cit.*, 474–482.

ска формула чина сједињења, из Литургије Јакова, брата Господњег⁷¹⁴ (*Мешање Светога тела и Часне крви Господа Бога и Спаса Нашега Исуса Христа*),⁷¹⁵ док рачански садржи тзв. константинопољску⁷¹⁶ верзију (*Пуноћа Духа Светога*). Такође, у једином руском рукопису наилазимо на чак пет молитава пред Причешће.⁷¹⁷

Малоруски чиновник из XVI века предвиђа пред Причешће исте три молитве као и рачански рукописи.⁷¹⁸ С друге стране, Чиновник Петра Могиле из 1632. приликом уливања Топлоте предвиђа формулу у којој се спомињу светитељи, и пре Причешћа укупно четири молитве.⁷¹⁹ За разлику од њега, Барановичев рукопис из 1665. године предвиђа, приликом убацивања Агнеца у Путир, речи: *Мешање Светога тела и Часне крви Господа Бога и Спаса Нашега Исуса Христа* и, што је такође занимљиво, формулу: *Топлота вере Духа Светога* приликом уливања у Путир, али и пред Причешће исте три молитве које налазимо у рачанском поретку.⁷²⁰

Формула приликом убацивања честице ИС у Путир: *Пуноћа Духа Светога*, која се још назива константинопољском, може се пронаћи најпре у Барберинском кодексу из VIII века. Истраживачи је у каснијем периоду запажају у Евхологиону Порфирија Успенског, који се чува у санктпетербуршком рукопису (Gr 226) из X века, као и у латинским верзијама Златоустове и Василијеве Литургије из XII века (Paris Nouv. acq. lat. 1791).⁷²¹ Поменута формула је у периоду X–XV века доминирала. Од XIV века појављује се и другачија формула: *Пуноћа Путира вера Духа Светога*, која преко штампаних издања преовладава, и остаје и у данашњој грчкој пракси.⁷²² Сиро-палестинска формула *Мешање Светога тела и Часне крви Господа Бога и Спаса Нашега Исуса Христа*, у руске рукописе улази такође из Јужне Италије, где се утврдила услед сеоба православних монаха

⁷¹⁴ А. С. Слуцкий, *Византийские литургические чины «Соединения Даров» и «Теплоты»*. Ранние славянские версии, <http://byzantinorossica.org.ru/sources/papers/enosis.pdf> (прегледано 23. 12. 2016).

⁷¹⁵ Архиепископский чиновник, ГИМ Син 680, л. 706.

⁷¹⁶ А. С. Слуцкий, *op. cit.* (ел. извор).

⁷¹⁷ 1) *Верујем, Господе, и исповедам*; 2) *Владико, Господе, Човекољупче*; 3) *Вечере твоје тајне*; 4) *Ево, приступам божанственом Причешћу* и 5) *Не на суд или на осуду* – Архиепископский чиновник, ГИМ Син 680, л. 72а–73а.

⁷¹⁸ Архиепископский чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 228б.

⁷¹⁹ 1) *Због мноштва грехова мојих не одбаци ме, Владико*; 2) *Господе, нисам достојан да под кров душе моје уђеш*; 3) *Од прљавитине уста* и 4) *Ослаби, отпусти, опрости сагрешења моја* – Архиепископский литургијар и требник, НБУВ 60, л. 122–128.

⁷²⁰ Архиепископский служабник, ГИМ Син 271, л. 38а–б. С друге стране, архиепископский служабник и требник, НБУВ 60, л. 121, има исти поредак као текст рачанских рукописа.

⁷²¹ R. Taft, *op. cit.*, 384; А. С. Слуцкий, *op. cit.* (ел. извор).

⁷²² А. С. Слуцкий, *op. cit.* (ел. извор).

из Арабије.⁷²³ Узроци појаве и широког распрострањања сиро-палестинског обреда код Руса не могу се прецизирати. У сваком случају, у префилотејевским руским литургијарима XII–XIV века готово половина има сиро-палестинску формулу, а у неким од њих се чак помињу и обе формуле на истом месту.⁷²⁴

1.6.3.

У рачанским чиновницима постоји мали додатак у молитви *Верујем, Господе, и исповедам*, тј. *Верујем, Господе, и исповедам да си ти Христос Син Бога живого **Који је сишао са небеса и оваплотио се од Духа Светога да би спасао грешнике од којих сам први ја.*** Пре него што пије из Путира, архијереј говори: *Гледајући Боготворећу крв ужасни се, човече, јер је огањ који недостојне сажиге. Божије тело ме обожује и храни, обожује Дух а ум храни страно и чудно. О, човече, ужасни се када једеш недостојно, јер је огањ који грехе спаљује, но очисти ме, Господе, од сваке нечистоте. Од часне и истинске крви Господа и Бога и Спаса причешћујем се ја слуга Божји, архијереј (име) на отпуштење грехова и на живот вечни.*⁷²⁵ Ова молитва представља богослужбену реткост. И руски истраживачи, А. Дмитријевски и Ф. Захарович, проналазе сасвим мало рукописа с оваквим текстом.⁷²⁶

О моменту спајања честица у рачанским рукописима налазимо следећи текст:

*По причешћу свих, долази архијакон, узима Свети дискос над Светом чашом, сабира врло опрезно, са пажљивошћу и богобојазношћу, и покрива Свету чашу покровцем. Такође и на Свети дискос полаже звездицу и покровце; док то чини, светитељ говори, а тако исто и јакон говори ово када сабира Светиње, Васкрсење Христово видевши.*⁷²⁷

Након спајања честица нема никаквог помена о Причешћу народа. Међутим, у свим рачанским рукописима на крају Литургије наилазимо на опширно Упутство о раздробљењу Агнеца. Такође, ово упутство, о чему ћемо више рећи у наставку, врло јасно забрањује Причешће честицама које нису део Агнеца: светих, живих и упокојених. Такође, рачански рукописи у наставку садрже и пасхалне тропаре по данашњем обрасцу,

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 62а–63а; НБС 640, л. 92а–б; БГКДП, л. 149–141; ПБ 21, л. 74а–75а; ДЕЧ 135, л. 75а–б; САВ 7, л. 476–48а.

⁷²⁶ А. А. Дмитријевски, *op. cit.*, 126; Ф. Захарович, *op. cit.*, 91. Занимљиво је да овај текст има и један српски литургијар, који узимамо у разматрање у другом делу рада, тј. АСАНУ 356, л. 816–82а.

⁷²⁷ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 63а–64а; НБС 640, л. 93а; ПБ 21, л. 75а; БГКДП, л. 152; ДЕЧ 135, л. 76а; САВ 7, л. 48б.

тј. *Васкрсење Христово видевиши, Свети се, свети се и О, Велика и Најсветија Пасхо, Христe*.⁷²⁸ Савремени литургичари приметили да ови тропари представљају новину која управо у овоме периоду и улази у литургијски поредак. У сваком случају, иако додати, они се одлично уклапају у пасхалну атмосферу Свете Литургије.⁷²⁹

У упоредном поретку сведочимо о сличном последовању Причешћа. Тако се у руском рукопису *Целив мира* предвиђа након Причешћа. Свештенослужитељи се целивају и изговарају *Христос међу нама – Јесте и биће*. Такође постоји и напомена да се на Пасху на истом месту уместо ових речи изговара: *Христос Васкрсе – Ваистину Васкрсе*.⁷³⁰ У Могилином и Барановичевом чиновнику наилазимо на исто упутство као у руском. С друге стране, у овим порецима после Причешћа, након уобичајене молитве следи још једна: *Пречистог тела и Часне крви удостојих се*.⁷³¹ Причешће народа се не спомиње ни у једном упоредном рукопису, осим у Могилином чиновнику из 1632. године – он помиње причаснике, али уз мање Упутство о раздробљењу Агнеца пре тога,⁷³² које забрањује Причешће народа честицама које нису део Агнеца.

1.7.

Након молитве *Испуњење Закона и Пророка* епископ седа на *светитељско место* и дели антидор, говорећи тајно молитву *Госпode, Боже Наш, у овом другом олтару јавио се јеси нама*, након чега следи отпуст.⁷³³ Исти завршетак налазимо и у Барановичевом рукопису.⁷³⁴ У руском и малоруском чиновнику из XVI века Литургија се завршава на другачији начин: након Причешћа епископ умива руке говорећи: *Сада отпушташ, Трисвето, Оче наш, те тропар дана (и кондак) и тропар храма, а након тога ставља митру на главу и говори пет молитава након Причешћа. По окончању Литургије*

⁷²⁸ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 73а–б; НБС 640, л. 93а–б; БГКДП, л. 152–153; ПБ 21, л. 75б–76а; ДЕЧ 135, л. 76б; САВ 7, л. 48б–49а.

⁷²⁹ Ј. Фундулис, *op. cit.*, 127. Ни П. Трeмбелас није сигуран када су се ови тропари појавили, а последњи додатак *Спери (омиј), Госпode, крвљу својом грехе овде поменутих* није садржан ни у једном од стотинак рукописа од XII до XVIII века, које је прегледао – П. N, *Τρεμπλας, op. cit.*, 146.

⁷³⁰ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 73б.

⁷³¹ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 132–133; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 40а (овде се не предвиђају речи: *Христос Васкрсе – Ваистину Васкрсе*).

⁷³² Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 134.

⁷³³ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 64б–67б; НБС 640, л. 94а–97б; БГКДП, л. 154–159; ПБ 21, л. 76б–79а; ДЕЧ 135, л. 77а–79б; САВ 7, 49б–52а.

⁷³⁴ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 42б.

у мантији и клобуку (панакамилавци) седа на амвон и држи поуку народу како живети по заповестима Господњим.⁷³⁵

Молитва *Господе, Боже Наш*, у овом другом олтару јавио се јеси нама може се наћи у четири руска дофилотејевска литургијара. У три од њих (Q. п. I. 7, Син. тип. 40 и Музеј Румјанцова 399) она се додирује, тј. следи након молитве за употребљавање Дарова *Испуњење Закона и Пророка*, како је налазимо у рачанском рукопису. Међутим, у четвртом (Соф. 524), ова молитва изговара се пред Анафором, тачније приликом читања Символа вере. Такође ваља напоменути да не постоји грчки предложак овога текста.⁷³⁶

Од анализираних рачанских архијерејских чиновника једино *Христифор 2* и *Христифор 3* не садрже Литургију Светог Василија Великог. Од остала четири рачанска рукописа, у три текст започиње Молитвом за оглашене, будући да тек од тог места и почињу видљиве разлике у Литургијама.⁷³⁷ Верујемо да за то постоје и практични разлози, тј. да се уштеди одређен број листова, будући да до тог момента у поретку заиста нема разлике. Такође је приметно да у овој Литургији не постоје архијерејске рубрике, чак ни на маргинама, што указује да је Литургија намењена свештеницима. С друге стране, рукопис *Христифор 1* започиње речима: *Благословено Царство*,⁷³⁸ и садржи текст јерејске Литургије, само без икакавих објашњења радњи. Такође, за разлику од осталих, на маргинама постоје неке архијерејске напомене.

Будући да смо се у претходном поглављу, приликом обрађивања Литургије Светог Јована Златоуста, већ бавили неким богослужбеним моментима који се овде понављају, попут благосиљања Дарова приликом изговарања Речи Установљења, као и благосиљањем и уливањем Топлоте, нећемо се на исти начин бавити детаљима обреда, већ само констатовати разлике и сличности.

1.8.

Рачански архијерејски чиновници садрже молитвене прозбе које се убацују у Лектенију за оглашене, а намењене су онима који се спремају за Свето просветљење

⁷³⁵ Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680, л. 746–826; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 230а–231а.

⁷³⁶ Т. И. Афанасјева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.)*, 122

⁷³⁷ Архијерејски чиновници: НБС 640, л. 104б; ПБ 21, л. 85а; ДЕЧ 135, л. 86а.

⁷³⁸ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 56а.

(Крштење), и читају се једино у периоду од средокршћа до Велике среде.⁷³⁹ Једини рачански рукопис без овога додатка јесте *Христифор 1*.⁷⁴⁰

Реч је о остатку старе праксе која подразумева молитвено сећање на оне који су оглашени и који ће се крстити на Велику суботу. У данашњој пракси ове прозбе су сачуване једино у Литургији Пређеосвећених Дарова. Практика изговарања ове јектеније у Василијевој литургији, у недељне дане Великог поста, у српском литургијском предању засведочена је још од XIII века.⁷⁴¹ Примећујемо да и руски и малоруски архијерејски чиновници у своме поретку имају исту јектенију.⁷⁴² Такође, напомињемо да Могилин и Барановичев чиновник понављају целокупни поредак из Златоустове Литургије, од речи *Благословено Царство*.⁷⁴³

1.9.

Следећи веома занимљив моменат доноси нам *Христифор 1* у делу који се односи на изговарања Речи Установљења:

Јереј, приклонивши главу, подиже десницу (своју), са страхом благосиља Свети хлеб узглашавајући: Даде својим светим ученицима и апостолима рекавши: Примите, једите ово је Тело Моје.

Са стране, другим дуктусом стоји дописано: Ако епископ служи, скида митру и *Овде се претвара Хлеб у Тело*. Исто је и приликом изговарања других речи: И узглашава јереј имајући уздигнуту руку са страхом и благосиља говорећи: *Пијте из ње сви*. Поново је на маргини дописано да се *Вино претвара у Крв Господњу*.⁷⁴⁴

Остали рачански чиновници не садрже овакву напомену.

Малоруски архијерејски чиновник из 1632. године садржи поновљено благосиљање на Речима Установљења, идентично описаном на Литургији Светог Јована Златоуста.⁷⁴⁵ Други малоруски чиновник из 1665. године, за разлику од Литургије Светог Јована Златоуста, у Василијевој има поредак благосиљање Дарова

⁷³⁹ Архијерејски чиновници: НБС 640, л. 105а–106а; ПБ 21, л. 85а–86а; ДЕЧ 135, л. 86а–87а.

⁷⁴⁰ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 60а–б.

⁷⁴¹ В. Вукашиновић, „Српски литургијски рукописи из 13. века“, 23.

⁷⁴² Архијерејски чиновник, ГИМ Син 680 л. 83а; Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 149; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 466; Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 241б.

⁷⁴³ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 155–167; Служабник архијерејски, ГИМ Син 271, л. 49а–54а. Поредак из 1665. године, за разлику од Литургије Светог Јована Златоуста, на процесији Великог входа предвиђа мноштво спомињања цара, епископа и патријарха.

⁷⁴⁴ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 68а–б.

⁷⁴⁵ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 179–180.

приликом изговарања Речи Установљења.⁷⁴⁶ Руски и малоруски чиновник из XVI века не садрже овакве напомене.

1.10.

У рачанским рукописима Епиклеза се врши на следећи начин: *Због овога, Владико Пресвети, и ми грешни и недостојни*, чита се Тропар трећег часа, са одговарајућим стиховима. Дарови се благосиљају на следећи начин: *Хлеб овај самим Часним телом Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа*; ђакон: *Амин*; јереј: *Чашу ову самом Часном крвљу Господа и Бога и Спаса Нашега Исуса Христа*; ђакон: *Амин*; јереј: *Изливену за живот света*; ђакон: *Амин*.⁷⁴⁷

Исти поредак засведочен је и у руском и у најстаријем малоруском рукопису.⁷⁴⁸ Малоруски поредак у друге две верзије садржи интерполацију, или трећи благослов, из Литургије Светог Јована Златоуста: *Претворивши их Духом Твојим Светим*.⁷⁴⁹

Древне Литургије, попут Александријске, Светог Василија Великог, затим Светог Јакова, Светог Марка и Светог Григорија Богослова, предвиђају само два благослова на Епиклези. Међутим, трећи благослов се ипак појављује доста рано.⁷⁵⁰ Прво сведочанство о овоме додатку у Литургији Василија Великог налазимо још у XII веку, у грчком требнику Grottaferrata Codex Arsenii (АД 1001). Затим се у грчком богослужбеном предању појављује у једном рукопису из XV века, и у већем броју грчких рукописа из XVI, XVII и XVIII века.⁷⁵¹ Издање Дукаса Крићанина такође садржи ове речи.⁷⁵² Жеља за изједначавањем Епиклеза тако да у обе Литургије садржи три благослова, произвела је ово неприродно решење. Један од разлога је свакако критичка опаска римокатолика да православни немају јединствену форму вршења Литургије.⁷⁵³ То потврђују и речи Никодима Светогорца:

Свештеници када служе Василијеву Литургију за време претварања и освећења тајни не треба да говоре Претварајући их Духом твојим Светим, јер је то дода-

⁷⁴⁶ Архиепископски служабник, ГИМ Син 271, л. 59б.

⁷⁴⁷ Архиепископски чиновници: НБС 640, л. 114а–115а; ПБ 21, л. 93б–94а; ДЕЧ 135, л. 95а–96а, САВ 7, л. 69б. У Савинском рукопису на маргини је дописано да епископ пре почетка Епиклеза облачи омофор.

⁷⁴⁸ Архиепископски чиновник, ГИМ Син 680, л. 85б; Архиепископски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 15б.

⁷⁴⁹ Архиепископски служабник и требник, НБУВ 60, л. 182–183; Архиепископски служабник, ГИМ Син 271, л. 61а.

⁷⁵⁰ Ј. Фундулис, *op. cit.*, 129; Н. Успенски, *Анафора*, 151.

⁷⁵¹ Видети: П. Скалтош, *op. cit.*, 38; Р. Meyendorff, *op. cit.*, 191.

⁷⁵² Р. Meyendorff, *op. cit.*, 191.

⁷⁵³ Н. Успенски, *op. cit.*, 150.

так неког дрског и неуког човека који је, као што изгледа, противећи се Латини-ма, узео те речи из Златоустове Литургије и додао их Василијевој Литургији.⁷⁵⁴

Захваљујући интервенцији поменутог Светогорца Грци од 1853. године престају да штампају ову интерполацију.⁷⁵⁵ Основни проблем овога уметка је у томе што он, речима Н. Успенског, *плаћа данак схоластичком разумевању Свете Тајне*.⁷⁵⁶

1.11.

Приликом уливања Топлоте у Путир рачански рукописи предвиђају формулу *Топлота Духа Светога*.⁷⁵⁷ Приметно је, међутим, да је другачија формулација употребљена у Литургији Светог Јована Златоуста, тј. *Благословена Топлота светих Твојих*. Ово потврђује нашу претпоставку да је Василијева Литургија у рачанским рукописима преписана из другог предлошка. У малоруском чиновнику из 1665. године ситуација је готово истоветна у смислу да на истим литургијским местима налазимо различите формуле. Док се на Литургији Светог Јована Златоуста користи формула *Мешање Тела и Крви* и *Топлота Духа Светога*, у Василијевој је *Испуњење Духа Светога* и *Благословена Топлота светих Твојих*.⁷⁵⁸ Наглашавамо да се у осталим упоредним рукописима упућује на поредак Литургије Светог Јована Златоуста.

Сада ћемо размотрити рачанске текстове који не припадају структури литургијског поретка, већ се пре могу сматрати додатним текстовима који су у директној вези са Литургијом. Реч је заправо о Упутству о раздробљењу Агнеца, мистагогијама и Херувици на Пасху. Указ који објашњава начин ломљења Агнеца важан нам је због разумевања питања праксе спајања или раздвајања честица пре Причешћа у Пећкој патријаршији и Карловачкој митрополији истраживаног периода. С друге стране, текст мистагогија могао би да упути на евентуални предлошак. Тумачења Литургије су сама по себи својерсно богословље епохе. Само та чињеница довољна је да овим текстовима посветимо пажњу. На крају разматрамо и литургијску химну под називом Херувика на Пасху. Реч је о веома специфичном и ретком тексту.

⁷⁵⁴ Преузето из: Ј. Фундулис, *op. cit.*, 130.

⁷⁵⁵ Н. Успенски, *Анафора*, 153.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, 152.

⁷⁵⁷ Архијерејски чиновници: НБС 640, л. 125а–б; ПБ 21, л. 100б; ДЕЧ 135, л. 102а.

⁷⁵⁸ Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 78б.

1.12.

У целокупном корпусу од шест рачанских архијерејских чиновника постоји тако-
звано Упутство о раздробљењу Светог агнеца.⁷⁵⁹ Ако узмемо у обзир и нама доступне
српске рукописе из XVII и с почетка XVIII века, и штампане књиге из XVI века, којима
ћемо се бавити у наставку, можемо рећи да једино рачански рукописи излажу овако
опширан текст. Уз шест архијерејских чиновника, исти додатак имају још два рачанска
рукописа: Литургијари МСПЦ Орг 121⁷⁶⁰ и Музеј Румјанцова 401,⁷⁶¹ што чини осам од
укупно девет рачанских рукописа. Једино Архијерејски литургијар МСПЦ Орг 3-II-2 не
садржи никакав указ везан за Агнеца и честице. Важно је нагласити да у овом
рачанском корпусу чиновник *Христифор I* има нешто краће Упутство о раздробљењу
Агнеца од оног које срећемо у свим осталим рукописима. Такође, примећујемо да се
овај текст у рачанским рукописима увек налази на крају Литургије Светог Јована
Златоуста. Уз то, по свему је уочљиво да није део који је касније преписан или
уметнут, него органска целина преписана руком рачанских скриптора.

Овај текст је врло јасан: Нико се не сме причестити од Честица које нису део
Агнеца: *Од Честица Пресвете Богородице и Свих светих или других које су у Светом
дискоу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си
оставио да причешћујеш. [...] Причести се од Светог тела једном а од Свете чаше
трипут, говорећи у име Оца и Сина и Светога Духа [...].* У наставку се наводи због
чега је састављена оваква рубрика: ЗА ЕЖЕ ОУКОРАЮТЬ НА(С) О СЕМЪ СЪЛО ЛАТИНЫ ЈАКО
СЪЕДИНИАЕМ Ч(ЕЛОВЪ)КЫ ВЪКЪПЪ СЪ ОБОЖЕННЫ(МЪ) ТЪЛО(МЪ) ИНС(С)ОВЫМЪ, Н ЈАКО
БЫКАЮТЬ НЕГАН Н Ч(Е)Л(ОВЪ)ЦИ ТЪЛО Х(РІСТО)ВО. *За ово нас веома укоравају Латини, јер
сједињујемо људе са Обоженим Телом Исусовим и да људи постају Тело Исусово.*
Аутор закључује: *Зато треба, о јереју, да назиш да ниједном хришћанину не даш од
честица људи, да не упаднеш у идолопоклонство. Јер је мисао Цркве да честице људи
само то и јесу када их стави (свештеник) у чашу да се омију греси поменутих [...].*

Указ о ломљењу Агнеца први пут је унет у Стрјатински служабник из 1604.
године.⁷⁶² Иста рубрика прештампана је у издању Јелисеја Плетеничког 1620,⁷⁶³

⁷⁵⁹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 68а–72б; НБС 640, л. 996–1036; БГКДП, л. 159–169; ПБ 21, л. 80а–84б; ДЕЧ 135, л. 80б–85а; САВ 7, л. 52б–54а.

⁷⁶⁰ МСПЦ Орг 121 л. 84а–88б.

⁷⁶¹ Музеј Румјанцова 401, л. 84б–88б.

⁷⁶² Служабник, Стрјатин 1604, ПИО 414-1-0006, л. 183–187.

касније и у Служабнику Петра Могиле из 1629. године. Могила у кратким цртама налаже како треба да изгледа распоред честица на Дискосу, и указује: *Од Честица Пресвете Богородице и Свих светих или других које су у Светом дискосу, никако да причестиш некога, него само од два дела Светога агнеца које си оставио да причешћујеш [...]*, и даље упућује свештенослужитеља да, када проскомидише, одмери довољно хлеба и вина, и да не додаје и не долива: *Већ причешћуј само од једног растворења које је постало свето.*⁷⁶⁴ Веома кратак указ садржи и Архијерејски чиновник Петра Могиле из 1632. године, како у Златоустовој тако и у Василијевој Литургији. У овоме тексту напомиње се да се Причешће лаика врши само од делова НИ КА, и да се приликом раздробљења ови делови Агнеца поделе на мање, тако да буде довољно за причаснике.⁷⁶⁵ Рукопис *Христифор 1*, за разлику од осталих рачанских рукописа, садржи текст идентичан ономе који срећемо у Служабнику Петра Могиле из 1629. године;⁷⁶⁶ разлика је само у томе што је у рачанском рукопису текст дат као једна целина а у књизи Петра Могиле у два дела.⁷⁶⁷

Упутство о раздробљењу Агнеца у руским служабницима појављује се у оваквој (краћој) верзији од 1647. године, да би, Никоновом реформом, проширена верзија била унета у издање из 1656. године.⁷⁶⁸ Упутство које налазимо код Рачана без икакве је сумње постниконовска верзија, јер се поклапа са текстом у поменутом Служабнику из 1656. године (СТЛ СК 16, л. 238а–245а).⁷⁶⁹ Такође, текст који налазимо у рачанском поретку по структури је, по свему судећи, компилација кратког Упутства о раздробљењу Агнеца и синодског писма васељенског патријарха Пајсија I (1651–1652; 1654–1655) патријарху московском Никону. Никон је васељенском патријарху послао 27 питања а Пајсије му је званично одговорио. Део који је идентичан рачанском тексту налази се у првом одговору.⁷⁷⁰

Спорови око времена претварања Дарова и Причешћа честицама нарочито су интензивни у XVI и XVII веку. До краја XVII века грчки аутори, попут Гаврила

⁷⁶³ А. А. Дмитриевский, *Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого», Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.*, Санкт Петербург 1912, 82.

⁷⁶⁴ Служабник Петра Могиле 1629, ПИО 418-1-0004, л. 79–80.

⁷⁶⁵ Архијерејски служабник и требник, НБУВ 60, л. 207–208.

⁷⁶⁶ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 52б–54а.

⁷⁶⁷ Служабник Петра Могиле 1629, ПИО 418-1-0004, л. 79–80; л. 92.

⁷⁶⁸ Н. Успенски, *Колизија двеју теологија*, 27.

⁷⁶⁹ Ипак, у потоњим годинама упутство није у овој форми редовно штампано у Руској цркви, јер каснији постниконовски служабници садрже његову краћу верзију, тј. ону из 1647. године.

⁷⁷⁰ Видети: Ј. Фундулис, *op. cit.*, 121–122.

Севера, Севаста Киминита, патријарха јерусалимског Теофана III, патријарха јерусалимског Доситеја II, писали су о овој проблему, и заступали мишљење да Причешће честицама које нису део Агнеца – није могуће.

Чини се да је пракса Причешћа након спајања честица била развијена међу православним Малорусима XVII века. Петар Могила у коментарима уз свој Требник указује да се честице претварају у Тело и Крв, као и Агнец, ако свештеник за то *има намеру*. Исто мишљење заступа и архимандрит Инокентије Гизеља († 1683), у књизи *Човеков мир са Богом*. Како је у овим изворима било садржано и латинско учење о освећењу Светих Дарова Речима Установљења, овакав став о честицама у каснијем спору прихваћен је као позиција латинствујућих, па је стога ова пракса на Сабору 1690. проглашена за јерес, заједно са ставом о претварању Дарова приликом изговарања Речи Установљења.⁷⁷¹

Овакво разматрање, до најситнијих детаља, начина Причешћа почиње још са Филотејевим Диатакисом, и временом се усложњава, да би кулминирало овим обимним упутством.⁷⁷² Српски штампани служабници друге генерације утврдили су ову рубрику (додуше у краћој форми) и она је у наредним вековима преписивана и штампана у свим српским литургијским књигама.

1.13.

Жанр тумачења Литургије и Светих Тајни има своје исходиште у мистагошким катихезама које су за циљ имале да неофитима приближе богослужбени живот заједнице у коју ступају.⁷⁷³ Реч је о IV веку и Катихезама Кирила Јерусалимског, те тумачењима Амвросија Миланског, Јована Златоуста и каснијих Светих Отаца. Као у библијској, и у литургијској егзегези имамо два основна правца: александријски и антиохијски. Антиохијска школа, која је нагињала историјском приступу у тумачењу Светога Писма, на Литургију је гледала као на символ земаљског служења Спаситеља. Тачније, као драматично представљање страдања човека Христа. Овакав начин

⁷⁷¹ Више видети у: М. М. Бернацки, „Спорови о времену претварања Светих Дарова и друга питања богословско-литургијског карактера у руском богословљу 17. века“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Трбиње 2009, 351–352; М. М. Бернацки, „Освящение поминальных частиц в контексте спора о времени пресуществления Святы́х Даров, состоявшегося в посл. четв. XVII в. в Москве: Глава о поминальных частицах в «Щите веры» и «Остене» (публикация по рукописям ГИМ. Син. 346, 452, 546)“, *ВПСГУ*, I: Богословие и философия, вып. 16, Москва 2006, 129–144.

⁷⁷² П. Н. Трѣмлаџ, *op. cit.*, 138–147.

⁷⁷³ П. Мајендорф, „Свети Герман Константинопољски – Излагање о цркви и мистичко сагледање“, *Саборност*, бр. 3–4, год. VI, Пожаревац 2000, 82.

тумачења Литургије уобличио је Теодор Мопсуестијски у својим делима.⁷⁷⁴ Очито је да његово тумачење трпи утицај несторијанства.⁷⁷⁵ Примењен на богослужење, овај метод подвлачио је везу свих обреда са Христовим историјским животом: у Светој Евхаристији не видимо тек спомен на Тајну Вечеру, него и спомен целе земаљске Христове службе.⁷⁷⁶ Стога је овакав приступ у истраживању и тумачењу познат као „драмска теорија“ (δραματικὴ θεωρία) – све савршаване радње паралелно се пореде са догађајима који су се десили у животу Господа Исуса Христа, чинећи на тај начин верне посматрачима драме која се одвија у храму, и коју бисмо могли насловити „биографска алегорија“.⁷⁷⁷

Стављање фокуса на Христово страдање имало је малога значаја за александринце. Уз то, у њиховим тумачењима мало се места даје описивању самога обреда. У ареопагитским списима Света Литургија се у целости представља као усхођење од телесног ка духовном, од мноштвености нашег постојања ка јединству Божанственога. Свети Максим Исповедник наглашава да су сви делови обреда предукус живота у Царству Божијем.⁷⁷⁸

Први који је објединио обе традиције тумачења Литургије је Свети Герман I Цариградски (715–730). Он је остао веран византијској традицији, у извесној мери је умекшавајући и уносећи у своје тумачење антиохијски приступ.⁷⁷⁹ Герман, притом, ниједно место из Литургије не оставља без симболичког објашњења, и веома је практичан у својим записима.⁷⁸⁰ Обједињавање двеју традиција очито је било неопходно, о чему сведочи животност Германовог текста – током више од шест векова он је са непорецивим ауторитетом господарио у сфери византијског литургијског тумачења.⁷⁸¹

⁷⁷⁴ Т. И. Афанасјева, „Толкование на литургию как разновидность толковых текстов в древнеславянской письменности и его история в славянской рукописной традиции XII–XVII века“, *Письменность, литература, фольклор славянских народов, история славистики*, XV Международный съезд славистов, Минск 2013, 37–39; А. М. Пентковский, „Иерусалимизация литургического пространства в византийской традиции“, в: *Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств*. Ред. сост. А. М. Лидов, Москва 2009, 62–63; А. М. Пентковский, „Антиохийская литургическая традиция в IV–V веках“, *Журнал Московской патриархии*, № 7, 2002, 73–87.

⁷⁷⁵ Н. Скретас, *Простор и време у литургијском богословљу Симеона Солунског: Реализам и символ*, Крагујевац 2017, 181.

⁷⁷⁶ П. Мајендорф, *op. cit.*, 89–95.

⁷⁷⁷ Н. Скретас, *op. cit.*, 178.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, 86–88, 95–98.

⁷⁷⁹ Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 39.

⁷⁸⁰ Н. Скретас, *op. cit.*, 185.

⁷⁸¹ R. Taft, „The Liturgy of the Great Church: An initial synthesis of structure and interpretation on the eve of iconoclasm“, *Washington DOP*, 34–35 (1980/1981), 74.

Словенске преводе тумачења Литургије можемо пратити од XI века. Тако се помиње превод Мистагогије Светог Максима Исповедника из 1073. године, затим Катихеза Кирила Јерусалимског из XII века, као и превод Србина, инока Исаије, који је превео тумачења ареопагитског корпуса 1371. године.⁷⁸² Превођење Црквене историје цариградског патријарха Германа код Словена се везује за још ранији период, тј. за IX век и име Константина Преславског – он је први превео ово тумачење, и назвао га Сказаније црквеноје. Стога се може рећи да је ово први превод тумачења Литургије код Словена.

Овај текст је у древној Русији врло брзо подвргнут редуковању.⁷⁸³ Преводећи мистагогије руски књижевни људи нису се задовољавали светоотачким тумачењима већ су у њих врло често интерполирали своја објашњења, позајмљена из апокрифних извора. Ти додати елементи временом постају све обимнији и видљивији. Како то види Красносельцев, у древној Русији је интересовање за обредност било велико, али поимање унутрашњег значења и смисла обредности није било на високом нивоу. Састави у којима се објашњава смисао богослужења превођени су, каже он, са грчког језика. Међутим, ти преводи били су сажимани, не увек разумљиви, и често завршавани произвољним закључцима, понекад позајмљиваним из разноразних мутних извора.⁷⁸⁴ Временом су тако настале верзије тумачења које су у потпуности биле апокрифног карактера. Позната су два таква текста: 1) *Откривење о Светој служби, која се зове Литургија Светог Григорија Богослова* и 2) *Тумачење божанствене службе*.⁷⁸⁵

Тумачење Литургије које се приписује Светом Григорију Богослову често се може срести у староруским рукописима, што несумњиво сведочи о његовој популарности. Овај текст важан је за историју теолошке мисли међу Словенима, будући да чини језгро најпопуларнијих староруских литургијских коментара, а утицао је на низ словенских евхаристијских прича и трактата, као и на поствизантијску православну иконографију.⁷⁸⁶

⁷⁸² Н. Ф. Красносельцев, „Толковая служба и другие сочинения относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века (библиографический обзор)“, *Православный собеседник*, ч. 2, Казань 1878, 5–6.

⁷⁸³ За више о историјату овога списка и његовим језичким особеностима и преводима код Словена видети: Т. И. Афанасьева, „Языковые особенности «Сказания церковного» по спискам XII–XVI вв.“, *Русский язык в научном освещении*, No 2 (20), 2010, 243–269.

⁷⁸⁴ Н. Ф. Красносельцев, *op. cit.*, 3–4.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, 11.

⁷⁸⁶ М. Zheltov, “The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought”, 296–297; М. Zheltov, “The Dislokure of the Divine Liturgy by Pseudo-Gregory of Nazianzus”: Edition of the text and commentary, in: *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, vol. 12, 2015, 219.

Грчки оригинал овога текста може се пронаћи у рукопису Paris Coisl. 297 из XII века.⁷⁸⁷ Неки фрагменти „Григоријевог“ тумачења могу се наћи у рукопису ГИМ Син гр. 163 из XI века, а постоји и један српски рукопис с овим текстом, који се чува у Русији. Реч је о Пандекту Никона Црногорца (РНБ Ф. п. I. 121) из XIV века.⁷⁸⁸ Да се и у српском богослужбеном миљеу спорадично преписују мистагогије сведочи, осим овог рукописа, и чињеница да у Крмчији Светог Саве можемо пронаћи тумачење Символа вере и молитве *Оче наш*.⁷⁸⁹ Такође, рукопис под називом Црквена повест, који је настао као компилација више тумачења састављених на основу дела Светог Германа Цариградског, *Историја цркве и мистичко созерцање*, читан је у манастиру Хиландару у XIII веку.⁷⁹⁰ Већ смо поменули најстарији словенски превод аеропагитског корпуса Старца Исаије из 1371. године († крај XIV века), који садржи мистагогију О црквеној јерархији.⁷⁹¹

Једна од уочљивијих одлика рачанског староруског корпуса јесте уношење у текст Литургије неколико мистагошких тумачења која објашњавају симболику делова обреда или сасуда. Реч је о укупно осам мистагогија, а оне тумаче симболику дикирија, трикирија, староруски обред у време читања Апостола, затим симболику ковчежића и тамјана, читања Јеванђеља, Великог входа и, на крају, дубљи смисао Раздробљења Агнеца. Ове кратке текстове проналазимо у пет рачанских архијерејских чиновника.⁷⁹² Веома је занимљиво да, осим у рачанским, идентичан мистагошки формулар проналазимо у још два архијерејска чиновника српске редакције, која не припадају рачанском корпусу.⁷⁹³

Ако говоримо о временском опсегу, можемо рећи да живот ових мистагогија у српском богослужбеном контексту није био дуг: најстарији рукопис који садржи мистагошке текстове преписан је 1686. године а најмлађи између 1710. и 1725. Осим у ових седам српских рукописа, исте текстове пронашли смо у малоруском архијереј-

⁷⁸⁷ Овај текст М. Желтов даје у грчком оригиналу и преводу на енглески – М. Zheltov, “The Dislokure of the Divine Liturgy by Pseudo-Gregory of Nazianzus”, 219–227.

⁷⁸⁸ Т. И. Афанасјева, „Апокрифическое Слово Св. Григория о Литургии в славнской рукописной традиции“, *ВСПБГУ*, сер. 9, вып. 4, Санкт Петербург 2011, 95–97.

⁷⁸⁹ Т. И. Афанасјева, „Толкование на литургию“, 47.

⁷⁹⁰ В. Вукашиновић, „Кратак преглед развоја литургијског живота српске Архиепископије од XIII до XVIII века“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд 2016, 57–58. Аутор овде помиње и један Зборник из хиландарске збирке бр. 302, који садржи једну краћу мистагогију.

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² Архијерејски чиновници: МСПЦ 252; НБС 640; БГКДП; ПБ 21; ДЕЧ 135.

⁷⁹³ Архијерејски чиновници: АСАНУ 16 и ПБ 139. У наставку ћемо приликом цитирања у фуснотама са рачанским спајати и ова два српска, као и податке из Чиновника Лазара Барановича.

ском чиновнику Лазара Барановича из 1665. године. Идентичне мистагогије Атанасије Јевтић идентификује у штампаном архијерејском чиновнику Једновераца из 1910. године.⁷⁹⁴ Све ово несумњиво упућује на закључак да Рачани ове кратке текстове преузимају из прениконовскога предлошка. Напомињемо да озбиљно и садржајно мистагошко тумачење Свете Литургије у Српској Цркви можемо пратити тек од *Епитома* Дионисија Новаковића.⁷⁹⁵

Занимљиво је да у једном рачанском рукопису можемо пронаћи мистагогију посвећену Светој Литургији, која је апокрифног карактера и по смислу слична списима: *Откривење о Светој служби, која се зове Литургија Светог Григорија Богослова* и *Тумачење божанствене службе*. Реч је о тексту *Указаније о Светој Литургији како треба стајати у цркви са страхом и трепетом*, који срећемо у рукопису Јеротеја Рачанина Часослов и каноник са поученијем.⁷⁹⁶ Сам садржај ових текстова није идентичан, али је по смислу веома близак. Такође, у Јеротејевој верзији текст се приписује Св. Јефрему Сирину и Св. Василију Великом.

На ову занимљиву мистагогију указао је Л. Мирковић у својим истраживањима. Наиме проучавајући сликарство Марковог манастира код Скопља у Цркви Св. Димитрија, задужбини Вукашина и Марка Мрњавчевића, он наилази на веома занимљиво фреско решење. Наиме, на замалтерисаним капителима четири главна осмоугаона стуба, на којима почива кубе, проналази сликану представу четрнаест летећих анђела и два демона, који су изображени тако да се чини да анђели подижу свод цркве ка небу док га демони вуку надоле. Трагајући за смислом оваквог начина сликања Мирковић извориште проналази у апокрифним тумачењима Свете Литургије, указујући притом на дела која се приписују Светом Григорију, али и на рачански текст.⁷⁹⁷ Повезујућа нит ових текстова јесу описи борбе између анђела и демона, где анђели учествују у Евхаристији а демони се боре против анђела, да би људе одвратили од учешћа у Причешћу. Изгледа да је баш опис у Јеротејевом тексту послужио као идеја-водиља сликару, будући да он јасно говори о томе да анђели скидају па враћају сводове цркве на почетку и крају Литургије, *односећи молитве праведних на небеса*.⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ А. Јевтић, „Српски рачански Арх. / Патр. Чиновник“, нап. 47, 50, 58, 127, 128.

⁷⁹⁵ Епископ Дионисије Новаковић, *Епитом или кратка објашњења о Светом храму, одеждама, божанственој литургији која се служи у њему и њеном окружењу, кроз кратка питања и одговоре*, прир. и уводну студију написао В. Вукашиновић, Панчево 2007.

⁷⁹⁶ МСПЦ Орг 3-II-9, л. 225а–229б.

⁷⁹⁷ Л. Мирковић, „Анђели и демони на капителима у цркви Светог Димитрија Маркова манастира код Скопља“, *Старинар*, трећа серија – књ. 6, Београд 1931, 3–7.

⁷⁹⁸ Часослов и каноник с поученијем, МСПЦ Орг 3-II-9, л. 226б, 229а.

Према закључку Ј. Мирковића, начињеном на основу фресака из XIV века у Марковом манастиру, и њиховог распореда према опису из Јеротејевог списка, овај текст је у српским рукописима свакако познат бар од XIV века. То наравно говори да га је Јеротеј преписао са неког ранијег предлошка.⁷⁹⁹

Најстарија верзија текста који се приписује Св. Јефрему и Василију потиче, по свему судећи, из XIII века.⁸⁰⁰ Он је преписиван и у другим православним црквама. Тако, рецимо, најранији бугарски рукопис са овим текстом потиче из 1552. године а преписао га је скриптор Калиник.⁸⁰¹

Али, да се вратимо на архијерејске чиновнике. Прво тумачење у овим рачанским рукописима следи након химне *Свети Боже*, где се укратко излаже симболика трикирија. С овом целином спајамо и тумачење симболике дикирија, које се излаже у каснијем делу Литургије, тачније – након Сугубе јектеније.

(1): *Три свеће преобразују огањ божанства. Три свеће проповедају три Ипостаси. Као представник Цркве, епископ, велики светитељ, хвали, благосиља и поклања се са страхом, за све верне, невидљивом Божанству. Тада се све анђелско мноштво поклања Тројици, са страхом се дивећи милосрђу Божијем, како је могуће људима, који су трулежни, да се удостоје да херувимско и серафимско певање приносе Светој Тројици.*⁸⁰²

(2): *Након што сви заћуте и престану са певањем, само јереји и ђакони певају: Господе помилуј (три пута). Кад двома свећама знаменује народ, ово објављује: Као што изађе Христос ка Оцу, тако ће се поново нама јавити у двома природама, у једној ипостаси, савришен Бог и савришен човек.*⁸⁰³

Овде би најпре ваљало разјаснити термин *трикирија*. У тексту Свете Литургије који преписују Рачани уочљиво је мешање неколико назива. Негде се *трикирије* називају тим именом (*тpикиpије*)⁸⁰⁴ а негде *тројица* (*тpонца*)⁸⁰⁵ или *трисвећњак*

⁷⁹⁹ Ј. Мирковић, *op. cit.*, 10.

⁸⁰⁰ К. Иванова, „Слово на св. Васили Великиј и на отац Ефрем на светата литургија, как подобава да се стои в црква та съе страх и трепет“, *Paleobulgarica*, XXVI, 2002/1, 3.

⁸⁰¹ Видети: *Ibid.*, 3–16.

⁸⁰² Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 25а; НБС 640, л. 53б; БГКДП, л. 83; ПБ 21, л. 40б–41а; ДЕЧ 135, л. 40б; ПБ 139, л. 57б; АСАНУ 16, л. 41а–б; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 15а

⁸⁰³ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 30б; НБС 640, л. 59б; БГКДП, л. 93; ПБ 21, л. 45б; ДЕЧ 135, л. 45а–б; ПБ 139, л. 64а; АСАНУ 16, л. 44б; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 20б.

⁸⁰⁴ Рецимо Архијерејски чиновници: МСПЦ 252 л. 3б, САВ 7, л. 9а, 10б.

⁸⁰⁵ Архијерејски чиновник, МСПЦ 252, л. 4б, л. 22б, 23б.

(трѣскѣціѣ).⁸⁰⁶ Дикирије се, са друге стране, у рачанским рукописима увек именују као *две свеће*. О појави дикирија и трикирија у словенском богослужбеном предању писала је В. Ларина. Она примећује да нигде у прениконовским рукописима и штампаним књигама не постоји цртеж или опис архијерејских дикирија и трикирија, те закључује да натписи *две* или *три свеће* то и јесу – само свеће. Такође сматра да се дикирије и трикирије, у обредном смислу, у руску праксу уводе тек у годинама Никонове обнове.⁸⁰⁷ Међутим, постоје сведочанства о употреби дикирија и трикирија у пракси руске цркве бар век, или два, раније. Тако се, рецимо, у Чети Минејима из XVI века дикирије и трикирије називају двојнице (двоннице) или тројнице (троннице).⁸⁰⁸ Назив је другачији, словенски, али нема сумње да је реч о дикиријама и трикиријама. О истој проблематици пише и А. Голубцов, који наслућује да се дикирије и трикирије као богослужбена утвар у пракси Руске Цркве користе можда чак и раније, тј. од XV века.⁸⁰⁹ Свакако да су у периоду Рачана ове свеће већ познате под именом трикирије, а помешано коришћење неколико назива потиче можда отуда што Христифор у своме препису комбинује стари и нови назив, или зато што комбинује предлошке.

Трикирије су за састављача мистагогије пре свега *Огањ божанства*, али и символ трију ипостаси. На другом месту примећује он да дикирије знаменују две природе Христове, божанску и човечанску. Ово тумачење директно се ослања на текст Светог Симеона Солунског, код кога можемо наћи слично поређење. По њему, симболички број трикирија упућује на Свету Тројицу као Једнога Бога у три личности, а дикирије приказују светлост Јеванђеља доведену у познање кроз две природе једног од лица Свете Тројице.⁸¹⁰

Најранија тумачења која се односе на архијерејске свеће везују се за Господње речи: *Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца вашега Који је на небесима* (Мт. 5, 16). Теодор Валсамон саме свеће, али и њихово окивање у сребро и злато, види као символ сјајне светлости Православља. Са друге стране, Господње речи више везује за епископа који треба да објави Истиниту Светлост.⁸¹¹ Везивање симболике свећа за епископа можемо видети и код Светог Симеона Солунског; он пише:

⁸⁰⁶ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 9а.

⁸⁰⁷ V. Larin, "The Dikerion and Trikerion of the Byzantine Pontifical Rite: Origins and Significance", 417–430.

⁸⁰⁸ М. Желтов, „Чин архиерейской литургии в русской церкви в середине XVI века“, 148.

⁸⁰⁹ А. П. Голубцов, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, 195–202.

⁸¹⁰ V. Larin, *op. cit.*, 428–429.

⁸¹¹ *Ibid.*, 427.

*А свеће што се носе пред епископом означавају светлост његове благодати и давање те благодати свештеницима као и осталима вернима.*⁸¹²

На другом месту оне су за њега светлост која иде напред, и одражава благодат учења, а напоследку напомиње да симболизују и чист и светао живот светих људи.⁸¹³

Слична симболика приписује се и архијерејском кандилу. У старој руској пракси, приликом вршења било какве процесije они који иду испред епископа носе упаљену свећу и кандило. Видели смо, рецимо, да у поретку староруског Обреда уласка, архијереја на улазним вратима храма дочекују са упаљеном трикиријом и кандилом. Томе кандилу, које се везује директно за епископа, и које се назива *архијерејском лампадом*, приписује се симболика светилника вере и пламеника благочешћа. У том контексту епископ симболизује Огњени стуб, који Нови Израил предводи у Обећану Земљу, односно Небески Јерусалим.⁸¹⁴

Следећи текст се у рачанској архијерејској Литургији налази након упутства да свештеници, за време читања Апостола, с обе стране прилазе, поклањају се светитељу, а светитељ закршта њихове главе три пута, говорећи молитву: *Господе, Боже наш, благослови свештене ове јереје.*

(**3**): *Ово би дивна тајна Божијег милосрђа. Ово је образац Старога и Новога Завета. Када епископ стоји пред Светом трпезом, са обе његове стране стоје презвитери и ђакони на два краја. Када узађе, где на Престолу по уставу сеђаше здесна Оцу, прво десна страна седне имајући слику Старога Закона, и целива надбедреник јер њега у Старом Закону на грудима ношаху јереји, а сад беше доле јер је и Стари Закон већ доле, а која је пре била лева страна с десна њега седа, јер је слика Новога Закона, и целива омофор. Јер то је заблудело јагње које Он узе на раме и ка Оцу принесе; а што на главама њиховим чини три крста, тога ради на обе стране јавља: да многи свети беху у Старом Закону, страдање Христово преобразујући пре Христово доласка и мука. Због тога благодатноме закону и они се прикључише.*⁸¹⁵

Ова мистагогија по свему судећи има везе са староруским рукописом познатим као Протумачена служба. Реч је о компилацији већег броја тумачења Литургије,

⁸¹² Свети Симеон Солунски, *О Светој Литургији*, <http://www.verujem.org/pdf/simeonsol.pdf> (прегледано 30. 8. 2017).

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ Видети: А. П. Голубцов, „О предносној архиерейској лампаде“, *Богословский вестник*, т. 2, № 7–8, Сергиев Посад 1905, 560–569.

⁸¹⁵ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 27а; НБС 640, л. 556–56а; БГКДП, л. 85; ПБ 21, л. 42б; ДЕЧ 135, л. 42а; ПБ 139, л. 586–59а; АСАНУ л. 42а; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 16а.

преписиваних у домонголској Русији, и њиховог сједињавања у један зборник. Овај спис настајао је постепено, у три етапе, које се могу пратити кроз три редакције крмчије: Мјасниковске, Новгородско-Варсануфијске и Чудовске. Формирање компилације довршено је до 1305. године. Делови Протумачене службе су списи Златни ланац, Слова о црквеном казивању, Слова Светог Василија о учитељству, фрагменти из древноруског превода Слова Светог Григорија о Литургији, древноруско тумачење молитве *Оче наш*, те састави из цитата и поука древноруских писаца Кирила Туровског и Теодосија Печерског итд. Такође, у овај спис ушли су и неки делови из Српске Крмчије, попут тумачења Символа вере и устав о савршењу Проскомидије.⁸¹⁶

Нама су у контексту ове мистагогије нарочито значајна запажања према којима се у неким деловима Протумачене службе врши супротстављање обреда Литургије са старозаветним богослужењем. Тако су, рецимо, уводни трактати овог староруског списка посвећени тематици у којој су старозаветно жртвоприношење и новозаветна Проскомидија супротстављени. У такву поставку тумачења уклапа се и „наша“ мистагогија везана за обред између епископа и саслужитеља у време читања Апостола. Наглашавамо да се у Протумаченој служби може пронаћи текст сличан рачанском. Он такође описује да десна страна свештеника целива епископов надбедреник, који је *сада доле*, и симболизује Стари Завет, који је исто тако доле, док лева страна, мењањем, симболизује Нови Завет, али нема никаквог спомена о томе да свештеници са леве стране целивају омофор, као што налазимо у рачанском тексту.⁸¹⁷

Моменат у коме се омофор пореди с изгубљеном овцом (Мт. 18, 12–14; Лк, 15, 3–7) има упориште у светоотачким текстовима. Ова симболика атрибуира се Исидору Пелусиотском (360–435), који је први омофор повезао са изгубљеном овцом, и нагласио да се он има правити од вуне.⁸¹⁸ Св. Симеон Солунски то, доста касније, понавља: он говори о симболици изгубљење овце и наглашава да је вуна најбољи материјал за ову богослужбену одежду.⁸¹⁹ Омофор је свакако перманентан символ византијског епископата. Он на одређени начин представља епископов ауторитет, а овај извире из представе да епископ са омофором изображава слику Господа као

⁸¹⁶ Више видети у: Т. И. Афанасьева, „Состав, источники и этапы формирования «Толковой службы»“, *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*, Москва 2010, 58–80; Т. И. Афанасьева, „Толкование на литургию“, 45.

⁸¹⁷ Т. И. Афанасьева, „Состав, источники и этапы формирования «Толковой службы»“, 73–74.

⁸¹⁸ W. T. Woodfin, *op. cit.*, 15.

⁸¹⁹ Свети Симеон Солунски, *op. cit.* (ел. извор).

Доброг пастира који се брине за своје стадо.⁸²⁰ Символику Доброг пастира додатно наглашава и патерица, која представља пастирски штап. Уз омофор, то је још један видљив знак пастирског служења епископа.⁸²¹

Након стављања тамјана у кадионицу, непосредно пре кађења на Апостолу, наилазимо на још једно тумачење:

(4): *То што епископ својом руком даје тамјан, узевши га из ковчежића, јесте праобраз. Ковчежић је Тајна о Тројици, а епископ образ Христов носи, даје тамјан – Духа Светога шаље, као што је Христос обећао. Тако и нас научише Свети апостоли. Јер рече им Господ: Ја идем ка Оцу и послаћу Вам Духа истине, Утешитеља који од Оца исходи. Ово није само њима рекао Христос, него и онима после њих, престолницима и намесницима, чак и до данашњег дана.*

*Потом ђакон поклон учини три пута пред Светом трpezом. Тад се и светитељу поклања, јер је и светитељство благословено и освећено, јер се на њему лик Христов држи. О љубљени! Тај епископ и светитељ лик Христов носи, на Престолу Његовом седи и води ка Христу, у живот вечни, ако га послушамо.*⁸²²

Тумачења по којима је тамјан символ Духа Светога можемо пронаћи још код Јована Посника,⁸²³ а код Германа Цариградског читамо:

*Миришљави дим идући напред најављује миомир Духа Светога, јер кадило се тумачи као најмирисније весеље.*⁸²⁴

Затим, у Протеорији Николаја Андидског:

*А кадионица која са кађењем бива покретана у време Алилуја, показује благодат Светога Духа давану ученицима када их је послао да исцељују сваку болест и немоћ у Израилу.*⁸²⁵

У Протумаченој служби не наилазимо на сличан текст мистагогије, већ само на упутство о стављању тамјана из ковчежића. Иако током истраживања нисмо успели

⁸²⁰ W. T. Woodfin, *op. cit.*, 20.

⁸²¹ Видети: А. П. Голубцов, „О происхождении, символическом значении и устройстве архиерейского посоха: [Реферат в заседании XIV Археологич. съезда в Чернигове]“, *Богословский вестник*, т. 2, № 6, Сергиев Посад 1909, 260–279.

⁸²² Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 25а; НБС 640, л. 53б; БГКДП, л. 86–87; ПБ 21, л. 40б–41а; ДЕЧ 135, л. 40б; ПБ 139, л. 59б–60а; АСАНУ л. 42а; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 16б.

⁸²³ Н. Ф. Красносельцев, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинов последований, в них содержащихся, и с приложениями*, Казань 1885, 309.

⁸²⁴ Св. Герман Цариградски, „Историја црквена и мистичко созерцање“, у: *Христос – Нова пасха*, књ. 1, Београд–Требиње 2007, 204.

⁸²⁵ Н. Андидски, „Протеорија“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 2, Београд–Требиње 2007, 235.

пронаћи текстуално порекло ове мистагогије, постоје индиције да је овај текст повезан са древноруском молитвом тамјана, која се у ранија времена читала пре Јеванђеља. Поменута молитва је у XIV веку, након реформе митрополита Кипријана, замењена другом, која се и данас чита. Реч је о молитви *Засијај у срцима нашим, човекољубиви Владико*. Текст ове молитве тамјана може се наћи у арапским преводима Свете Литургије из XI века, али и у руском рукопису Музеј Румјанцова 399 из XIV века.⁸²⁶ Пошто у рачанским рукописима у наставку описа Литургије срећемо познату *Засијај у срцима нашим, човекољубиви Владико*, мистагогија која ту молитву, и сам чин стављања тамјана тумачи, представља остатак древне руске молитве, сачуван кроз тумачење.

Свакако је вредан спомена и други део мистагогије, који епископа види као икону Христа, поготово у следећим наводима: *јер је и светитељство благословено и освећено, јер се на њему лик Христов држи. Тај епископ и светитељ лик Христов носи, на Престолу Његовом седи и води ка Христу, у живот вечни, ако га послушамо*. Ово свакако има везе са светоотачком теологијом. Свети Игњатије Антиохијски међу првима говори о епископу као икони Христа. У православном богословљу ово је свакако прилично позната тема. Свети Симеон Солунски тумачећи ово место у Литургији пише да стајање архијереја у трону сапрестоља изображава Христа окруженог апостолима.⁸²⁷ Савремени заступници оваквога приступа тумачењу, од којих је свакако најпознатији Јован Зизиулас, иконизам Цркве схватају као паралелизам структуре која постоји у Евхаристији и есхатолошке структуре која се односи на последњи суд Христов, када ће Он судити окружен апостолима. Стога се на Литургији Присуство Христа изображава присуством епископа, око кога се сабира народ Божији.⁸²⁸

Непосредно пре самог читања Јеванђеља наилазимо на још једно тумачење:

(5): *Ово је праобраз. Бакон узимајући Свето јеванђеље и носећи га на амвон симболизује Други долазак Сина Божијега, апостолско друго устајање, тј. васкрсење људи. Ипођаконово велегласије преобразује архангелску трубу пред Долазак.*

⁸²⁶ Т. И. Афанасјева, „Ерминия архиерейской литургии в составе *Толковой службы*: Датировка и локализация памятника“, *Древняя Русь: вопросы медиевистики*, № 1, 2012, 104–105.

⁸²⁷ Н. Скретас, *op. cit.*, 106.

⁸²⁸ За више о Игњатију Богоносцу и епископу као икони Христа видети рецимо: А. Јевтић, *Дела апостолских ученика*, Врњци–Требиње 2006, 59–72; Ј. Зизиулас, *Еклисиолошке теме*, Нови Сад 2010; Ј. Зизиулас, „Еклисиолошке претпоставке Свете Евхаристије“, *Беседа*, св. 1/4, Нови Сад 1994, 61–72.

*Много ђакона који из олтара прате Свето јеванђеље преобразују мноштво војске са којом Христос долази са небеса да суди целој васељени.*⁸²⁹

Тумачење према коме је читање Јеванђеља најаву Другог доласка Христовог, и суда васељени, свакако потиче од Светог Максима Исповедника. Уз њега, есхатолошки приступ срећемо и код Софронија Јерусалимског и Германа, који сматрају да читање Јеванђеља иконизује Христов други долазак.⁸³⁰ У Максимовој *Мистагогији* на есхатолошки карактер Литургије указује се на самом почетку, када епископ и презвитери одлазе до Горњег места, што симболизује Господње седање са десне стране Оца.⁸³¹ Након тога, по Св. Максиму, читање Јеванђеља указује на крај света, а отпуштање катихумена – на будући суд.⁸³² Помињање суда у рачанској мистагогији поново указује на Св. Максима, јер Литургија није само спасење свету већ и суд свету и историји. Суд не значи по аутоматизму и осуду него је, речима А. Јевтића:

Суд и суђење, оцена и процена, појава и верификација – шта је истинито и спасоносно, здраво и непропадљиво, шта може ући и остати за живот вечни у Царству Божанске Бесмртности и Нетрулежности. Ко је и шта спреман за Вечеру Царевог сина а ко и шта је за избацавање напоље (Мт. 22, 2–13)!⁸³³

Ако је за Светог Максима Исповедника Јеванђеље симболизовало Други Христов долазак, то је за Германа Цариградског угао гледања мање есхатолошки: он Јеванђеље види као символ Божијег присуства.⁸³⁴

Код Светог Симеона Солунског такође можемо пронаћи есхатолошке моменте у тумачењу овог дела Литургије. Улазак архијереја на Свештено Сапрестоље, и седање на њега, јесте чување образа Исуса Христа који је на Небеса узишао и сео са десне стране Оца. Такође, излазак оглашених из храма показује одвајање грешника од праведника, после проповеди Јеванђеља на крају света и века, док је Велики вход за њега символ Другог Доласка Христовог.⁸³⁵

Следеће мистагогије тумаче обреде везане за Велики вход.

⁸²⁹ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 286; НБС 640, л. 57а–б; БГКДП, л. 89–90; ПБ 21, л. 43а–б; ДЕЧ 135, л. 43б; ПБ 139, л. 61б–62а; АСАНУ л. 119б; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 20а.

⁸³⁰ Н. Скретас, *op. cit.*, 200.

⁸³¹ Свети Максим Исповедник, „О црквеној мистагогији“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд–Требиње 2007, 177, 181.

⁸³² П. Кумарианос, *op. cit.*, 45–46.

⁸³³ Свети Максим Исповедник, *op. cit.*, 181, нап. 20.

⁸³⁴ Св. Герман Цариградски, *op. cit.*, 205.

⁸³⁵ Св. Симеон Солунски, „О Светој Литургији“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Требиње 2009, 64–67.

(6): Умивајући руке уподобљавају се Јосифу и Никодиму. Као што они умише руке са страхом и трепетом и са тамјаном многим и пријатним мирисом намиришаше се. И тако скидоше са Крста Пречисто и Животворно Тело Христово, знајући да је Син Божији.⁸³⁶

(7): Сви ови са страхом и трепетом служе Пречистом и Животворном Телу Христовом, ништа земаљско не помишљајући. Јер они, узевши Тело Христово, носе га као Јосиф са Никодимом, који скинувши Га са Крста, носише Га ка гробу, а Часна крв капаше позади. Пречиста Богородица за њима иђаше са љубљеним учеником, ридајући и плачући матерински, и уместо њеног плача и ридања, песму анђелску певају, и мољење Небеских сила. Вода коју иза свих упоћакон носи, знаменује сасуд који прими изливену Крв, и руку и ногу Христових омивање.⁸³⁷

Нешто обимнији и детаљнији опис тумачења Великог входа, који наликује рачанском, можемо пронаћи у споменутом спису Откривење о Светој служби која се зове Литургија Светог Григорија Богослова. По мишљењу Красносельцева, овакви текстови последица су чињенице да средњовековни руски аутор пред собом има детаљан и обиман апокриф који излаже страдање Христово, одакле преузима овако сликовите описе.⁸³⁸

Виђење симболике Великог входа као Христове погребне поворке блиско је антиохијском приступу тумачењу. Теодор Мопсуестијски је на сличан начин видео пренос Дарова из ђаконика сиријских храмова на Часну трпезу.⁸³⁹ Највећи проблем у оваквом приступу јесте, како смо и напоменули, што Литургија постаје само драмска представа. Теодор Мопсуестијски од Великог входа развија историјски ток тумачења, и продубљује га до краја Литургије: Христос устаје из мртвих, васкрсава са Св. Престола као из гроба. Јавља нам се, приближава нам се, и када Га примимо у Причешћу, објављује нам се и дарује Своје Васкрсење. У крајњој линији, усвајајући овакву симболику ми на Литургији видимо човека-Христа који је васкрсао, и служи као наш Првосвештеник пред Божијим престолом, али остаје оно што је и био – Човек.⁸⁴⁰

⁸³⁶ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 35а; НБС 640, л. 64а; БГКДП, л. 102; ПБ 21, л. 50а; ДЕЧ 135, л. 49б; ПБ 139, л. 69б; АСАНУ л. 47б; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 27б.

⁸³⁷ Архијерејски чиновници: МСПЦ 252, л. 36а–б; НБС 640, л. 65б; БГКДП, л. 104–105; ПБ 21, л. 51а–б; ДЕЧ 135, л. 50б–51а; ПБ 139, л. 71а; АСАНУ л. 49а; Архијерејски служабник, ГИМ Син 271, л. 28б.

⁸³⁸ Н. Ф. Красносельцев, „Толковая служба и другие сочинения“, 25–29.

⁸³⁹ Т. Мопсуестијски, *Katihetske homilije*, Zagreb 2004, 160–161.

⁸⁴⁰ А. Јевтић, „Теодор Мопсуестијски: о Литургији у Антиохији“, у: *Христос – Нова пасха*, књ. 1, Београд–Требиње 2007, 117. Видети и: Т. Мопсуестијски, *Katihetske homilije*, Zagreb 2004, 153–154.

Дакле, суштинска проблематика у антиохијском символизму Литургије јесте схватање Евхаристије као сећања на дело спасења у историји.

Тумачећи Велики вход, Герман Цариградски, у духу синтезе коју покушава да направи, задржава традиционалну византијску есхатолошку симболику Великог входа, иако је мање есхатолошки опредељен од Светог Максима Исповедника. Ипак, том првобитном слоју Герман додаје и други, антиохијски.⁸⁴¹ Тако пише да је Велики вход подражавање погребња Христовог, када је Јосиф, скинувши Тело Христово, обавио га новим платном и, миром помазавши га, са Никодимом понео у нови гроб. Сваки литургијски сасуд тако добија алегоријско значење, које је усаглашено с овим тумачењем. Тако ће рећи да Дискос представља Јосифове и Никодимове руке, дискосни покров означава мртвачки покров који је био на лицу Христовом на гробу, а Путир је уместо сасуда где је прихваћена крв истекла из окрвављеног ребра, руку и ногу.⁸⁴² Ово тумачење повезано је опет са топографском симболиком храма. Палестинизацијом обреда, у крајњем схватању, настаје и оваква симболика погребне процесије Великог входа.⁸⁴³

Виђење процесије као Христове погребне поворке показује да је реч заправо о нескладу између обреда и симболике. Молитве везане за Велики вход, будући да се приближава Канон Евхаристије, упућују се ради што достојнијег савршавања Евхаристије, и немају суштинске везе са Христовом погребном поворком. Молитве које данас имамо у Литургији – *Благообразни Јосиф, Гроб твој Христе* – додате су да би се решио овај несклад, а свакако под утицајем популарности Германовог списка и чињенице да је његово виђење Входа преовладало у православној свести.⁸⁴⁴ На овај начин створен је обред који одговара ономе што треба да симболизује. Међутим, према мишљењу П. Кумарианоса, овакав приступ символизму Литургије постепено је довео до слабљења не само есхатолошког карактера Литургије, већ и ње као заједнице. Када Литургија постане позориште, и нешто што се слуша, однос међу вернима може да има само секундарну улогу – чињеница да су заједно на Литургији готово је случајност јер се у основи свако осећа индивидуално.⁸⁴⁵

Након раздробљења Агнеца наилазимо на последње тумачење:

⁸⁴¹ П. Мајендорф, *op. cit.*, 106.

⁸⁴² Св. Герман Цариградски, *op. cit.*, 207.

⁸⁴³ R. Taft, *op. cit.*, 66.

⁸⁴⁴ П. Кумарианос, *op. cit.*, 51–52.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, 48.

(8): Тада Анђели имајући нож и држећи у руци дете, зарезују, и Крв његова истиче у Чашу, а Тело Његово раздробљују и полагају изнад Хлеба и бивају Тело и Крв Господа и Бога нашега.⁸⁴⁶

Паралелу овоме тумачењу налазимо у два списка која смо већ поменули: 1) *Откривење о Светој служби, која се зове Литургија Светог Григорија Богослова* и 2) *Тумачење божанствене службе*. Оба налазимо у рукописима из XV века, и веома су слична нашем тексту: Текст 1): *Тада анђели, имајући нож, држећи у руци дете, зарезују га и Крв Његова истиче у Свету чашу. Тело режући ставља на хлеб и бива хлеб Тело и Крв Господа нашега Исуса Христа*. Текст 2): *Тада видех ангела који имаше нож и дете у рукама, и закла га и источи Крв његову у Свету чашу и Тело Његово режући стави горе на хлеб и би Тело и Крв Господа Нашега Исуса Христа*.⁸⁴⁷

Мотив заклања Агнеца има дугу историју у патристичкој литератури и хришћанској иконографији. Пример за то су поменути капители у Цркви Св. Димитрија Марковог манастира код Скопља. Познато је више сличних прича о заклању Агнеца, различито датираних, и различитог порекла, за које се на први поглед може учинити да су написане од различитих аутора, али су очигледно веома сличне, и повезане.⁸⁴⁸ У зависности од места преписивања, Созерцање о евхаристијском Младенцу садржало је различите детаље у причама, попут имена или географских одредница.

Ако говоримо о старословенским верзијама, у литератури срећемо два момента. Први говори о чудесном виђењу Амфилоха, сараценског владара. Текст овога предања временом добија назив Слово о Сарацену који се крстио због виђења у храму Светог Георгија. Реч је заправо о томе да је један Сарацен, стицајем околности, присуствовао Литургији, и имао три виђења заклања детета: на Проскомидији, на Великом входу и приликом причешћивања. Када је схватио шта је видео, затражио је да се крсти.

Други трактат приписује се Светом Јефрему Сирину. По томе тексту, један простодушни искушеник одрицао је могућност да Дарови постају Тело и Крв Христова, али је убрзо молитвама двојице стараца удостојен да види заклање Агнеца на престољу.⁸⁴⁹ Сличан приступ у тумачењу можемо срести и у Указанију о Светој

⁸⁴⁶ Архиепископски чиновници: МСПЦ 252, л. 60а; НБС 640, л. 876–88а; БГКДП, л. 145–146; ПБ 21, л. 72а–б; ДЕЧ 135, л. 73а; ПБ 139, л. 85б; АСАНУ л. 57а; Архиепископски служабник, ГИМ Син 271, л. 52а–б.

⁸⁴⁷ Н. Ф. Красносельцев, *op. cit.*, 18.

⁸⁴⁸ М. Zheltov, “The Dislokure of the Divine Liturgy by Pseudo-Gregory of Nazianzus”, 229.

⁸⁴⁹ За детаљно видети: Н. Л. Туницкий, „Древние сказания о чудесном явлении Младенца – Христа в Евхаристии“, *Богословский вестник*, т. 2, № 5, Москва 1907, 201–229.

Литургији како треба стајати у цркви са страхом и трепетом Јеротеја Рачанина, где се наводи да када свештеник извади и постави Агнец на Дискос, тада види самога Господа Исуса Христа који као Младенац лежи на Дискосу, и *светлу Даницу*, која сија над њим. Ипак у наставку се не спомиње заклање Агнеца.⁸⁵⁰

Овакву структуру и представу заклања Агнеца можемо тумачити као последицу директнога утицаја римокатоличког пијетизма и сентиментализма на Православље, као и прихватања римокатоличке театралности у богослужењу. На тај начин усвајају се верске представе као позоришни прикази догађаја из живота Христовог. Такође, тако долази до искривљења православне иконографије и архитектуре.⁸⁵¹

Закључујући можемо још једном рећи да је реч о Протумаченој служби као извору за наше мистагогије, и последице да је у њу ушао текст који се приписује Светом Григорију Богослову.

Издвојивши тумачења која смо срели код наших рачанских преписивача покушали смо да их протумачимо и одредимо им изворе. Реч је о својеврсном богословљу епохе, и зато смо сматрали да је важно, макар и накратко, осврнути се на њихов садржај. У прилог томе да су била богословски прихваћена сведочи чињеница да су овакве и сличне мистагогије биле веома популарне, и често преписиване у Русији. У српским рукописима њихов век био је веома кратак, тек неких 40 година.

Што се тиче садржаја изложених осам рачанских мистагогија, статистичка анализа порекла употребе коментара изгледа овако: четири мистагогије су готово дословни преписи из Протумачене службе (50%), а друге четири имају везе са светоотачким тумачењима (50%). Од те четири светоотачке, 2 (50%) потичу од тумачења Светог Симеона Солунског, 1 (25%) од Светог Максима Исповедника а 1 (25%) је компилација више светоотачких коментара. Најупечатљивије мистагогије су свакако оне које тумаче Велики вход као Христову погребну поворку, као и мистично созрецање о заклању Агнеца. Установили смо да је у мистагогијама које потичу из Протумачене службе најчешће реч о руским средњовековним апокрифним тумачењима.

Оно што је сасвим сигурно јесте да ове текстове нису саставили Рачани. Оне су саставни део прениконовског предлошка, или предложака, које Рачани користе за преписивање. Како ова тумачења нестају са Никоновом реформом, вероватно је да су

⁸⁵⁰ Часослов и каноник с поученијем, МСПЦ Орг 3-II-9, л. 2256–226а.

⁸⁵¹ А. Јевтић, „Латинска застрањења о Св. Евхаристији и другим Св. Тајнама и утицаји истих на неке Православне“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Требиње 2009, 331–343.

Рачани користили неки од последњих рукописа с оваквим текстом. Сам начин убацивања мистагогија у текст Литургије такође је неуобичајен, али није непознат у руском литургијском предању. У руским литургијарима из XIV века може се приметити повећан број интерполираних рубрика, од којих неки дословно понављају пасусе из Протумачене службе.⁸⁵²

1.14.

У четири рачанска архијерејска чиновника на крају Литургије дати су текстови херувимских песама на Велику суботу и Васкрс.⁸⁵³ Херувика на Пасху завређује посебну пажњу. Наводимо је у целости:

Вѣста х(р)ст)е ѿ гроба ѿко сналнѣ. и посрамн ненавидѣщею те. испросише оу пнла-
та стрѣщи тѣло твоє. и печаты на каменн положнше. и страже поставивше. ѿ
тѣхъ ѿслѣплениѣ. не волюю вѣскр(ь)с(е)ниѣ показаше. и нехотѣще намъ
бл(а)говѣствоваше въ те вѣрүющим(ь). ѿко прїнде въ мнр(ь). и д(ѣ)вѣтъскѣю
оутробѣ съблюде нетленинѣ. **Тако бо и ѿ гроба вѣскр(ь)се.**⁸⁵⁴ **Знаменанѣ** каменн
показѣе в(о)ж(ь)ство. вѣси оубо радүюще се вѣзѣпїемъ емѣ нзми людн свое
ч(а)л(о)век(ь)колюбче нз роуки врагъ побѣждающнх(ь) ны спс(а)н д(ь)ше нашє. **Алли-**
лѣѣа, Аллилѣѣа, Аллилѣѣа.⁸⁵⁵

Значајно је на почетку истаћи да је ова литургијска химна изузетно ретка. Најстарија верзија Херувике на Пасху у српскословенском преводу налази се у хиландарској збирци, у два рукописа, тј. рукописном типичу из XIV века (ХИЛ 493), и литургијару из четврте деценије XIV века (ХИЛ 315).⁸⁵⁶ Поред ова два, П. Симић исти текст проналази у рукописном типичу Манастира Крке (бр. 26), из XVI века.⁸⁵⁷ Трагом

⁸⁵² Т. И. Афанасјева, „Состав, источники и этапы формирования «Толковой службы»“, 77.

⁸⁵³ Архијерејски чиновници: НБС 640, л. 121б; БГКДП, л. 183–184; ПБ 21, л. 104а; ДЕЧ 135 л. 105а–105б.

⁸⁵⁴ Црвено мастило вероватно оначава време Великог входа (Н. Јоцић, „Српска литургијска пракса у 17. веку: МСПЦ Орг 84, МСПЦ Орг 121 и АСАНУ 356“, *Богословље*, vol. 72, бр. 1, Београд, 2013, 239).

⁸⁵⁵ „Устаде Христос од гроба као моћан и посрами мрзителије који измолише од Пилата да чувају Тело Твоје и печате на камен ставише и стражу поставише. О, њихове слепоће! Неволно показаше Васкрсење и не хотећи благовестише нама који у Тебе верујемо. Као што си у свет дошао сачувавши девојачку утробу неповређеном, тако и од гроба васкрсе. Запечаћеним каменом показало се Божанство. Сви дакле, радујући се, ускликнимо Њему: Избави људе Своје, Човекољупче, из руку које нас побеђују и спаси душе наше, алилуја, алилуја, алилуја!“ – Превод преузет из Н. Јоцић, *op. cit.*, 239.

⁸⁵⁶ З. Ранковић, „Пасхална херувимска песма у српскословенском преводу“, *Археографски прилози*, 29–30, Београд 2007–2008, 368.

⁸⁵⁷ П. Симић, „Ускршња херувимска песма“, *Богословље*, св. 1 и 2, Београд 1968, 172.

ових истраживања З. Ранковић је ову Херувик у идентификовао у још три рукописа: Катавасија, ПБ 4 (XVI и трећа четвртина XVII века), Зборник црквених песама, ПБ 5 (XVI и последња трећина XVII века), Минологион и стихологион, ПБ 12 (XVII век).⁸⁵⁸ Осим у рачанским архијерејским чиновницима, исту химну срећемо и у Стихологији Христифора Рачанина,⁸⁵⁹ али и у рукопису Гаврила Стефановића Венцловића,⁸⁶⁰ којим ћемо се бавити у наредном поглављу.

Према Р. Тафту, Херувика на Пасху постојала је у пракси Велике Цркве, и то као друго појање на Великом входу. Он мисли да је реч о изворно пасхалној стихири. Поменути аутор објавио је и њен грчки оригинал.⁸⁶¹

Када узмемо у обзир све побројане српске рукописе који садрже Херувик у на Пасху, долазимо до броја дванаест. Шест од њих су рачански, што потврђује да је у рачанској манускриптној школи ова химна заузимала значајно место.

XVII XVIII

1. 15.

У претходном излагању истакли смо чињеницу да Рачани све до краја прве четвртине XVIII века преписују староруске (касније назване старообрядничке) књиге. Необично је да се то дешава доста година после Никонове реформе.

Зашто?

Да бисмо на ово питање одговорили, битно је да размотримо две ствари:

1) Историјат архијерејског чиновника у Никоновој литургијској обнови – да ли нас чињенице везане за историју исправљања ове књиге могу навести на неке претпоставке?

2) Зашто рачански монаси у већини својих рукописа преписују архијерејско богослужење?

Реформа богослужења је за патријарха Никона била од виталне важности. Источни епископи, који су долазили у посету Москви, углавном из поробљених православних земаља, били су пуни речи хвале за благочешће руског свештенства и народа, али и пуни критика за разлике у Литургијама и вршењу обреда. Видели смо у претходним

⁸⁵⁸ З. Ранковић, *op. cit.*, 368–369.

⁸⁵⁹ Реч је о рукопису *Стихологија* НМП IX Н 9 (Ѕ 13) – З. Ранковић, „Два богослужбена текста у српској рукописној традицији“, 213–216.

⁸⁶⁰ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 88а–б.

⁸⁶¹ R. Taft, “A Proper Offertory Chant for Easter in some Slavonic Manuscripts”, *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XXXVI, Roma 1970, 438–439, 442–443.

одељцима да је архијерејско богослужење у Русији тога времена доста одударало од уобичајене праксе у другим православним земљама. Сигурно је и то да су ови *посетиоци* сугерисали потребу редиговања чиновника. Тако 1653. године цар Алексеј Михаилович и патријарх Никон позивају у госте васељенског патријарха Атанасија III Пателарија (1653–1654), кога су замолили да им запише грчки поредак архијерејске Литургије. Он им је изашао у сусрет и руком записао поредак. Тај аутограф се данас чува у рукопису ГИМ Син. Греч. 245 под називом *Објашњење Божанствене Литургије када свештенослужитељу архијереј, по чину и обичају Источне цркве*.⁸⁶² Поредак који је Пателарије записао био је посвемесна пракса Грчке Цркве XVII века.⁸⁶³ Овај грчки оригинал је преведен, нешто дорађен, и штампан новембра 1668. године, у време патријарха Јоасафа II (1667–1672), под називом *Чин архијерејског дејства божанствене Литургије и освећења антимиаса и цркве*.⁸⁶⁴

Међутим, утврђеност у староме поретку, и одређене новине које је донео овај архијерејски чиновник, нису били пренебрегнути. Поново се приступило редиговању. Патријарх Јоаким (1674–1690) укључио се у овај посао и рад на чиновнику поверио *зналцу* грчког језика Јевтимију Чудовском. Он за основу редиговања узима грчки Евхологион из 1661. и Служабник Петра Могиле из 1639. године.⁸⁶⁵ У контексту тих извора преправка је обухватила изостављање неких од упутства које је написао цариградски патријарх. Пателарије у своме поретку прописује да архијереј ставља омофор у време певања *Тебе Појем*. Међутим, Јевтимије ово преправља и, у духу схоластичког учења о времену претварања Светих Дарова, стављање омофора преноси на моменат који претходи изговарању Речи Установљења. О разлозима ових промена Н. Успенски пише:

*У Предговор је унета ограда да су се у Атанасијевом (Пателарија) тумачењу нашла нека неразумљива места која нису била у складу са другим списима Отаца и да су та неразумљива места исправљена.*⁸⁶⁶

Унета је и напомена да народ на Литургији Светог Јована Златоуста чини три метаније приликом изговарања Речи Установљења. Такође, предвиђено је да се Дарови благосиљају за време њиховог изговарања на Литургији Василија Великог. Кулмина-

⁸⁶² А. А. Дмитриевский, *Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах*, Москва 2004, 108–123; М. С. Желтов, „Новый источник по истории русского богослужения: кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 года“, 235.

⁸⁶³ М. С. Желтов, *Архиерейское богослужение*, <http://www.pravenc.ru/text/160816.html> (прегледано 3. 2. 2015).

⁸⁶⁴ М. С. Желтов, „Новый источник по истории русского богослужения“, 245.

⁸⁶⁵ А. А. Дмитриевский, *Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого»*, 185.

⁸⁶⁶ Н. Успенски, *op. cit.*, 42.

ција је још један схоластички моменат, односно упутство да се приликом изговарања Речи Установљења строго прати да неко од свештеника изговарајући речи заједно са патријархом не претходи првојерарху, да не би нехотице он осветио Дарове а не началствујући.⁸⁶⁷ Дакле, римокатоличко учење о времену освећивања Светих Дарова не само да је ухватило корен у Руској Цркви, већ је имало и свој конкретан литургијски израз.

Доласком браће Лихуди, Грка које је послао патријарх јерусалимски Доситеј II, отпочела је борба са том доктрином. Већ у марту 1685. године ово питање било је разматрано на јавној расправи Лихуда са Јаном Белобродским. Дискусија се убрзо заострила, и добила широк одјек у друштву. Лихуде је подржао московски патријарх Јоаким. Резултат расправа је Сабор из 1690. године, на коме је бачена анатема на хлебопоклону јерес, и на јужноруске штампане књиге које садрже латинске јереси. У ове књиге уврштен је и Требник Петра Могиле.⁸⁶⁸ Указом патријарха Адријана (1690–1700), године 1699, поново се приступило исправљању богослужбених књига. Из Литургије Василија Великог уклоњена је рубрика о главоприклоњењу и свештеничком благосиљању Дарова у моменту изговарања Речи Установљења. Нажалост, ове исправке захватиле су само служабнике, док су архијерејски чиновници непажњом остали неисправљени. Касније исправљање архијерејских чиновника наложио је Петар Велики 1721. године. Разлог је био практичне природе: због укидања Патријаршије и установљења Синода морале су се променити и титулатуре. Фјодор Поликарпов, који је био задужен за ревизију, том послу приступио је озбиљно, увидео поменуте нелогичности, и о томе писао Синоду;⁸⁶⁹ који није одговорио, вероватно због страха од неприлика које би поновно мењање изазвало, па је овакав поредак опстао све донедавно,⁸⁷⁰ тачније до 2009. године, када је напомена о благосиљању Предложења приликом изговарања Речи Установљења на Литургији Василија Великог коначно изостављена.⁸⁷¹

⁸⁶⁷ *Ibid.*, 43. Ово се јасно може видети у издању Чиновника Холмогорског сабора, које је приредио А. П. Голубцов на основу два архијерејска чиновника: првог, с краја XVII и почетка XVIII века, и другог, из прве четвртине XVIII века, где се јасно уочавају напомене о одлагању митре и стављању омофора пре Речи Установљења, затим говорењу истих речи у један глас са архијерејем, те чињењу метанија у овом делу Литургије – А. Голубцов, *Чиновник Преображенског холмогорског сабора*, Москва 1903, 25.

⁸⁶⁸ М. Бернацки, „Спорови о времену претварања Светих Дарова“, 349.

⁸⁶⁹ А. А. Дмитриевский, *op. cit.*, 189–191; Н. Успенски, *op. cit.*, 58–59.

⁸⁷⁰ *Чиновник архиерейского священнослужения*, Москва 2005, л. 141. Овај чиновник још увек садржи непромењену напомену о благосиљању Дарова на Речима Установљења на Литургији Светог Василија Великог.

⁸⁷¹ М. Zheltov, “The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought”, 293.

За нас се у овом контексту поставља неколико незаобилазних питања. Колико су са свим овим околностима везаним за реформу руског богослужења били упознати српски јерарси? Ко је одлучивао са којег ће предлошка Рачани преписати архијерејски чиновник? Да ли су књиге овог веома важног српског скрипторијума преписиване без дубљег познавања проблемског контекста у коме су изворно настале?

На сва ова питања може се одговорити на два начина: или Рачани знају шта преписују, и то чине с намером, или под нечијим духовним руковођењем, или из незнања преписују оно до чега су успели да дођу. И једно и друго врло је могуће. Погледајмо, зато, шта нам нуде чињенице.

Много тога говори у прилог ставу да рачанске књиге нису преписиване некритички. Поготово то важи за Христифора Рачанина чији смо редакторски манир већ утврдили. Могуће је да у неким случајевима одлуку он доноси на основу искуства. С друге стране, није искључено да наручилац скриптору одређује, или можда чак шаље предлошак, а предложака, због честих путовања српских монаха у Русију, није недостајало. Већ смо напоменули да у временском оквиру којим се бавимо постоје још два архијерејска чиновника староруске праксе које нису преписали Рачани (АСАНУ 16 и ПБ 169), као и три постниконовска архијерејска чиновника који су дословни препис штампаног издања из 1677. године (ПБ 103, ПБ 169 и УБ 25). Дакле, кроз Пећку патријаршију су и пре Сеобе циркулисале књиге разних редакција.

Управо због, рекли бисмо, редовних путовања нашег монаштва у Русију, можемо закључити да су и вести о животу Руске Цркве брзо и редовно пристизале. Стога се мора претпоставити да неки српски архијереји, а међу првима патријарх Арсеније Чарнојевић, знају за проблеме које је донела реформа патријарха Никона. На овакав закључак наводи нас сачувани коментар јерођакон Симеона, сабрата Манастира Светог Павла на Светој Гори. Боравећи у Москви 1703. године он саставља кратку забелешку о црквеним и политичким приликама на Балкану. У њој даје опис политичког положаја и црквене организације православних балканских народа: Срба, Грка, Бугара и Влаха, и оставља за нас важно сведочанство о томе како је на Балкану примљена Никонова реформа:

*Код нас и код Бугара говоре и служе према штампаним московским књигама, но старе штампане код нас више воле, јер је нова штампа безвредна.*⁸⁷²

⁸⁷² В. Пузовић, „Суђење Дамаскину Хиландарцу на Светој Гори и међуправославни односи средином XVII века“, *Анали Православног факултета у Београду*, год. LXIII 2/2015, 147.

По мишљењу Ђ. Трифуновића, реч *безвредан* не односи се на естетски изглед никоновских богослужбених књига, већ пре на њихов садржај.⁸⁷³

Поред овог Симеоновог Казивања постоји још један показатељ који сведочи о српској реакцији на реформе никоновског типа: код Срба је, у периоду током спровођења Никонових реформи и после њих, забележена учесталија појава руских богословских текстова старообредничког типа. Један од њих био је Сказање о знамењу Крста, Максима Грка. Овај текст био је омиљен противницима Никонове реформе, и често коришћен. У овоме спису Максима Грка излаже се апологија двопрстог крсног знаменовања. Српскословенски превод наведенога списка појавио се највероватније током 60-их година XVII века, у време најжешћих спорова у Русији.⁸⁷⁴

Врло је вероватно да је патријарх Арсеније познавао Рачане, или бар Христифора Рачанина, и пре Сеобе. Наиме, Христифор се 1682/1683. године спомиње у патријарховом дневнику као његов сапутник на поклоничком путовању у Јерусалим.⁸⁷⁵ Можда је већ тада начињен договор између њих да се препише један староруски архијерејски чиновник, јер већ 1686. Христифор преписује један, а две године касније (1688) и други. Рачани су након Сеобе боравили у близини патријарха у Сентандреји, где су уз двор направили црквицу у којој су служили и преписивали. Оно што би могло да иде у прилог овој теорији јесте чињеница да је Архијерејски чиновник из 1688. године по свему судећи патријарашки, и да је вероватно преписан за патријарха Арсенија (Чрнојевића). Наиме, уз рукопис *Христифор 1*, једино он има Чин на постављењу епископа, митрополита или патријарха, где се предвиђа да учествује и наш *Велики Господин и отац наш, свјатјејши кир* (име), *патријарх српски*, тј., на другом месту, *велики Господин и отац наш Кир* (име), *Архиепископ пећки и свих Срба и Бугара, патријарх целог Илирика*. Према мишљењу А. Јевтића, нема сумње да је реч о архијерејском чиновнику намењеном патријарху Арсенију.⁸⁷⁶ Да су наши архијереји заиста и употребљавали рачанске књиге, и по њима служили, сведочи и запис у рукопису *Христифор 2*.⁸⁷⁷ Овај запис потиче из 1734. године и сведочи да је књига припадала Никанору Мелентијевићу, епископу печујском (1710–1721).

Осим овога, значајан број архијерејских чиновника које су Рачани преписали упућује да тај посао нису радили на своју руку, већ на препоруку и под нечијом сугести-

⁸⁷³ Ђ. Трифуновић, *Огледи и преводи: XIV–XVII век*, Београд 1995, 137–138.

⁸⁷⁴ Видети: В. Пузовић, *op. cit.*, 148.

⁸⁷⁵ С. Новаковић, „Дневник патријарха Арсенија Чрнојевића“, 185.

⁸⁷⁶ А. Јевтић, „Српски Арх./ Патр. чиновник“, 164.

⁸⁷⁷ Архијерејски чиновник, МСПЦ 252 л. 796.

јом. Ово је, по свему судећи, довело до тога да су неки наши архијереји служили на начин који се у руским крајевима давно изгубио.⁸⁷⁸ Оно што притом можемо узети као сигурно, јесте чињеница да Рачани никако нису старообреднички настројени, о чему сведочи податак да су, од укупно 78 рачанских рукописа, архијерејски чиновници једини староруски списи.⁸⁷⁹

С друге стране, преписивање са различитих предложака исто тако може да укаже и на неупућеност и неразумевање проблематике у вези са реформом богослужења. Не треба заборавити да су у периоду којим се бавимо, а нарочито пре Сеобе, сви наши рукописи у суштини преписивани на периферији. Наша црква је у томе периоду рубни простор, где не важе закони великих средина. Такође, у временском периоду који истражујемо у Пећкој патријаршији не постоје сведочанства о могућим литургијским споровима. Не постоје, уз то, ни институције које се баве исправком богослужбених књига. Постојање у исто време три постниконовска и седам прениконовских архијерејских чиновника српске редакције наводи на закључак да се преписује не стриктно један литургијски формулар, већ у исто време и више њих, што може да упути на закључак о неразумевању богослужбеног контекста. Међутим, без обзира да ли скриптори преписују критички или некритички, појава прениконовских чиновника је у тих четрдесетак година само успутна и пролазна епизода у српском литургијском предању.

Чини се да су и на територији Мале Русије неки епископи служили по старом обреду доста година након Никонове реформе. Имамо сачуван запис Светог Димитрија Ростовског на малоруском прениконовском рукопису из 1665. године, што значи да је и он служио по њему, а епископ је постао тек 1701. године.⁸⁸⁰ Ваља напоменути да се Свети Димитрије Ростовски у московском спору о времену Претварања Светих Дарова држао латинског мишљења о освећењу Речима Установљења, али је после Сабора 1690, повинујући се саборској одлуци, почео да учи о Епиклези као форми освећења Дарова.⁸⁸¹ Занимљиво је у томе контексту подсетити да у архијерејском чиновнику из 1665. можемо наћи упутство о благосиљању Дарова на Речима Установљења на Литургији Василија Великог.

На крају, поставља се важно питање: Одакле Рачанима малоруски предлог за преписивање када сведочанства о посетама наших монаха и скупљању милостије говоре пре свега о Русији? Можда ће нам повест о једној епизоди на Светој Гори помоћи у доношењу закључка.

⁸⁷⁸ В. Вукашиновић, *op. cit.*, 64.

⁸⁷⁹ Видети целину Каталог рачанских рукописа у нашем раду.

⁸⁸⁰ Свети Димитрије Ростовски, *Житија Светих*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/Lat_ZitijaSvetih0921.htm (прегледано 20. 6. 2015).

⁸⁸¹ М. М. Бернацки, *op. cit.*, 355.

1.16.

У почетним разматрањима овога рада показали смо да постоје документоване везе између Раче и Свете Горе: бар два монаха из Раче су у XVII веку прешла и своје подвизавање наставила у Богородичином врту. Боравећи на Атосу нису заборављали матични манастир, па су за његове потребе наручивали књиге за преписивање, и поклањали их Рачи. Стога не треба искључити могућност да је до Христифора Рачанина на тај начин дошао неки архијерејски чиновник са Свете Горе, који је био прениконовски. Да су овакве књиге постојале на Атосу, сведочи прича о Дамаскину Светогорцу, коју бележи више аутора.

Реч је о средини XVII века. У том периоду су књиге штампане у Русији, изван Русије сматране проблематичним, чак јеретичким. Велика разлика у обреду Грчке и Руске Цркве тога периода – осењивање крсним знаком са два прста, додаци у Символу вере, другачији поредак Литургије – проузроковали су неповерење монаха са Свете Горе у руско православно и богослужбено предање.

Непријатељски став атонских старца према руским богослужбеним књигама забележио је у свом Путопису и Арсеније Суханов. Како смо већ и напомињали, он је као изасланик руског цара имао задатак да пронађе и набави књиге које би послужиле литургијској обнови, коју су иницирали цар и патријарх Никон. Обављајући тај задатак он је бележио и занимљиве догађаје, а један од њих привлачи посебну пажњу. Наиме, Арсеније сведочи да је на Светој Гори педесетих година XVII века постојао српски монах Дамаскин који се осењивао Часним Крстом са два прста, и који је код себе имао руске прениконовске књиге. Када су монаси Свете Горе открили ту чињеницу, уследио је *суров обрачун* са Дамаскином: одржано је суђење на којем га је скуп атонских старца монаха прогласио јеретиком.⁸⁸²

Дамаскин је бачен у тамницу, заједно са *попом Романом* и њиховим учеником Захаријом. Ово се, по свему судећи, догодило 1648–1649. године. Извори сведоче да је Дамаскин био водећа личност словенске светогорске заједнице, а свакако се бавио преписивањем књига и имао круг ученика.⁸⁸³

⁸⁸² С. Т. Димитријевић, „Одношаји пећких патријараха са Русијом у XVII веку“, *ГСКА*, LVIII, Београд 1900, 277–278; С. А. Белокуров, *Арсениј Суханов*, I, Москва 1891, 205–206; М. Бошков, „О Дамаскину Хиландарцу и руским књигама у његовом животу и раду“, *ЗМСС*, 52, Нови Сад 1997, 69–85.

⁸⁸³ В. Пузовић, *op. cit.*, 137–139.

Епизода са Дамаскином Светогорцем само је делић мозаика који је чинило тражење и спаљивање руских књига по Светој Гори. Овај *посао* је наводно предводио охридски архиепископ Данило, који је у том периоду боравио на Атосу.⁸⁸⁴ На оптужбе за јерес Дамаскин се бранио на староруски начин – позивајући се на Теодорита Кирског, Мелентија Антиохијског и Максима Грка, који су говорили о двопрстном знаменовању. Када је Дамаскин казао да постоје и српске књиге које говоре о двопрстном знаменовању, суд је затражио да их донесе. Била је реч о књизи старој 130 година. Прегледањем се утврдило да је идентична руској.⁸⁸⁵ Пошто су Дамаскина подвргли *многом срамоћењу*, наредили су му да московске књиге сам баци у ватру, чему се он дуго опирао, али је на крају *заплакавши сам их положио бојећи се тог огња*.⁸⁸⁶ Познато је чак и које су књиге бачене у пламен. Реч је о рукописима Кирилова књига,⁸⁸⁷ Многосложни свитак,⁸⁸⁸ затим о неколико псалтира са последовањем, штампаних четрдесетих година XVII века, као и о већ споменутом *непознатом српском рукопису старом 130 година*.⁸⁸⁹ Посебно је занимљив податак да М. Бошков налази везу између Дамаскина и Студенице: повезујући одређене записе и натписе она закључује да је Дамаскин као монах потекао из Студенице, са којом је и по одласку на Атос одржавао везе и, сходно тадашњој пракси, наручивао или сам преписивао књиге, и слао их у матични манастир.⁸⁹⁰

Дамаскин је после осуде боравио у хиландарском Скиту Свете Тројице на Спасовој води. Како примећује В. Пузовић, септембра 1653. године он из овога скита шаље писмо кратовском митрополиту Михаилу, који борави у Москви. Овај податак иде у прилог претпоставци да је имао одређене контакте са српским архијерејима јер Дамаскин заправо одговара српском епископу на писмо у коме га овај извештава о своме пријему у Москви и значајној милостињи коју је добио од руског двора. Светогорац изражава своју радост због тога, узносећи молитве за здравље цара Алексија, и моли Михаила да његово писмо проследи руском цару. Веома је значајно да из контекста писма можемо схватити да кратовски митрополит зна све о Дамаскиновом случају, и да саосећа с њим. То намеће питање да ли је и Михаил

⁸⁸⁴ Ф. Н. Каптерев, *Патриарх Никон и цар Алексей Михайлович, I, Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры*, Сергиев Посад 1909, 68–69.

⁸⁸⁵ В. Пузовић, *op. cit.*, 139.

⁸⁸⁶ М. Бошков, *op. cit.*, 71.

⁸⁸⁷ Реч је о полемичкој антиримокатоличкој и антипротестантској књизи.

⁸⁸⁸ Зборник беседа о иконопоштовању.

⁸⁸⁹ С. А. Белокуров, *op. cit.*, 202–203.

⁸⁹⁰ М. Бошков, *op. cit.*, 72–75.

присталица Дамаскиновог круга. Овакав закључак негира податак из следеће године, који сведочи да је Михаило ставио потпис на одлуке Никоновог сабора из 1654. године, на коме је главна тема била реформа књига према грчком обрасцу.⁸⁹¹

Знајући да су Дамаскин и његови ученици био наклоњени староруским књигама, није немогуће да су неке од тих књига слали у Србију. Свакако се овде мора поставити питање колико је староруска обредна пракса раширена на српским просторима и да ли је кружок Дамаскина Светогорца усамљен случај. Вероватно да међу монасима на Светој Гори и након смрти старца Дамаскина има оних који више цене старе књиге. Поменути јерођакон Симеон, сабрат Манастира Светог Павла на Светој Гори, у својим казивањима закључује да је Дамаскин и пола века после осуде имао поштоваоце на Светој Гори, и да његове присталице и даље стоје против нове штампе.⁸⁹²

Суђење Дамаскину Светогорцу дешавало се у време патријарховања Гаврила Рајића; међутим, не постоје сачувана сведочанства о њиховоме односу. Такође, није позната реакција било ког српског архијереја на одлуке Светогорског сабора против Дамаскина. Поуздано се зна да је Дамаскин, после осуде, одржавао контакт само са поменути митрополитом кратовским Михаилом.⁸⁹³ Стога, по свему судећи, можемо закључити да симпатије према старообредницима изражава само мали број следбеника круга Дамаскина Светогорца на Атосу.

У сваком случају, све ово представља несумњив доказ да су староруске књиге постојале и на Светој Гори. Знајући да су и Рачани на исти начин добијали књиге, није немогуће да је управо тим каналом стигао и предлог за прениконовске архијерејске чиновнике.

Утицај староруских књига види се и у неким рукописима Манастира Хиландара. Тако два хиландарска литургијара, ХИЛ 334 (л. 10б) и ХИЛ 335 (л. 11а), имају прениконовску схему Проскомидије, којом доминира осмокраки крст. Уз то, ХИЛ 334 изнад цртежа има запис да овакав сликовити приказ распореда Проскомидије последује јерусалимском и светогорском правилном поретку, као и руском (л. 5а–6а):

*Види овде слику Светог диска и Путира и како видиш тако и ради, јер то је јерусалимски, светогорски правилан поредак, и руски.*⁸⁹⁴

⁸⁹¹ За детаљно видети: В. Пузовић, *op. cit.*, 149–150.

⁸⁹² *Ibid.*, 146–148.

⁸⁹³ *Ibid.*, 148.

⁸⁹⁴ В. Вукашиновић, „Литургичка анализа служабника рукописне збирке манастира Хиландара на примеру Тропара трећег часа“, 39.

На основу изложеног можемо извести следеће закључке:

а) Чин уласка је видно различит у све три групе рукописа. Руски поредак је дужи и садржајнији, а рачанска и малоруска верзија нешто су краће, са другачијом структуром молитава. У односу на руски чиновник приметна је тенденција упрошћавања текста. Рецимо, рачански рукописи говоре уопштено о томе да светитељ треба да целива иконе светих изговарајући тропаре, док се у руском поретку наводи текст тропара светитеља, који треба изговорити пре целивања икона. Обред уласка који излажу рачански рукописи, има готово исту структуру као онај у рукопису Лазара Барановича који је преписан 1665. године.

б) Занимљиво је да рачански рукописи у опису вађења Агнеца садрже један постниконовски моменат који одудара од целокупне структуре прениконовског поретка. Реч је о следећој реченици: *Жртвује се Јагње Божије које узима на себе грех света. У московској и кијевској дониконовској пракси реч грех је увек у плуралу. Видели смо да ово није и једини постниконовски елемент у рачанским рукописима.*

в) Најкрупнија разлика коју смо уочили између рачанских чиновника и упоредног материјала, јесте место Проскомидије. Док је у рачанским рукописима она изложена на самом почетку поретка, у малоруским чиновницима опис Предложења смештен је пре Великог входа. Такође, у овим рукописима цео описани чин врши епископ, осим вађења Агнеца, које се и не спомиње. Према упоредним рукописима, епископ Проскомидију почиње од честице *Силом Часног и Животворног Крста и Часних Небеских Сила бестелесних*. Уз то, у малоруском чиновнику из XVI века наилазимо и на трећу праксу: Проскомидија се врши пре Малог входа, и то на идентичан начин – у смислу да се не спомиње вађење Агнеца, већ епископ одмах прелази на вађење честица. Претпоставка је да Агнец свештеник вади пре Литургије, а епископ касније наставља од честица светих.

г) Приметно је да се у поретку вађења честица у рачанским рукописима изостављају руски светитељи а убацују Свети Симеон и Сава. Такође, и у два малоруска рукописа налазимо спомен Светог Саве Српског на Проскомидији. Због ширења култа Светог Саве у православним земљама овај податак не изненађује.

д) Једна од битних одлика староруске праксе јесте моменат Благосиљање Предложења, непосредно пре вршења Малог входа. Упоређујући, уочили смо да је овај чин у рачанским рукописима готово идентичан ономе у малоруским књигама. Руска пракса

је у неким детаљима другачија, тј. речи изговара и само благосиљање врши епископ, за разлику од осталих, где то чини свештеник.

ђ) Упутство светитељу да прста благосиља народ након Сугубе јектеније свакако је најочигледнија потврда да се ради о староруском поретку. Доказ да преписивачима није промакла овакава напомена представља чињеница да је двопрсти благослов нацртан и на маргинама рачанских рукописа. Видели смо да исту напомену садрже и руске и малоруске књиге.

е) Структура Великог входа разликује се у сва три поретка. И руски и малоруски поредак садрже више детаља везаних за овај чин, од рачанског. Ипак, највећа разлика је у изгледу процесције: ови чиновници предвиђају да на крају литије иде ипођакон, који носи сасуд воде. Рачански поредак не помиње ипођакон у овоме контексту, али има мистагогију која говори о сасуду воде који симболички представља суд који дочекује Крв са пречистих ребара Христових.

ж) Дијалог након Великог входа структурно се такође разликује у неким порецима. Рачански поредак садржи моменат постниконовског дијалога који има формулацију *Тај дух служиће са нама у све дане живота нашега*. Уз то, Дијалог у рачанским и у Чиновнику Петра Могиле је обрнут, односно фраза из Лк. 1, 35 упућена је саслужитељима а не епископу, како би требало и како предвиђају чак три чиновника из компаративног материјала.

з) У Прозбеној јектенији, која се чита пре молитве *Оче наш*, у рачанским рукописима примећује се једна необичност: у једној од прозби наилазимо на мољење за *предложене Часне Дарове*, уместо за *принесене*. Видели смо да овакву формулацију има и један српски рукопис хиландарске збирке из XIII века. Ваља нагласити да је рукопис *Христифор 3* изузетак од ове праксе, и да наводи речи за *принесене Часне Дарове*. Исту синтагму (за *предложене*) проналазимо у сва три упоредна малоруска рукописа.

и) У опису припреме Причешћа сва три поретка се разликују. Најуочљивије разлике су свакако неуједначен број молитава пред Причешће, или различита формула благосиљања Топлоте. Тако се у неким рукописима разликују константинопољска и сиро-палестинска формула приликом убацивања честице ИС у Путир. Уопштени закључак је да су и у овом делу Литургије рачански рукописи по структури најближи малоруским чиновницима.

ј) У Литургији Светог Василија Великог приметно је да у рачанским чиновницима нема архијерејских рубрика, тј. поредак је јерејски, и очигледно преписан са другог предлошка. На ту претпоставку наводи и чињеница да се у овој Литургији налази дру-

гачија формула која се изговара приликом уливања Топлоте у Путир: *Топлота Духа Светог* за разлику од формуле *Благословена Топлота Светих Твојих* на Литургији Светог Јована Златоуста. Поредак ових Литургија у суштини је идентичан у главним моментима, тј. Јектенији за просветљење, Епиклези. Овде примећујемо битну разлику између рачанског и малоруског поретка: два млађа малоруска рукописа имају додатак трећег благосиљања: *Претворивши их Духом Твојим Светим*.

к) Упутство о раздробљењу Агнеца, које садржи свих шест рачанских рукописа, проширена је, и без сумње, постниконовска верзија. Овај Указ настаје компилацијом прениконовског текста са посланицом васељенског патријарха Пајсија I. Такође, овај текст је у рукопису *Христифор I* другачији, будући да се указ из овога рукописа поклапа са текстом у Служабнику Петра Могиле из 1629. године. Обе верзије упутства забрањују Причешће честицама светих, живих и упокојених.

л) Мистагогије које смо пронашли у рачанским рукописима преписане су са малоруског предлошка. Од тих осам, четири су апокрифног карактера, а потичу из староруског списка Протумачена служба, а четири исходиште имају у светоотачким коментарима Литургије.

љ) Занимљиво је да неколико рачанских рукописа садржи тзв. Херувик у на Пасху. Ова херувика је врло ретка, и нисмо је срели у руским и малоруским рукописима. Од укупно дванаест српских рукописа у периоду XIV–XVIII века, садржана је у чак шест рачанских.

м) Архијерејски чиновник *Христифор I* разликује се од осталих рачанских рукописа. Како смо и напоменули, реч је о првом српском архијерејском чиновнику. Структура евхаристијског формулара је другачија и може се сматрати мешовитом редакцијом. Тешко је рећи која је књига могла да послужи као узор Христифору Рачанину. Овај рукопис садржи напомене које су у неким моментима својствене архијерејским чиновницима и пре и после реформе патријарха Никона. Најуочљивија разлика у односу на остале рачанске чиновнике је свакако да овај рукопис нема аколутују уласка, најкарактеристичнију одлику староруске праксе. Затим, нема дупли сет молитава приликом облачења епископа. Једна од уочених разлика је и начин вршења Великог входа, који има другачији опис и предвиђена гласна спомињања патријарха, цара и осталих по избору епископа, што остали не садрже. С друге стране, *Христифор I* садржи и веома карактеристичне прениконовске моменте у поретку Литургије – рецимо благосиљање Предложења приликом вршења Малог входа. Уочљив је и помен ношења рукоумиваонице у процесији Великог входа. На крају ваља

споменути да је чин Причешћа, са свим пратећим молитвама, исти као у остатку рачанског корпуса, а он је прениконовски. Такође, врло је занимљиво да, за разлику од осталих рачанских рукописа, једино *Христифор 1* нема Јектенију за просветљење у Литургији Василија Великог. Свакако да морамо имати на уму и напомену о благосиљању Дарова на Речима Установљења у Литургији Василија Великог, коју остали рачански рукописи не садрже, као и краћу верзију Упутства о раздробљењу Агнеца.

Питање предлошка рачанских архијерејских чиновника ни после анализе упоредног материјала није до краја разјашњено. По структури најближи рачанском поретку је рукопис преписан старањем архиепископа черниговског Лазара Барановича из 1665. године. У неким описима они су готово идентични. Ту пре свега мислимо на излагање поретка чина уласка, облачења епископа са дуплим сетом молитава. Затим, садрже исти опис благосиљања Предложења на Малом входу, те двопрстног благосиљања народа. Такође, оба поретка садрже исте три молитве пред Причешће и имају исте завршне напомене на крају Литургије. Уза све то, рачански рукописи и Барановичев чиновник садрже мистагогије.

Међутим, уочили смо и доста разлика. Најпре, опис Проскомидије се у Барановичевом рукопису налази пре обреда Великог входа, док је у рачанским рукописима текст Предложења дат на почетку. Затим, Барановичев рукопис у Проскомидији прву честицу посвећује Часном Крсту и Небеским силама, а рачански Св. Јовану. Такође, приликом вршења Великог входа у Барановичевом чиновнику наилазимо на гласна спомињања којих код Рачана нема. Опис Дијалога и Заступничке молитве такође се разликује. Различит је и опис радњи пред Причешће, тј. користе се различите фразе приликом убацивања честице ИС у Путир, као и приликом уливања Топлоте.

Ипак, узевши све у обзир, у свим главним моментима рачански рукописи су много ближи малоруском поретку него руском, бар у овом материјалу који смо ми користили за упоређивање. Закључујући можемо рећи да, за почетак, предлошак треба тражити међу малоруским архијерејским чиновницима из XVII века.

Због чега је у питању XVII век?

До овога закључка морамо доћи ако погледамо изложену анализу рукописа. Најпре, ту је уочена сличност са чиновником из 1665. године. Затим, видели смо да је малоруски рукопис са почетка XVI века по структури много ближи руском чиновнику из истог периода него малоруским рукописима из 1632. и 1665. године. Такође, из анализе поретка млађих малоруских рукописа постаје јасно да су малоруска штампана

издања служабника и рад Петра Могиле већ оставили трага и на поредак архијерејске литургије. О томе сведочи комплетан дупли сет молитава приликом облачења архијереја, који налазимо и у рачанским и у ова два малоруска рукописа из XVII века, а не срећемо у онима из XVI века. Стога закључујемо да је до Христифора Рачанина дошао један од архијерејских чиновника из Мале Русије XVII века. Иако је приметно да рукописи из 1632. и 1665. године нису идентични рачанскоме поретку, не може се одбацити могућност да Христифор преписује из више предложака, и компилира – како је иначе и раније умео да ради. На овај закључак упућује нас и чињеница да у рачанским рукописима наилазимо и на неколико постниконовских елемената у поретку, које не налазимо у упоредном материјалу, пре свих на синтагму *грех света*, Дијалог након Великог входа и Упутство о раздробљењу Агнеца.

Појава староруских архијерејских чиновника код Рачана није усамљен случај у Пећкој патријаршији. О овоме сведочи и чињеница да постоје још два оваква чиновника преписана у XVII веку, који нису рачански, а врло су слични њима.⁸⁹⁵ Све, дакле, наводи на закључак да у српским срединама постоје малоруски прениконовски предлошци из XVII века, који, могуће је, долазе са Атоса, од српских монаха присталица Дамаскина Светогорца, који су своје подвизавање са тадашњих српских простора наставили на Светој Гори.

⁸⁹⁵ АСАНУ 16 и ПБ 139.

ПОГЛАВЉЕ 2

2. УПОРЕДНА АНАЛИЗА РАЧАНСКИХ РУКОПИСА (МСПЦ Орг 3-II-2, МСПЦ Орг 121 и Музеј Румјанцова 401) СА СРПСКИМ ШТАМПАНИМ ЛИТУРГИЈАРИМА XVI ВЕКА И КОРПУСОМ СРПСКИХ РУКОПИСА ИЗ XVII И С ПОЧЕТКА XVIII ВЕКА НА ПРИМЕРУ ТРИ ЛИТУРГИЈЕ

У овом поглављу бавимо се анализом преостала три рачанска рукописа. Реч је о два литургијара (МСПЦ Орг 121 и Музеј Румјанцова 401) и једном архијерејском литургијару (МСПЦ Орг 3-II-2). Два од ова три рукописа преписао је Христифор Рачанин, док је рукопис Музеј Румјанцова 401 преписао Гаврил Стефановић Венцловић. Стога ћемо, по кључу претходног поглавља, рукописе обележити на следећи начин: МСПЦ Орг 121 преписан је 1670–1680. године и, будући да је најстарији, носиће ознаку *Христифор 1*. Рукопис МСПЦ Орг 3-II-2, преписан 1680. године, биће називан *Христифор 2*, а Музеј Румјанцова 401 *Литургијар Гаврила Стефановића Венцловића*. Такође, рукопис АСАНУ 356, будући да је веома занимљив, биће често спомињан у наставку. Да бисмо избегли словно-нумеричку одредницу, користићемо термин *Литургијар грешног Јована*, према скриптору који га је преписао. У односу на претходно поглавље, у коме смо анализирали поредак архијерејске службе, у овоме поглављу проучавамо рачански поредак јерејске службе. У Христифоровом архијерејском литургијару је такође дат јерејски поредак Литургије. Упутства за епископа исписана су углавном на маргинама, а понегде уметнута у текст.

Намера нам је да прикажемо да ли се, и како, литургијска пракса Рачана удаљава од старијег српског литургијског предања, и какво је стање у савременим преписима, Да бисмо то приказали, особености рачанских рукописа упоредићемо са штампаним литургијарима из XVI века [литургијари издати у Трговишту (1508), Венецији (1519) и Горажду (1519)].⁸⁹⁶ Њих узимамо као пример „кодификоване“ или учвршћене српске литургијске праксе XVI века. С друге стране, паралелно с тим пратимо српске литургијске рукописе из XVII и прве четвртине XVIII века. Реч је о 24 рукописа. Ове

⁸⁹⁶ О могућим предлошцима за штампане литургијаре писао је В. Вукашиновић: „Рукописни предлошци првих штампаних српских служабника у манускриптној збирци манастира Високи Дечани“, *ЦС*, 9, 2012, 387–396; „Рукописни предлошци првих штампаних српских служабника у манускриптној збирци манастира Високи Дечани“, *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности* (научни скуп Деспотовац–Манасија, 25–26. август 2012), Деспотовац 2013, 97–109.

богослужбене књиге преписане су у периоду 1600–1706. године.⁸⁹⁷ Због обима теме и недостатка времена нисмо узели у обзир све српске литургијске рукописе из истраживаног периода. Колико је нама познато, изостављени су следећи литургијари: АСАНУ 453 (одломак),⁸⁹⁸ ПМХ 27 (одломак),⁸⁹⁹ НСБ 3370,⁹⁰⁰ ЖИТ 38,⁹⁰¹ ИВИР 5⁹⁰² ШИШ 15.⁹⁰³

Дакле, у овоме поглављу пажња је усмерена првенствено на упоредни однос штампаних и рачанских књига. Циљ је увидети да ли рачански рукописи садрже рубрике која их удаљавају од традиционалне српске праксе. С друге стране, значајно је утврдити да ли та иста промена постоји, или не постоји, у савременим преписима. И даље, ако промена постоји, да ли је она другачија чак и у односу на Рачане.

За термин којим означавамо примарне рукописе овога поглавља одабрали смо назив *литургијар*. Овим именом називамо књиге које данас зовемо служабници, или служебници. Сматрамо да је ова одредница прикладна будући да преовладава у терминологији периода којим се бавимо. Према неким мишљењима, назив служабник Српска Црква преузела је од реформе патријарха Никона, дакле после 1655.⁹⁰⁴ Међутим, тешко да је скрипторима у томе периоду било значајно како ће насловити књигу, или да су баш у истом тренутку сви прешли на нови, унификовани назив. Примера ради, видимо да у рукопису ХИЛ 326, којим се бавимо у овоме поглављу, имамо запис скриптора на два листа (л. л. I и 1) где у једноме он књигу назива *литургија* а у другом *ова литургијица*. Уз то, назив *литургија* можемо срести и у неким штампаним књигама из 1699. и 1716.⁹⁰⁵ Све ово говори у прилог ставу да назив *служабник* преовладава примањем и утицајем руских штампаних књига у XVIII веку. То, рецимо, потврђује назив најмлађег рачанског литургијара Музеј Румјанцова 401 (1711–1716), који се у литератури назива Служабна књига.⁹⁰⁶

⁸⁹⁷ Списак ових рукописа, с основним подацима о скрипторима и годинама преписивања, видети у одељку Додаци, II, на крају рада.

⁸⁹⁸ Рукопис је из XVII века а реч је о тек 8 сачуваних листова – Д. Богдановић, *Инвентар*, бр. 1510.

⁸⁹⁹ Друга сигнатура је МСПЦ 244. И овде такође постоји само 8 листова, а преписан је 1642. године – *Ibid.*, бр. 1506.

⁹⁰⁰ Преписан је 1635. године – *Ibid.*, бр. 1504.

⁹⁰¹ Рукопис је из 1614. године – Т. Суботин-Голубовић, *Српско рукописно наслеђе од 1557 г. до средине XVII века*, Београд 1999, 221.

⁹⁰² Рукопис је из 1616. године – *Ibid.*

⁹⁰³ Рукопис је из 1616. године – *Ibid.*, бр. 232.

⁹⁰⁴ Л. Чурчић, „Књиге штампарије браће Љубавића у библиографијама и историографији“, у: *Сусрети библиографа у спомен на др Георгија Михаиловића*. Зборник радова, год. 12 (2000 [шт. 2002]), 50.

⁹⁰⁵ За детаљно о термину литургијар видети: Р. Хрваћанин, *op. cit.*, 114–120.

⁹⁰⁶ А. Востоков, *op. cit.*, 606.

Напомињемо да Литургије нећемо детаљно обрађивати, већ пажњу обраћамо пре свега на литургијске радње које су кључне за праћење и анализу историјата литургијске форме, и кроз које се најјасније виде остварени утицаји и промене. Сведенију анализу урадићемо и због чињенице да смо у претходноме поглављу већ обрађивали Златоустову и Василијеву Литургију.

2.1.

У штампаним литургијарима поредак започиње следећим речима:

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 мало с вечера, и бдити, све до времена Службе. Када време наступи, пошто учини обичан 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 клањају, говоре у себи молитву ову: Господе, пошаљи ми руку Твоју са вишњег светог станишта Твога.⁹⁰⁷

Рачански литургијар *Христифор I* свој опис Литургије започиње завршном молитвом Проскомидије *Боже, Боже наш, Ти си нам ниспослао небески хлеб.*⁹⁰⁸ Наведена молитва једина је из целог Чина Предложења која се налази у Барберинском кодексу, у коме је насловљена као *Молитва коју чини свештеник у ризници постављајући хлеб на Дискос.*⁹⁰⁹ По неким мишљењима, ова молитва првобитно је била молитва предепиклезе да би, заједно са Проскомидијом, била премештена пред почетак Литургије, а на њено место је стављена нешто измењена молитва пред *Оче нашом: Господе Боже наш, Ти си саздао нас и увео у овај живот,* којом се у ствари и завршавала Анафора.⁹¹⁰ Након ове молитве свештеник говори отпуст, кади Трпезу и врши припремне радње пред почетак Литургије. Дакле, овај рукопис изоставља опис Проскомидије. Ваља напоменути да постоји и неколико српских рукописних литургијара који у овом моменту прате рачански рукопис, и такође немају опис Проскомидије.⁹¹¹

⁹⁰⁷ Литургијари: ЛГ, 5а–5б; ЛМ, 5б–6б; ЛБВ, 3а–3б

⁹⁰⁸ Литургијар, МСПЦ Орг 121, л. 1б.

⁹⁰⁹ Д. Тзерпос, *op. cit.*, 40.

⁹¹⁰ Н. Милошевић, „Анафора – узношење или приношење?“, 37–38.

⁹¹¹ Реч је о литургијарима ХИЛ 328, ХИЛ 333 и АСАНУ 354.

У рукопису *Христифор 2* наилазимо на опис сличан ономе у штампаним литургијарима:

*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 дође време, улази у цркву. И учинивши обичне поклоне на обичном месту, говори Благословен Бог наш, Трисвето и по Оче наш, **говори тропаре по обичају**, а након тога ову молитву Господе, пошаљи ми руку Твоју са вишњег светог станишта Твога.⁹¹²*

Почетак у рукопису Гаврила Стефановића Венцловића подсећа на *Христифор 2*, с тим да он наводи појединачно тропаре које треба прочитати:

Помилуј нас, Господе, помилуј нас, _____, Господе, помилуј нас, а онда _____ и Милосрђа двери. *Свештеник, целивајући Спаситељево икону, изговара Пречистом образу твоме клањам се, а пред Богородичином иконом молитву Богородице, ти си извор милости. На крају, приликом уласка у олтар, додаје и молитву Ући ћу у дом твој.*⁹¹³

Остатак упоредног материјала који чине српски рукописи из XVII и почетка XVIII века сведочи о постојању свих описаних пракси, али и трећих феномена. Најпре, ваља нагласити да 11 рукописа садржи поредак идентичан оном у штампаним литургијарима.⁹¹⁴

У претходном поглављу спорадично смо напомињали да постоје два архијерејска чиновника који садрже опис прениконовске архијерејске службе а не припадају рачанском корпусу. У поменутих чиновницима постоји описан чин уласка сличан рачанском поретку,⁹¹⁵ о чему смо већ детаљно писали.⁹¹⁶

Осим два прениконовска, у овом поглављу анализирамо и три постниконовска архијерејска чиновника, од којих је један из 1677. а други и трећи с почетка XVIII века. Реч је о дословним преписима руског штампаног издања из 1677. Ови чиновници излажу поредак који наликује рукопису Гаврила Стефановића Венцловића, тј. *Царе*

⁹¹² Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-II-2, л. 16–2а.

⁹¹³ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 6а–9а.

⁹¹⁴ Архијерејски литургијар, ХИЛ 328, л. 16, од осталих се разликује по томе што одмах прелази на почетни возглас Литургије *Благословено Царство*; Литургијари: ХИЛ 329, л. 2а; ХИЛ 330, л. 26–3а; ХИЛ 334, л. 16–26; ХИЛ 335, л. 56–6а; ХИЛ 336, л. 16–2а; ХИЛ 327, л. 16–2а; ХИЛ 326, л. 16–2а; МСПЦ Орг, 84 л. 1а–2б; Молитвослов, ПБ 344, л. 106б; Архијерејски чиновник, УБ 25 (л. 5а–6).

⁹¹⁵ Архијерејски чиновници: ПБ 139, л. 336–386; АСАНУ, 16, л. 26а–29б.

⁹¹⁶ Видети у нашем раду целину Чин уласка.

небески, *Трисвето*, те молитве *Помилуј нас, Господе, помилуј нас, Слава, Господе, помилуј нас*, а онда ***И сада*** и *Милосрђа двери* целивање Спаситељеве и Богородичине иконе итд. Занимљиво је да је молитва *Ући ћу у дом твој* стављена на сам почетак, тј. приликом уласка у храм архијереја, а за њом следе *Трисвето* и остало.⁹¹⁷

Како видимо, већина разматраних рукописа, укључујући ту и *Христифор 2*, сврстава се на страну штампаних издања из XVI века, који садрже филотејевски поредак уласка у храм. Руска прениконовска пракса разрадила је овај обред и довела га до преобимног чина у који се уводи двадесетак тропара, псалама и молитава, углавном приватног садржаја, какве можемо приметити у два архијерејска чиновника. Па ипак, одређено усложњавање овога чина, у односу на филотејевску једноставност штампаних литургијара и рукописа *Христифор 2*, видимо у Венцловићевом рукопису – он има предвиђена читања тропара и молитву уласка према данашњем поретку, као и молитву *Ући ћу у дом твој*.

2.2.

У штампаним литургијарима описана су два начина вршења овог чина. Први начин:

Бакон: Господу се помолимо. Прободи, владико! *Убадајући га у десну страну Светим копљем, говори:* Један од војника копљем Му ребро прободје, и одмах изиђе крв и вода, и онај што виде посведочи, и истинито је сведочанство његово. *Бакон 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.⁹¹⁸

Друга верзија описује да ђакон улива вино и воду у Путир и говори свештенику: *Благослови, Владико*, и прима од њега благослов,⁹¹⁹ односно свештеник вероватно ништа не изговара већ само руком благосиља Предложење.

Чин уливања вина и воде у Путир у рачанским рукописима описан је само у рукопису Гаврила Стефановића Венцловића. Бакон говори: *Благослови, владико, свето сједињење*. Затим ђакон сипа вино у воду а јереј благосиља говорећи: *Јер су троје што сведоче на небесима Отац, Слово и Свети Дух и Троје једно су, и троје што сведочи на*

⁹¹⁷ Архијерејски чиновници: ПБ 103, л. 326–35а; ПБ 169, 26–46; УБ 25 л. 5а–б.

⁹¹⁸ Литургијар, ЛБВ, л. 6а–б.

⁹¹⁹ Литургијари: ЛГ, л. 8а и ЛМ, л. 10а.

земљи; дух, вода и крв и троје једно су, а затим говори: *Сједињење Светог Духа изливано за мирски живот и спасење*.⁹²⁰

У корпусу српских рукописа моменат спајања вина и воде на Проскомидији описан је на чак пет начина: : Ђакон улива воду и вино у Путир и говори: *Благослови, владико, свето сједињење*, док свештеник одговара: *Пуноћа Духа Светога*, након чега долази кратко тумачење и симболика тог чина.⁹²¹ : Предвиђа се да ђакон улива воду и вино и да ни он ни свештеник ништа не говоре.⁹²² : Ђакон по сједињењу говори: *Благослови, владико*, док свештеник ништа не говори, али благосиља Чашу.⁹²³ : Свештеник на ђаконове речи знаменује Свету чашу говорећи: *Благословен Бог наш*, након чега следи кратко тумачење симбола вина и воде.⁹²⁴ : „И говори: *Господу се помолимо. Прободи, владико*. Јереј пробада у десну страну светим копљем, говорећи: *Један од војника прободје копљем ребро Његово* и сипа вино и воду заједно у Свету чашу и говори: *И одмах изађе крв и вода, и овај који је видео, посведочио је, и истинито је сведочанство његово*.“⁹²⁵

Рачански рукопис не поклапа се ни са једним описаним поретком, док се први и трећи начин поклапа са штампаним литургијарима, што уједно чини 11 рукописа. Питање благосиљања Путира у току вршења овога чина изазвало је полемике. Према неким мишљењима, било би неумесно благосиљати Путир за време Проскомидије јер Дарови још увек нису Тело и Крв Христова и јер то забрањује 12. канон Никифора Цариградског. У истоме контексту, речи током уливања *Благословен Бог наш* сматрају се исправнијим него савремене *Благословено сједињење светих твојих*.⁹²⁶ Други пак сматрају да се противници благосиљања неоправдано позивају на 12. канон Никифора Цариградског, који забрањује закрштање над Путиром. Сматра се да се забрана односи на сам крај Предложења а не на овај моменат Проскомидије. У сваком случају, постојање канона сведочи нам да ове две праксе сапостоје и да Никифор предност даје једној од њих.⁹²⁷ Молитва на крају Проскомидије *Боже, Боже наш*, која се, поново

⁹²⁰ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 14а.

⁹²¹ Литургијари: МСПЦ Орг 50, л. 36; ХИЛ 329, л. 3а; ХИЛ 326, л. 4а и ХИЛ 327, л. 5а; ХИЛ 334, л. 7а; НСБ Депозит СПЦ Р27 – Плашки 675, л. 6б.

⁹²² Литургијари: ХИЛ 335, л. 10 и ХИЛ 336, л. 9.

⁹²³ Архијерејски литургијар, САВ 6, л. 76–8а; Молитвослов, ПБ 344, л. 109а; Литургијари: МСПЦ 4, л. 8а; ХИЛ 336, л. 4б; ХИЛ 335, л. 10б–11а.

⁹²⁴ Архијерејски чиновници: АСАНУ 16, л. 33а и ПБ 139, л. 44а.

⁹²⁵ Литургијари: ХИЛ 330, л. 5а и МСПЦ Орг 84 л. 4а–б.

⁹²⁶ А. Јевтић, „Српски Архијерејски патријарашки чиновник“, 174.

⁹²⁷ Ј. Фундулис, *Литургијске недоумице*, 17–22. Наведени аутор закључује да прича о овом моменту „прераста у један готово безначајан детаљ и у сваком случају одаје утисак неке недоследности“.

напомињемо, налази и у Барберинском кодексу, у свом тексту има следеће речи: *Благослови Предложење ово*, што упућује на закључак да су у ранија времена Дарови приликом читања ове молитве благосиљани,⁹²⁸ те сама пракса благосиљања Дарова у целокупном контексту није дискутабилна.

2.3.

У штампаним литургијарима након вађења Агнеца и сједињења вина и воде у Путиру, наилазимо на следећи опис вађења честица:

*Силом Часног и Животворног Крста, Часних Небеских сила бестелесних, часнога славнога Пророка Претече и Крститеља Јована, светих славних и свехвалних Апостола, међу светима отаца наших јерараха Василија Великога, Григорија Богослова и Јована Златоуста, Атанасија и Кирила, Николаја Мирликијског, Саве Српског и свих светих јерараха, Светога апостола и првомученика и архиђакона Стефана, светих великомученика Георгија, Димитрија, Теодора и свих светих мученика, преподобних и богоносних отаца наших Антонија, Јефтимија, Саве, Онуфрија, Атанасија Атонског и Симеона Српског и свих преподобних, Светих бесребреника и чудотвораца Козме и Дамјана, Пантелејмона и свих светих бесребреника, светих и праведних богоотаца Јоакима и Ане, светог чији је дан и свих светих чијим молитвама посети нас Боже.*⁹²⁹

Спомен Бестелесних сила и Часног Крста одлика је и рукописа *Христифор 2*.⁹³⁰ С друге стране, Венцловићев литургијар има само нешто другачију почетну формулацију: *Часних небеских сила бестелесних Михаила, Гаврила и осталих бестелесних*.⁹³¹ Занимљиво је додати да у истом рукопису у попису мученика на Проскомидији постоји спомен Светог краља Стефана Дечанског, затим цара Уроша Нејаког, као и спомен Светих жена, где се посебно истиче спомен Преподобне Петке Трновске, а

⁹²⁸ С. Убипариповић, *Хлеб и вино као евхаристијски принос* (докторска дисертација – необјављено), Београд 2014, 144.

⁹²⁹ Литургијари: ЛГ, л. 86; ЛМ, л. 106; ЛБВ л. 66.

⁹³⁰ Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-П-2, л. 8.

⁹³¹ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 15а–б. Јасан спомен архангела Михаила и Гаврила приликом вађења прве честице налазимо у одговорима митрополита Крита Илије, из половине XII века, који помиње сличну формулацију. Спомињање Анђела на Проскомидији предвиђа и Симеон Солунски у својим описима (С. Убипариповић, *op. cit.*, 164, 175).

поред богоотаца Јоакима и Ане додат је и спомен Светих Захарија и Јелисавете, и цара Константина и мајке му Јелене.⁹³²

За наше истраживање потребно је нагласити да од остатка разматраних српских рукописа (у нашем истраживању), чак 16⁹³³ на трећој просфори Проскомидије, код прве честице, предвиђа спомен Часног Крста и Бестелесних сила. Ово указује на постојање старијих слојева литургијара. Свете жене се не спомињу у рукописима које смо обрадили. Изузетак је један литургијар, где су оне дописане другим дуктусом, на левој маргини рукописа. Поименице се помињу *Пелагија, Теодосија, Анастасија, Евпраксија, Февронија, Теодула, Ефросинија, Марија*.⁹³⁴ Одсуство помена Светих жена у српским рукописима XVII века вероватно је повезано и са чињеницом да у помену-том веку у Пећку патријаршију већина предлогака за богослужбене књиге долази са Свете Горе. Иначе, једна од одлика српско-атонске редакције јесте одсуство помена Светих жена на Проскомидији. У осталим богослужбеним књигама вађење честица, након помена Пресвете Богородице, наставља се помињањем Светог Јована Претече.

Да у XVII и у почетку XVIII века још увек преовладава старија пракса вршења Проскомидије, показује и следећа табела:

. 5:

	XVII	XVIII
		-
1. ХИЛ 326	1. АСАНУ 16	1. ХИЛ 328
2. ХИЛ 327	2. ПБ 103	2. ХИЛ 333
3. ХИЛ 329	3. ПБ 139	3. АСАНУ 354
4. ХИЛ 330	4. ПБ 169	4. УБ 25
5. ХИЛ 334		
6. ХИЛ 335		
7. ХИЛ 336		
8. МСПЦ 4		

⁹³² Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 16а–17б.

⁹³³ Литургијари: ХИЛ 330, л. 5б; ХИЛ 335, л. 11; ХИЛ 326, л. 4б; ХИЛ 327, л. 5а–б; ХИЛ 335, л. 11б; ХИЛ 329, л. 3б; ХИЛ 334, л. 7б; ХИЛ 336, л. 4б; МСПЦ 4, л. 8б–9а; МСПЦ 224, л. 4а; МСПЦ ОРГ 50, л. 3б; МСПЦ ОРГ 84, л. 4б; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 6б; АСАНУ 356, л. 8б (текст је тешко читљив, али се овај моменат јасно види), ПБ 134, лист 2а; Архиепископски литургијар, САВ 6, л. 8а; Молитвослов, ПБ 344, л. 109а.

⁹³⁴ Литургијар, ХИЛ 336, л. 4б–5а.

	-	
9. МСПЦ 224 10. МСПЦ Орг 50 11. МСПЦ Орг 84 12. НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675 13. АСАНУ 356 14. САВ 6 15. ПБ 134 16. ПБ 344		

У свим обрађеним рукописима, независно од предлошка, при вађењу честица, готово неизоставно се спомињу Свети Симеон и Свети Сава. Међутим, и овде учавачмо изузетак – постоји један рукопис где се Свети Симеон и Свети Сава изостављају⁹³⁵ и један који не спомиње Светог Саву.⁹³⁶ Занимљиво је напоменути да један литургијар предвиђа спомињање и Светог Јефтимија Српског,⁹³⁷ приликом вађења честица светих.

Разлог зашто је руска традиција сматрала неумесним помињање Анђела на Проскомидији јесте схватање да Христос није распет за њих, те им стога и није место на овом делу Литургије. Неки руски дореволюционарни литургичари у истраживањима проналазе мноштво старих словенских рукописа који приликом вађења прве честице садрже формулацију са анђелима (у неким се чак помиње и свих седам Арханђела поименице).⁹³⁸ У овоме контексту приметимо да А. Јевтић погрешно наводи да се помињање Часног Крста пре Анђела на Проскомидији временом изгубило.⁹³⁹ То је нетачно јер оваква пракса, која се надовезује на Филотејев Диатакис, показује везу између ова два помињања, која се није прекинула све док оба нису ишчезла из српске Литургије, у другој половини XVII века. Истом проблематиком бавио се и блаженопочивши патријарх Павле, који је бранио становиште да Анђелима није место на Проскомидији јер је Христова Жртва била намењена само људима: *анђели се ту не споми-*

⁹³⁵ Литургијар, ХИЛ 335, л. 12 а–б.

⁹³⁶ Архијерејски чиновник, ПБ 139, л. 45а–б.

⁹³⁷ Литургијар, МСПЦ Орг 50, л. 4а.

⁹³⁸ С. Д. Муретов, *О поминовени Бесплотных сил на проскомидии*, Москва 1897, 5.

⁹³⁹ А. Јевтић, „Богослужење Српске цркве“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 379.

њу.⁹⁴⁰ Он се на још једном месту дотиче овога питања и наводи став да је смисао вађења честица на Проскомидији опраштање грехова, те стога нема смисла вадити их за анђеле.⁹⁴¹ Према неким мишљењима, патријарх Павле је оваквим ставом *осиромашео појам спасења постављајући га пре свега у домен искупљења.*⁹⁴² Свети Јустин Поповић сматрао је да је анђелима место на Проскомидији и, штавише, уврстио их у тај део Литургије у својим *Божанственим Литургијама*:

*Спомињање (и вађење честица) међу девет светих чинова на Проскомидији као првих Св. Анђела и Арханђела, засведочено је не само данашњом грчком литургијском праксом, него и многим старим литургијским рукописима, како грчким тако и српским и словенским. Јер и Свети Анђели спадају такође у Цркву као Тело Христа Спаситеља.*⁹⁴³

Закључујемо да велика већина српских рукописа нашег тематског оквира садржи честицу за Анђеле. То јасно сведочи у прилог томе да српска пракса још увек одолева руским и малоруским утицајима, али и да се појављују преписи њихових редакција који у српску средину некритички уводе овакве новине.

2.4.

Српска штампана грађа описује једноставан начин вршења Входа са Јеванђељем и благосиљањем.⁹⁴⁴

У рукопису *Христифор 2* овај део Литургије се врло кратко описује: *Творе Мали вход.*⁹⁴⁵ *Христифор 1* у вези са Входом има само Молитву Входа, без икаквих објашњења.⁹⁴⁶ И на крају, Венцловићев литургијар има особеност староруске праксе да приликом изласка на Мали вход, а при проласку поред Предложења, ђакон говори: *Благослови, Владико, свето Предложење ово*, а свештеник благосиљајући изговара: *Благословено Предложење божествених твојих тајни свагда сада и увек и у векове векова.*⁹⁴⁷

⁹⁴⁰ Патријарх Павле, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, III, друго издање, Београд 2007, 49.

⁹⁴¹ *Ibid.*, 63.

⁹⁴² В. Вукашиновић, „Преводи Свете Литургије оца Јустина Поповића“, *Српско богослужење*, Врњци–Трбиње 2012, 33.

⁹⁴³ *Божанствене Литургије*, превео архимандрит др Јустин Поповић, духовник манастира Ћелије, бивши професор Универзитета, Београд 1978, 230–231.

⁹⁴⁴ Литургијари: ЛГ, л. 16а–б; ЛМ, л. 20а–21б; ЛБВ, л. 14а–б.

⁹⁴⁵ Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-II-2, л. 14а.

⁹⁴⁶ Литургијар, МСПЦ Орг 121, л. 8а.

⁹⁴⁷ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 34а.

Архијерејски чиновници староруског обреда такође садрже напомену везану за благосиљање Предложења приликом процесације.⁹⁴⁸ Остали рукописи немају значајних напомена везаних за Мали вход, пратећи у том смислу штампани поредак и рачански рукопис *Христифор 1*.

Стога закључујемо да се једино Венцловићев рукопис, уз два староруска архијерејска чиновника, удаљава од традиционалне српске праксе у опису овог дела Литургије.

2.5.

У штампаном поретку стоји следећа напомена:

*И певају Алилуја. Док они певају, или пре, за време читања Апостола, узима ђакон кадионицу са тамјаном и приступа јереју говорећи: Благослови, владико, кадило.*⁹⁴⁹

Рукопис *Христифор 2* јасно указује да се кађење врши након читања Апостола, тј. за време певања Алилујарија.⁹⁵⁰ С друге стране, Венцловићев рукопис у овом делу Литургије доноси, у заградама, доста објашњења, напомена и детаљисања (објашњава се шта свештеник да ради ако саслужује епископу, или шта се пева ако је у питању неки од Христових празника). У истом рукопису, приликом певања *Трисветог* ђакон говори свештенику: *Повели, владико*, а он одговара: *Заповешћу Господњом утврдише се небеса и Духом Уста његових сва сила*. Исти рукопис предвиђа кађење за време читања Апостола.⁹⁵¹ Литургијар *Христифор 1*, будући да је веома сведен, изоставља опис читања Апостола и Јеванђеља.

Што се тиче осталог материјала, 8 рукописа јасно предвиђа узимање благослова од свештеника за кађење у време певања *Алилуја*.⁹⁵² Један мањи број литургијара наводи на овом месту обе праксе, идентично штампаним књигама, тј. да је могуће кадити и у току читања Апостола и у време певања Алилујарија.⁹⁵³ Посебно је занимљив руко-

⁹⁴⁸ Архијерејски чиновници, ПБ 139, л. 54а и АСАНУ 16, л. 39 а–б.

⁹⁴⁹ Литургијари: ЛГ л. 19а; ЛМ, л. 24б; ЛБВ, л. 16б.

⁹⁵⁰ Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-П-2, л. 15б.

⁹⁵¹ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 37а–39б.

⁹⁵² Литургијари и архијерејски литургијари: МСПЦ Орг 84, л. 14а–б; АСАНУ 356, л. 16а; ПБ 344, л. 119а; САВ 6, лист 13а; ХИЛ 330, л. 13б–14а; ХИЛ 326, л. 12а; ХИЛ 333, л. 8б; Архијерејски чиновник, УБ 25, л. 13б.

⁹⁵³ Литургијари и архијерејски литургијари: ПБ 134, л. 11а и МСПЦ 4, л. 29а; МСПЦ Орг 50, л. 13б; НСБ Депозит СПЦ Р27 – Плашки, 675 л. 14б; ХИЛ 327, л. 17а. Занимљиво је да хиландарски рукописи (ХИЛ 334, л. 14а; ХИЛ 328, л. 5б; ХИЛ 329, л. 9а и ХИЛ 336, л. 12а) на овом месту не садрже никакво упутство.

пис *грешног Јована* који има упутство да онај који кади за време певања *Алилуја* чита у себи 85. псалом.⁹⁵⁴ Овакву напомену можемо срести и у литургијару Јефтимија Трновског, што говори да овај рукопис садржи елементе бугарске редакције.⁹⁵⁵ Такође, занимљиво је приметити да се у грчким рукописима XIV и XV века може срести напомена да се 85. псалом чита као друга молитва, пред читање Јеванђеља.⁹⁵⁶ Остали рукописи или немају упутство или је предвиђено да се кади у време читања Апостола.

У контексту момента кађења, чини се да обе праксе сапостоје паралелно у рукописима од XI до XIV века, иако најстарији рукописи предвиђају кађење у време појања *Алилуја*. Журба у кађењу за време читања Апостола, која иначе одвраћа пажњу током читања, процес је који природно настаје усложњавањем богослужења и уметањем неких радњи између Апостола и Јеванђеља, као што су молитва пред Јеванђељем или свечанији чин благосиљања ђакона.⁹⁵⁷ Како то види Ј. Фудулис, проблем је у томе што када правимо буку или метеж на Литургији, ометамо слушање онога што се чита – труд треба усмерити ка разумевању а не одвлачењу пажње народу. Такође, читања нису намењена само народу, него и свештенику, зато и он треба да чује текст. Затим, у време певања *Алилуја* вршене су све припремне радње пред читање Јеванђеља: приношење тамјана, читање молитве пред Јеванђеље, благосиљање ђакона пре читања. Кађењем на *Алилуја* постижемо да се те припремне радње налазе на литургијски правилном месту, а не у време читања Апостола.⁹⁵⁸

Сумирајући можемо рећи да и у овом случају већина рукописа прати поредак штампаних литургијара, или је блиска њима. Наравно, поново то чини и *Христифор 2*, док Венцловићев рукопис одступа, и предвиђа кађење приликом читања Апостола.

2.6.

Да бисмо лакше изложили разлике и сличности у структури Великог входа, поредак штампаних књига и рачанских рукописа представљамо табеларно. Напомињемо да

⁹⁵⁴ Литургијар, АСАНУ 356, л. 16а.

⁹⁵⁵ Н. Јоцић, „Литургија Пређеосвећених Дарова у српским рукописним служабницима XVII века“, у: *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности*, VIII (научни скуп Деспотовац–Манасија, 20–21. август 2016), Деспотовац 2017, 181–182.

⁹⁵⁶ Х. Матеос, *op. cit.*, 138; Р. Меуендорф, *op. cit.*, 157. Молитва пред читање Јеванђеља, по Шмеману, има велику важност. Он је пореди са Епиклезом и молитвом Оцу да ниспошље Духа Светога. Стога, баш као и освећење Дарова, схватање и прихватање Речи не зависи од нас самих, нити од наше жеље, већ пре свега од силаска Духа Светога на нас – Г. Басиудис, *op. cit.*, 342.

⁹⁵⁷ Х. Матеос, *op. cit.*, 136–137.

⁹⁵⁸ Ј. Фундулис, *op. cit.*, 51–56.

литургијар *Христифор 1* не садржи опис Великог входа, као ни Дијалога који следи. Овакву праксу следи чак 6 литургијара рукописне грађе.⁹⁵⁹

. 6:

	2	
<p>Док се пева Херувика, улази ђакон у олтар и узевши кадионицу са тамјаном прилази свештенику и добивши благослов, кади олтар. Након <i>Херувимске песме</i> свештеник и ђакон проходећи храмом говоре (и један и други) само речи Све Вас да помене Господ Бог у Царству Своме! На Свете двери улази најпре ђакон, а свештеник идући за њим говори: <i>Подигните врата, кнежеви ваши, подигните се, врата вечна, улази Цар славе,</i> а ђакон: <i>Благословен који долази у име Господње, Бог Господ и јави се нама.</i> Ушавши у олтар свештеник полаже Путир на Свети престо, а узима Дискос од ђакона и полаже га на Трпезу говорећи: <i>Благообразни Јосиф.</i> Након тога кади Дарове изговарајући: <i>Ублажи, Господе, благовољењем твојим Сиона.</i>⁹⁶⁰</p>	<p>Пре читања молитве <i>Нико није достојан</i> ђакон узима благослов од архијереја и кади олтар. Када то заврши, стаје и чека завршетак молитве, после које следи трократно поклањање и изговарање <i>Херувимске песме.</i> После уобичајених радњи и предавања Дискоса ђакону а Путира свештенику, креће процесција по храму и по обичају помињу кога хоће. Архијереј на Дверима преузима Дискос и поставља на Свету трпезу изговарајући <i>Благообразни Јосиф.</i> Након тога јереј улазећи у олтар говори <i>Подигните врата, кнежеви ваши.</i> Архијереј узима Путир од свештеника и поставља га на Свету трпезу. По постављању Дарова излази <i>Архијереј на амвон и трикиријом знаменује народ</i> говорећи: <i>Све вас да помене Господ Бог у Царству Своме, свагда сада и увек и у векове векова.</i> Улазећи у олтар узима</p>	<p>За време певања <i>Ми који херувиме</i> јереј чита молитву <i>Нико није достојан,</i> након које прилази ђакон и узима благослов за кадионицу и кади. Након тога три пута говоре молитву <i>Ми који херувиме,</i> а потом се пред Престолом клањају и говоре <i>Боже, очисти ме грешног и помилуј ме,</i> затим <i>Сздај ме, Господе, и помилуј ме</i> и <i>Без броја сагрешних, Господе, опрости ми,</i> те целивају Крст и Свети престо. Приликом вршења процесције помињу најпре Помени, Господе, благочестиву и христољубиву госпуду у царству овом; Помени, Господе, ктиторе и приложнике у Царству овом свагда сада...; Помени, Господе, благоверног господара нашег цара (); у загради <i>Помени, Господе, патријарха нашег и оца нашег архимандрита или игумана; Помени, Господе,</i></p>

⁹⁵⁹ Литургијари и архијерејски литургијари: ХИЛ 328, л. 10а–б; ХИЛ 335, л. 246; ХИЛ 334, л. 256; МСПЦ 244, л. 18а–б; САВ 6, л. 416–42а; АСАНУ 354, л. 116–12а.

	2	
	<p>кадионицу и кади Дарове речима <i>Ублажи, Господе, благовољењем твојим Сиона.</i>⁹⁶¹</p>	<p><i>Архијереја нашег (име), свештенички и монашки ред и сву благоверну и христољубиву господу хришћанску и ктиторе светог храма овог (подвукао С. Ј.); и на крају Све вас православне хришћане. [...] Улазећи у олтар јереј говори Подигните врата, кнежеви ваши, подигните се врата вечна, а ђакон Благословен који долази у име Господње, Бог је Господ и јави се нама. Ђакон затвара Двери, а јереј ставља Дарове на Престо. Потом узима Воздух са ђаконовог рамена и покрива Дарове говорећи Благообразни Јосиф и узевши кадионицу кади и говори: Ублажи, Господи, благовољењем Твојим Сиона.</i>⁹⁶²</p>

Пракса да корпус српских рукописних књига по структури поретка углавном прати штампане литургијаре поново је потврђена.⁹⁶³ У неким архијерејским чиновницима прениконовске и постниконовске редакције можемо видети заустављање процесије и умножавање гласних спомињања приликом процесије: цара, ктитора, патријарха, митрополита, царске породице, бојара, христољубиве војске итд.⁹⁶⁴

⁹⁶⁰ Литургијари: ЛГ, л. 246–26а; ЛМ, л. 32а–34а; ЛБВ, л. 23а–24а.

⁹⁶¹ Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-П-2, л. 216–22б.

⁹⁶² Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 486–54а.

⁹⁶³ Архијерејски чиновник, ПБ 134, л. 16а; Литургијари и архијерејски литургијари: МСПЦ Орг 50, л. 20а–б; МСПЦ Орг 84, л. 206–21а; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 19а; ХИЛ 330, л. 176–18а; ХИЛ 333, л. 15а–б; ХИЛ 326, л. 18а; ХИЛ 336, 17а–б; ХИЛ 329, л. 20; МСПЦ 4, л. 42а–б; САВ 6, 20а; ХИЛ 327, л. 23б; ХИЛ 329, л. 13а–б; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 20а–б; Молитвослов, ПБ 344 л. 125а–б.

⁹⁶⁴ Архијерејски чиновници: АСАНУ 16, л. 48б; УБ 25, л. 186–20а; ПБ 103, л. 70; ПБ 169, л. 39а–б.

Рукопис *грешиног Јована* је и у овим описима веома занимљив. Он каже да се приликом припреме Входа предвиђа помињање живих и упокојених *које свештеник хоће да помене*, што је, верујемо, остатак Проскомидије, иако не помиње вађење честица, како подразумева архијерејска литургија.⁹⁶⁵ Поменути рукопис предвиђа и заустављање процесције, и помињања слична данашњим.⁹⁶⁶

Као што смо видели из изложене грађе, рачански рукописи разликују се у поретку и не поклапају се с упоредним материјалом. *Христифор 2* има спомињања на процесцији али се не прецизира да ли се она зауставља, као ни колико спомињања има. Уопште гледано, по структури је ближи штампаним литургијарима и рукописима који се држе старијег предања. С друге стране, Венцловићев рукопис, будући да садржи спомен и цара и христољубиве госпде, одступа од традиционалне српске праксе и свакако је ближи малоруским и руским изворима. Остали рукописи, као и до сада, у већини случајева следе *кодификовани* поредак.

Гласна спомињања приликом вршења процесције имала су своју еволуцију у историјском развоју Литургије. Најпре је само ђакон излазио на Вход и тихо говорио *Све вас*, не прекидајући *Херувимску песму*. У каснијем периоду народ је почео молити свештенство да их помињу, пошто се ближило евхаристијско приношење. Свакако се може закључити да је ова њихова молба условљена чињеницом да се у стара времена Проскомидија вршила пре Великог входа.⁹⁶⁷ Свештеници су очито ушлили молбе народу будући да су их почели помињали приликом вршења литије, додуше тихо. Такође, по неким сведочанствима, уколико су Литургији присуствовали император и патријарх, били су гласно споменути током Входа.⁹⁶⁸ Присуство византијског цара кључно је утицало на развитак обреда Великог входа. Према неким изворима, у току процесције на Литургији Велике Цркве патријарх би срео цара са Даровима и цар би га том приликом поздравио пожелевши му многа лета. Извесно је да му је патријарх одговарао истом мером.⁹⁶⁹

Када се већ утврдио обичај гласних спомињања и када се прешло на гласну верзију, настале су три подваријанте: да ђакон и свештеник говоре углас, да говори прво

⁹⁶⁵ У старијим порецима место Проскомидије било је пре Великог входа, а овај навод је вероватно остатак такве праксе.

⁹⁶⁶ Литургијар, АСАНУ 356, л. 216–236.

⁹⁶⁷ R. Taft, *The Great Entrance*, 229–230.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, 201–202, 173.

⁹⁶⁹ А. П. Голубцов, *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, 215.

ђакон па свештеник, или да отпочне ђакон а свештеник доврши.⁹⁷⁰ У сваком случају, спомињања на Литургији почињу да се умножавају и у Пећкој патријаршији XVII века, превазилазећи верзију *Све вас*, која потиче из XII века.⁹⁷¹

2.7.

Дијалог који се између свештенослужитеља врши након Великог входа представља једну од припремних радњи за молитву Анафоре. По неким мишљењима, ова припрема је некада била важнија него пренос Дарова, који ју је у међувремену засенио.⁹⁷²

У табели која следи излажемо четири поретка Дијалога после Великог входа, која смо уочили у грађи којим се бавимо.

. 7:

		2	
Затим оставивши кадионицу, стају оба пред Свету Трпезу, молећи се у себи, чинећи и три поклоне: <i>Помени нас, Господе, када дођеш у Царству Своме. Помени нас, Владико, када дођеш у Царству Своме. Помени нас, Свети, када дођеш у Царству Своме.</i> Свештеник спушта фелон и обе руке своје међусобно скупивши, и главу	Јереј спушта фелон и приклонивши главу пред Трпезом говори ђакону: <i>Помоли се за мене, владико,</i> : <i>Дух Свети сићи ће на тебе</i> и сила Свештеника <i>осениће те</i> и <i>Помени ме, владико,</i> свештеник узвраћа речима: <i>Да те помене Господ Бог у Царству Своме свагда сада увек и у векове векова, а</i>	По полагању Дарова на Свету трпезу, архијереј даје кадионицу ђакону и поклањајући се три пута говори следеће стихове: <i>Помени нас, Господе, кад дођеш у Царству Твоме, Помени нас, Владико, кад дођеш у Царству Твоме; Помени нас, Свети, кад дођеш у Царству Твом.</i> У наставку јереј говори ђакону: <i>Помоли се за мене, владико, а</i>	Служитељи говоре у себи: <i>Боже, очисти ме грешног и помилуј ме, затим Саздај ме, Господе, и помилуј ме и Без броја сагреших, Господе, опрости ми.</i> Јереј отпушта фелон, ставља руке крстообразно и поклања се ђакону говорећи: <i>Помени ме, брате, и саслужитељу.</i> Ђакон одговара: <i>Да помене Господ Бог јерејство Твоје у Царству Свом, поклања се</i>

⁹⁷⁰ *Ibid.*, 233.

⁹⁷¹ С. Убипариповић, *op. cit.*, 161, нап. 796.

⁹⁷² Р. Meyendorf, *op. cit.*, 175.

		2	
<p>приклонивши пред Светом Трpezом, говори ђакону: <i>Помоли се за мене, владико.</i></p> <p>, , , :</p> <p>Дух Свети доћи ће на тебе, и Сила Вишњегосениће те. И он ка јереју: <i>Помени ме, владико свети.</i></p> <p>Свештеник: <i>Да те помене Господ Бог у Царству своме.</i></p> <p>Тада ђакон, рекавши: <i>Амин</i>, и поклонивши се, и узевши благослов, излази.⁹⁷³</p>	<p>ђакон одговара: <i>Амин.</i>⁹⁷⁴</p>	<p style="text-align: center;">: Дух</p> <p>Свети сићи ће на тебе и сила Свевишњегосениће те, а затим опет ђакон <i>Помени ме, владико,</i> па свештеник <i>Да те помене Господ Бог у Царству Своме свагда сада увек и у векове векова</i> и на крају ђакон одговара <i>Амин.</i>⁹⁷⁵</p>	<p>свештенику и говори: <i>Помоли се за мене, владико, свети,</i></p> <p style="text-align: center;">-</p> <p style="text-align: center;">: Дух Свети сићи</p> <p>ће на тебе и Сила Вишњегосениће те. Ђакон завршава речима Тај Дух служиће са нама у све дане живота нашега.⁹⁷⁶</p>

У корпусу српских рукописа налазимо обе верзије Дијалога, идентичне штампаним литургијарима: како верзију са стиховима *Помени нас, Господе*⁹⁷⁷ тако и ону без њих.⁹⁷⁸

⁹⁷³ Литургијар, ЛБВ, л. 24а–б.

⁹⁷⁴ Литургијари: ЛГ, л. 25а и ЛМ, л. 24а.

⁹⁷⁵ Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-П-2, л. 28.

⁹⁷⁶ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 54а–б.

⁹⁷⁷ Овакав след са поменутим стиховима имамо у следећим рукописима: МСПЦ Орг 50, л. 21б; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 20а; ХИЛ 330, 18а; ХИЛ 329, л. 17; АСАНУ 356, л. 21б–23б; ХИЛ 326, л. 18б–19а; ХИЛ 327, л. 24б; ХИЛ 329, л. 13б. Од њих литургијар МСПЦ Орг 84 (л. 20б) садржи почетне стихове са Повечерја, али је Дијалог изостављен. Затим, МСПЦ Орг 50, л. 21б, има додаток у Дијалогу: „ _____ „, коју садрже и архијерејски чиновници, о чему ће бити речи у наставку.

⁹⁷⁸ Литургијари и архијерејски служабници: ХИЛ 333, л. 15б–16а; ХИЛ 336, л. 17б; МСПЦ 4, л. 44б–45а; ПБ 134, л. 17а; Молитвослов, ПБ 344, л. 126.

У архијерејским чиновницима изложен је опис овог дела Литургије близак тексту Венцловићевог рукописа. У њему епископ свештеницима упућује речи: *Дух Свети сићи ће на вас*, и фразу: *Тај Дух служиће са нама*.⁹⁷⁹

Закључујући можемо рећи да *Христифор 2* садржи Дијалог идентичан ономе у штампаним литургијарима, док Венцловићев рукопис има моменте о којима смо већ писали: обрнут Дијалог, као и формулу која одступа од старије праксе: *Тај дух служиће са нама*. Свакако да га то још једном смешта ближе руским и малоруским изворима. На крају напомињемо да чак 16 рукописа прати старију праксу.

2.8.

У штампаним литургијарима у опису овог дела Литургије наилазимо на следећи текст:

Узглашава: Примите, једите, ово је Тело Моје, које се за Вас ломи, на отпуштење грехова. *Дотичући се ђакон свога орара, показује њиме и он јереју на Свети дискос, а тако исто и на Свету чашу, када показује јереј, говори, а овај тајно каже*: Тако и чашу по вечери, *говорећи*: *Узглашава*: Пијте од ње сви, ово је Крв Моја Новога Завета, изливена за вас и за многе, на отпуштење грехова. *И показује и ђакон са њим на Свету чашу*.⁹⁸⁰

Очито је, дакле, да садрже упутство о указивању руком на Дарове, о чему смо већ говорили.⁹⁸¹

У два Христифорова литургијара овај моменат је врло сажето описан, и свештенослужитељ се без икакве посебне напомене упућује да узглашава Речи Установљења.⁹⁸² С друге стране, рукопис који је преписао Гаврил Стефановић Венцловић садржи формулацију благосиљања Дарова на Речима Установљења. Тачније, прописује: *Приклонивши главу са умиљењем и подигнувши десницу показује на Свети хлеб и благосиља Га. Исто треба учинити и над Чашом*. У наставку текста разјашњава се да је ово моменат када Дух силази на Дарове, и наводи се да свештеник, знајући да ће се Дарови претворити у Тело и Крв Господњу, треба да дода и своју

⁹⁷⁹ Архијерејски чиновници: ПБ 103, л. 137; ПБ 139, л. 73а–б; ПБ 169, л. 41б; АСАНУ 16, л. 50а. У рукопису УБ 25 (л. 20а) овај моменат је обрнут, тј. речи *Дух Свети сићи ће на вас* свештеници упућују епископу.

⁹⁸⁰ Литургијари: ЛГ, л. 39а–б; ЛМ, л. 26б–27а; ЛБВ, л. 28б–29а.

⁹⁸¹ Видети, у нашем раду, целину Речи Установљења – Указивање на Дарове.

⁹⁸² Архијерејски литургијар МСПЦ Орг 3-П-2, л. 31а; Литургијар, МСПЦ Орг 121, л. 23б–24а.

намеру (intentio).⁹⁸³ Можемо претпоставити да Венцловић овај рукопис преписује са неког малоруског предлошка. У издању Петра Могиле из 1639. године, као и у каснијим малоруским штампаним литургијарима, недвосмислено стоји да јереј приклања главу и *са сваким умиљењем помишља како ће претворити хлеб у Тело распетог Христа Бога нашега, а додаје томе и своју намеру, и уздиже десницу сложивши прсте на благослов и благосиља предложени хлеб.*⁹⁸⁴ Дакле, напомена о intentio почиње се штампати од 1639. године и Могилиног допуњеног издања, будући да издање из 1629. има само упутство да се Дарови благосиљају, а не садржи и *намеру*, као ни ранија штампа.⁹⁸⁵ Очито је да се утицај схоластичке теологије на митрополита Петра Могилу појачао пред крај његовог живота. Уношењем овакве напомене у служабник кијевски митрополит прихвата римокатоличко учење о материји, и њихову формулу вршења Евхаристије. *Намери* свештеника он придаје значај услова валидности тајне коју врши. Ово учење је код римокатолика познато још од доба Флорентинске уније (1439), а прокламовао га је Триндентски концил речима: *Помишљајући на то да ће се Свето вино претворити [...] придодајући овоме и своје хтење.*⁹⁸⁶

Што се тиче рукописних књига, литургијар *грешног Јована* у овом делу Литургије прати Венцловићев рукопис: прописује да свештеник руком благосиља Дарове.⁹⁸⁷ Уз Венцловићев, ово је једини рукопис који има овакву интерполацију у Литургији Светог Јована Златоуста. Остали рукописи предвиђају да свештенослужитељ у овом моменту руком указује на Дарове, или не садрже никакво упутство. Дакле, велика већина рукописа и у овом моменту прати традиционалну српску праксу изложену у штампаним литургијарима.

Три постниконовска архијерејска чиновника прописују да архијереј по молитви *Са овим блаженим силама, Човекољубиви Владико*, а пред изговарање Речи Установљења, скида митру и ставља мали омофор.⁹⁸⁸ На неки начин као да подразумевају да те речи представљају Епиклезу, иако не стоји напомена да се Дарови том приликом благосиљају. Ово је свакако повезано са преправком записаног и касније штампаног

⁹⁸³ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 61а–б.

⁹⁸⁴ Служабници: Кијевопечерска лавра 1639, ПИО МФМ-III-A-09, л. 314–316; Кијевопечерска лавра 1653, ОНБ 20 С.с. 151, л. 158а–159а; Львов 1681, ОНБ 20 С.с. 157, л. 154б–157б; Львов 1702, ОНБ 295.651 – В Алт, л. 156б–157б.

⁹⁸⁵ Служабници: Стрјатин 1604, ПИО 414-1-0006, л. 150–152; Кијевопечерска лавра 1629, ПИО 418-1-0004, л. 58–59.

⁹⁸⁶ Н. Успенски, *Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига*, 22.

⁹⁸⁷ Литургијар, АСАНУ 356, л. 27а–б.

⁹⁸⁸ Архијерејски чиновници: ПБ 103 л.82а, ПБ 169, л. 48б; УБ 25, л.22б.

поретка Атанасија Пателарија, који је стављање омофора предвиђао за време певања *Тебе појем*. Ваља напоменути да се, по неким мишљењима, мали омофор у Руској Цркви појављује тек негде у XVII веку, јер прениконовски рукописи из XVI века немају никакав спомен стављања омофора непосредно пре изговарања Епиклезе. Такође, ни грчки извори из XV века не спомињу овај моменат. Атанасије Пателарије је 1653. године својеручно записао ову напомену у своме поретку, што значи да је стављање малог омофора већ тада устаљено у пракси Грчке Цркве.⁹⁸⁹

2.9.

У штампаним књигама не налазимо Тропар трећег часа.⁹⁹⁰ С друге стране, сва три рачанска литургијара садрже ову интерполацију на Епиклези.⁹⁹¹ У претходном одељку видели смо да и осталих шест рачанских рукописа имају овај додаток. То нас наводи на претпоставку да су они и те како заслужни за стабилизовање овог додатка у српској средини, поготово ако узмемо у обзир чињеницу да Рачани имају значајан број ученика, те да рачанске књиге, које су пренели након Сеобе, постају предлошци млађим Рачанима.

Што се тиче остатака рукописне грађе у нашем истраживању, можемо рећи да сви архијерејски чиновници,⁹⁹² уз један већи број литургијара,⁹⁹³ садрже Тропар трећег часа на Епиклези. Остали разматрани рукописи не садрже ову интерполацију.

Оно што ћемо видети из следећег табеларног прегледа јесте чињеница да у нашој средини у XVII веку још увек постоји приметан број рукописа који не садрже ову интерполацију, иако она преовладава. *Однос снага* изражен у цифрама је 15 : 9. Ако овом броју додамо и девет рачанских рукописа, закључујемо да је Тропар трећег часа већ дубоко присутан у српском литургијском предању XVII века. Ипак на коначни приказ тога *односа снага* утиче чињеница да је у три литургијара постојање тропара

⁹⁸⁹ Видети више у: R. F. Taft, *Toward the Origins of the Small Omophorion, Ecclesiam Aedifikans*, Nyiregyhaza 2002, 25–37.

⁹⁹⁰ Литургијари: ЛГ, л. 32а–б; ЛМ, л. 41б–42б; ЛБВ, л. 29а–б.

⁹⁹¹ Литургијар, МСПЦ Орг 121, л. 23б–24а; Музеј Румјанцова 401, л. 63а–б; Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-II-2, л. 31б.

⁹⁹² Архијерејски чиновници: ПБ 103, л. 84а, ПБ 169, л. 49б–50а; УБ 25, л. 23б; АСАНУ 16, л. 53б; ПБ 139, л. 78б.

⁹⁹³ Литургијари: ХИЛ 329, л. 16б и ХИЛ 333 л. 21а; ХИЛ 334, л. 20б; ХИЛ 335 л. 33а; ХИЛ 336, л. 21а; АСАНУ 354, л. 17а; АСАНУ 356, л. 28а; ПБ 134, 24а; МСПЦ 4, л. 54; САВ 6 л. 26а; Литургијари: ХИЛ 329, л. 16б и ХИЛ 333 л. 21а.

результат глоса дописаних на маргинама,⁹⁹⁴ а да је у једном његово читање опционо, тј. наилазимо на текст: *Ако хоће јереј вршити призив Светог Духа.*⁹⁹⁵

. 8:

XVII

XVIII

1. ХИЛ 329	1. ХИЛ 326
2. ХИЛ 333	2. ХИЛ 327
3. ХИЛ 334	3. ХИЛ 328
4. ХИЛ 335	4. ХИЛ 330
5. ХИЛ 336	5. МСПЦ Орг 50
6. АСАНУ 16	6. МСПЦ Орг 84
7. АСАНУ 354	7. МСПЦ 224
8. АСАНУ 356	8. НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки
9. МСПЦ 4	675
10. ПБ 103	9. ПБ 344
11. ПБ 134	
12. ПБ 139	
13. ПБ 169	
14. САВ 6	
15. УБ 25	

Упркос чињеници да овај тропар проналази своје место у српском литургијском поретку и преовладава у XVIII веку, не можемо са сигурношћу тврдити да, од XVIII века, сви српски служабници садрже овај додатак. На овај закључак нас упућује сведочанство Хаџи Теофила Стевановића, који пише:

*Дакле писци литургија нису употребљавали тај тропар, а и у старим грчким и славенским служебницима нигде га нема. У нишкој саборној цркви ја сам нашао славенски служебник који је печатан 1845. године у Београду, па и у њему нема тог тропара.*⁹⁹⁶

⁹⁹⁴ Литургијари: ХИЛ 329, ХИЛ 333, ХИЛ 335.

⁹⁹⁵ Архијерејски литургијар, САВ 6.

⁹⁹⁶ Хаџи Т. Стевановић, *Познавање цркве или обредословље*, Београд 1895, 198.

Исти аутор наводи да га он сам *никада не употребљава* и да се на хаџилуку у Светој Земљи осведочио *да га Грци никако не употребљавају*.⁹⁹⁷

Ваља напоменути да постниконовски архијерејски чиновници имају још један схоластички моменат у Епиклези – саслужитеље упућују да у један глас са архијерејем изговарају речи: *И учини овај хлеб и А то што је у Чаши овој и да га нико не предухитри, него заједно, као из једних уста*.⁹⁹⁸ Ова напомена унесена је према упутству Петра Могиле:

*Ако ли ко предухитри началствујућег, он ће бити тај који ће осветити (Дарове). После овог началствујући ће узалуд изговорити речи Епиклезе, јер су Тајне већ освећене. Зато нека се у овој великој и страшној Тајни не чини такав неред: нека се или не говоре речи освећења или их свакоме ваља изговорити са началствујућим.*⁹⁹⁹

Код Могиле је постојала брига да ће, уколико неко од млађих саслужитеља изговори ове речи пре началствујућег, он извршити освећење Дарова, а речи које је предстојатељ изговорио биће узалудне. Свакако да је сложеност заједничког изговарања ових речи додатно повећана чињеницом да патријарху, рецимо, увек саслужује више архијереја, архимандрита, свештеника.¹⁰⁰⁰ Будући да је реч о чиновницима који представљају дослован препис руског издања из 1677, јасно је да наши скриптори само преписују према предлошку, без критичкога осврта. Можемо нажалост приметити да је оваква римокатоличка пракса заживела и у Литургији наше помесне цркве: сви свештенослужитељи углас изговарају речи *Најпре помени, Господе и Да једним устима*.

2.10.

У штампаном поретку овај део Литургије описан је на следећи начин: Ђакон, показујући Свету чашу својим ораром, говори:

Напуни, владико, Свету чашу. *Јереј, узевши горњи део [Агнеца], чини њиме крст над Светом чашиом, говорећи: Пуноћа Духа Светога. И тако ставља њу, а ђакон, каже Амин. И принесену Топлоту, приневши је, говори јереју: Благослови, владико, Топлоту! Свештеник је благосиља, а ђакон држећи левом руком Свету*

⁹⁹⁷ *Ibid.*, 198–199.

⁹⁹⁸ Архијерејски чиновници: ПБ 103, л. 82а–б; ПБ 169, л. 48б–49а; УБ 25, л. 22б.

⁹⁹⁹ *Евхологион Петра Могиле* 1646, Кијв 1996, л. 244.

¹⁰⁰⁰ Н. Успенски, *Колизја двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига*, 42–43.

чашу, улива Топлоту колико је довољно, над којом говори јереј: Топлота Духа Светога. *Ћакон*: Амин.¹⁰⁰¹

С друге стране, приликом благосиљања Топлоте, у рукопису *Христифор I* налазимо речи: *Благословена Топлота Светих Твојих*,¹⁰⁰² док у остала два рачанска литургијара срећемо старију и краћу формулу: *Топлота Духа Светога*.¹⁰⁰³ Такође, Венцловићев рукопис се у овом делу Литургије разликује од упоредне грађе. Најпре, пред Причешће се читају четири молитве, које се поклапају са рачанским прениконовским архијерејским чиновницима, о чијем пореклу смо већ писали. Другачија је једино *Госпode, Боже наш, ослаби, отпусти и опрости ми сагрешења моја*.¹⁰⁰⁴ Приликом Причешћа из Путира свештеник изговара молитву: *Гледајући Боготворећу Крв ужасни се, човече*. Када ђакон приступа Чаши, говори: *Ево, приступам Светом причешћу, Владико. Да ме не спали Причешће, него да ме очисти од свих зрехова*. Након Причешћа свештенослужитељи, целивајући се, говоре *Христос међу нама – Јесте и биће*. На Пасху се, на истом месту, уместо ових речи изговара: *Христос Васкрсе – Ваистину Васкрсе*.¹⁰⁰⁵ Целив мира налазимо и у последовању остала два рачанска рукописа.¹⁰⁰⁶ У наставку *Христифор I* такође додаје пасхалну верзију: *Христос Васкрсе – Ваистину Васкрсе*.¹⁰⁰⁷ Пракса целивања међу саслужитељима, у овом делу Литургије, појављује се у словенским књигама од XII века, а није страна ни неким грчким рукописима.¹⁰⁰⁸ Такође, Целив мира након Причешћа предвиђен је и у штампаним литургијарима.¹⁰⁰⁹

У 12 литургијара рукописног материјала срећемо древнију и краћу варијанту благосиљања Топлоте речима *Топлота Духа Светога*.¹⁰¹⁰ Такође, у три рукописа немамо предвиђену никакву формулу којом се благосиља Топлота, већ наилазимо на упутство

¹⁰⁰¹ Литургијари: ЛГ, л. 36б; ЛМ, л. 49б; ЛБВ, л. 34б.

¹⁰⁰² Литургијар, МСПЦ Орг 121, л. 31а.

¹⁰⁰³ Архијерејски литургијар МСПЦ Орг 3-П-2, л. 41а; Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 72б.

¹⁰⁰⁴ Ову, четврту молитву поменули смо у претходној целини; нашли смо је у малоруском Архијерејском служабнику и требнику, НБУВ 60, л. 122–128, што још једном упућује на Малу Русију као место одакле је дошао предлог Венцловићевом рукопису.

¹⁰⁰⁵ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 72а–79б.

¹⁰⁰⁶ Литургијар, МСПЦ Орг 121, л. 24а; Архијерејски литургијар, МСПЦ Орг 3-П-2, л. 43б.

¹⁰⁰⁷ Литургијар, МСПЦ Орг 121, л. 24а.

¹⁰⁰⁸ Р. Meуendorff, *op. cit.*, 204.

¹⁰⁰⁹ Литургијари: ЛГ л. 38а–б; ЛМ, л. 59а; ЛБВ, л. 36б.

¹⁰¹⁰ Литургијари и архијерејски литургијари: МСПЦ Орг 50, л. 31а; ПБ 134, л. 30б; ПБ 344, л. 134б; МСПЦ Орг 80, л. 30а; САВ 6, л. 32а; ХИЛ 327, л. 36б; ХИЛ 330, л. 26а–б; ХИЛ 333, л. 26б; ХИЛ 328, л. 17б; ХИЛ 336, л. 26а; ХИЛ 334, л. 37а; ХИЛ 329, л. 21а.

свештенослужитељу да крстообразно благосиља Путир, без икаквих речи.¹⁰¹¹ У осталим је реч о формули *Благословена Топлота Светих твојих*. Такође, у тек 5 рукописа прописује се Целив мира након Причешћа.¹⁰¹²

Древни обичај литургијског целива љубави на видљив начин представља наше потврђивање љубави међу ближњима. Свакако да древна пракса по којој се сви присутни (укључујући и лаос) међусобно целивају, има више смисла. Али чак и у облику целива међу свештенослужитељима ипак је символ литургијске заједнице.

У рукопису *грешног Јована* поново наилазимо на необичан евхаристијски формулар. Пре узимања Светог тела свештеник говори:

Ево, приступам Божанском причешћу. Владико, не спали ме заједничарењем већ ме очисти од сваке нечистоте, јер си рекао да си Огањ што недостојне сажиге; ево, предлежи Христос за храну свима; приљубљивање Богу мени је добро, ослањање на Господа нада је спасења мога, Амин,

у наставку:

Причешћујем се ја, слуга Божији, јереј (име),

а приликом испијања из Чаше фразу какву срећемо код Венцловића:

Узевши Чашу са покровцем говори ово: Гледајући Боготворећу Крв ужасни се, човече, јер је огањ који недостојне сажиге.¹⁰¹³

2.11.

Штампани литургијари на следећи начин описују спајање честица и позив на Причешће:

Узевши у руке Свети дискос и метлицу са страхом и сваким опрезом како ништа од најситнијих не би пало или остало [...]. *Тада свештеник, ставивши Свештину кашичицу у Свету чашу, и покривши једним покровцем, а ову Свету чашу узме ђакон, кад му јереј заповеди, окреће се на запад, и показујући онима напољу [у храму], говори: Приступите! Пре, овога је свештеник рекао: Са страхом Божијим и вером. По возгласу ђакона: Приступите,*

¹⁰¹¹ Рукопис АСАНУ 356 не садржи речи благосиљања Топлоте (л. 336), као ни ХИЛ 326 (л. 266) и НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675 (л. 306), већ само упутство свештенослужитељу да крстообразно благосиља Путир.

¹⁰¹² Литургијари: ХИЛ 327, л. 36а–б; ХИЛ 330, л. 27а; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 32а; МСПЦ Орг 50, л. 326; ХИЛ 329, л. 226.

¹⁰¹³ Литургијар, АСАНУ 356, л. 37а.

*ако има неки који хоће да се причесте, узима из руку ђакона Свету чашу, и раздаје им.*¹⁰¹⁴

Дакле, видимо из ове рубрике да се сви делови Агнеца, као и честице које су приношене за свете, живе и упокојене чланове Цркве, сједињују са Светом крвљу и употребљавају у Причешћу. Стога можемо рећи да штампани литургијари не праве разлику у честицима.

Рукопис *Христифор 1* ништа не говори о сједињењу честица. С друге стране, *Христифор 2* прописује да ђакон спаја све честице пазећи са страхом да ништа не испадне, али нема напомене о Причешћу након тога.¹⁰¹⁵ У томе контексту и овај рукопис је доследан рачанском корпусу, будући да ниједан рачански рукопис у својим рубрикама не предвиђа Причешће верника након возгласа *Са страхом Божијим и вером приступите*. Међутим, *Христифор 1* и Венцловићев литургијар¹⁰¹⁶ садрже, након Литургије, изложено Упутство о раздробљењу Агнеца, где се до детаља наводи шта се чини са Причешћем и на који начин се врши припрема, и забрањују Причешће народа честицама светих, живих и уснулих, о чему смо подробно говорили у посебном одељку Упутство о раздробљењу Агнеца.

С друге стране, већина рукописних литургијара и архијерејских чиновника предвиђа да се честице спајају пре Причешћа, углавном на следећи начин:

Затим узима у руке свети дискос и метлицу и скупља све са страхом и пажњом да ништа од малих не падне или остане.

Ипак, само седам литургијара предвиђа позивање народа на Причешће након тога: *И ако хоће да се неко причести, јереј узима Путир од ђакона и даје им.*¹⁰¹⁷

Резимирајући целокупан обред Причешћа можемо рећи да се образац узорка и овде понавља. Већина рукописа, укључујући и *Христифор 2*, прати учвршћени српски поредак из XVI века. Мањи број садржи одређене одлике мешовитих утицаја, док Венцловићев рукопис и *Литургијар грешног Јована* значајно одступају од остатка корпуса и садрже елементе староруске праксе помешане са савременом малоруском.

У контексту изложених пракси незаобилазно је осврнути се на питање да ли, поред Агнеца, и остале честице на Дискосу постају Тело Христово, и да ли се народ

¹⁰¹⁴ Литургијари: ЛГ, л. 386–39а; ЛМ, л. 53а–б; ЛБВ, л. 37а–б.

¹⁰¹⁵ Архијерејски литургијар МСПЦ Орг 3-II-2, л. 44б.

¹⁰¹⁶ Литургијари: МСПЦ Орг 121, л. 84а–88б; Музеј Румјанцова 401, л. 85а–88б.

¹⁰¹⁷ Литургијари: ХИЛ 326, л. 28а–б; ХИЛ 327, л. 36б–37а; ХИЛ 330, л. 27б–28а; МСПЦ Орг 80, л. 31а; ПБ 134, л. 32а; МСПЦ Орг 50, л. 33б; НСБ Депозит СПЦ Р27 – Плашки 675, л. 33а.

може њима причешћивати.¹⁰¹⁸ Свети Симон Солунски, који је најчешће коришћен као ауторитет о овом питању, и као неко ко први говори о смислу честица, сматра да се честице освећују, али не претварају у Тело Христово.¹⁰¹⁹ Симеон пише:

*И честице за њих (свете, живе, упокојене) су заједно са Телом и Крви и мешајући се са њима постају једно са њима. Ако ипак разликујете сваку одвојено, онда оне нису Тело и Крв али су уједињене са Телом и Крви. Стога честице које су примиле Причешће у себе пуне су Тела и Крви.*¹⁰²⁰

Дакле, Симеон сматра да честице нису радикално другачија стварност Телу и Крви Христовој, из чега би се могао извести закључак да се, у крајњој линији, лаик може њима причестити. На другом месту исти светитељ пише да је свештеник ипак обавезан да, када причешћује, у кашичицу узме и део Агнеца. То изражава следећим речима: *Сматрам да је боље пазити да се кашичицом узме и од Божанског тела.*¹⁰²¹ То би се можда могло поједноставити исказом да је неблагословено намерно Причешће лаика честицама, односно пракса у којој би се Агнец намерно избегавао у самом акту Причешћа.¹⁰²²

Штампани литургијари и рукописи којима се овде бавимо показују нам да у Пећкој патријаршији постоји и пракса да се Причешће врши након спајања Дарова. Видели смо да, осим штампаних литургијара, и седам рукописа предвиђа Причешће народа честицама након спајања Дарова речима: *Ако има неки који хоће да се причесте*, или: *Ако хоће да се неко причести, јереј узима Путир од ђакона и даје им.* Према мишљењу Р. Хрваћанина, приређивачи српских штампаних литургијара прате Симеонову праксу. Међутим то, по њему, не значи да се Причешће верних вршило и честицама. Наиме, услед ретког причешћивања, што је несумњива пракса овога доба, свештенослужитељи су, пре причешћивања лаика, сједињавали све честице, али су

¹⁰¹⁸ За више о овој проблематици видети: М. Асмус, „К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургией“, 2005, 5–22; В. Вукашиновић, *Руски и малоруски утицаји на богослужење СПЦркве у 18. и 19. веку*, 102; Ј. Фундулис, *op. cit.*, 105–124; А. Јевтић, „Божанствена Литургија Светог Јована Златоуста“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Трбиње 2009, 455–456; Свети Симеон Солунски, „О свештеној Литургији, глава 94“, у: А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха*, књ. 2, Београд–Трбиње 2007, 289–295; М. М. Бернацки, „Спорови о времену претварања Светих Дарова“, 350–351; С. Убипариповић, *Хлеб и вино као евхаристијски принос*, 175–178.

¹⁰¹⁹ М. Асмус, „К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургией“, 16.

¹⁰²⁰ St. Symeon of Thessalonika, *The Liturgical Commentaries*, edited and translated by Steven Hawkes-Teeple, Toronto 2011, 231.

¹⁰²¹ *Ibid.*, 223.

¹⁰²² Познато је да је патријарх Павле био противник спајања честица: „Мишљење да на дискусу не само Агнец него све честице током Литургије постају Тело Христово, не припада православној цркви“ – Патријарх Павле, *Одговори на питања вере и живота*, Острог 2011, 378.

Агнец ломили на веће комаде, и на тај начин су причешћујући неколико верника могли да одвоје Агнец од честица.¹⁰²³ Да причасника у време турократије није било много потврђује и чињеница да већина рукописа и не спомиње Причешће, а и они који спомињу, садрже поменуте формулације, што указује на мали број причасника – *ако има неки који хоће да се причесте*. Рецимо, у грчким текстовима катихетског карактера, који најчешће представљају својеврсно исповедање вере, из XVII века, назире се да је главна брига тадашње Цркве било богослужбено васпитавање народа Божијег у правој вери. У истим текстовима наилазимо и на подстреке да се на Литургију иде само да би се слушала, и да верници не узимају учешћа у Светој Евхаристији, осим четири пута годишње.¹⁰²⁴

Под утицајем руских и малоруских извора почиње се у српским рукописима појављивати рубрика о разламању Агнеца. Видели смо да Рачани, у 8 од 9 рукописа, имају врло обимно постниконовско Упутство о раздробљењу Агнеца, које недвосмислено забрањује Причешће честицама које нису део Агнеца. Све ово вероватно сведочи да је пракса у Пећкој патријаршији била двојака, тј. да се честице уопште не спајају или се спајају само у случајевима ако нема много причасника, што, према Ј. Фундулису, и јесте једини могући начин спајања честица и Причешћа њима.¹⁰²⁵

2.12.

У штампаним литургијарима наилазимо на јектенију намењену онима који се спремају за Свето просветљење (Крштење).¹⁰²⁶ Што се тиче рачанских рукописа, најпре напомињемо да једино *Христифор 2* не садржи Литургију Светог Василија Великог. Остала два литургијара садрже молитвене прозбе које се убацују у Јектенију за оглашене, а намењене су онима који се спремају за Крштење.¹⁰²⁷

¹⁰²³ Р. Хрваћанин, *op. cit.*, 250.

¹⁰²⁴ П. Скалтош, *op. cit.*, 5–6.

¹⁰²⁵ Ј. Фундулис, *Литургика 1*, Краљево 2004, 208.

¹⁰²⁶ Литургијари: ЛГ, л. 426–43а; ЛМ, л. 58а–б; ЛБВ, л. 42а–б.

¹⁰²⁷ Литургијари: МСПЦ Орг 121, л. 40а–41б; Музеј Румјанцова 401, л. 98а–б.

Чак 15 српских рукописа које користимо за упоређивање у овом раду такође садржи јектенију намењену онима који се спремају за Крштење.¹⁰²⁸ Ипак, запажамо да њих 5 изостављају ове прозбе.¹⁰²⁹

2.13.

Рукопис Гаврила Стефановића Венцловића понавља напомену са Литургије Светог Јована Златоуста, која укључује благосиљање Дарова и садржи *intentio*.¹⁰³⁰

Од осталих српских рукописа из XVII и с почетка XVIII века укупно 4 предвиђају да се Дарови приликом изговарања речи *Примите, једите и Пијте из ње сви* благосиљају крсним знаком.¹⁰³¹ Од ова четири, једно – *Литургијар грешног Јована* – овај моменат преноси из Литургије Светог Јована Златоуста.

2.14.

Штампани литургијари описују уобичајен чин на Речима Установљења и Епиклези, односно следе поредак изложен у Литургији Светог Јована Златоуста.¹⁰³² Што се тиче Рачана, вредна је напомена да је и у овој Литургији садржан Тропар трећег часа.¹⁰³³

Остали српски рукописи препознају два начина вршења Епиклезе у Литургији Василија Великог.

¹⁰²⁸ Литургијари и архијерејски литургијари: МСПЦ Орг 50, л. 38а–б; МСПЦ 4, л. 76б–77а; МСПЦ 224, л. 34а–б; МСПЦ Орг 84, л. 35б–36б; САВ 6, л. 38а–б; АСАНУ 356, л. 41б–42а; ХИЛ 330, л. 30б–31а; ХИЛ 333, л. 32а–б; ХИЛ 334, л. 71б–72а; ХИЛ 335, л. 42б–43а; ХИЛ 336, л. 30а–б; ХИЛ 327, л. 41а–б; ХИЛ 326, л. 32а–б; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 36а–б; ХИЛ 329, л. 30б–31а.

¹⁰²⁹ Архијерејски чиновници: ПБ 103, л. 116б; ПБ 169, л. 95б–96а; УБ 25, л. 36а–б; Литургијари: ХИЛ 334, л. 75б–76а; АСАНУ 354, л. 34а–б.

¹⁰³⁰ Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 108б–109а.

¹⁰³¹ Реч је о рукописима АСАНУ 356, л. 51б–52а; ПБ 103, л. 121б; ПБ 169, л. 95а–б и ХИЛ 333, л. 43а–б.

¹⁰³² Литургијари: ЛГ, л. 52а–б; ЛМ, л. 46а–б; ЛБВ, л. 50б–51а.

¹⁰³³ Литургијари: МСПЦ Орг 121, л. 56а–б; Музеј Румјанцова 401, л. 110а–б.

				XVII		XVIII	
6,	50,	4,		169,	103,	334,	25
224,	84,	330;	327,				
333,	335,	329,	336,				
327,	326,		-27				
–	675.						
<p>Свештеник чита молитву <i>Због овога, Владико Пресвети, и ми грешни и недостојни</i>, након које прекрсти Свете Дарове говорећи: <i>Хлеб овај самим Часним Телом Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа</i>. Ђакон: <i>Амин</i>. Свештеник: <i>Чашу ову самом Часном Крвљу Господа и Бога и Спаса Нашега Исуса Христа</i>. Ђакон: <i>Амин</i>. Свештеник: Изливену за живот света. Ђакон: <i>Амин</i> (једино АСАНУ 354, л. 46а, предвиђа изговарање речи <i>Амин</i> три пута – С. Ј.).¹⁰³⁴</p>				<p>Након молитве <i>Због овога, Владико Пресвети, и ми грешни и недостојни</i>, следе три поклона и изговарање <i>Тропара трећег часа са припадајућим стиховима</i>. Након овога архиђакон се приближи патријарху и приклонивши главу показује ка Светом хлебу говорећи: <i>Благослови, Владико, Свети хлеб</i>. Патријарх: <i>Хлеб овај самим Часним Телом Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа</i>. Архиђакон: <i>Амин</i>. Патријарх: <i>Чашу ову самом Часном Крвљу Господа и Бога и Спаса Нашега Исуса Христа</i>. Архиђакон: <i>Амин</i>. Патријарх: <i>Изливену за живот света</i>. Архиђакон: <i>Амин</i>. Архиђакон указује ораром на обе Светиње и говори: <i>Благослови, Владико, обоје</i>. Патријарх руком благосиља обе Светиње говорећи: Претворивши их Духом Твојим Светим. (архиђакон): <i>Амин! Амин! Амин!</i> (архи)ђакон: <i>Помени нас, свети владико</i>. Епископ (патријарх) одговара: <i>Да помене вас Господ Бог у Царству Своме, свагда сада и увек и у векове векова</i>. (архи)ђакон: <i>Амин</i>.¹⁰³⁵</p>			

¹⁰³⁴ Литургијари и архијерејски чиновници: САВ 6, л. 496–506; МСПЦ Орг 50, л. 48а–б; МСПЦ 4, л. 946–956; МСПЦ 224, л. 46а–б; МСПЦ Орг 84, л. 476; ХИЛ 330, л. 416–42а; ХИЛ 327, л. 506–51а; ХИЛ 333, л. 45 ХИЛ 335, л. 546–55а; ХИЛ 329, л. 386 (у овом рукопису на маргини имамо дописан Тропар трећег часа); ХИЛ 336, л. 41а–б; ХИЛ 327, л. 47; ХИЛ 326, л. 40а–б; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 45а–б.

¹⁰³⁵ Архијерејски чиновници: ПБ 169, л. 96а–99а; ПБ 103, л. 131а–133б; УБ 25, л. 45 а–б; Литургијар, ХИЛ 334, л. 826–83а.

Закључујемо да већина рукописа и даље држи до старије традиције, тј. не садржи интерполацију *Претворивши их Духом Твојим Светим*, те да српска средина одолева овој иновацији. Ипак, четири рукописа у другој колони сведоче нам да та иновација полако, на мала врата, улази у српске рукописе.

2.15.

Рачански рукописи и штампани литургијари немају никаквих посебних напомена везаних за Причешће на Литургији Василија Великог, а најчешће упућују на Литургију Светог Јована Златоуста, или преписују поредак поменуте Литургије.

Вредна спомена је и чињеница да се у осталим разматраним рукописима углавном не спомиње Причешће народа, јер већина упућује на већ описан поредак Златоустове Литургије. Изузетак налазимо у 6 служабника који посебно наводе да свештенослужитељи *творе Причешће по обичају*, и да причешћују *ако неко хоће*.¹⁰³⁶ Реч је заправо о рукописима који у претходно описаној Литургији говоре о спајању честица и Причешћу њима.

У периоду XIV века – који, уопштено речено, можемо сматрати преломним за историју богослужења – дешава се феномен Филотејевог Диатаксиста. То је период уједначавања литургијске форме. Усклађивање или покушај унификације није мимоишао ни Литургију Пређеосвећених Дарова. У периоду треће четвртине XIV века видимо да постоје четири редакције ове Литургије: атонска, чудовска, редакција Јефтимија Трновског и редакција Митрополита Кипријана. Атонска редакција има свој рани и финални тип.¹⁰³⁷ Финални тип послужио је, у крајњој линији, као предложак српским штампаним литургијарима.¹⁰³⁸ Занимљиво је приметити да у српском литургијском предању овај текст налазимо у два хиландарска рукописа из XIV века, а да се следећи примерак Литургије Пређеосвећених Дарова у збирци манастира

¹⁰³⁶ Литургијари: МСПЦ 4, л. 108б; МСПЦ Орг 50, л. 55а–б; ХИЛ 326, л. 46б; ХИЛ 327, л. 58б; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 51б; ХИЛ 336, л. 48а–б.

¹⁰³⁷ Видети: Т. И. Афанасјева, *Славянская литургия преждеосвященных даров XII–XIV в.в.*, Санкт Петербург 2004, 41–43.

¹⁰³⁸ В. Вукашиновнић, „Литургија Пређеосвећених Дарова у рукописима Манастира Високи Дечани“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 90.

Хиландара појављује тек после двеста година.¹⁰³⁹ Библиотека манастира Дечана има Литургију Пређеосвећених Дарова у чак 14 рукописа, али ниједан није из XVII века.¹⁰⁴⁰

У материјалу који у нашем раду узимамо у обзир, два рачанска рукописа садрже ову Литургију. Реч је о рукопису Гаврила Стефановића Венцловића и архијерејском чиновнику САВ 7, који смо обрађивали у Поглављу 1, посвећеном архијерејској Литургији. Како остатак рачанског корпуса из претходног поглавља није имао Литургију Пређеосвећених Дарова, ово је прилика да се осврнемо и на њену структуру. Користићемо, дакле поред штампаних литургијара, два рачанска рукописа за упоређивање: САВ 7 и Музеј Румјанцова 401, које ћемо у наставку називати *Христифоров* или *Савински* и *Венцловићев рукопис*. Уз побројане литургијаре, текст Литургије Пређеосвећених Дарова упоређујемо и са 11 српских рукописа из XVII и с почетка XVIII века.¹⁰⁴¹

Напомињемо да овај тип Литургије нећемо детаљно обрађивати; задржаћемо се само на литургијским радњама у којима се најјасније може утврдити промена у поретку, а то ће бити Упутство о припреми Агнеца, облачење свештенослужитеља, почетни возглас, припрема Дарова у току Литургије, Велики вход и Причешће свештенослужитеља.

2.16.

Српски штампани литургијари немају упутство о томе када се и на који начин припрема Агнец за Литургију Пређеосвећених Дарова. У тој пракси они прате грчке евхологионе.¹⁰⁴² С друге стране, Упутство о припреми Агнеца садрже оба рачанска рукописа,¹⁰⁴³ и то су, наглашавамо, једини рукописи с оваквом напоменом које разматрамо у раду. У рубрици коју налазимо код Рачана говори се о припреми која се врши на недељној Литургији, и то тако да се ваде два Агнеца, који су предвиђени за служење у среду и петак. Сам начин подразумева праксу натапања Агенца кашичицом.

¹⁰³⁹ Н. Јоцић, *op. cit.*, 179.

¹⁰⁴⁰ За детаљно видети: *Ibid.*, 178–179.

¹⁰⁴¹ МСПЦ 4, МСПЦ Орг 50, МСПЦ Орг 84, АСАНУ 356, ХИЛ 326, ХИЛ 327, ХИЛ 335, НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, ПБ 103, ПБ 169, УБ 25.

¹⁰⁴² S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components – A Dissertation*. Submitted to the Gratitude School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame, Indiana 2004, 175.

¹⁰⁴³ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 79а–79б; Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 123а–б.

Од најстаријих времена на пуној Литургији Агнец се за Литургију Пређеосвећених Дарова вадио само у виду сувог комада хлеба. Освећено вино није се чувало и Агнец није кропљен Крвљу. Ово би се могло назвати литургијском традицијом Цариграда,¹⁰⁴⁴ а то је, по свему судећи, најдревнија пракса.¹⁰⁴⁵ Друга пракса, која је такође веома стара, подразумевала је умакање Агнеца у Путир.¹⁰⁴⁶ Трећи начин, који упућује на натапање Агнеца кашичицом, појављује се први пут крајем XII века, а у периоду до XV века преовладава и постаје општеприхваћен. Ипак, треба нагласити да је традиција Велике Цркве дуго одолевала оваквом начину припреме Агнеца.¹⁰⁴⁷ С друге стране, Руска Црква већ у XII веку прихвата обред орошавања хлеба кашичицом. Међу бројним питањима из живота цркве, која су постављана Нифонту Новгородском (†1156), налази се и питање о припреми Дарова за Литургију Пређеосвећених Дарова. Нифонт у томе тексту јасно наводи праксу натапања кашичицом. Каснији руски извори ћуте о овоме питању све до XV века и митрополита Фотија Московског (†1431), који понавља Нифонтов став.¹⁰⁴⁸ У овом контексту веома је занимљиво погледати и документ из XII века, који говори о неколико пракси припреме Дарова за Литургију Пређеосвећених Дарова. Реч је о писму патријарха цариградског Михаила III (1170–1178) епископу Павлу Галипољском, из 1174. године, а свакако је најзначајније као потврда цариградске праксе чувања сувог хлеба, али сведочи и о пракси умакања Агнеца у Путир, додуше само за анахорете:

- прва пракса подразумева остављање само Агнеца, који се не натапа Крвљу већ се сматра да ће убацивањем хлеба у Путир вино постати Крв Христова;
- друга говори о припреми Причешћа за анахорете који се подвизавају у планини и који хоће да учествују у тајнама чешиће, ради освећења душе и тела; у овом случају Агнец се потапа у Путир и оставља у чисту кутију, и тако им се односи;
- трећа подразумева припрему Причешћа за болесне у периодима када се Литургија не служи свакодневно, и чува се у једном елементу тј. сувом хлебу; када настане потреба, Агнец се спушта у Путир и натапа течношћу (вероватно водом, вино се не спомиње) да би болесник могао да прими Дарове;

¹⁰⁴⁴ П. Скалцис, „Освећење вина на Литургији Пређеосвећених Дарова“, *Литургијско богословље – савремени огледи*, Београд 2013, 160.

¹⁰⁴⁵ R. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Vol. V: *The Precommunion*, *Orientalia Christiana Analecta*, 261, Rome 2000, 439.

¹⁰⁴⁶ П. Скалцис, *op. cit.*, 161.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, 160–161.

¹⁰⁴⁸ Г. П. Смирнов-Платонов, *О литургии преждеосвященных даровъ*, Москва 1850, 105–106.

• и коначно, четврта пракса је такође везана за хитне случајеве у дан када се служи пуна Литургија – тада се у Путир остављају Дарови у оба вида, и чувају до вечери, те се њим причешћују они који очекују смрт или они који су немоћни.¹⁰⁴⁹

2.17.

Штампани литургијари Литургију Пређеосвећених Дарова започињу уводним напоменама, од којих је најбитнија да свештеник над одеждама говори *што је по обичају*, дакле молитве као на Литургији Светог Јована Златоуста.¹⁰⁵⁰ Примећујемо да идентичну напомену имају и рачански рукописи.¹⁰⁵¹

Поменули смо да у остатку рукописне грађе Литургију Пређеосвећених Дарова налазимо у 11 књига. Од тих 11, 8 литургијара држи се праксе *по обичају*.¹⁰⁵² С друге стране, архијерејски чиновници постниконовске редакције имају опис уласка патријарха у храм, где се до детаља излаже на који начин се распоређује свештенство по чиновима, у поворци, као и које молитве изговара патријарх на уласку у храм и приликом целивања икона. Уз то, код њих већ срећемо другачију праксу: приликом облачења одежди не предвиђа се изговарање молитава већ само речи *Господу се помолимо* и *Господе, помилуј*.¹⁰⁵³

Литургијар грешног Јована приликом *Узимања времена* предвиђа изговарање молитве *Господе, пружи руку своју са висине*, затим молитве Христу и Богородици, те тропар храма. Након облачења предвиђена је чак и молитва за прање руку.¹⁰⁵⁴

2.18.

Оба рачанска рукописа, као и поредак штампаних литургијара, Литургију започињу возгласом *Благословен Бог наш*.¹⁰⁵⁵ Исти возглас можемо пронаћи и у рукописима

¹⁰⁴⁹ S. Alexopoulos, *op. cit.*, 176–177. У овом контексту занимљиво је осврнути се и на тзв. *коптски обред допуне Чаше*. Он се примењује на Литургији уколико Чаша постане физички оштећена и садржај се проспе, или се утврди да у њој има још нечега осим воде и вина. У том случају спроводи се ритуал у коме се у нову Чашу улива ново вино, које се освећује од Тела које је већ освећено на текућој Литургији. Строго говорећи овде није реч о Литургији Пређеосвећених Дарова. Међутим, без обзира на то „Обред попуњавања Чаше“ је јасан израз коришћења резервног сакраманта у контексту Литургије. Видети: R. Mikhail, “The Coptic Church and the Presanctified Liturgy: The Story of a Rejected Tradition”, *The Alexandria School Journal*, November 2016, Vol. 3, Springfield USA, 16–18.

¹⁰⁵⁰ Литургијари: ЛГ, л. 60б; ЛМ, л. 85а; ЛБВ, л. 60а.

¹⁰⁵¹ Архијерејски чиновник САВ 7, л. 80б–81а; Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 124а.

¹⁰⁵² Литургијари: МСПЦ 4, л. 112б; МСПЦ Орг 50, л. 57а; МСПЦ Орг 84, л. 57а–б; АСАНУ 356, л. 65б; ХИЛ 327, л. 61а; ХИЛ 335, л. 70а; ХИЛ 326, л. 47а; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 53б.

¹⁰⁵³ Архијерејски чиновници: ПБ 169, л. 98б и 102б; ПБ 103, л. 148б–152б; Уб 25, л. 54а–55б.

¹⁰⁵⁴ Литургијар, АСАНУ 356, л. 64б–65а.

дечанске збирке из XVI века. Ваља напоменути да је овај возглас одлика атонске редакције раног и финалног типа.¹⁰⁵⁶ Према истраживању С. Алексопулоса, возглас *Благословено Царство* може се пронаћи у рукописима из XI века, док се други возглас појављује од XII века, и садржи га знатно мањи број литургијара.¹⁰⁵⁷ Оба предања су, како се чини, сапостојала више векова – постоји чак и један Атински кодекс из XVII века (бр. 758) који у напомени на почетку јасно помиње обе праксе.¹⁰⁵⁸ Речи *Благословено Царство* заправо су возглас који је ушао у општу употребу преовладавањем штампаних издања која су се одлучила за азматску праксу, док је возглас *Благословен Бог наш* одлика монашке праксе. Стога се може рећи да је овде реч о утицају азматског типика на монашки.¹⁰⁵⁹ О поретку азматске Литургије Пређеосвећених Дарова, нарочито о вечерњем последовању, доста се може сазнати из списка Св. Симеона Солунског. Реч је о Литургији која је у поретку вечерње била много једноставнија, и као таква народу приступачнија. Превага монашког типика несумњиво је утицала да ова форма Литургије буде све ређе коришћена.¹⁰⁶⁰

Возглас који срећемо у рачанским књигама преовладава и у српским рукописима XVII и прве четвртине XVIII века, што сведочи у прилог томе да је у Пећкој патријаршији у тој епохи доминантнији утицај монашке, односно светогорске праксе.¹⁰⁶¹ То јасно показује и следећа табела:

¹⁰⁵⁵ Литургијари: ЛГ, л. 61а; ЛМ, л. 86б; ЛБВ, л. 60а–б; Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 61а; Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 125а.

¹⁰⁵⁶ В. Вукашиновнић, *op. cit.*, 84–85.

¹⁰⁵⁷ S. Alexopoulos, *op. cit.*, 155.

¹⁰⁵⁸ Ј. Фундулис, *Литургијичке недоумице*, 194.

¹⁰⁵⁹ Видети: *Ibid.*, 194.

¹⁰⁶⁰ За више о овој форми Литургије Пређеосвећених Дарова видети: Н. Милошевић, „Азматска Литургија Пређеосвећених Дарова“, у: *Српска теологија у 20. веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. II, Београд 2012, 62–72.

¹⁰⁶¹ МСПЦ 4, л. 113а; МСПЦ Орг 50, л. 58а; МСПЦ Орг 84, л. 57б; АСАНУ 356, л. 66а; ХИЛ 326, л. 47б; ХИЛ 327, л. 61а; ХИЛ 335, л. 70а; НСБ Депозит, СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 53б. Другачији возглас садрже тек три рукописа: ПБ 103, л. 152б, ПБ 169, л. 102б; УБ 25, л. 55б.

XVIII

<i>Благословен Бог наш свагда сада и увек и у векове векова</i>	<i>Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова</i>
1. МСПЦ 4	1. ПБ 103
2. МСПЦ Орг 50	2. ПБ 169
3. МСПЦ Орг 84	3. УБ 25
4. АСАНУ 356	
5. ХИЛ 326	
6. ХИЛ 327	
7. ХИЛ 335	
8. НСБ Депозит, СПЦ Р-27 – Плашки 675	

2.19.

Припрема Дарова за Литургију Пређеосвећених Дарова, односно уливање вина у Путир и постављање Агнеца на Дискос, у штампаним литургијарима предвиђена је у време читања 18. катизме.¹⁰⁶² Идентичну праксу срећемо и у два рачанска рукописа.¹⁰⁶³

Што се остатка српских рукописа тиче, неколико литургијара предвиђа да се припрема Дарова врши пре почетка Литургије.¹⁰⁶⁴ С друге стране, у једном литургијару имамо напомену која је идентична пракси штампаног и рачанског поретка, тј. припрема се врши у време читања 18. катизме.¹⁰⁶⁵ У осталима се овај моменат не спомиње. Једини логичан закључак јесте да се припрема Дарова врши пре почетка саме Литургије, што је одлика старије праксе.¹⁰⁶⁶

Ако се осврнемо на историјат ове Литургије у периоду од XI до XVI века, можемо препознати пет различитих пракси припреме Дарова:

1. пре Литургије,
2. у време Мирне јектеније,
3. за време читања 103. псалма,
4. за време читања 18. катизме,

¹⁰⁶² Литургијари: ЛГ, л. 63а; ЛМ, л. 91а; ЛБВ, л. 62а–б.

¹⁰⁶³ Архијерејски чиновник САВ 6, л. 83а; Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 127а–б.

¹⁰⁶⁴ Литургијари: МСПЦ Орг 84, л. 57 а–б; ХИЛ 327, л. 60а; АСАНУ 356, л. 656–66а.

¹⁰⁶⁵ Литургијари: МСПЦ 4, л. 116 а–б.

¹⁰⁶⁶ В. Вукашиновић, „Српски литургијски рукописи из 13. века“, 29.

5. у време певања 140. псалма и тропара.¹⁰⁶⁷

У сваком случају, наведене праксе коегзистирају током векова, иако по броју рукописа преовладава пракса припреме Дарова пре Литургије, а потом по учесталости следи припрема у време читања 18. катизме. Постојање различитих пракси могло би се објаснити променом места припреме Дарова, која је, по изворима, у древном периоду вршена у скевофилакиону, пре Литургије. Приликом вршења Великог входа Дарови су преношени на Часну трпезу. Векови који су уследили померили су припрему Дарова из скевофилакиона у Нишу протесиса. Ово померање условило је тражење погодног времена за припрему Дарова у оквиру саме Литургије. Практика припреме у време читања 18. катизме показала се као најбоље решење јер свештенику даје довољно времена да изврши такав чин,¹⁰⁶⁸ али опстанак више пракси указује да ни то није било идеално решење, и да се још увек тражило најпогодније и најпрактичније место за овај обред.

2.20.

Поредак у који обједињујемо рачанске и штампане литургијаре задовољава се врло кратким описом Великог входа: предвиђа се вршење процесције и полагање Дарова на Часну трпезу, у тишини.¹⁰⁶⁹

Већина рукописа предвиђа вршење Входа на исти начин. С друге стране, рукопис *грешног Јована* у својим рубрикама као да нарушава ту *литургијску тишину*. У његовоме поретку назиремо тенденцију приближавања текста пуној литургијској форми јер се Велики вход детаљно описује. Овај литургијар, притом, излаже неке заиста старе рубрике. Тако, рецимо, док се пева *Сада Силе*, свештеник чита молитву:

Боже, који седши на херувимима, кога славослове серафими, погледај на мене грешног и недостојног слугу твога, покрени мој ум на славословље твојој благодати, даруј ми умилење, избави ме од сујетних помисли и од напасти демонских, да светошћу Твојом будем посвећен и вршећи вољу Твоју у сваком добром делу будем наследник Царства Твога небескога. Удостој ме да се причестим Часним Телом и Крвљу Христа Твога и уброј ме са свима светима својим. Јер си Свет,

¹⁰⁶⁷ Практика под редним бројем 5 може се приметити тек у два рукописа – S. Alexopoulos, *op. cit.*, 180.

¹⁰⁶⁸ За детаљно видети: *Ibid.*, 181.

¹⁰⁶⁹ Литургијари: ЛГ, л. 61а; ЛМ, л. 86б; ЛБВ, л. 60а–б; Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 89б–90а; Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 134а–б.

*Боже наши, и теби Славу узносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, свагда сада и увек и у векове векова.*¹⁰⁷⁰

У упоредном материјалу ову молитву садржи једино ХИЛ 327 (л. 69б–70а). Сличан текст молитве Входа проналазимо у рукопису бугарске редакције П. С. Уварова, 46 ГИМ (л. 82–83), из прве половине XIV века.¹⁰⁷¹ Међутим, да овако ретка молитва Входа нема везе само са бугарским рукописима показује чињеница да сличну молитву на истом литургијском месту предвиђа српски рукопис из XIII века (Гим. Хлуд. 117),¹⁰⁷² док различите текстуалне верзије можемо наћи и у најстаријим грчким рукописима XII века.¹⁰⁷³ Старији пореци Литургије (XI–XV века) имају на истом месту, осим наведене, још и молитву из Златоустове Литургије (*Нико није достојан*) или другу молитву верних из Литургије Светог Василија Великог (*Ти си у милости и сажалењу посетио смиреност нашу*). У неким рукописима читала се и молитва из Литургије Светог апостола Јакова (*Погледавши на нас милостиво и милосрдно, Владико Господе*).¹⁰⁷⁴ Филотеј Кокинос је у своме Диатаксису укинуо мноштво пракси, и као норму прописао 50. псалам.¹⁰⁷⁵

Веома је занимљиво да у поменутом *Литургијару грешног Јована* након Великог входа постоји и Дијалог међу саслужитељима, што је права реткост. Најпре се предвиђа трократно поклањање, уз речи *Помени Нас, Господе (Владико Свети), када дођеш у Царству Своме*, а затим се говори: *Помени ме грешног, Владико Свети и Дух Свети доћи ће на тебе и Сила Свевишњега осениће те.*¹⁰⁷⁶

Архијерејски чиновници постниконовске редакције имају другачију структуру Входа, у оквиру које се до детаља описује и предвиђа мноштво радњи. Најзначајније је напоменути да приликом вршења Входа први архимандрит носи Дискос, који прате рипиде, док други архимандрит носи Путир, који нема овакву пратњу.¹⁰⁷⁷ Овај опис је вредан пажње јер идентичну напомену уноси П. Могила у свој Требник (1646), где

¹⁰⁷⁰ Превод преузет од Н. Јоцић, *Српска литургијска пракса у 17. веку*, 243.

¹⁰⁷¹ Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 150.

¹⁰⁷² „Боже који седиш на херувимима и кога славе Серафими, погледај нас смирене и недостојне слуге Твоје и узведи ум наш у наслађивање Твоје доброте, удаљи од нас сваку злу мисао, да просвећени Твојом светлошћу и вољом Твојом будемо покренути на свако добро дело, и удостој нас да се Небеском твом Царству прибројимо са изабраним твојима, молитвама Свете Богородице и свих Светих, свагда сада и увек и у векове векова“ – преузето из: В. Вукашиновић, „Српски литургијски рукописи из 13. века“, 30.

¹⁰⁷³ Т. И. Афанасјева, *op. cit.*, 23.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, 20.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, 23–24.

¹⁰⁷⁶ Литургијар, АСАНУ 356, л. 77б, л. 78а.

¹⁰⁷⁷ Архијерејски чиновници: ПБ 169, л. 114а–117б; ПБ 103, л. 169а–174а; УБ 25, л. 61а–62б.

напомиње да Дарове на Входу не носе ђакони, него само свештеници.¹⁰⁷⁸ Такође, већа част се у самом Входу поклања Дискосу него Путиру, будући да, по том схватању, у Путиру није и неће ни бити Крв Христова, већ у најбољем случају освећено вино – али о томе више у наставку.

2.21.

Промене у структури Литургије Пређеосвећених Дарова најочљивије су у рубрици која се тиче Причешћа свештенослужитеља. Рачански рукописи и штампана издања се у опису Причешћа задовољавају формулацијом *по обичају*, односно упућују на поредак Литургије Светог Јована Златоуста.¹⁰⁷⁹ Примећујемо да након позива верујућим *Са страхом*, у штампаним литургијарима нема записа о могућем причешћивању народа, већ се наводи да свештеник Дарове преноси у Проскомидију. *Савински рукопис* додаје да се Причешће врши *уколико неко жели да се причести*.¹⁰⁸⁰

Што се тиче рукописне грађе, 7 рукописа напомиње да се Причешће *врши по обичају*.¹⁰⁸¹ Међутим, за разлику од ових рукописа (који се задовољавају овом кратком напоменом), *Литургијар грешног Јована* садржи и опширне рубрике по којима свештеник узима честицу ХР и уз уобичајене речи чита Молитву пред Причешће, и узима Свето Тело. За Причешће Часном Крвљу наводе се исте речи као на Литургији Светог Јована Златоуста: *Гледајући Боготворећу Крв ужасни се, човече*. Из Свете чаше пије три пута, а након тога изговара: *Ево, дотаче се усана мојих и очистиће грехе моје и безакоња моја очистиће*.¹⁰⁸² Ово је још један показатељ жеље да се детаљним описима Литургија Пређеосвећених Дарова у овом рукопису приближи пуној форми Литургије. Што се тиче Причешћа народа не постоји никаква посебна напомена. У истом литургијару пре благосиљања народа Даровима свештеник говори: *Благословен Бог који нас просвећује и освећује*, те гласно: *Свагда сада и увек и у векове векова*, а народ уместо: *Да се испуне*, пева древну химну: *Благодаримо ти, Христe Боже, што си нас удостојио да будемо причасници Пречистог Тела Твог и Часне Крви изливане за сав свет на отпуштење грехова тајном Твог домостроја*.¹⁰⁸³ Према мишљењу Н.

¹⁰⁷⁸ Н. Успенски, *Колизја двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига*, 28.

¹⁰⁷⁹ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 92б; Литургијар, Музеј Румјанцова 401, л. 137а–б; Литургијари: ЛГ, л. 70а; ЛМ, л. 102б; ЛБВ, л. 70а–б.

¹⁰⁸⁰ Архијерејски чиновник, САВ 7, л. 92б–93а.

¹⁰⁸¹ Литургијари: МСПЦ Орг 50, л. 68а–б; МСПЦ Орг 84, л. 69б–70а; МСПЦ 4, л. 131а–б; ХИЛ 327, л. 73а–б; ХИЛ 335, л. 85а; ХИЛ 336, л. 57а; НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675, л. 63а–б.

¹⁰⁸² Литургијар, АСАНУ 356, л. 81б–82а.

¹⁰⁸³ *Ibid.*

Успенског, ова химна је по смислу блиска данашњој *Нека се испуне*, и сматра се да је опстајала све до XVII века, када је замењена данашњом. Такође, тек се у XVII веку у Литургији Пређеосвећених Дарова појављују возгласи *Са страхом Божијим и Спаси, Боже, народ свој*. У исто време у употребу улази и химна *Небески Хлеб и Чашу Живота*.¹⁰⁸⁴

Посебно је занимљиво, у контексту Причешћа свештенослужитеља, погледати структуру три архијерејска чиновника постниконовске редакције.¹⁰⁸⁵ И њихови описи Причешћа су детаљни, али рубрике које садрже преумеравају литургијске токове у један нови правац: после уобичајеног возгласа *Светиње Светима*, архијереј додирује Агнец испод Воздуха¹⁰⁸⁶ и изговара *Пређеосвећење Светиње светима*; након тога следи раздробљење Агнеца, уз изговарање уобичајене молитве, а убацивање честице ИС у Путир и уливање Топлоте прати тишина. Патријарх узима један део честице ХС у десну руку и, приклонивши главу, говори молитву *Верујем, Господе, и исповедам*, а након тога:

Часно и Пресвето Тело и Крв Господа и Спаса Нашега Исуса Христа даје се мени недостојном (рећи име) патријарху на остављење мојих грехова и живот вечни. У име Оца и Сина и Светога Духа. Амин. Затим узима губу, отире руку и говори Слава теби, Боже (трипут).

Док се причешћује из Путира, не говори ништа. У наставку следи, по истом образцу, Причешће саслужитеља, по хијерархији. Такође, наведена је децидна напомена да се ђакон који ће употребљавати Светиње не причести из Путира сада, него приликом употребљавања Дарова.¹⁰⁸⁷ Скоро исте напомене срећемо и у чиновнику УБ 25, с тим да он нема упутство о ђакону и начину његовог Причешћа.¹⁰⁸⁸

Оваква пракса очито полази од непредањске претпоставке да вино које се налази у Путиру није Крв Христова, иако му се признаје освећење у другостепенем смислу. Напоменули смо да је овакво упутство формулисао Петар Могила. Он уводи следећу формулацију приликом причешћивања свештенослужитеља:

¹⁰⁸⁴ Н. Д. Успенский, „Литургия Преждеосвященных даров: Историко-литургический очерк“, в: *Православная литургия: Историко-литургические исследования – Праздники, тексты, устав*, т. III, Москва 2007, 102–103.

¹⁰⁸⁵ Архијерејски чиновници: ПБ 103, ПБ 169, УБ 25.

¹⁰⁸⁶ Старија пракса подразумева узношење (В. Вукашиновић, *op. cit.*, 31).

¹⁰⁸⁷ Архијерејски чиновници: ПБ 169, л. 120а–124а и ПБ 103, л. 178а–183б.

¹⁰⁸⁸ Архијерејски чиновник, УБ 25, л. 64а–65а.

Часним и Пресветим и Пречистим Телом и Крвљу Господа Бога и Спаса Нашега Исуса Христа причешћујем се ја недостојни раб Божији јереј (рећи име) на остављење мојих грехова и живот вечни. Амин.

Упутство се завршава напоменом да, када јереј пије [...] из Чаше или даје ђакону, не говори ништа, **јер је тамо просто вино а не Владичина крв, које се употребљава ради испирања уста.**¹⁰⁸⁹

Плод овога упутства јесте Могилино уверење о неопходности материје и форме да би се Дарови осветили. Односно, по њему, неопходно је изговарање Речи Установљења, призив Светог Духа и благосиљање Дарова. Због тога Могила одбацује предањско веровање да вино постаје Крв Христова, и придаје му тек церемонијални значај.

Године 1676, у постниконовској епохи, ово Могилино схватање донекле је ублажено. У Служабнику патријарха Јоакима налази се Напомена о исправкама везаним за Литургију Пређеосвећених Дарова. Ова допуна понавља Могилину препоруку да свештеник (а не ђакон) носи Дарове на Входу, те да, иако вино јесте освештано стављањем честице, оно ипак није *постало* Божанска Крв, јер се над њим нису читале *Речи освећења*. Кулминацију представља забрана свештенослужитељу, који треба да употреби Дарове, да испија из Чаше.¹⁰⁹⁰ Дакле, избачене су оштре Могилине речи да вино на овој Литургији служи за испирање уста: он говори да оно јесте освећено, али ипак није Крв Господња. Ова напомена укоренила се у руску, али и српску праксу, и до дана данашњег преовладава као општеприхваћена.¹⁰⁹¹ Како су архијерејски чиновници (ПБ 103, ПБ 169, и УБ 25) преписи московског штампаног издања из 1677. године, вероватно да управо са њима ово упутство започиње свој живот у српској литургијској пракси. Занимљиво је приметити да је на ову литургичку иновацију остао имун чак и ава Јустин, који се први ухватио укоштац са вековима нагомиланим проблемима.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁹ *Евхологион* Петра Могиле 1646, Кијв 1996, л. 253а.

¹⁰⁹⁰ Н. Успенски, *Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига*, 28; И. Карабинов, „Святая чаша на Литургии Преждеосвященных Даров“, *Христианское чтение*, 6, Санкт Петербург 1915, 737–753; *Христианское чтение*, 7–8, Санкт Петербург 1915, 953–964.

¹⁰⁹¹ *Служебник* (превод Комисије САС СПЦ), Београд 2011, 272–274. Једино издање које ову рубрику враћа у предањски ниво јесте *Чиновник архијерејског свештенослужења за презвитерску и ђаконску употребу* (Краљево – Манастир Жича 2009, 179), који је приредио блаженопочивши епископ Хризостом (Столић), где читамо традиционалну напомену: „Затим архијереј причешћује себе и свештенослужитеље“.

¹⁰⁹² В. Вукашиновић, „Преводи Свете Литургије оца Јустина Поповића“, *Српско богослужење – студије из литургијске теологије и праксе код Срба*, Врњци–Трбиње 2012, 131–132; видети и: Н. Милошевић, „Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба“, у: *Српска тео-*

Стављањем Агнеца у Путир и сједињењем са хлебом (тј. Мешањем) вино постаје Крв Христова. Стога се сме поставити питање сумње у евхаристијски карактер заједничке Чаше. С. Алексопулос, сумирајући своје истраживање о овој теми, пише:

*Разлика Литургије Пређеосвећених Дарова лежи у чињеници да до тог тренутка (убацивања Агнеца у Путир – додао С. Ј.) Путир садржи неосвећено вино. Након мешања у Литургији Пређеосвећених Дарова Путир се третира као освећен. Нема сведочанства у рукописној традицији које би упућивало на супротан закључак.*¹⁰⁹³

логија у 20. веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 3, Београд 2008, 47–54; Н. Милошевић, „Преподобни Јустин Ћелијски – обновитељ литургијског живота“, У духу и истини, Београд 2011, 62–72.

¹⁰⁹³ S. Alexopoulos, *op. cit.*, 297.

а) Рачански рукопис *Христифор 2* у највећем се делу поклапа са српским штампаним литургијарима из XVI века и српским рукописним литургијарима XVII века, који су блиски овом поретку. Стога можемо рећи да је поменути рукопис једини у рачанском корпусу близак Филотејевој редакцији, али због чињенице да садржи Тропар трећег часа ипак га морамо одредити као примерак мешовите редакције.

б) Рукопис *Христифор 1* има веома сведену структуру. Изостављене су читаве рубрике, попут описа читања Апостола и Јеванђеља, Малог входа, Великог входа, Причешћа. Може се претпоставити да је овај литургијар био намењен пре свега добрим познаваоцима богослужења, којима је требало да послужи само као подсетник, и за читање молитава, али не и за пратеће литургијске радње. Овај рукопис класичан је пример мешовите редакције: с једне стране садржи иновације попут Тропара трећег часа, формулације Топлоте која укључује светитеље, и Упутства о раздробљењу Агнеца, а, с друге стране, неке одлике старије праксе: целивање саслужитеља након Причешћа, уз изговарање речи *Христос међу нама – Јесте и биће* и јектенију за оне који се спремају за Свето просветљење у Литургији Василија Великог. У упоредним рукописима литургијари ХИЛ 328 (1691) и АСАНУ 354 (1676) наликују овом Христифоровом рукопису следећи тенденцију *што мање описа*. Иако је хиландарски рукопис млађи од рачанског, ипак нам сведочи да су на Светој Гори постојали слични рукописи, од којих су неки Христифору могли да послуже као предложак.

Овакве краће верзије литургијара преписивале су се у руској пракси – током истраживања наишли смо на неколико руских рукописа сличних овоме, које нисмо уврстили у рад да не бисмо оптеретили текст. Неки од њих мање или више подсећају на рачански рукопис, мада ниједан није идентичан с њим. Тако руски Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, поред архијерејске литургије, која се налази на крају рукописа, садржи и краћу верзију, тј. јерејску Литургију, која је слична рачанском рукопису: изостављају се описи Малог и Великог входа, читања, Причешћа.¹⁰⁹⁴ Други рукопис у којем налазимо сличан поредак је Архијерејски чиновник, ГИМ Щук 563, из 1602. године,¹⁰⁹⁵ а одређену сличност примећујемо и у руским рукописима СТЛ 221 (почетак XVII века) и СТЛ 222 (крај XVII века), тако да (иако немамо сигуран предложак) закључак упућује на руску традицију.

¹⁰⁹⁴ Архијерејски чиновник и требник, ГИМ Син 310, л. 36–12а.

¹⁰⁹⁵ Архијерејски чиновник, ГИМ Щук 563, л. 4–8.

в) У Литургијару Гаврила Стефановића Венцловића, као и у осталим рачанским, назиремо време прелома и промена у Литургији. По структури је веома близак малоруским служабницима. Ваља нагласити да је Венцловићев рукопис најстарији (у нашем истраживању) српски рукописни литургијар који приликом вршења Проскомидије прву честицу предвиђа за Анђеле, и поименице помиње архистратиге Михаила и Гаврила.

Да је овај рукопис заиста близак малоруској традицији видећемо ако рачански рукопис упоредимо са неким малоруским штампаним издањима. Тако се може уочити да како ранија, тако и каснија малоруска издања, укључујући чак и штампану из 1702. године, прву честицу на Проскомидији намењују Анђелима.¹⁰⁹⁶ Ово је једини српски рукопис, уз рукопис грешног Јована (који се такође разматра у овом раду), који описује благосиљање Дарова на Речима Установљења у оквиру обе Литургије, с том разликом што се у напомени говори и о *намери* коју свештеник у благосиљање треба да укључи. Реч је о још једној особини малоруских књига. Такође, поредак пред Причешће веома наликује ономе који је изложен у малоруским књигама.¹⁰⁹⁷

На основу изложеног можемо рећи да је једина веза Рачана са традиционалним српским богослужбеним предањем рукопис *Христифор 2*. Венцловићев рукопис је близак малоруском богослужбеном обрасцу, а литургијар *Христифор 1* мешовита је редакција, која за узор има руске верзије служабника са скраћеним текстом.

Од свих рукописних књига које смо обрадили у овоме истраживању нарочито се издваја *Литургијар грешног Јована*. Да ли је реч о *изненађујуће слободном начину отварања новим литургијским токовима*,¹⁰⁹⁸ превеликој слободи скриптора или нечему трећем, тешко је утврдити. Ова богослужбена књига садржи древне химне и молитве из XIII века, али и многе несвакидашње литургијске иновације. Моменти попут читања 85. псалма приликом кађења пред Јеванђеље, или древна химна приликом певања *Сада Силе* одлике су бугарске редакције, и то смо већ напоменули. Осим поменутих специфичности значајно је рећи да исти рукопис и у Василијевој и у Златоустовој Литургији предвиђа благосиљања Дарова на Речима Установљења, а

¹⁰⁹⁶ Служабници: Стрјатин 1604, ПИО 414-1-0006, л. 30; Кијевопечерска лавра 1629, ПИО 418-1-0004, л. 122; Кијевопечерска лавра 1639, ПИО МФМ-III-A-09, л. 192, 205; Кијевопечерска лавра 1653, ОНБ 20 С.с. 151, л. 97а, 104а; Львов 1681, ОНБ 20 С.с. 157, л. 95б; Львов 1702, ОНБ 295.651 – В Alt, л. 95б.

¹⁰⁹⁷ Служабници: Стрјатин 1604, ПИО 414-1-0006, л. 182–204; Кијевопечерска лавра 1629, ПИО 418-1-0004, л. 78–94; Кијевопечерска лавра 1639, ПИО МФМ-III-A-09, л. 343–363; Кијевопечерска лавра 1653, ОНБ 20 С. с. 151, л. 173б–182б; Львов 1681, ОНБ 20 С.с. 157, л. 172б–183б; Львов 1702, ОНБ 295.651 – В Alt, л. 171б–183а.

¹⁰⁹⁸ Н. Јоцић, *op. cit.*, 246.

садржи и Тропар трећег часа. Такође, врло је необично да приликом спајања честица предвиђа читање 50. псалма, као и Дијалог између свештенослужитеља на Литургији Пређеосвећених Дарова, што је свакако јединствена пракса.

На основу целокупног истраживања, све српске рукописе које смо обрадили у овом поглављу можемо поделити у четири групе. рукописи који као узор користе штампане литургијаре и старе рукописе друге половине XIV и XV века, који несумњиво представљају наслеђе Филотејевог Диатаксиса. Ови рукописи не садрже ниједну литургијску новину карактеристичну за прелазни период, иако се међу собом разликују у одређеним детаљима. У тој групи класичан поредак штампаних Литургија можемо видети у рукописима НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675 и МСПЦ Орг 50, који су безмало идентични. представљају рукописи отворени за иновације у погледу литургијске праксе, али који још увек држе везу са средњим веком, те их називамо рукописима *мешовите редакције*. У налазе се рукописи који садрже прениконовски (староруски) поредак, док чине рукописи у којима се негује постниконовско литургијско предање. У суштини ван ових група је *Литургијар грешног Јована* (АСАНУ 356) који, условно речено, припада - , те смо га у ту скупину и уврстили.

. 11:

XVII

XVIII

ХИЛ 326	ХИЛ 329	ПБ 139	ПБ 103
ХИЛ 327	ХИЛ 333	АСАНУ 16	ПБ 169
ХИЛ 328	ХИЛ 334		УБ 25
ХИЛ 330	ХИЛ 335		
МСПЦ Орг 50	ХИЛ 336		
НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675	САВ 6		
МСПЦ Орг 84	МСПЦ 4		
МСПЦ 224	АСАНУ 354		
ПБ 344	ПБ 134		
	АСАНУ 356		

На основу извршене анализе могуће је утврдити српски прелаз од филотејевског ка поретку богослужбених књига Мале и Велике Русије. Пратећи године настанка

рукописа може се рећи да старије предање опстаје углавном до средине XVII века, када се све више појављују књиге мешовите редакције, које садрже и одлике старијег предање али и праксу нових токова. Последња два литургијара, која немају ниједну литургијску иновацију карактеристичну за овај период, јесу ХИЛ 328 из 1691. године и ХИЛ 326 из треће четвртине XVII века. С друге стране, најстарији мешовити литургијар је САВ 6, са самог почетка XVII века (1590–1600). Постојање три постниконовска архијерејска чиновника само сведочи о отворености у прихватању нових богослужбених токова. Даље, чињеница да је 1677. године преписан Архијерејски чиновник који је исте године одштампан у Русији, сведочи да су у Пећку патријаршију веома брзо стизала нова издања са печатом Синода Московске патријаршије, а постојање архијерејских чиновника прениконовске редакције може да укаже на неповерење у Никонову литургијску обнову, која је заиста имала много мана, или пак на непознавање дубљег контекста богослужбених токова, о чему смо већ говорили. У сваком случају, наши скриптори показали су отвореност за нову литургичку синтезу и другачије књиге – које су из Русије и са Свете Горе стизале до њихових руку. Примат који полако преузимају руске и малоруске књиге врхунац ће достићи у другој генерацији штампаних служабника, у којима ће разне рубрике које, како смо видели, на мала врата улазе у српско литургијско предање, већ бити усвојене.¹⁰⁹⁹ Речју, овај пресек омогућује нам да учимо поступно повлачење традиционалног српског литургијског средњовековља и уступање места новом литургијском поретку.

¹⁰⁹⁹ В. Вукашиновић, „Руски и малоруски утицаји на богослужење СПЦркве у 18. и 19. веку“, 93–112.

ПОГЛАВЉЕ 3

3. ПУТОПИСИ ЈЕРОТЕЈА РАЧАНИНА, ПАВЛА АЛЕПСКОГ И АРСЕНИЈА СУХАНОВА КАО ИЗВОРИ ЗА ИЗУЧАВАЊЕ ЛИТУРГИЈСКОГ ПОРЕТКА ИСТОКА XVII И ПОЧЕТКА XVIII ВЕКА

Осим у анализираним литургијарима и архијерејским чиновницима, значајне информације везане за историјат и развој литургијског поретка можемо пронаћи и у путописима. Путопис као књижевна форма у средњовековној словенској књижевности води порекло од проскинитариона, односно водича за поклонице који иду у Свету Земљу.

Јужнословенски проскинитариони појављују се од 1360. године,¹¹⁰⁰ док најстарији путопис са поклоничког путовања потиче из 381–384. године а написала га је извесна Етерија из Шпаније. Врло је драгоцено то што овај текст јасно и детаљно описује богослужење у Светој Земљи у четвртом веку.¹¹⁰¹

Последујући томе и ми смо узели у обзир три путописа из XVII и с почетка XVIII века, с намером да их анализирамо у контексту нашега рада. Приликом проучавања ових текстова пажњу пре свега обраћамо на детаље који се тичу поретка трију Литургија.

Будући да је централна тема нашег рада место Рачана и њихове преписивачке школе у српском богослужењу XVII и XVIII века, најпре узимамо у обзир Путопис Јеротеја Рачанина. Рачански скрипторијум окупљао је мултидисциплинарне преписиваче, са широким образовањем за период у којем живе и стварају. Зато не изненађује да је изнедрио и један добар путопис исписан народним језиком. За Јеротеја Рачанина можемо рећи да спада у *велику четворку* скриптора Рачанске преписивачке школе. Целокупан пут и најзанимљивији богослужбени детаљи на њега су оставили значајан утисак, а након повратка он је, доста сликовито, јасно и народним језиком, све виђено преточио у спис, и проследио читаоцима. Срећом по нас, богослужење је једна од централних тема у његовим описима.

¹¹⁰⁰ И. Грицкат, „Језик српских путописа из XII и с почетка XVIII века“, САНУ, *Зборник историје књижевности, Одељење језика и књижевности*, 10, Београд 1976, 299.

¹¹⁰¹ Л. Мирковић, *Хеортологија*, Београд 1961, 287–308.

Овим путописом раније смо се већ детаљније бавили.¹¹⁰² У овоме осврту усредсређујемо се само на описе литургијског поретка, како бисмо их упоредили са још два савремена путописа: са Путашаствијем патријарха антиохијског Макарија, које је исписао његов ђакон и син Павле Алепски, и са Проскинтаријем старца Арсенија Суханова, коме је цар Алексеј Михаилович дао задатак да путује како би набавио богослужбене књиге за реформу патријарха Никона. У епохи којом се бавимо нема, осим три наведена, путописа који у свој текст укључују детаљне описе богослужења, и који би се на овај начин могли искористити за упоредно истраживање.

Сва три аутора наших путописа су свештенослужитељи и свакако да им је начин служења у другим деловима света занимљив за описивање, поготово ако је реч о обредима или деловима обреда који су им несвакидашњи. Осећај за детаље наших путописаца пресудио је да покушамо да допунимо или разјаснимо нека богослужбена места, или с друге стране потврдимо да су се чиновни описани у литургијарима и архијерејским чиновницима вршили на описани начин.

3.1.

–

Јеротејев путопис настао је 1727. године у Фудвару.¹¹⁰³ Јован Скерлић, иначе веома критичан према Рачанима, запажа да је написан *добрим народним језиком*.¹¹⁰⁴ Аутограф нажалост није сачуван – страдао је у поплави у Сремским Карловцима. Срећом, Путопис се на време нашао у рукописима проте Павла Стаматовића, који га је, у својој редакцији, објавио у *Сербској пчели* 1841. године. По мишљењу Б. Маринковића, издање проте Стаматовића није баш најбоље будући да је редактор био превише слободан у преради изворног текста.¹¹⁰⁵ Рукопис је поново објављен у редакцији руског слависте Осипа Бођанског,¹¹⁰⁶ и то је прво појављивање овога дела у целини. Касније је Стојан Новаковић прештампао три одломка из Бођанског.¹¹⁰⁷ Читав век касније репринт изда-

¹¹⁰² С. Јаковљевић, „Путовање Јеротеја Рачанина у Јерусалим 1704/1705. године у контексту српског литургијског предања“, *ДС*, 10, 2013, 417–431.

¹¹⁰³ О тачној години преписивања овог путописа постојало је доста полемика и различитих мишљења. За више видети: Б. Маринковић, „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“, 77–124.

¹¹⁰⁴ Ј. Скерлић, *op. cit.*, 167.

¹¹⁰⁵ Б. Маринковић *op. cit.*, 116–117.

¹¹⁰⁶ О. Бодјанскій, *Путьшаствіе къ граду Јерусалиму Јероѳея Рачанинскаго, въ лѣто отъ бытія 7212, а отъ Рож. Христова 1704, мѣсяца Іюліа 7*, Чтенія къ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей російскихъ при Московскомъ университетѣ, IV, октябрь–декабрь (1861), 1–42.

¹¹⁰⁷ С. Новаковић, „Прилози к историји српске књижевности. VI: Јеротија Рачанина пут у Јерусалим 1704. год.“, 294–295.

ње Бођанског објавио је Боривоје Маринковић.¹¹⁰⁸ У наше време *Путопис* је на савремени српски језик превео Томислав Јовановић, према Маринковићевом репринту.¹¹⁰⁹ Ми у раду користимо тај превод.

3.2.

Чињеница да Јеротеј у свом путопису прилично детаљно описује богослужење Јерусалимске цркве 1704/1705. године за нас представља живи извор информација о начину служења у Јерусалиму на почетку XVIII века. Индиректно, Јеротеј ће нам указати и на неке детаље у богослужењу који су већ тада устаљени у пракси Српске Цркве, а представљају одступање од филотејевске праксе. Ваља нагласити да Јеротеј своје описе читаоцима доноси *ad hoc*. Ми ћемо пратити оригиналан след путописца, зато ће се десити да прво говоримо о Великом входу, о Причешћу, па тек онда, рецимо, о Проскомидији.

Први богослужбено занимљив моменат за нас јесте опис Великог входа у Литургији Светог Јована Златоуста. Након навода да ђакони рипидама трепере изнад Чаше и Дискоса на Великом входу, Јеротеј наводи да свештенослужитељи на Входу спомињу само прозбу *Све вас да помене*. То чине на следећи начин: један ђакон узноси прозбу, иако их има више, па после њега сви свештеници углас, и улазе у олтар. *Нити патријарха нити цара спомену*, сведочи Јеротеј.¹¹¹⁰ О пракси гласних спомињања и њиховом умножавању смо већ писали, па то овде нећемо понављати.

Занимљив је, даље, опис праксе да свештенослужитељи на Великом входу носе кристалне путире који су запечаћени светим моштима. Тачније: *И сви свјациници носе путире от билюра запечатлѣни; у нима мошти многе и подписано кое е що*.¹¹¹¹ Ово су, по Јеротејевим речима, чинили редовно, осим на Васкрс: *А на Васкрс не носише, него начелни чашу, а други кашичицу, а трећи копље, а други ништа, него спустили фелоне па онако иду*.¹¹¹²

Пракса изношења моштију на Великом входу није непозната у византијским изворима. Тако постоје сведочанства да су на процесiji Великог входа изношене мошти светитељки Теодосије и Параскеве, и да су том приликом полагане на

¹¹⁰⁸ Б. Маринковић, „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“, 101–104, 108–120.

¹¹⁰⁹ Јеротеј Рачанин, „Путовање ка граду Јерусалиму“, 73–103.

¹¹¹⁰ *Ibid*, 86.

¹¹¹¹ О. Бодянский, *op. cit.*, 15.

¹¹¹² Јеротеј Рачанин, *op. cit.*, 86.

болеснике.¹¹¹³ С друге стране, остали су записи да се средином XVII века у Московском Успенском сабору на дане Светог Јована Златоуста и Светог Андреја Првозваног мошти носе у процесии приликом вршења Малог входа.¹¹¹⁴ У сваком случају, не наилазимо на објашњење за праксу коју је описао Јеротеј.

Посебну пажњу привлачи Јеротејев навод који се тиче отворених Двери на Литургији. Он сведочи: *И двери стоје отворене на свој Литургији и на причасној стоји отворено*,¹¹¹⁵ а на другом месту: *И док кажу „У миру Господу се помолимо“, не затварају двери никада. И када говоре „Помилуј нас Боже“, двери не затварају. Или на вечерњи, или на јутрењу, када поп у олтару говори двери отворене стоје*.¹¹¹⁶ Из ове примедбе да се наслутити да у тадашњој Рачи није примењивана иста пракса.

Сасвим сигурно је у питању пракса који подразумева обред затварања и отварања Двери, као и повлачења и навлачења завесе у одређеним деловима Литургије, тј. да се Свете двери не отварају, осим током вршења процесии на Малом и Великом входу, и приликом Причешћа.¹¹¹⁷ Најранија сведочанства о отварању и затварању Двери могу се пронаћи од XI века, док ова пракса постаје општеприхваћена у XIV веку, због преовладавања монашког типика.¹¹¹⁸ Према Ј. Фундулису, моменат са Дверима повезан је са врло упечатљивим литургијским символизмом, где отварање Двери на позив *Са страхом Божијим*, представља померање камена са гроба.¹¹¹⁹

Приликом Причешћа свештеника на једној од Литургија којима присуствује, Јеротеј запажа: *И ђаконима даје владика и Тело пресвето и Крвљу часном напоји из своје руке. А попови сами узимају Тело и Крв*.¹¹²⁰

Треба рећи да је ово радикалнији пример одступања од древне праксе по којој су сви учесници Евхаристијског сабрања примали причешће из руку другог, укључујући ту и архијереја.¹¹²¹ Примање Причешћа из руке другог на дубљем нивоу има

¹¹¹³ А. П. Голубцов, *op. cit.*, 219.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, 183.

¹¹¹⁵ Јеротеј Рачанин, *op. cit.*, 90.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, 99.

¹¹¹⁷ Р. Хрваћанин, *op. cit.*, 209.

¹¹¹⁸ R. F. Taft, "The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither?", in: *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

¹¹¹⁹ Ј. Фундулис, *op. cit.*, 143.

¹¹²⁰ Јеротеј Рачанин, *op. cit.*, 99.

¹¹²¹ Видети: Р. Тафт, „Примање Причешћа, један заборављен симбол“, В. Вукашиновић, *Искон*, бр. 6, Врање 2000, 63–65.

сотириолошке импликације да је спасење дар Божије љубави, а не нешто што човек може сам да оствари.

Поклањајући пажњу још неким детаљима путописац наводи: *А на Проскомидији отпуст не говоре, тако чине свагда.*¹¹²² На основу истраживања С. Муретова, пракса старијих времена није предвиђала говорења отпуста на Проскомидији.¹¹²³ Веома је занимљив и следећи опис везан за Проскомидију: *И пред Велики вход кад хоће попом мињати, дигне покровац са Агнеца, па донесе ускрајак те од њега мрви. А звезде не диже и помиње које год хоће као и раније те носи на Вход. Тако и владике спомињања творе када служе.*¹¹²⁴

Ово је свакако интересантан навод због чињенице да је у старијим порецима место Проскомидије и на јерејској и на архијерејској Литургији било управо пред Великим входом. Остатак те праксе јесте данашњи обичај вршења Проскомидије на архијерејској литургији.¹¹²⁵ Из описа се да наслутити да је презвитер, вршећи Проскомидију пре Литургије, већ спомињао живе и упокојене (видети подвучен текст), а непосредно пред Велики вход то допуњује. Наглашено је да не подиже звездицу него очигледно мрви на већ припремљене Дарове.

Последњи део описа јерусалимског богослужења посвећен је Литургији Пређеосвећених Дарова, где Јеротеј наводи две праксе припреме Агнеца: једни у суботу ваде Агнец за среду и петак, а други у недељу шест Агнеца за сваки дан служења.¹¹²⁶

Ово је чудновата напомена јер није јасно зашто би се припремало шест Агнеца. Практика припреме Дарова била је двојака: или су се припремала два Агнеца за среду и петак, или пет за сваки дан од понедељка до петка. Практику припреме пет Агнеца за период понедељак–петак потврђује нам писмо цариградског патријарха Михаила III из 1174. године – он јасно наводи да се Литургија Пређеосвећених Дарова служи пет дана у недељи, да је у суботу предвиђена Златоустава, а у недељу Литургија Св. Василија

¹¹²² Јеротеј Рачанин, *op. cit.*, 99.

¹¹²³ С. Муретов, „Чин проскомидии в греческой Церкви с XII до половины XIV века (до патриарха Филофея)“, *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1894, 192–216; С. Муретов, „Чин проскомидии в Русской Церкви с XII по XIV вв. (до митрополита Киприана †1406)“, *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1894, 528; С. Муретов, „Последование проскомидии, великого входа и причащения в славяно-русских Службениках XII–XIV вв.“, *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1897, 28.

¹¹²⁴ Јеротеј Рачанин, *op. cit.*, 99.

¹¹²⁵ А. Јевтић, *Предавања о литургији*, Жича 2008, 131.

¹¹²⁶ Јеротеј Рачанин, *op. cit.*, 99–100.

Великог.¹¹²⁷ Не треба искључити могућност да је реч о грешци јер аутограф овога рукописа, како рекосмо, није сачуван, већ су до нас дошли само каснији преписи.

3.3.

–

Павле Алепски (1627–1668), син и ђакон патријарха антиохијског Макарија, средином XVII века саставио је прилично детаљан опис свега што су њих двојица чули и видели на трогодишњем путовању у Константинопољ, Влашку, Молдавију Украјину и Москву. Познато је да је патријарх Макарије активно учествовао у Никоновој реформи богослужења, као и на саборима који су тим поводом сазивани, чак и на оном који је патријарх Никона осудио. У самом спису посебно су занимљиви описи Русије тога времена, затим сусрети са патријархом Никоном и царем Алексејем, али и ранији описи Влашке и Молдавије, описи односа Молдавије са Малорусијом итд. Стицајем околности, ова два свештенослужитеља затекла су се у Молдавији приликом пада господара Василија Лупула (1595–1661), те у Малој Русији у време погибије Тимотеја Хмељницког, сина хетмана Богдана Хмељницког (1595–1657), заповедника запорошких козака.¹¹²⁸ Иначе, патријарх антиохијски Макарије био је мирски свешеник, али се након смрти жене (која је умрла убрзо после Павловог рођења) замонашио и у манастиру био од 1627. до 1634. Годину дана касније постаје митрополит алепски, а у Дамаску 1647. бива изабран за антиохијског патријарха.¹¹²⁹ Два пута је боравио у Русији: 1656. и други пут 1666. године, када је осуђен патријарх Никон. Павле Алепски је исписао и путопис који описује друго путовање, али он је изгубљен. Иначе, путопис који проучавамо написан је на арапском језику, а преведен на руски у XIX веку, и публикован 1896–1900. године.¹¹³⁰

3.4.

Прва напомена која се тиче богослужења каже да свештеник који учествује на Входу вечерње службе ујутро обавезно служи Литургију.¹¹³¹ Када гледа ову службу,

¹¹²⁷ S. Alexopoulos, *op. cit.*, 176.

¹¹²⁸ *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, вып. первый, Москва 1896, 3–4.

¹¹²⁹ Павел Халебский, *Биография* (<http://www.m-zharkikh.name/ru/History/PaulOfAleppo/Biography.html> – прегледано 13. 3. 2015).

¹¹³⁰ А. Гуревич, *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским* / Пер. с арабского Г. Муркоса, Москва 2005, 728.

¹¹³¹ *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию.*, 11.

Павле Алепски је у Бруси (данас Бурса у Турској). Ујутро на Литургији примећује да ђакон након читања Апостола кади приликом певања *Алилуја*.¹¹³²

Приликом служења у Константинопољу, са васељенским патријархом, Павле Алепски примећује и бележи да се у Јектенију за оглашене убацују прозбе: *За свевишњи мир, За мир свега света, За свети храм овај, За патријарха нашег, За господара и господарицу*. У следећој јектенији, пред *Херувимску песму*, убацује се *Заступи и спаси, За оне који плове, Да нас избави, Заступи* и остало, *док не виде да је свештеник завршио молитву*. Свакако је значајан навод да на истој Литургији ђакон приликом вршења процесације на Великом входу гласно помиње патријарха. Нема записа о другим гласним спомињањима.¹¹³³

Алепски нам доноси још једну обичајну занимљивост, из Кум Капе (данас Искеле у Турској), где у време појања химне *Достојно јест* приносе патријарху честице суве просфоре, које он узима једну за другом, и над сваком чини крсно знамење над Дискосом и Путиром, помињући имена оних који су је принели, произносећи *Да буде прослављено име Пресвете Тројице*. Како Павле бележи,

*они то називају Панагија коју између себе користе са великим поштовањем. Они ове честице носе са собом на путовања да би их употребили уместо Причешћа Светим Тајнама у случају животне опасности.*¹¹³⁴

Путописац нам у наставку не даје никакво објашњење овога обреда. Како разумемо, реч је о просфорама које су принели верни, и које нису коришћене за Предложење, већ их у моменту Заступничке молитве приносе патријарху, са списком имена оних који су их уготовили. Патријарх са сваком од принетих просфора закршта Дискос и Путир, и помиње припремљена имена, а након Литургије деле се верном народу. И коначно, како видимо, ове честице верници касније носе са собом ради Причешћа у случају смртне опасности.

Овде је по свему судећи реч о мало другачијој верзији познате грчке праксе уздизања односно благосиљања антидора након речи *Особито за Пресвету*. Најстарији извори који помињу овај чин потичу из X века и Евхологиона Cod. Cryptoferrantis G. V. VII, затим Cod. E. M. 6 у Badische Landesbibliothek Karlsruhe, који је датиран око 1200. године.¹¹³⁵ Такође, у XIV веку Свети Симеон Солунски говори о делу просфоре

¹¹³² *Ibid.*, 17.

¹¹³³ *Ibid.*, 17–18.

¹¹³⁴ *Ibid.*, 21.

¹¹³⁵ John J. Yiannias, "The Elevation of the Panagia", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 26 (1972), 227–228.

који је пирамидалног облика, у чијој основи је троугао, и која се уздиже у част Пресвете Богородице, додајући да је оваква троугласта пирамида символ Троједног Бога.¹¹³⁶ Међутим, он не разјашњава да ли је приношен нови хлеб или онај који је већ на Дискосу, односно у то време већ честица Пресвете Богородице. Стога, иако постоји неколико извора пре XVII века, Ј. Фундулис сматра да непосредно сведочанство о овој пракси уздизања просфоре немамо све до атинског кодекса 776 из XVII века.¹¹³⁷ Исти аутор указује да су постајала и схватања да остатак просфоре, из које су извађене честице, симболизује тело Пресвете Богородице. Придавање овакве симболике остатку просфоре може се пратити још од тумачења Светог Германа Цариградског, затим Теодора Андидског и касније Теофила Кампанијског.¹¹³⁸ Најзанимљивији део описа Павла Алепског је моменат у којем говори о Причешћу овим честицама у случају смртне опасности. Оваква пракса може имати везе с оним што говори поменути Атински кодекс 776, у коме налазимо сведочанство да су неуки сматрали да се овим уздизањем хлеб претвара у Тело Богородице.¹¹³⁹

Чување Причешћа у смислу тзв. *резервних дарова* није пракса непозната у Цркви. Она је постојала од старина, а сам начин чувања зависио је од помесних цркава.¹¹⁴⁰ Ипак, нигде се не спомиње оваква пракса чувања Дарова, стога овде није и не може бити реч о истинском Причешћу већ пре о популарној побожности: ове честице не могу да замене Причешће, будући да нису коришћене за Предложење, те самим тим нису предложене и у Епиклези освећене. Уз то, оваква пракса донекле подсећа на још једну праксу популарне побожности – причешће богојављенском водом, какву налазимо у многим рачанским рукописима,¹¹⁴¹ и која такође не може заменити Причешће.

У даљем опису издваја се моменат који путописац бележи у Молдавији, а то је да се у Великом посту приликом служења Литургије Пређеосвећених Дарова дели нафора, која се оставља и чува до Недељне Литургије.¹¹⁴² У наставку, описујући Архијерејску Литургију у Јашију – тада престоници Молдавије – слика начин облачења еписко-

¹¹³⁶ *Ibid.*, 228.

¹¹³⁷ Ј. Фундулис, *op. cit.*, 87.

¹¹³⁸ *Ibid.*, 87–88.

¹¹³⁹ *Ibid.*, 87.

¹¹⁴⁰ О свим аспектима ове праксе видети: Р. Ф. Тафт, „Хранение и почитание евхаристических Даров в традиции православных церквей“, *Вестник Оренбургской духовной семинарии*, вып. 1 (3), Оренбург 2015, 98–120.

¹¹⁴¹ Видети у нашем раду поглавље Каталог рачанских рукописа.

¹¹⁴² *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию*, 71.

па: обичај је да сви који саслужују с епископом, излазе из олтара и у руци носе неки део одјејанија, *од подризника до митре*, како пише Алепски. У зависности од тога шта носе, стају у ред.

На више места Павле Алепски наглашава да су осећали велики трепет према господару Молдавије Василију Лупулу – помиње се да су службу вршили у бржем ритму, јер господар није волео много да стоји. Пре самог почетка Литургије путописац бележи давање отпуста на Проскомидији, затим јектенију и многољетство владарској породици, са кађењем. Примећује да се овакав поредак врши увек када властелини улазе у цркву. Пре самог возгласа *Благослови, владико* ђакон чини благи наклон владару Василију и његовом сину Стефану, затим патријарху, па тек онда почиње Литургију. Занимљиво је да помиње да је приликом Малог входа Павле као *служашчи* архиђакон Јеванђеље однео најпре владару, и целивао га у десну руку, затим његовом сину, па тек онда патријарху Макарију, да би затим ушао у олтар.¹¹⁴³ Пре читања Јеванђеља, примећује путописац, ђакон поново чини благи наклон Василију Лупулу и његовом сину Стефану, затим патријарху, и тек онда отпочиње читање. Даље наводи да, на истој служби, патријарх пре Входа скида митру и даје је једноме од свештеника, који је, по њиховом обичају, носи на Входу. Уопште, сви се труде да понесу нешто на Вход. У наставку имамо потврду да је обичај хлебопоклоњења нашао плодно тле у пракси Цркве у Молдавији. Наиме, Алепски бележи да, док се пева *Ми који херувиме*, слуге прилазе и разастире златни тепих пред властеоску породицу. Када крене процесија, чланови породице силазе са трона и лежу на тепих. Путописац не говори ништа о народу, тј. да ли и он лежи, али се може претпоставити да народ ради исто што и господар. На Входу наводи само једну прозбу, коју је и сам изговорио: *Да помене Господ Бог господара Јована Василија војводу, супругу његову господарицу Екатерину и сина Стефана у Царству Своме свагда сада и увек и у векове векова*. Будући да је овако детаљан, тешко да би изоставио још неко спомињање, а како у наставку поново пише да се у присуству владара сви старају да скрате службу, ово је вероватно било и једино спомињање на Великом входу. Вредна спомена је и чињеница да се имена владара неизоставно убацују у заамвону молитву, и то је правило не само у Молдавији и Влашкој, него и код козака и у Москви.¹¹⁴⁴

Нама је свакако занимљиво да Алепски на више места помиње и нашег патријарха Гаврила Рајића, кога назива *архиепископом*. Пuteви су им се укрестили у Трговишту,

¹¹⁴³ *Ibid.*, 76.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, 77.

где су заједно служили најпре у Преображенском манастиру у месту Сталија,¹¹⁴⁵ а потом и у дворској цркви.¹¹⁴⁶ Следећи пут помиње Рајића у Москви, приликом сусрета са патријархом Никоном. Ту примећује да Гаврил *себе назива патријархом*, али и да је приступајући Никону узео од њега благослов, као и од патријарха антиохијског. Путописац детаљно описује и поредак седења на обеду са царем и патријархом, па тако не изоставља да спомене да је антиохијски патријарх сео поред московског с леве стране цару, а да је Гаврил седео са архиепископом рјазанским и архимандритима, с десне стране, за другим столом.¹¹⁴⁷

У његовом спису чит је ниподаштавајући тон према Гаврилу Рајићу: на граници у Путвиљу он истиче наводну бахатост и расипање српског патријарха, подмићивање граничара да би прешао границу итд. Такође, он отворено оспорава канонски статус Српске патријаршије и патријарха Гаврила. Уз то, као да се осећа нескривена завист када описује пратиоце нашег патријарха на којима је веома богата одећа и опрема за коње.¹¹⁴⁸

3.5.

Литургијска реформа патријарха Никона није процес који је он започео. Како смо већ рекли, у време патријарха Јосифа почело се са преправкама књига. Године 1651. године, у циљу приближавања руског обреда осталим источним црквама, у мисију путовања и набавке књига по којима би се реформе извршиле послат је старешина Богојављенског манастира устројеног при Кремљу, старац Арсеније Суханов. Списа-тељски плод његовог путовања, које је трајало укупно шест година, јесте књига позната као Проскинтариј Арсенија Суханова. У овом делу он не описује само богослужбене чинове, већ и градове у којима је боравио, њихову историју, становништво и обичаје.¹¹⁴⁹ Путовао је у два наврата: 1649–1653, те 1653–1655. године. Рукопис је могуће поделити на путовање у Влашку и Молдавију 1649–1650, затим на расправе са Грцима јуна 1650, а касније 1650–1651, повратак у Москву преко Молдавије, те мисију на Истоку 1651–1653. године, која је подразумевала пут преко Константинопоља, Алек-

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, 114.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, 118.

¹¹⁴⁷ *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, кн. III, http://www.vostlit.info/Texts/rus6/Makarij_2/text31.phtml?id=8154 (прегледано 24. 11. 2014).

¹¹⁴⁸ Д. Петровић, „Однос руске духовне и свјетовне власти према пећком патријарху Гаврилу Рајићу“, 73, нап. 10.

¹¹⁴⁹ *Проскинтариј – хождение стротеля старца Арсения Суханова*, Казань 1870, 3–4.

сандрије, Јерусалима.¹¹⁵⁰ На тим путовањима он је, по налогу цара, сакупио 500 књига,¹¹⁵¹ од којих је само девет било литургијског типа, а чак ни оне, нажалост, нису консултоване приликом реформе.¹¹⁵² Проскитариј Арсенија Суханова је, као тема докторске дисертације Васе Ларине, детаљно проучен,¹¹⁵³ па ћемо се ми врло кратко осврнути на најупечатљивија места у контексту историјата богослужења истраживане епохе.

3.6.

Прво занимљиво поглавље у Путопису је опис разговора А. Суханова са александријским патријархом Јоаникијем (1645–1657). Текст је дат у форми питања и одговора.

Првим питањем Арсеније жели да сазна да ли је на једној архијерејској литургији могуће поставити више свештеника. Александријски патријарх одговара са *не*, те објашњава да њихова пракса подразумева постављење само једнога свештеника и једнога ђакона на једној Литургији. Да би објаснио зашто је уопште поставио питање, Арсеније наводи да кијевски митрополит рукополаже по двадесет свештеника на једној Литургији, и да такав поступак правда правећи паралелу са Светом Тајном Крштења, у којој је могуће у исто време крстити више људи.¹¹⁵⁴ Ваља напоменути да је у случају кијевског митрополита заправо реч о римокатоличкој пракси, која је и данас актуелна.

Друго занимљиво питање гласи да ли је могуће служити Литургију са два путира, уколико има много служашчих или причасника. Александријски патријарх одриче и ту могућност говорећи да је Господ на Тајној Вечери дао једну Чашу, и да се у пракси Александријске патријаршије тога времена, ако има доста причасника, пред Причешће доноси други Путир, већи или мањи, зависи од потребе, у који се пресипа из већег, и долива. Да би се напунили до врха, у оба се долива Топлота.¹¹⁵⁵ Дакле, пракса александријске цркве XVII века сматра да се, уколико се на Литургији користи више путира, нарушава евхаристијски симболизам.

Можемо овде приметити да пракса служења са више путира, па чак и дискаса, није била страна у пракси Цариграда, поготово на архијерејској Литургији.¹¹⁵⁶ Према истраживању И. Алфејева, помињања више путира можемо пратити од Апостолских

¹¹⁵⁰ V. Larin, *The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij*, 47–58.

¹¹⁵¹ С. Белокуров, *Арсений Сухановъ*, I, Москва 1891, 2.

¹¹⁵² Н. Успенски, *Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига*, 16–17.

¹¹⁵³ V. Larin, “The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites”, *Orientalia Christiana Analecta*, 286, Roma 2010.

¹¹⁵⁴ *Проскитариј – хождение стротеля старца Арсения Суханова*, 49–56.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*

¹¹⁵⁶ R. F. Taft, *The Great Entrance*, 208–213.

Установа (око 380. године), преко Пасхалне хронике (VII век), Барберинског евхологиона (крај VIII века), те последовања архијерејске Литургије Димитрија Гемистоса (XIV век). Разлог гашења ове праксе треба, по њему, тражити у преовладавању ретког Причешћа и општој тенденцији смањења димензија храмова.¹¹⁵⁷ Употребљавање више путира свакако је практичније због могућих непријатности приликом пресипања Причешћа. Затим, уколико се користи више путира, нема потребе користити велики Путир – што такође може носити практичну неугодност.¹¹⁵⁸

У наставку Суханова занима да ли је у екстремним условима (он говори о пустињи) могуће служити Литургију на обичном хлебу. Александријски патријарх му одговара потврдно, уз предуслов да се на тај хлеб, пре Проскомидије, урежу слова ИС ХС.

О овоме на неки начин говори и Никола Кавасила у своме тумачењу, и објашњава зашто свештеник на хлеб утискује симболе Христовог страдања:

*Пошто издвоји један хлеб од многих и пошто га учини даром, тада као на каквој слици изображава на њему страдање и смрт Господњу [...] показујући тако да ће овај хлеб свакако бити претворен у онај истински, распети и жртвовани Хлеб.*¹¹⁵⁹

И последње нама занимљиво питање јесте да ли се *Алилуја* приликом читања изговара два или три пута. Добија очекиван одговор – *три пута*.¹¹⁶⁰ Свакако да је Суханов ово питање упутио зато што и њега самог занима одговор, будући да је у току била полемика о овоме питању, у контексту Никонове реформе.

Следећа занимљивост је опис Литургије коју врше четири арапска свештеника у Цркви Светог великомученика Георгија у селу Рамљи. Из описа је очигледно да је вршење процесције на Великом входу на Суханова оставило најснажнији утисак. Том приликом, тврди он, један од свештеника носи чак и Јеванђеље, а по уласку свештеника у олтар и постављања Дарова на Часну трпезу, свештеник који не служи, по окончању *Херувимске песме*, отвара Царске двери, излази и говори нешто на арапском, да би се, после кратке беседе, вратио унутра. Након тога је поново изашао и понео платно, на које му је народ убацивао новац. Суханов примећује и да одмах након Причешћа саслужујући свештеници скидају одежде, док онај који је проскомидисао остаје и завршава Литургију.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁷ И. Алфеев, „Евхаристическая чаша на соборной Литургии“, *Журнал Московской Патриархии*, № 9, сентябрь 2011, 68.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, 69.

¹¹⁵⁹ Свети Никола Кавасила, *op. cit.*, 43–45.

¹¹⁶⁰ *Проскинтарий – хождение стротеля старца Арсения Суханова*, 49–56.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, 57.

На крају Проскинтарија налази се опис архијерејске Литургије Јерусалимске патријаршије, којој је началствовао јерусалимски патријарх Пајсије (1645–1660). В. Ларина је у својој књизи, после уводних напомена, донела цео текст на руском и енглеском језику, и детаљно га обрадила упоређујући истовремено Проскинтариј са другим рукописима словенског и грчког порекла.¹¹⁶² У наставку користимо њен превод.

Суханов примећује да је пракса благосиљања управника или господара области којој епископ или патријарх столује, у Јерусалиму иста као у Русији, а различита од оне коју је гледао у Влашкој (као и Алепски) – господар и господарица се не благосиљају посебно већ архијереј благосиља све присутне у цркви, без неког посебног поклањања пажње владарском пару.¹¹⁶³ Путописац не заборавља да спомене да се након прочитаног Апостола кађење врши у време певања *Алилуја*.¹¹⁶⁴ Такође, Суханов примећује да приликом вршења Великог входа учесници процесије изговарају само прозбу *Све Вас*.¹¹⁶⁵ У наставку сведочи о још неким разликама у обреду: наводи да народ током вршења Великог входа или скида турбане и капе са главе, или неки од присутних падну на колена, али да не леже на земљи *како је код нас обичај*.¹¹⁶⁶ Још примећује да се вода којом архијереј пере руке, без молитве и без омивања очију и лица – како Руси раде, не носи на Входу, него је ђакон просто излива где му је најлакше.¹¹⁶⁷

Занимљива је и напомена да се литургијска химна *Свет, Свет, Свет* пева два пута ако се служи Литургија Светог Василија Великог.¹¹⁶⁸ Разумљиво је да се то чини због дужине молитава које су тихо читане. Суханов сведочи да се на Епиклези предвиђа читање Тропара трећег часа, као и благосиљање Дарова без митре са омофором.¹¹⁶⁹ Приликом спајања честица ђакон пази да се не убацују честице од живих и упокојених које помиње, већ само од Агнеца. Тако ради уколико има причасника, а ако не, онда их одмах спаја.¹¹⁷⁰ Вредан спомена је и навод да се јерусалимски патријарх причешћује пијући трипут из Путира, при чему Суханов не изоставља да нагласи да се у Белорусији пије само једном.¹¹⁷¹ На крају наводимо да путописац помиње и неког свештеника из Караманије (Мала Азија) кога је патријарх Пајсије причестио с епитрахиљем, иако није служио.¹¹⁷²

¹¹⁶² V. Larin, *op. cit.*, 135–239.

¹¹⁶³ *Ibid.*, 97.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, 101.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, 110.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, 60–61. Исто тако и 110.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, 107.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, 115.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, 116.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, 124.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, 122.

¹¹⁷² *Ibid.*, 123.

Осим што сва три путописца помињу неке детаље који су за нас несвакидашњи и представљају обичаје краја у који их је пут нанео – попут чувања честица суве просфоре за хитно причешће у Кум Капу (Павле Алепски) или ношења кристалног путира са моштима на Великом входу у Јерусалиму (Јеротеј Рачанин), или пак изношења платна у које се ставља новац после Великог входа, како су чинила четири свештеника Арапина у Светој Земљи (Арсеније Суханов) – посебну пажњу привлаче нам неки други моменти. Најпре запажамо да два путописца говоре о кађењу приликом певања Алилујарија, што је директна потврда да се на Истоку овај део Литургије врши на описани начин. Ова пракса забележена је у Бурси и Јерусалиму.

Описи Великог входа се разликују. У сведочанству Јеротеја Рачанина на процесии нема никаквих сувишних спомињања, а свештеник и ђакон по једном у процесии говоре *Све вас да помене*. Павле Алепски нам врло живописно доноси чињеницу да се у Молдавији спомињу господар Василије Лупул, његова жена и син, док неке евентуалне додатке не помиње. На Литургији вршеној у Константинопољу исти путописац бележи да се у процесии помиње само патријарх. Арсеније Суханов пак потврђује сведочанство Јеротеја Рачанина јер и он у Јерусалиму гледа Вход који има само спомен *Све вас*.

Даље, овако упоређени путописи наводе нас на још један неоспоран закључак, а то је да се, док се носе Дарови, у Русији, Малој Русији и најближим војводствима (Влашкој и Молдавији) на Великом входу дословно лежи. Павле Алепски нам то директно сведочи када говори о молдавском обичају развијања златног тепиха и силаска са трона господарске породице, и лежања на њему. То индиректно потврђује и Арсеније Суханов који нам говори да у Јерусалиму неко од присутних скида капу или турбан (вероватно Арапи), понеко и клечи, али нико по *московском обичају* не лежи.

Пракса поклањања Даровима, приликом вршења Входа, била је дубоко укорене на у пракси Цркве у Русији и Малој Русији. Проблем је суштински био у схватању времена освећења Дарова. У нешто каснијем периоду заговорници оваквог римокатоличког разумевања форме сакраманта осуђени су као јеретици хлебопоклоници.¹¹⁷³ Свети Никола Кавасила својевремено помиње овај проблем, што значи да је он далеко дубљи, и да нема везе само са руском праксом. Наиме, он пише да приликом вршења

¹¹⁷³ В. Вукашиновић, „Прилог бољем разумевању литургијске теологије и праксе карловачких митрополита 18. века“, *Саборност: теолошки годишњак*, Пожаревац 2008, 138.

процесије са Даровима треба пасти на колена пред свештеником, и молити га да нас помене у молитвама које следе. Ипак наглашава:

*Ако неки од оних који се поклањају свештенику који улази са Даровима, чине то сматрајући да се поклањају Телу и Крви Христовој, они су у заблуди због Литургије Пређеосвећених Дарова, не знајући разлику између ове и оне Литургије.*¹¹⁷⁴

И Свети Симеон Солунски алудира да Велики вход може бити праћен падањем сабраног народа ничице на колена, напомињући да се Даровима на тај начин указује част као предобрасцима Тела и Крви Господње, који су *освештани прилагањем*.¹¹⁷⁵ Према неким мишљењима, реч је о утицају западног празника *Corpus Christi* из 1264. године на источну традицију.¹¹⁷⁶ Можемо закључити да исти обичај постоји и у грчкој пракси XVII века, што потврђује и – у Венецији 1604. године – одштампано дело Гаврила Севера под називом *Приручник против оних који говоре да православни синови Источне Цркве рђаво и противзаконо чине што поштују и клањају се Светим Даровима у време када се поје Херувимска песма и свештеник носећи их ступа у Олтар. Још о частицама на Светом дискусу. Још и о кољиву и семењу које се приноси о празницима светих и за упокојене православне*.¹¹⁷⁷

¹¹⁷⁴ Свети Никола Кавасила, *op. cit.*, 100.

¹¹⁷⁵ С. Убипариповић, *op. cit.*, 173.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, 189.

¹¹⁷⁷ П. Скалтош, *op. cit.*, 14.

ЗАКЉУЧАК

Отежани услови живота Цркве у Отоманској империји нису спречили монахе Манастира Раче да се у самом манастиру, али и Скиту Светог Георгија, посвете преписивању богослужбених књига. Селидба на север, након Велике Сеобе, недостатак штампарија и верски притисак повлашћене Римокатоличке цркве стављају пред Рачане специфичне задатке. Првих деценија у новој средини преписали су мноштво богослужбених књига за нова богослужбена места. Ти преписи су, макар у почетку, надоместили књиге остављене и изгубљене током Сеобе. Осим књига, преписивали су и тумачили привилегије које је српском народу доделио Бечки двор. Тако су руке Рачана, али и других избеглих монаха, замениле штампарију коју су Срби упорно али и узалудно деценијама тражили од Аустријске империје.

У првом поглављу рада најпре смо се, резимирајући претходна истраживања, позабавили историјатом Манастира и биографијама скриптора. Такође, направили смо каталог рачанских рукописа. Важно је напоменути да смо, пописујући, дошли до бројке од 78 познатих рукописних јединица које се могу приписати Рачанском скрипторијуму. У каталогу смо навели и библиотечко лоцирање и сигнатуре свих рукописа, с циљем да будући истраживачи добију чврсту полазну тачку од које би кретали даље – а досадашњи пописи су или фрагментарни, или застарели. Верујемо да смо тиме начинили значајан корак ка комплетном попису рукописа Рачанске преписивачке школе.

У другом поглављу смо, кроз три целине, истраживали литургијски поредак код Срба XVII и прве половине XVIII века. У томе периоду литургијски живот у Пећкој патријаршији није заустављен, али је свакако био отежан. Захваљујући манастиру Хиландару и монасима који су се тамо подвизавали, мноштво књига вековима је стизало у матичну средину. С друге стране, средином XVII века Срби се, услед честих путовања монаха ради сакупљања милостиње, све више окрећу Русији. То почиње да руско богослужење поставља као узор и гаранцију правоверности, што је донело одређене промене у богослужбеном поретку. Те промене истраживали смо првенствено на примеру три Литургије, трагајући за одговором када је дошло до прелома и појачаног руског и малоруског утицаја на српску литургијску праксу. Видели смо да се одговор на то питање крије у другој половини XVII века, али да тај прелаз није био ни

радикалан ни систематичан, већ пре спонтан. Пут руским књигама утиру српски преписи мешовите редакције. Такве богослужбене књиге за основу имају Филотејев поредак, кроз који се провлачи понеки литургијски новитет, попут уклањања спомена Анђела на Проскомидији, јектеније за усопше, умножења спомињања на процесији Великог входа, Тропара трећег часа итд. Изражено процентима, можемо рећи да у нашем узорку (у којем изузимамо Рачане) од 24 српска рукописа из периода 1600–1706. године, 9 рукописа (37,50%) излаже структуру Филотејевог поретка са мањим одступањима у односу на штампане литургијаре; 10 рукописа (41,67%) су рукописи мешовите редакције, који углавном имају Филотејев поредак, са понеком интерполацијом; 2 рукописа (8,33%) излажу староруски архијерејски поредак, а 3 (12,50%) архијерејски постниконовски поредак. До краја XVII века (тачније 1691. године) преписује се последња српска књига Филотејеве редакције, а мешовите редакције убрзо постају преписи руских и малоруских штампаних издања.

Што се тиче Рачана, данас можемо говорити о укупно девет познатих литургијских рукописа Рачанске преписивачке школе – тачније, шест архијерејских чиновника, једном архијерејском литургијару и два литургијара. Изражено у процентима, утицај српске традиционалне праксе је занемарљив. Преовладава руски и малоруски утицај. Тек један рукопис (11,11%) филотејевске је редакције (са додатком Тропара трећег часа), 2 (22,22%) су класични мешовити рукописи, 5 (55,56%) архијерејских чиновника нам излаже малоруски прениконовски и 1 (11,11%) литургијар малоруски постниконовски поредак. Притом наглашавамо да у томе смислу не постоји разлика у рукописима насталим пре и после Сеобе. Тако, рецимо, модел прениконовског архијерејског чиновника Рачани преписују и пре и након селидбе.

. 12:

-	-	-	-
МСПЦ Орг 3-II-2	САВ 7 МСПЦ Орг 121	МСПЦ 252 ДЕЧ 135 ПБ 21 НБС 640 БГКДП	Музеј Румјанцова 401

Драгоцени поглед са стране, и искорак из текстова служби представљају путописи, захваљујући којима смо, на посредан начин, сведочили о литургијском предању како даљег Истока (Јерусалим, Александрија, Антиохија), тако и Влашке, Молдавије, Мале Русије и Русије, а на непосредан начин и о богослужењу Пећке патријаршије истраживаног периода.

Христифор Рачанин свакако је без премца када је реч о преписивању рачанских литургијских рукописа. Он је преписао шест од девет књига које су биле главни предмет нашег истраживања. Видели смо да је био изузетно образован за своје време, и да није реч само о преписивачу, већ често и редактору књига. У раду смо такође утврдили да Рачани за чак пет архијерејских чиновника користе малоруске прениконовске предлошке из прве половине XVII века. Будући да је овај тип богослужења из Русије протеран Никоновом реформом, средином XVII века, а да га Рачани преписују све до 1725. године, разлози за овакву праксу морали су бити истражени. Изнели смо претпоставку да је реч о директној последици духовног руковођења врха Српске Цркве. У томе контексту нагласили смо везу Рачана са патријархом Арсенијем Чарнојевићем: пре свега, ту је заједничко ходочашће у Јерусалим Христифора Рачанина и патријарха Арсенија, као и сведочанства да је патријарх обилазио све избегле монахе који су се населили око његовог двора у Сентандреји, међу којима су били и Рачани.

Уз то, везу Рачана са поглаварима Српске Цркве тога времена потврђује и друго сведочанство, из 1714. године, о односу даскала Максима са патријархом пећким Мојсијем Рајовићем (1712–1725) и карловачким митрополитом Викентијем Јовановићем (1713–1725). Затим, натписи на књигама потврђују да су наши епископи, у првој четвртини XVIII века, служили по овим чиновницима. Став о критичком одабиру предлошка поткрепљује и постојање сведочанстава јерођаконa Симеона, сабрата Манастира Светог Павла на Светој Гори, који пише о неповерењу српске јерархије у руске реформисане књиге. На крају, ту је и питање због чега је Христифор преписао најпре мешовити архијерејски чиновник САВ 7, а после тога прешао на прениконовске архијерејске чиновнике, и преписао их укупно три пута, што је након њега наставио даскал Максим и ученик из Кипријановог кружока.

С друге стране, напоменули смо да разлог оваквога одабира предложака може бити и непознавање богослужбеног контекста, и некритичко преписивање. Не можемо оспорити чињеницу да српска литургијска средина у то време представља периферију

тадашњих главних литургијских токова, као и да у српској средини не постоји сведочанство о појави литургијских спорова, нити институција које би се бавиле богослужењем. Важно је нагласити да након Рачана немамо наставак преписивања рачанских литургијских формулара.

Рачани су се по много чему издвојили у односу на друге рукописне радионице. Потврдићемо то неколиким примерима. Најпре, ту је писање народним језиком – уочавамо га најпре код Јеротеја Рачанина, у његовом Путопису, који је преписан 1704/1705. године, да би такав метод писања преузео Гаврил Стефановић Венцловић и касније, у шест веома обимних рукописа, преписивао народним језиком.

Затим Србљак. Појачан степен русификације код Рачана се можда најјасније може уочити у њиховим минејима. Од укупно 14 рачанских минеја, два су преписана пре Сеобе а три у Фудвару, руком Јеротеја Рачанина. Ових пет Јеротејевих минеја издвајају се од остатка корпуса по томе што не садрже службе светим Русима. Осталих девет, који су настали у школи Светог Луке у Сентандреји, представљају дословне преписе савремених руских минеја. Најуочљивији примери су свакако АСАНУ 148 и СА 10. Некритичким преписивањем минеја руске редакције, који у свом садржају немају српске светитеље већ руске, створила се празнина, и потреба за књигом која би у себи објединила службе Србима светима. Ту потребу осетили су Рачани, и један од њих, даскал Максим, преписује први Србљак, 1714. године – који је данас нажалост изгубљен.

Нарочито је вредна спомена чињеница да Рачани 1675. године преписују први класични архијерејски чиновник (САВ 7), тако да пре тога рукописа не можемо говорити о елаборисаном архијерејском литургијском поретку код Срба. Све до тада епископи и свештеници у Пећкој патријаршији користе исти евхаристијски формулар, у коме се посебности архијерејске службе излажу у сведеном виду, кроз маргиналије, или изложен поредак рукоположења свештеника и ђакона. У овоме контексту можемо издвојити рукопис ДЕЧ 126 (XV век). Он једини излази из ових оквира и чини одлучујући корак ка одређењу пуне структуре архијерејског богослужења, која се у потпуном виду појављује ипак тек од Рачана.¹¹⁷⁸

Од текстова и чиновна који се први пут у српском литургијском предању појављују од Рачана, издвајамо појаву мистагогија, затим опширне верзије

¹¹⁷⁸ Видети: В. Вукашиновић, „Српски рукописни служабници XIV и XV века – Извори за реконструкцију архијерејског последовања Свете Литургије у средњовековној Србији“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд 2016, 27–39.

постниконовског Упутства о раздробљењу Агнеца, Херувике на Пасху, вађења прве честице на Проскомидији за Светог Јована Претечу и Упутства о припреми Агнеца за Литургију Пређеосвећених Дарова.

Што се мистагогија тиче, реч је једном аспекту литургијског богословља који смо, као вредан пажње, издвојили у посебну целину. Реч је о кратким тумачењима дикирија, трикирија, Великог входа итд. који су уметнути у текст Литургије. Уочили смо да их, осим код Рачана, можемо срести у још два српска (АСАНУ 16 и ПБ 139) и у једном малоруском архијерејском чиновнику (ГИМ Син 271), из 1665. године. Ипак, први препис оваквог текста се у српској средини појављује код Рачана – 1686. године. Век ових мистагогија у српском рукописном предању био је веома кратак, тек неких 40 година. Установили смо да је половина (односно четири) мистагогија преписана из руског средњовековног списка Протумачена служба (XIV век). Реч је о спису који садржи разна тумачења, од којих су многа апокрифног порекла. Друга половина састављена је из светоотачких коментара Симеона Солунског и Максима Исповедника. Извесно је, међутим, да ове текстове нису саставили Рачани – начин убацивања мистагогија у текст Литургије јесте несвакидашњи за српско литургијско средњовековље, али није непознат у руском литургијском предању.

Текст Упутства о раздробљењу Агнеца, какав налазимо у седам рачанских књига, не постоји у српском литургијском формулару ни пре ни после Рачана. Реч је о проширеној верзији, која се у руским издањима штампала од 1656. године. Заправо је у питању компилација кратког прениконовског Упутства о раздробљењу Агнеца и синодског писма васељенског патријарха Пајсија I из 1654. године. Ваља приметити да су се у следећој деценији Руси вратили на краћу верзију Упутства, и штампали га у сведеној верзији. Шта је пресудило да се овакав текст код Рачана упорно преписује, у чак седам рукописа, није познато.

Посебну пажњу привлачи чињеница да у најстаријем рачанском литургијском рукопису, САВ 7, наилазимо на кратак Указ о раздробљењу Агнеца, а у седам каснијих на опширнији формулар. У сваком случају, појава оваквог текста доста нам тога казује у вези са праксом Причешћа у Пећкој патријаршији и Карловачкој митрополији истраживаног периода, односно: да ли се све честице спајају па се врши Причешће, или се спајање честица врши након Причешћа. Компаративном анализом утврдили смо да осим српских штампаних литургијара постоји и седам рукописа који јасно прописују да ђакон са Дискоса сакупља све честице и спаја их у Путир, а да свештеник након тога позива и даје Причешће верницима. То је несумњиво сведочанство да у Пећкој

патријаршији тога времена постоји и таква пракса (да се Причешће врши након спајања честица).

Да причасника у време туркократије није било много, потврђује податак да се у већем броју рукописа и не спомиње могућност Причешћа лаика, а и они који то спомињу, садрже формулације *ако има неки који хоће да се причесте* или *ако хоће да се неко причести, јереј узима Путир од ђакона и даје им*. Закључак је да су, услед ретког причешћивања, свештенослужитељи све честице сједињавали пре причешћивања лаика, али су Агнец ломили на веће комаде, и на тај начин су причешћујући неколико верника могли да одвоје Агнец од честица. Све ово вероватно говори у прилог томе да је пракса у Пећкој патријаршији била двојака, тј. да се честице уопште не спајају или се спајају само уколико нема много причасника.

У истоме контексту ретких текстова ваља напоменути да Рачани у својим рукописима преписују тзв. Херувик у на Пасху. Реч је о изузетно реткој химни који је до сада идентификована у укупно 12 српских рукописа, од којих су шест рачански. У питању је заправо пасхална стихира која се у пракси Велике Цркве певала као друга песма Великог входа.

Код Рачана се појављује и пракса вађења прве честице на Проскомидији за Светог Јована Крститеља, и то најпре у рукопису САВ 7 (1675). Оваква напомена неизоставна је у њиховим каснијим преписима, изузев у рукопису Гаврила Стефановића Венцловића (Музеј Румјанцова 401). Већ две године касније (1677) овакав поредак вађења честица можемо срести у ПБ 103, и касније у САНУ 16 (1692), те ПБ 169 (1706), итд. На крају напомињемо да у два рачанска рукописа (САВ 7 и Музеј Румјанцова 401) наилазимо на Упутство о припреми Агнеца за Литургију Пређеосвећених Дарова, и то су, према нашем истраживању, једина два рукописа са оваквом напоменом.

Утврдили смо, такође, да и пре Рачана постоје неке литургијске интерполације које у њиховим преписима постају незаобилазне. Најочљивији пример свакако је Тропар трећег часа. Интерполирање овог додатка у нашем узорку имамо већ у рукопису САВ 6 из 1590–1600. године. Тачније, у укупно 15 (62,50%) од 24 српска рукописа истраживаног периода наилазимо на овај додаток. Можемо рећи да са Рачанима Тропар трећег часа дефинитивно заузима своје место у литургијском поретку Српске Цркве, јер га садржи свих девет рачанских литургијских рукописа.

Занимљив феномен истраживаног периода јесте појава српских рукописа који у своје поретку садрже благосиљање Дарова на Речима Установљења. Реч је о укупно

четири рукописа, од којих су два рачанска. Од тога два рукописа (АСАНУ 356 и Музеј Румјанцова 401) имају упутство да се Дарови благосиљају на овом месту, у обе Литургије. Томе упутству рачански додаје и *намеру*, пратећи малоруски предложак. Најстарији из овог корпуса, ХИЛ 333 (1658), упућује на благосиљање Дарова само приликом изговарања Речи Установљења на Литургији Василија Великог, што можемо срести и у САВ 7. Свакако да је реч о утицајима Могилине и Никонове реформе, тј. руских и малоруских предложака.

Мимо Рачана, као део нове обичајности, у три постниконовска архијерејска чиновника (УБ 24, ПБ 103, ПБ 169) у структури Литургије Пређеосвећених Дарова појављује се непредањско облачење одежди, без изговарања молитава, као и непредањско Причешће на истој Литургији. Та нова пракса уводи, приликом Причешћа свештенослужитеља, формулу *Часно и Пресвето Тело и Крв Господа и Спаса Нашега Исуса Христа даје се мени недостојном*. Исти рукописи предвиђају и литургијску тишину приликом Причешћа из Путира. Такође, уведена је напомена да се ђакон који ће употребљавати Светиње не причести из Путира тада, него тек приликом употребљавања Дарова. У раду смо приказали да овакав поредак полази од непредањске претпоставке да вино које се налази у Путиру није Крв Христова, иако му се признаје освећење у нижем смислу. Познато је да је овакво упутство формулисао Петар Могила.

Закључујући можемо рећи да корпус рачанских рукописа најбоље показује стање ствари литургијског формулара XVII века. Те одлике можемо сумирати у две речи: комплексност и вишеслојност. Литургијско средњовековље и даље је присутно, али та веза све више слаби.¹¹⁷⁹ Пример једне, условно речено, *конфузије* и мешавине предложака XVII века јасно илуструју рачански рукопис САВ 7 и рукопис *грешног* Јована (АСАНУ 356). Литург који их је користио, ако је био иоле упућен у литургијски поредак, морао је бити и те како збуњен јер ту има заиста несвакидашњих компилација – што смо у раду подробно описали.

На основу целокупног изложеног материјала можемо закључити да је током тешких векова робовања под Османским царством богослужење одиграло одлучујућу улогу у духовном животу и, уопште, опстанку српског православног народа. Нећемо претерати ако кажемо да је оно представљало и основу народног јединства. Истина је да српски литургијари XVII века одражавају више богослужбених струја, као и да се

¹¹⁷⁹ Атанасије Јевтић сматра да средњовековни период Српске православне цркве траје све до патријарха Пајсија Јањевца (1614–1647) – А. Јевтић, „Развој богословља код Срба“, *Духовност православља*, Београд 1990, 235–268. Период након његове смрти је време када се појављују Рачани.

примећују новотарије у литургијском поретку, али кроз те рукописе литургијско предање се одржало, и богослужење је на тај начин постало гарант опстанка српског народа.

Истражени рукописи представљају, с једне стране, културно благо српског народа чија је вредност непроцењива, а, са друге, изворе од прворазредног значаја. Проучавајући их отварамо ризнице светотајинског искуства Цркве. Међутим, значај ових књига биће потпун уколико буду консултоване од савремених проучавалаца историје српског богослужења, али и свештенослужитеља, приликом разрешавања литургијских недоумица. Посебно је битно узети их у обзир приликом приређивања неког будућег издања Литургије. Познавање структуре српских рукописних литургијара и архијерејских чиновника може да помогне и литургичарима и пастирима Цркве да одгонетну шта је у савременој литургијској пракси саобразно старијем српском литургијском предању а шта не. Јер истинско следовање предању Цркве, па и литургијском предању, подразумева да смо сигурни шта смо наследили и чему смо верни – у супротном нећемо бити у стању да стваралачки преображавамо сопствену савременост, која је исто тако део предања.

С друге стране, погрешно је задржати се на простом рационалном разумевању богослужбених текстова. Тек откривање и оживљавање њиховог унутрашњег садржаја поставља све изражајне одлике тих текстова на право место, и даје им истинско значење и значај.

ДОДАЦИ

1. ПРЕВОД ЛИТУРГИЈЕ СВЕТОГ ЈОВАНА ЗЛАТОУСТА ИЗ РАЧАНСКИХ АРХИЈЕРЕЈСКИХ ЧИНОВНИКА

У овом додатку дајемо превод архијерејске Литургије Светог Јована Златоуста из рачанских архијерејских чиновника. Рукописи које користимо су: МСПЦ 252, НБС 640, БГКДП, ПБ 21, ДЕЧ 135, САВ 7. Основни рукопис из кога преводимо јесте Архијерејски чиновник МСПЦ 252. Будући да је преписан 1686. године, најстарији је у корпусу рачанских прениконовских књига. Све разлике у односу на њега, које постоје у осталих пет архијерејских чиновника, навели смо у фуснотама. На тај начин смо рад учинили проходнијим, избегли смо да га оптеретимо мноштвом детаља везаним за разлике унутар корпуса рачанских рукописа. Рукопис МСПЦ 252 у овом преводу означавамо словом Ω.

И остале рукописе смо хронолошки поређали: на другом месту је чиновник НБС 640 (α – година преписивања 1688), на трећем БГКДП (β – трећа трећина XVII века), на четвртом ПБ 21 (γ – друга деценија XVIII века), на петом ДЕЧ 135 (δ – 1710–1748). На последњем месту је рукопис САВ 7 (ε), који је, иако најстарији (1675), мањег обима од остала четири рукописа. Напомињемо да хиротоније свештеника и ђакона – које су у рачанским рукописима инкорпорисане у Литургију Светог Јована Златоуста, нећемо преводити.¹¹⁸⁰

Потребно је нагласити да данас постоје два превода прениконовске архијерејске Литургије Светог Јована Златоуста на српски језик. Први је превод А. Јевтића,¹¹⁸¹ који је поменуто Литургију превео из рачанског архијерејског чиновника НБС 640, а други Димитрија Калезића,¹¹⁸² који је исту Литургију превео из рукописа АСАНУ 16. Реч је о рукопису из 1692. године који је Сава Очинић преписао за владикау црногорског Висариона Бориловића (1685–1692). Приликом превођења ми смо, ради решавања

¹¹⁸⁰ Рукопис Ω: Хиротонија свештеника (л. 38а–44а) и ђакона (л. 52а–57а).

¹¹⁸¹ А. Јевтић, „Српски рачански Арх. / Патр. Чиновник“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Третибиње 2008, 127–162.

¹¹⁸² Д. Калезић, „Архијерејски чиновник црногорског владике Саве Очинића“, *Гласник – службени лист Српске Православне цркве*, год. ХСVI, бр. 2, Београд, фебруар 2015, и бр. 3, март 2015, 78–96, 145–169.

извесних недоумица, користили и консултовали у већој мери превод А. Јевтића а у мањој превод Д. Калезића.

1.1.

Ω (л. 16–676)

(1) Хотећи светитељ да врши Божанствено Тајнодејство, дужан је најпре да буде измирен са свима и да нема нешто против некога, (2) и срце да чува колико може од злих помисли, да се уздржи мало с вечери, и да буде трезвен све до времена Свештенодејства.¹¹⁸³

Када време наступи, долази му онај јереј који ће служити са њим. Када јереј са ђаконом прими благослов, одлазе у цркву. Када ударе у клепало на Проскомидију, светитељ, уставши, чини три поклона и говори молитву ову: *Глас веселе радости узлазећи горе, ка Цркви Христа Бога Нашега. Његово свећење нека буде на свима нама. Знаш немоћ нашу, Господе Исусе Христe, помилуј нас. Амин.*

Када светитељ излази из келије, говори ову молитву: *Господе Исусе Христe, Спаситељу наш, Ризницо добара, дај ми покајање, савришено служење и срце бодро, да послужим Твојим Пречистим Тајнама, (2) да изађем свом душом на тражење твоје, осим Тебе од сваког добра се склањам. Даруј ми, Боже, човекољубиву Твоју благодат, у цркви славе Твоје код Престола Господњег. Јер Отац који те од вечности извео из недара Својих, безвремен, присносуштан, обнови у мени зрак Твога Лица. Оставих Те, но не остави Ти мене; изађох од Тебе, изађи на тражење моје; уведи ме на пашу Твоју, прибродј ме овцама изабраног Ти стада и нахрани ме с њима од зеленила Божанских Твојих Тајни; којему чисто срце би место живљења, и обасјање Твојих откровења. Јер Теби приличи свака слава, част и поклоњење, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова. Амин.*

Молитва светитеља док иде путем (3) до цркве: *Пролише се стопе моје у правду, поменух Господа и обрадовах се онима који ми рекоше: Пођимо у Дом Господњи. А ја, по мноштву милости Твоје, ући ћу у дом Твој, и поклониху се Цркви Светој Твојој и прославићу те – У Три Лица Једно Божанство, Оца, Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова. Амин.*

¹¹⁸³ ε: У то време устаје светитељ и узима светитељску мантију коју облачи на себе, такође и камилавку. Архиђакон приноси пастирски жезал и даје га светитељу у десницу, целивајући је. Светитељ узима жезал и креће ка цркви, а са њим и свештеници и ђакони који ће му саслуживати (л. 86).

Потом Псалам 14: Господе, ко ће се настанити у насељу Твоме? Или ко ће се населити на гори светој Твојој? Који ходи непорочно и чини правду, који говори истину у срцу своме. Који не слага језиком својим, и не учини ближњему своме зла, и поругу не прими на суседе своје. Унижен би пред њим лукави, а оне који се боје Господа прославља, који се куне ближњему своме, и не одриче; који новац свој не даде на камату, (3) и мито за невине не прими. Који тако чини, неће се поколебати до века.

Тада Псалам 22: Господ ме напаса, и ничега ме неће лишити. На месту зеленом тамо ме настани, на водама одмора отхрани ме. Душу моју поврати; одвешће ме на стазе правде, ради Имена Његовог. Јер ако и пођем посред сенке смрти, нећу се бојати зла, јер си Ти са мном. Жезал Твој и палица Твоја, утешише ме. Припремио си преда мном трпезу, насупротив онима који ми досађују. Намазао си уљем главу моју, и чаша Твоја која напаја је најјача. И милост Твоја пратиће ме у све дане живота мога, и настанићу се у Дому Господњем за дуге дане.

Кад светитељ долази ка Црквеним дверима, у сусрет му са кадилом (4) и упаљеном трикиријом излазе јереј и ђакон. Затим ипођакони са свећама, и са Крстом. Светитељ узима Крст и благосиља их говорећи: *Хвалите троци Господа, хвалите Име Господње*. Они певају велегласно: *Нека је Име Господње благословено од сада и до века – два пута*. Затим: *Од истока сунца до запада хвалите Име Господње*.

Светитељ осењује присутни народ Крстом. Када светитељ улази у Цркву, говори овај тропар: *Непроходне Двери, Тајно ознамењена, Благословена Богородице, прими молитве наше и принеси их Сину Твоме и Богу нашем, да спасе Тебе ради душе наше*.

Господе, а ја мноштвом милости Твоје ући ћу у Дом Твој, поклониху се у страху Твоме. Господе, упути ме правдом Твојом, ради непријатеља мојих, исправи пред Тобом пут мој.

Када светитељ (4) дође пред Свете двери, почиње тихим гласом: *Благословен Бог наш,¹¹⁸⁴ Трисвето и по Оче наш: Помилуј нас, Господе, помилуј нас*. Слава: *Господе, помилуј нас, јер се у Тебе надамо*. И сада: *Милосрђа двери отвори нам, Благословена Богородице*. Потом целива иконе говорећи тропаре свакоме светом. После целивања епископ одлази у Свети олтар откривене главе, и на Царским дверима говори молитву:

¹¹⁸⁴ ε: Царе Небески (л. 2а).

Госпoде, ниспoшaљи руку Твоју сa Вишњегa Свeтoгa жилиштa Твогa, и укрeпи мe зa прeдстoјeћу Службу Твоју, дa нeосуђeнo прeдстaнeм стpaшнoмe Твoмe oлтaру и бeскрвну Жртву свршим. Јер је Твоја сила у вeкoвe вeкoвa. Амин.

Свe врeмe aрхиђaкoн прeтхoди свeтитeљу, сa упaљeнoм трикиријoм. (5) A кaдa дoђe у Свeти oлтaр, чини пoклoн прeд Прeстoлoм Бoжјим. Прeзвитeри пoдижу Свeтo јeвaнђeлe, и Свeтитeљ, цeливaвши, блaгoсилa oнe кoји ћe служити сa њимe, и знaмeнујe их Крстoм.

Пoтoм гoвoри oву мoлитву тaјнo:

Влaдикo, Госпoдe Бoжe Свeдржитeљу, Кoји нe жeлиши смрти грeшникa, нeгo oбрaћeњe дaвши Јeдинoрoдним Синoм Твојим, Госпoдoм нaшим Исусoм Христoм, Кoји нaм пoкaзa пут, нoви свeти, и пoписa нaчин пoкaјaњa стaрим блудницимa, дрeвним рaзбoјницимa, дрeвним цaриницимa, пoдaвши и блудници извoр сузa; стoгa, Влaдикo, и мeнe удoстoј, нe пoмиђући мoјe бeзбрoјнe грeхe, нeгo мимoиђи мoјa прeгрeшeњa, јер си Ти јeдини бeзгрeшaн, милoсрдaн, (5) прeмилoстив, Кoји сe кaјeш збoг људских злoбa; и примaш пoкaјaњe oд свe твaри; хвaљeни и нeпрeстaнo oд Нeбeских силa, стpaшaн си Хeрувимимa и Сeрaфимимa, кoји oд Тeбe службу нeискaзaнo примaју и oпeт нa зeмљи Сoбoм си жртву Oцу узнeo, пoднeвши зaклaњe кaо Јaгњe нeзлoбивo и Свoјoм Крвљу oсвeтиo си сaв свeт; и зaпoвeдиo нaмa нeдoстoјнимa дa Твојe oд Твојих Тeби приносимo. Ти сaдa, Влaдикo, прeзри прeгрeшeњa нaшa, oтвoри oстa мoјa и испуни их Твојe хвaлe. Срцe чистo сaздaј у мeни, Бoжe, и Дух прaв oбнoви у утрoби мoјoј. Прими мeнe кoји сe усуђујeм дa узимeм у Свeтилиштe Твојe и узнeсeм Тeби Твојe oд Твојих кaо штo си прeдao Свeтим ученицимa; и ми oд њих примивши, бивaмo зaјeдничaри Тaјнe Твојe, (6) нe пo нaшeм дoстoјaнству, нeгo збoг Твојeг милoсрђa. Oпeри, Влaдикo, гнусoбу oд душe мoјe и свeгa мe сaсвим oсвeштaј Силoм Твојoм нeвидљивoм и душoвнoм дeсницoм Твојoм. Јер нeмa твaри скривeнe oд Тeбe, нeгo је свe oбнaжeнo прeд oцимa Твојим. Знaм, Влaдикo, дa свe мoјe нeучињeнo видe oчи Твојe, и у књигaмa сe свe зaписујe. Зaтo, нe oмрзни мoју нeдoстoјнoст, лицe Твојe нe oдврaти oд мeнe, дa сe нe врaтим пoсрaмљeн и пoстиђeн oд Тeбe, нeгo мe удoстoј дa пoслужим Свeтим Твојим Тaјнaмa. Јер Тeби приличи свaкa слaвa, чaст и пoклoњeњe, Oцу и Сину и Свeтoмe Духу, сaдa и увeк и у вeкoвe вeкoвa. Амин.

По молитви, излази на своје светитељско место.¹¹⁸⁵ Када почне скидати своју одећу, одмах даскал пева велегласно овај стих (6): *Ушао си у цркву архијереју Бога Вишњега, који хоће да приноси жртву Господу за своја сагрешења и људска незнања. Но похитај сада послужити Господу, да услиши Господ мољење твоје, и дарује цару нашем победу над непријатељима, најсветијим патријарсима просвећење, јерејима бодрост са молитвом, иноцима крепкост у подвизима и живот неоскврњен, православним хришћанима добре дане и са здрављем мир и велику милост.*

Архиђакон узима стихар, ставља га на светитеља, а други ђакон држи кадионицу и упаљену трикирију и говори: *Господу се помолимо.* Архиђакон велегласно говори: *Да се обрадујеш, душо моја, (7) јер ме обуче у ризу спасења и одећом весеља одену ме, и као женику стави ми венац, и као невесту украси ме красотом.* Светитељ у себи тајно говори: *Ирод укоривши Исуса са војницима својим и наругавши Му се, обуче Га у одећу светлу, и врати Га Пилату.* Појци певају кратиму наспрам светога, или догматик васкрсни. Ђакон говори: *Господу се помолимо.* Архиђакон ставља епитрахилъ говорећи: *Благословен Бог, Који излива благодат Своју на Архијереја Свога, као миро на главу, које се слива на браду, браду Аронову, сливајући се на крајеве одежде његове, свагда, сада и увек и у векове векова.* Светитељ целивајући епитрахилъ говори: *Војне старешине и чета и слуге јудејске ухватише Исуса и свезаше Га, и одведоше најпре код Ане. (7)* Затим узима појас, говорећи: *Благословен Бог Који ме препасује силом, и постави непорочан пут мој, чини ноге моје као у јелена, и на висину поставља ме, свагда, сада и увек у векове векова. Амин.* Светитељ се опасује говорећи у себи: *Савет учинише сви архијереји и старци народни на Исуса да Га убију, и свезавши Га одведоше и предадоше Га Понтију Пилату, намеснику.* Потом даје наруквицу и говори: *Десница Твоја, Господе, прослави се у сили, Десна рука Твоја, Господе, сруши непријатеље и мноштвом славе Твоје сапро си противнике.* Светитељ у себи: *Десница Господња учини силу, Десница Његова узнесе ме, Десница Господња учини силу; нећу умрети но бићу жив, и разгласићу дела Господња.* На леву говори: (8) *Рукама Твојим створио си ме и саздао ме, уразуми ме и научићу се заповестима Твојим.*

¹¹⁸⁵ е: Потом светитељ седа на столицу држећи жезал у десници. Свештеници и ђакони, који ће служити, по чину узимају благослов од светитеља и одлазе у олтар, где облаче свештене одежде. И творе над њима по обичају, што је пре написано. Када се обуку, узимају трикирију, кадионицу и Крст и све делове светитељске одежде. Носећи их на рукама отварају Царске двери. Архиђакон узима трикирију и Крст а ђакон кадионицу и тамјан и излазе на бочне двери. Тада и остали који служе прилазе светитељу клањајући се. Светитељ их благосиља и они стају око њега. Светитељ устаје држећи патерицу. Архиђакон говори: *Благослови, владико!* Светитељ одговара: *Благословен Бог наш, свагда сада.* И креће облачење епископа (л. 9а).

И светитељ то исто говори. Затим стављају надбедреник с десне стране: *Припаши мач свој о бедро своје, моћни, красотом Твојом и добротом Твојом, и напредуј и успевај, и царуј истине ради и кротости и правде, и упутиће те дивно Десница Твоја, свагда сада и увек и у векове векова.* Светитељ исто говори. Затим дају фелон, говорећи: *Архијереји Твоји, Господе, обући ће се у правду, и преподобни Твоји радошћу ће се обрадовати, свагда сада и увек и у векове векова.* Светитељ, целивајући фелон, говори ово: *Војници заповедникови узевши Исуса на суд, сабраше против Њега мноштво војника, и свукоше Га, обукоше Га у пурпурну хаљину и (8) исплетоше венац од трња, положише га на главу Његову, и трску у десницу Његову.* Потом архијакон ставља омофор говорећи: *Ово је образ Сина Божјег, Који остави деведесет и девет оваца на горама, и отиде да тражи једну изгубљену, и нађе је, и узне на раме Своје, и Оцу принесе, и ка Својој вољи свагда сада и увек и у векове векова.* Потом ставља Крст на њега говорећи: *Срце чисто саздај у мени, Боже, и дух прави обнови у утроби мојој, свагда сада и увек и у векове векова.* Тада узима митру и стављајући је говори: *Чаићу и славом венчао си га, и ставио си на главу његову венац од драгог камена, живота је тражио од Тебе и дао си му дужину дана у векове векова; велика је слава његова спасењем Твојим; славу и величанство ставио си на њега, јер си му дао благослов у век века, свагда сада и увек (9) и у векове векова.*¹¹⁸⁶

Потом доноси лахан светитељу са убрусом, а светитељ умива своје руке и говори: *Умићу са невинима руке своје и обићи ћу олтар Твој, Господе, да чујем глас хвале Твоје и да јављам сва чудеса Твоја. Господе, заволах красоту Дома Твога и место боравка славе Твоје. Да не погубиш душу моју са безбожницима и живот мој с крвницима у чијим су рукама безакоња, и десница им се испуни мита. А ја у безазлености својој ходим, избави ме, Господе, и помилуј ме. Нога моја стаде на прави пут; у црквама благосиљаћу Те, Господе.*

Тада узима светитељ упаљену трикирију у десну руку и Крст у леву, и осењује народ; прво на исток, затим на запад, тада на десну, и онда на леву. Даскали певају (9) *Исполаети деспота.*¹¹⁸⁷

¹¹⁸⁶ е: Потом узима архијакон упаљену трикирију и Крст и стаје према светитељу, и говори гласно Јеванђеље по Матеју: *Рече Господ својим ученицима: Ви сте светлост свету. Не може се град сакрити кад на гори стоји. Нити се ужиже светиљка и ставља под суд, него на свећњак да светли свима који су у кући. Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде добра дела ваша и прославе Оца вашег који је на небесима. Свагда сада и увек и у векове векова* (л. 106–11а).

¹¹⁸⁷ е: Пошто благослови народ, светитељ седе. Потом архијакон приводи онога који се има поставити: појца, или чтеца, или ипођакона. Потом приносе умиваоницу светитељу и он омива руке (л. 11а).

После овога, преклонивши мало главу, говори Молитву очишћења тајно: *Господе, Боже наш, једини добри, Човекољупче, Једини Свети који у светима почиваш, када си се јавио виђењем врховноме Твоме апостолу Петру да ништа чисто или нечисто не сматра од Тебе створених за јело и насладу људима; и сасудом Твојим апостолу Павлу заповедио си да је чистима све чисто. Ти Сам, Владико Пресвети, призивањем страшнога и пресветога Имена, и образом Часнога и Животворнога Крста, благослови и мене слугу Твога – име рекавши, и очисти ме оскврњенога, од свакога прљавога духа и од сваког маштања и гадости отровне, и од сваког безакоња, и од сваког оклеветања, и од сваке обмане, од сваке сујете, од сваке (10) болести, од сваке ране, од сваког непријатељског злодејства ђаволског. Сада, дакле, недостојног слугу Твога – име рекавши, удостој ме по милосрђу Твоме да служим Пречистим Твојим Тајнама. Но претходно, Господе, очисти ми душу и тело од сваке нечистоте, и опрости ми сва сагрешења вољна и невољна, знана и незнана, која учиних у све дане живота свога, у дане и ноћи, и на сваки час до садашњег часа. Дај ми, Господе, ово страшно служење Небеских Чинова, и Причешће Животворном Твојом Тајном, не на суд ни на осуду но на опроштај грехова и на долазак Духа Светога, и на живот свагдасушите радости, који си припремио служитељима Твојим. Сачувај ме, Владико Свемоћни, од сваке злобе и греха, сачувај неоскврњеног и (10) непорочног од сваке замке, противника, ђавола, и дај ми, Господе, да служим Теби, и преподобију и правди до последњег дана и часа издисања. Јер си Ти Сам Који благосиљаш и освећујеш све и сва, Христе, Боже наш, и Теби славу узносимо са беспочетним Твојим Оцем, и с Пресветим и Благим и Животворним Твојим Духом, сада и увек у векове векова.*

И ову: *Владико, Господе, Боже мој, опрости ми грешноме и недостојноме безакоња моја, и удостој ме да неосуђено предстанем Светоме Твоме Жртвенику, и да Ти принесем Бескрвну Службу, јер си благословен у векове. Амин.*

Потом пошто први поп узме благослов од светитеља, са ђаконом одлази у Предложење. Тада учинивши три поклона говори сваки: *Боже, очисти ме грешнога и помилуј.*

(11) Затим презвитер говори овај тропар:

Искупио си нас од клетве законске Часном Крвљу Твојом, на Крсту си прикован био, и копљем прободен. Бесмртност си излио људима, Спаситељу наш, слава Теби.

Тада говори ђакон: *Благослови, Владико! И почиње свештеник: Благословен Бог наш, свагда и сада и увек и у векове векова. Амин.*

Тада узима свештеник у леву руку просфору а у десну Свето копље и знаменује њиме трипут изнад просфоре говорећи: *У спомен Господа и Бога и Спаса нашег, Исуса Христа* – трипут. А ово и светитељ, на свом месту са ђаконом, говори све по реду. И одмах, убадајући копље на десну страну изображења, реже говорећи: *Као Овца на заклање одведе се*. И на левој: *Као Јагње непорочно пред оним који га стриже (11) безгласан, тако не отвара уста своја*. На горњу пак страну Знамења говори: *У смирењу Његовом суд се Његов узме*. А на доњој: *А род Његов ко ће исказати*. Ђакон на свако резање говори: *Господу се помолимо*, држећи орар у десници својој. И затим говори ђакон: *Господу се помолимо*. *Узми, владико*. Свештеник, ставивши копље с десне стране просфоре, узима Свети хлеб, говорећи овако: *Јер се узима са земље живот Његов*. И полаже га преврнут на Свети тас. Када ђакон каже: *Господу се помолимо*. *Жртвуј, владико*, јереј га реже крстолико, говорећи: *Жртвује се, Јагње Божје, Које узима грех света, за живот света и спасење*.

И окреће горе другу страну, која има Крст, осим ако је Хлеб топао и испарава се, онда нека лежи наопако, да се не створи одоздо влага. Ђакон: *Господу се помолимо*. *Прободи, владико. (12)* Убадајући га у десну страну Светим копљем, говори: *Један од војника прободне Му ребро копљем, и одмах изиђе крв и вода, и онај што виде посведочи, и истинито је сведочанство његово*. Ђакон говори: *Благослови, владико, сједињење*.¹¹⁸⁸ А свештеник: *Благословен Бог наш, свагда сада и увек и у век века*.¹¹⁸⁹ Ђакон улива у Свети путир од вина и уједно воде.

Свештеник узевши у руке другу просфору говори: **(12)** *У част и спомен Преблагословене Владичице Наше Богородице и Приснодјеве Марије, Њеним молитвама прими, Господе, Жртву ову у наднебески Твој Жртвеник*. И узевши честицу полаже је с десне стране Светога хлеба, ближе средини Његовој, говорећи: *Стаде царица здесна Теби, одевена у позлаћену ризу, преукрашена*.

Тада узевши трећу просфору говори: *Часнога и славнога Пророка Претече и Крститеља Јована* – и узевши прву честицу полаже је с леве стране Светога хлеба, чинећи почетак првога чина. Тада говори: *Светих славних пророка Мојсеја и Арона, Илије и Јелисеја, Давида и Јесеја, Света три младића, и Данила Пророка, и свих Светих пророка*, – и узевши честицу полаже је побожно испод прве. Тада говори: *Светих Славних и Свехвалних Апостола Петра и Павла, Дванаесторице и свих Светих Апостола, (13)* – и тако полаже трећу честицу испод друге, завршавајући први чин.

¹¹⁸⁸ β, γ, δ: *свето сједињење* (л. 58, л. 286, л. 286).

¹¹⁸⁹ γ: Ђакон уливајући у Путир од вина и воде говори: *Топлота вере испуњење Духа Светога* (л. 29а).

Тада говори – на маргини јереј: *Међу Светима Оце наше Светитеље: Василија Великога, Григорија Богослова и Јована Златоуста, Атанасија и Кирила, Николаја Мирликијског, Саве Српскога,*¹¹⁹⁰ *и све Свете светитеље* – и узевши четврту честицу полаже је близу прве, чинећи други почетак. Тада говори: *Светога Апостола Првомученика и Архиђакона Стефана и Светих Великомученика Георгија, Димитрија, Теодора Тирона, Теодора Стратилата, и свих Светих мученика и мученица* – и узевши пету честицу полаже је испод прве, која је почетак другог чина. Тада говори: *Преподобних и Богоносних Отаца наших: Антонија, Јефtimiја, Саве, Онуфрија, Атанасија Атонскога, Симеона Српскога и свих Светих Преподобних Отаца и Матера (13)* – и тако узе шесту честицу, положи је испод друге, на довршетак другог чина – реда. После овога говори: *Светих Бесребреника и Чудотвораца Козме и Дамјана, Кира и Јована, Пантелејмона, Ермолаја и свих Светих Бесребреника* – и узевши седму честицу полаже је изнад, чинећи трећи почетак по реду. Тада опет говори: *Светих и Праведних Богоотаца Јоакима и Ане, затим говори – светога – чији је храм и – светога – коме је дан, и свих светих,* и полаже осму честицу испод трећег чина побожно. Потом говори, ако се пева Литургија Златоуста или Светога Василија, помиње и полаже честицу испод друге, на завршетак трећег чина.

Тада, узевши четврту просфору говори: *Помени, владико, човекољупче, све епископство православних, (14) најсветијег патријарха нашег – име рекавши, и најсветије васељенске патријархе, митрополита нашег – име рекавши, часно презвитерство, у Христу ђаконство и сваки свештенички чин, игумана – име рекавши, братију и саслужитеље наше, свештенике и ђаконе, и сву братију нашу коју си призвао у Твоју заједницу, Твојим милосрђем, Свеблагви Владико, – и узевши честицу полаже је испод Светог хлеба.*

Тада помиње живе, кога хоће по имену, и на свако име полаже честицу. Тада узевши пету просфору говори: *За спомен и остављање грехова најсветијих патријараха православних, и благочестивих цара и царица, и блажених саздаатеља, Свете обитељи ове.* Тада помиње архијереја који га је рукоположио, и друге које хоће (14) уснуле, по имену, и говори на сваком имену: *Помени, Господе, а на крају говори овако: И све који су уснули у нади у васкрсење и живот вечни Твога општења, православне оце и браћу нашу, Човекољупче Господе, потом узима честицу говорећи: Помени, Господе, и моју недостојност по мноштву милосрђа Твојих, и опрости ми*

¹¹⁹⁰ γ и δ: Саву *Просветитеља српског* (л. 29б, л. 29а).

свако прегрешење, вољно и невољно. Затим узевши губу сабира честице које су на Дискосу, поред Светога хлеба, да буду на сигурном и да нешто не испадне.

Тада ђакон, узевши кадионицу, говори: *Благослови, владико, кадило.* Свештеник говори молитву кадила:

Кадило Ти приносимо, Христе, Боже наш, на мирис миомира духовнога, које прими у пренебески Твој Жртвеник, и ниспошљи нам благодат Пресветога Твога Духа.

Ђакон: *Господу се помолимо. (15)* Свештеник окадивши звездицу полаже је над Светим хлебом, говорећи: *И дошавши звезда стаде изнад места где беше Дете.*

Ђакон: *Господу се помолимо.* Свештеник, покадив први покровац, покрива Свети хлеб на Дискосу, говорећи: *Господ се зацари у величанственост, обуче се Господ у силу и опаса се, јер утврди васељену која се неће покренути; готов је од тада Престо Твој, од века Ти јеси; подигоше реке гласове своје, узеше реке токове своје, од гласова вода многих, дивне су висине морске, диван је на висинама Господ; сведочанства се Твоја потврдише веома. Дому Твоме приличи светиња, Господе, у дужини дана.* Ђакон: *Господу се помолимо, покриј, владико.* Свештеник, покадивши други покровац, покрива Свети путир, говорећи: **(15)** *Покри небеса добродетељ Твоја, Христе, и хвале Твоје пуна је земља.* Ђакон: *Господу се помолимо, покриј, владико.* Јереј пак покадивши велики Воздух покрива обоје, говорећи: *Покриј нас, Боже, кровом од крила Твојих, одагнај од нас сваког непријатеља и противника, и умири живот наш, Господе, помилуј нас и свет Твој, и спаси душе наше, као Благ и Човекољубив.*

Тада узевши кадионицу јереј кади Предложење, говорећи три пута: *Благословен Бог наш, Који је овако изволео, слава Теби.* Ђакон сваки пут одговара: *Свагда, сада и увек и у векове векова.* И клањају се побожно обојица три пута. Тада ђакон, узевши кадионицу, говори: *За предложене Часне дарове, Господу се помолимо.*

Свештеник пак говори молитву Предложења:

Боже, Боже наш, Који си Небески Хлеб и храну целога свету, послао Господа и Бога нашега (16) Исуса Христа, Спаситеља и Избавитеља и Добротвора, Који нас благосиља и освећује; Сам благослови ово Предложење и прими га у Свој Наднебесни Жртвеник. Помени као Благ и Човекољубив оне који принесоше, и оне за које принесоше, и ради којих принесоше, и нас неосуђене сачувај у служењу Божанствених Тајни Твојих.

Јер се свети и прославља пречасно и величанствено Име Твоје, Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова. Амин.

Потом чини отпуст говорећи овако: *Слава Теби, Христe Божe, Надо наша, слава Теби, ђакон: Слава, И сада, Господе помилуј – три пута, благослови. И чини обични отпуст; ако је недеља: Васкрсли из мртвих, а ако није: Христос, Истинити Бог наш, молитвама Пречисте Своје Мајке, и међу Светима оца нашег Јована Златоуста, архиепископа Константиновог града, и свих (16) светих да нас помилује и спасе, као Благ и Човекољубив.*

И одмах излазе свештеници у цркву ка светитељу, стану на оба хора, а ђакон узевши кадионицу крстообразно кади Свето предложeње и Свету трпезу, говорећи: *У гробу телесно, у аду душом, као Бог, и у Рају са разбојником, и на Престолу био си, Христe, са Оцем и Духом, Свеиспуњујући Неограничени. И псалам 50: Помилуј ме, Божe. Затим одлаже кадионицу на своје место, а сам долази светитељу, а светитељ стојећи на своме месту говори молитву ову са умиљењем:*

Владико, Господе, Божe наш, који и сада хоћу да приступим чудесној и страшној Тајни овој ка небу не смем подићи очи, ни руку подићи на висину Божју, ни усне отворити на молитву, нити ући у Светилиште Твоје, (17) у које једном годишње једино архијереј улажаше да Теби службу учини, којему се и ја уподобих, но не смем се приближити чудесној овој Трпези, на коју хоће да легне Јединородни Син Твој, Господ наш, Исус Христос, дајући се вернима за опроштење грехова и за живот вечни; но зато се усуђујем приступити овој Служби, зато што је Он исти, Љубљени Син Твој, Спас наш, примио Петра, који се покајао; јер је примио блудницу, која је сузама своју прљавштину опрала; јер је примио разбојника који је вапио: Помени ме, Господе, у Царству Твоме; и није га понизио у безакоњима његовим, већ га је у Рај увео, но пошто си и Ти Сам, Владико, примио блуднога сина који Ти се вратио, прими и мене недостојнога, који хоћу (17) да се причестим тајном Жртвом, и дај ми Твојим милосрђем остављење грехова. Молим Те, Владико, очисти ми претходно савест моју, опери нечистоту душе моје, и прљавштину тела мога, и свега ме сасвим освети силом Твојом да, без осуде ставши пред Лицем славе Твоје, достојан будем заједнице Јединороднога Сина Твога, Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа, Кома слава свагда, сада и у векове векова. Амин.

Затим светитељ каже свештеницима: *Приступите, и чинећи три поклона тада говори Молитву опроштења:*

Благословите оци свети, и опростите ми, што сагреших у све дане живота свога, и у овај дан и сву ноћ безбројно сагреших душом и телом, сном и телом, леношћу, помрачењем бесовским, у мислима нечистим, (18) и у забраву ума;

сагреших устима, и свим својим чулима душевним и телесним, слухом и видом, вољно и невољно, и нема тога греха који не учиних, но за све се кајем,— простите ми, оци часни, и благословите.

И одговарају свештеници: *Бог да ти прости Својом благодаћу.*

А светитељ их благосиља говорећи: *Бог да прости вама Својом благодаћу.*

Затим приступа архиђакон говорећи: *Време је послужити Господу, владико, благослови.* Светитељ каже: *Благословен Бог наш, свагда, сада, и увек и у векове векова.* Тада сви заједно говоре: *Царе Небески, Утешитељу, Душе Истине, Слава на висини Богу и на земљи мир, међу људима добра воља – два пута; Господе, усне моје отвори, и уста моја казиваће славу Твоју – једном.*

Тада приступивши ђакон говори светитељу: *Време је послужити Господу.* Светитељ знаменујући (18) главу његову говори: *Благословен Бог наш, свагда, сада и увек и у векове векова.* Ђакон: *Помоли се за мене, владико свети.* Светитељ: *Да управи Господ кораке твоје.* Ђакон: *Помоли се за мене, владико свети.* Светитељ: *Да те помене Господ Бог у Царству Своме, свагда, сада и увек и у векове векова.*

И одмах први поп, целивавши десницу светитеља, одлази у олтар. Ђакон говори: *Премудрост.* Тада јереј говори: *Боже, смилуј се на нас и благослови нас, и чини обичан отпуст часова.*

БОЖАНСТВЕНА СЛУЖБА СВЕТОГ ЈОВАНА ЗЛАТОУСТА

(19) Пошто јереј изговори отпуст, долази архиђакон, стаје на обичном месту пред Светим дверима, поклања се с побожношћу три пута, говорећи у себи: *Господе, усне моје отвори, и уста ће моја казивати славу Твоју.*

И узглашава велегласно: *Благослови, владико.*

Јереј започиње:

Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова.

Хор: *Амин.*

У миру Господу се помолимо.

За вишињи мир и спасење душа наших, Господу се помолимо.

За мир свега света, (19) за благостање Светих Божјих Цркава, и сједињење свих, Господу се помолимо.

За свети храм овај, и оне који са вером, побожношћу и страхом Божјим улазе у њега, Господу се помолимо.

За архиепископа нашег, или митрополита нашег – именовавши, часно свештенство, у Христу ђаконство, за сав клир и народ, Господу се помолимо.

За благочестиве и Богочуване цареve православне, за сву палату и војску њихову, Господу се помолимо.

Да помогне и покори под ноге његове сваког непријатеља и противника, Господу се помолимо.

За град овај, ако је манастир: за свету обитељ ову, за сваки град и земљу, и оне који са вером живе у њима, Господу се помолимо.

За благорастворење ваздуха, за умножење плодова земљских, и времена (20) мирна, Господу се помолимо.

За оне који плове, који путују, који страдају, оне који се труде, заробљенике, и спасење њихово, Господу се помолимо.

Да се избавимо од сваке туге, гнева и тескобе, Господу се помолимо.

Заштити, спаси, помилуј, и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

Поменувши Пресвету, Чисту, Преблагословену, Владичицу нашу Богородицу и Приснодјеву Марију, са свима светима, сами себе и један другог, и сав живот наш Христу Богу предајмо.

Узглашава:

Јер Теби приличи свака слава, част и поклоњење Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.

И пева се Први антифон.¹¹⁹¹ Ђакон одлази са свога места, и отишавши стоји пред иконом Христовом.

Свештеник говори Молитву Првог антифона. (20) Господе, Боже наш, Чија је моћ неисказана и слава недостижна, Чија је милост безмерна и човекољубље неизрециво; Сам Владико, по благодсти Својој, погледај на нас и на Свети храм овај, и учини на нама и онима који се моле са нама богатство милости Твоје и доброте Твоје.

По завршетку антифона, ђакон дошавши и ставши на обичном месту и поклонивши се, говори:

Опет и опет у миру Господу се помолимо.

Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

¹¹⁹¹ ε: Када се почну певати антифони, светитељ седи. Када кажу *Славу*, светитељ устаје. Тада свештеници и ђакони узимају благослов. Свештеник улази у олтар, а ђакон одлази са свог места и стаје пред икону Христову. Тако светитељ чини и на следећем антифону (л. 136–14а).

Поменувши Пресвету, Чисту, Преблагословену, Владичицу нашу, Богородицу и Приснодјеву Марију, са свима светима, сами себе и један другог, и сав живот наш Христу Богу предајмо.

Узглашава:

Јер је Твоја моћ и Твоје је Царство, и сила и слава, Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова.

(21) Тада Други антифон, ђакон одлази као и пре:

Молитва Другог антифона:

Госпoде, Боже наш, спаси народ Твој, и благослови наслеђе; сачувај пуноћу Цркве Твоје, освети оне који љубе красоту Храма Твога; Ти их прослави Божанственом силом и не остави нас који се у Тебе надамо.

Ђакон: *Опет и опет у миру Господу се помолимо.*

Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

Поменувши Пресвету, Чисту, Преблагословену, Владичицу нашу, Богородицу и Приснодјеву Марију, са свима светима, сами себе и једни друге, и сав живот свој Христу Богу предајмо.

Узглашава: *Јер си благ и човекољубив Бог, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.*

(21) Молитва Трећег антифона.

Ти си нам даровао ове заједничке и сагласне молитве; Ти си двојици, или тројици, који се сложје у Име Твоје, обећао дати оно за што се узмоле; Сам и сада испуни на корист молбе слугу Твојих, дајући нам у садашњем веку познање Истине Твоје, а у будућем дарујући нам живот вечни.

Творе Вход.

Први свештеник узима Свето јеванђеље, даје га ђакону¹¹⁹² и иде с десне стране иза Престола, и тако излазе северном страном, пред њим иду лампаде.¹¹⁹³ Седи на своме месту очекујући Вход. Када дођу Жртвенику, ђакон тихо говори: *Благослови, Владико, (22) Свето Предложење ово.* Свештеници говоре: *Благословено Предложење Светих Твојих Тајни.*

¹¹⁹² ε: Потом остали свештеници и ђакони излазе из олтарa, појци певају Трећи антифон или блажена, када кажу *Славу*, свештеник узима Јеванђеље и даје га ђакону (15а).

¹¹⁹³ ε: Испред свих иду ипођакони са патерицом и рукоумиваоницом (л. 15а–15б).

Када се ђакон приближи светитељу, архиђакон узима од њега Свето јеванђеље, и носи га ка светитељу, а светитељ уставши приклања главу, и говори Молитву Входа, тајно:

Владико, Господе, Боже наш, Који си на небесима установио чинове и војске анђела и арханђела да служе слави Твојој, учини да са нашим входом буде вход Светих анђела, који нам саслужују и славослове Твоју благод.

Јер Теби приличи свака слава, част и поклоњење, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.

И целива епископ Свето јеванђеље и благосиља архиђакона и свештеника који је заклао Свети агнец и благосиља Вход (22) кад ђакон каже: *Благослови, владико, Свети вход.*

Светитељ говори: *Благословен Вход Светих твојих,¹¹⁹⁴ свагда сада и увек и у векове векова.*

Затим одлази архиђакон, и ставши пред светитељем насред цркве уздиже мало руке са Светим јеванђељем и говори велегласно: *Премудрост, право стојмо* – и када ово каже, одмах иступа мало у страну, а светитељ, узевши тројицу са свећама у десницу своју, а Крст у леву, почиње сам певати:

Ходите, поклонимо се и припаднимо.

Затим и појци то исто певају велегласно. Светитељ осењује народ свећама и Крстом. Када одлази у Свети олтар, целива иконе на Царским дверима, и приступивши Светом престољу, поклонивши се, примивши кадионицу, кади Свету трпезу по три пута (23) крстообразно и сав олтар, а свештеници, док се врши кађење, певају:

Спаси нас, Сине Божји, диван си у светима, који Ти поју. Алилуја.

Светитељ, када окади, говори Молитву Трисветога.

Боже Свети Који у светима почиваш, Кога Трисветим гласом певају Серафими и славослове Херувими и клањају се све Силе Небеске; Ти си све из небића у биће привео; Ти си саздао човека по слици и прилици Својој и сваким га Својим даром украсио; Ти дарујеш мудрост и разум и не презиреш грешника него си за спасење одредио покајање; Ти си удостојио нас, смирене и недостојне слуге Твоје, да и у овај час станемо пред Славом Светог Жртвеника Твога, и приносимо Ти дужно (23) поклоњење и славословље; Сам, Владико, прими Трисвету песму из уста наших грешних, посети нас благошћу Својом, опрости нам свако сагрешење, вољно и

¹¹⁹⁴ а, γ: Господе (л. 51а, л. 38а).

невољно, освети душе наше и тела, и дај нам да Ти у преподобности служимо у све дане живота нашег – молитвама Пречисте Богородице и свих светих, који су Ти од памтивека богоугодили.

Узглашава: *Јер си Свет, Боже наш, и Теби Славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.*¹¹⁹⁵

Окадивши Царска врата, стане пред Светом трpezом, и узима тројицу запаљену, знаменује три пута Свету трpezу, говорећи тајно: *Христe, Светлости истинита, Који просвећујеш и освећујеш сваког човека који долази на свет, нека се знаменује (24) на нама светлост Лица Твога, да у њој ходећи видимо светлост недодирљиве Славе Твоје, молитвама Пречисте Твоје Мајке, Христe Боже, спаси нас. Оца и Сина и Светога Духа, заједно Једно, богословесно Божанство. Амин.*

Потом следи многољетствије за цара, за светитеља и за друге, за које светитељ заповеди.

Када дође време, архиђакон приклања главу светитељу и говори:

Благослови, владико,¹¹⁹⁶ време Трисветога.

А светитељ, гледајући ка Истоку, гласно говори:

*Јер си Свет, Боже наш, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу и сада и увек.*¹¹⁹⁷

Архиђакон: *И у векове векова. (24)*

Тада, окренувши се Престолу, чини три поклона.

Док појци певају, први и други хор, тада у олтару с ђаконима држећи пред светитељем Свето јеванђеље, певају: *Свети Боже*. Светитељ узима две запаљене свеће,

¹¹⁹⁵ δ: На маргини: *Знаменује трикиријом Свету трpezу* (л. 39а).

¹¹⁹⁶ ε: *Свети* (л. 16б).

¹¹⁹⁷ ε: Архиђакон, држећи трикирију у руци, узглашава: *Господу се помолимо*, светитељ се окреће ка народу и гласно: *Јер си Свет, Боже наш*, а архиђакон говори: *И у векове векова*. Тада појци почињу певати *Свети Боже* – прва страна, архиђакон додаје епископу трикирије целивајући му десницу. Светитељ узима трикирију и полаже је на врх Јеванђеља. Свештеници и ђакони почињу певати *Свети Боже* а светитељ осењује Јеванђеље. Тада архиђакон угаси једну свећу и друга страна почне певати *Свети Боже*, потом опет у олтару певају други део. Светитељ осењује двома свећама Јеванђеље. И опет први хор пева трећи део и у олтару још једном. Светитељ опет осењује Јеванђеље. Архиђакон пали трећу свећу изображавајући тридневно васкрсење Сина Божијег. Потом други хор пева *Славу*, па опет први *И сада, Свети, бесмртни, помилуј нас*. Тада светитељ прилази Царским вратима држећи тројицу упаљену. Старији свештеници и ђакони прате светитеља са обе стране придржавајући његове одежде. Појци почињу певати Силама: *Свети Боже*. Светитељ осењује народ и сву цркву. Надесно, потом налево. Када појци почну певати *Свети крепки*, светитељ прилази Часној трpezи. Архиђакон узима трикирију из руку светитеља и целивајући му десницу говори: *Заповеди, владико!* (л. 17а–18а).

осењује њима Свето јеванђеље, говорећи молитву: *Господе, Господе, погледај с Неба и види, и посети виноград овај, и усаврши га, јер га засади Десница Твоја, Господе.*

Затим опет пева први хор, тада опет у олтару свештеници с ђаконима певају, а светитељ узевши тројицу свећама осењује Свето јеванђеље и говори молитву другог певања: *Господе, Боже Сила, обрати нас, просвети Лице Твоје и спасени бићемо.*

Затим говори архиђакон: *Дајте Господу славу.* А појци леве стране поју: **(25)** *Свети Бесмртни, помилуј нас.* Свештеници опет почињу трећи пут: *Свети Боже,* певају, а светитељ се моли говорећи молитву Трећег певања: *Тројице Света, Оче и Сине и Свети Душе, погледај с неба светог Твога и благослови нас.*

(): Три свеће преобразују огањ божанства. Три свеће проповедају три Ипостаси. Као представник Цркве, епископ, велики светитељ, хвали, благосиља и поклања се са страхом за све верне невидљивом Божанству. Тада се све анђелско мноштво поклања Тројици са страхом се дивећи милосрђу Божијем, како је могуће људима, који су трулежни, да се удостоје да херувимско и серафимско певање приносе Светој Тројици.

Тада десна страна пева: *Динамис,* а светитељ благосиља Крстом и свећама осењује народ. **(25)** По осењивању, окреће се Престолу и архиђакон говори: *Заповеди, владико.* И тако светитељ одлази ка Горњем месту говорећи: *Благословен Који долази у Име Господње.*

Ђакон: *Благослови, владико, Горње седалиште.*

Светитељ говори: *Благословен си на Престолу славе Царства Твога, Који седиш на Херувимима, свагда, сада и увек и у векове векова.*¹¹⁹⁸

И ушавши светитељ стане на највиши степен и осењује их свећама, на три стране, како је обичај светитељу.

Потом архиђакон велегласно говори: *Пазимо.*

Светитељ: *Мир свима.*

Ипођакон: *Псалам Давидов.*

Опет ђакон: *Премудрост.*

¹¹⁹⁸ е: Појци певају *Свети Боже*, архиђакон узима трикирију и одлази до Царских двери. Овде бива постављење епископа. По отпеваном Трисветом и постављењу епископа, архиђакон узглашава: *Господе, спаси благочестиве.* Светитељ за то време седи а појци певају *Господе, спаси благочестиве*, а архиђакон говори *И услиши их.* Тада појци певају а архиђакон многољетствује цара и патријарха и светитеља и друге које хоће светитељ. Ако бива постављење епископа, излази новопостављени светитељ и благосиља народ а појци певају *Исполати деснота.* Такође, када уђе у олтар, благосиља све. Свештеник и ђакон поју: *На многа лета, владико* (л. 18а–18б).

Ипођакон: Прокимен Апостола и натпис Римљанима, или Коринћанима, или Галатима – *Посланица Светог Апостола Павла, читање.*

Ђакон: *Пазимо.*

Док се чита Апостол, светитељ седи. (26) Тада са обе стране старији јереји долазе, поклањају се светитељу, а светитељ закрсти њихове главе три пута говорећи ову молитву: *Госпoде, Боже наш, благослови свештене ове јереје и удостој их да у преподобију и правди славе Тебе, сада и увек и у векове векова.*

(): Ово би дивна тајна Божијег милосрђа. Ово је образац Старога и Новога Завета. Када епископ стоји пред Светом трпезом, са обе његове стране стоје презвитери и ђакони на два краја. Када узађе, где на Престолу по уставу сеђаше здесна Оцу, прво десна страна седне имајући слику Старога Закона и целива надбедреник јер њега у Старом Закону ношаху јереји а сад беше доле јер је и Стари Закон већ доле, онда лева страна седа, јер је слика (26) Новога Закона, и целива омофор. Јер то је заблудело јагње које Он узео на раме и као Оцу принесе; а што на главама њиховим чини три крста, тога ради на обе стране јавља: да многи свети беху у Старом Закону, страдање Христово преобразујући пре Христову доласку и муку. Због тога благодатноме закону и они се прикључише.

И тако с десне стране најстарији свештеник устаје и узима светитеља за омофор,¹¹⁹⁹ такође и ђакони, приступивши, скидају омофор са светитеља; и полаже светитељ омофор на десну руку архиђакону, који ће читати Свето јеванђеље; потом архиђакон, узевши кадило, долази светитељу, а светитељ уставши чини Молитву кадилу. Узевши тамјан светитељ својом руком ставља из ковчежића, а он (27) поклонивши се и узевши благослов кади три пута крстообразно Свету трпезу и Двери олтара по обичају.

(): То што епископ својом руком даје тамјан, узевши га из ковчежића, јесте праобраз. Ковчежић је Тајна о Тројици, а епископ образ Христов носи, даје тамјан – Духа Светога и шаље, као што је Христос обећао. Тако и нас научише Свети апостоли. Јер рече им Господ: *Ја идем ка Оцу и послаћу Вам Духа истине, Утешитеља који од Оца исходи.* Ово није само њима рекао Христос, него и онима после њих, престолницима и намесницима, чак и до данашњег дана.

Потом ђакон поклон учини три пута пред Светом трпезом. Тад се и светитељу поклања, јер је и светитељство благословено и освећено, јер се на њему лик Христов

¹¹⁹⁹ δ: На маргини: *Омофор скидају* (л. 416).

држи. О љубљени! Тај епископ и светитељ лик Христов носи, на Престолу Његовом седи и води ка Христу, у живот вечни, ако га послушамо.

(27) Потом кад архиђакон узима Свето јеванђеље, светитељ седи молећи се у себи. Кад се Апостол заврши, изненада ипођакон велегласно говори: *Келевсајте*,¹²⁰⁰ то јест *Повелите!* Тада светитељ брзо устаје и говори: *Мир ти!* Архиђакон: *Премудрост!* Чтец: Псалам Давидов. *Алилуја*. Док појци певају, светитељ се окреће на исток, говори ову молитву пред Јеванђељем:

Засијај у срцима нашим, Човекољупче Владико, Твога богопознања светлост нетрулежну, и мислене очи наше отвори да разумемо проповедање Благовести Твоје. Усади у нас и страх блажених заповести Твојих, да све телесне (28) похоте победивши, духовни живот проводимо, мислећи и творећи све што је Теби благоугодно. Јер си Ти просвећење душа и тела наших, Христе Боже, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова. Амин.

И по молитви, светитељ опет седа на своје место. Кад се заврши *Алилуја*, тада архиђакон прилази с Јеванђељем светитељу, говорећи: *Благослови, владико, Благосветитеља Светога славнога и свехвалнога Апостола и Јеванђелисту* – име рекавши.

Светитељ говори: *Бог молитвама Светог славног и свехвалног Апостола Јеванђелисте* – име рекавши, *да ти дај реч благовестујућом силом многим, на испуњење Јеванђеља Љубљенога Сина Његовог, Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа, Његовим човекољубљем и благодаћу*. Ђакон каже: *Амин*. И тако излази (28) на амвон, а пред њим иду ипођакони са лампадама и ђакони са рипидама.

(): Ово је праобраз. Ђакон узимајући Свето јеванђеље и носећи га на амвон симболизује Други долазак Сина Божијега, апостолско друго устајање, тј. васкрсење људи. Ипођаконово велегласије преобразује архангелску трубу пред Долазак. Много ђакона који из олтарa прате Свето јеванђеље преобразују мноштво војске са којом Христос долази са небеса да суди целој васељени.

Када пак архиђакон стане са Светим јеванђељем на амвону, тада одмах други ђакон изнутра велегласно узглашава:

¹²⁰⁰ β: *Повелите* (л. 43а).

Премудрост, право стојмо, чујмо Свето јеванђеље. Архиђакон каже: Од – име рећи – Светога јеванђеље чита се, опет ђакон (29) који је унутра говори: Пазимо.¹²⁰¹

Кад се прочита Јеванђеље, светитељ: *Мир ти!* и архиђакон, дошавши до Светих двери, даје Свето јеванђеље светитељу, а сам ставши на уобичајеном месту, говори Јектенију. Светитељ пак целивавши Свето јеванђеље даје га ђакону који је с њим у олтару. А ђакон приноси ка свим свештеницима Свето јеванђеље и они га целивају. Светитељ благосиља Крстом и осењује свећама присутни народ.

Јектенија:

Рецимо сви од све душе и од све помисли наше, рецимо сви.

Господе, Сведржитељу, Боже отаца наших, молимо Ти се услиши и помилуј нас.

Помилуј нас, Боже, по великој милости, молимо Ти се, услиши и помилуј нас.

Још се молимо за благочестиве богочуване цареve наше, за моћ, победу, (29) за пребивање, за мир, за здравље, за спасење њихово, и да Господ Бог наш нарочито помогне и подржи их у свему, и да покори под ноге њихове сваког непријатеља и противника.

Молитва усрдног мољења.

Господе, Боже наш, прими ову усрдну молбу од слугу Твојих, и помилуј нас по мноштву милости Твоје, и милосрђе Твоје ниспошљи на нас и на сав народ Твој, који очекује од Тебе богату милост.

Још се молимо за најсветијег патријарха нашег – име рећи – и за сву у Христу браћу нашу.

Још се молимо за браћу нашу свештенике, свештенмонахе и за сву у Христу браћу нашу.

Још се молимо за свагда спомињане и блажене ктиторе свете обитељи ове, и за све раније почивше оце и браћу нашу, који овде леже и за свуда (30) православне.

Још се молимо и за оне који плодове доносе и који добро творе у светом и свечасном Храму овоме, оне које се труде, који поју, и присутни народ, који очекује од Тебе велику и богату милост.

Још се молимо за сву браћу и за све православне хришћане.

Узглашава: *Јер си милостив и човекољубив Бог, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.*

¹²⁰¹ ε: За то време светитељ стоји. По окончању Јеванђеља, светитељ узима трикирију и Крст и излази и осењује народ, појци певају *Исполаети деснота*, по осењивању олази у олтар и осењује јереје и ђаконе, такође и они поју *Исполаети деснота* (л. 196).

После напред речене *Молитве усрдног мољења*, Светитељ осењује двома свећама и са два прста народ у цркви три пута, говорећи: *Господе, спаси цара, и услиши нас у дан када Те призове*. Такође говори ову молитву окренувши се Престолу, осењујући свештенике: *Господе, погледај с Неба и види, и посети виноград овај, и усаврши га, јер њега засади Десница Твоја, Господе*.

(): Након што сви заћуте и престану са певањем, само јереји и ђакони певају: *Господе помилуј* (три пута). Кад двома свећама знаменује народ, ово објављује: Као што изађе Христос ка Оцу, тако ће се поново нама јавити у двома природама, у једној ипостаси, савршен Бог и савршен човек.

(30) Ако ли буде и приношења за уснуле, ђакон говори Јектенију: *Помилуј нас, Боже, по великој милости Твојој, молимо Ти се, услиши и помилуј. – Још се молимо за упокојење, блажени спомен и остављење грехова душа уснулих слугу Божјих – име рекавши – и да им се опрости сваки грех вољни и невољни. – Да Господ наш настани душе њихове где сви свети и праведни почивају. – Милост Божју, Царство небеско, и остављење грехова њихових (31) у Христа, бесмртнога Цара и Бога нашега, молимо*.

Светитељ говори молитву: *Боже духова и свакога тела, Који си смрт згазио и ђавола победио, и живот свету Твоме даровао; Сам, Господе, упокој душе уснулих слугу Твојих – име рекавши – у месту светлом, у месту зеленила, у месту спокојном, одакле одбеже сваки бол, туга и уздисање. Сваки грех што су учинили речју, или делом, или мишљу, као благ и човекољубив Бог опрости, јер нема човека који живи и не сагреша; јер Ти си једини без икаквог греха; правда је Твоја правда у векове, и реч је Твоја истина. – Узглашава: Јер си Ти васкрсење и живот и покој уснулих слугу Твојих – име рекавши – Христe Боже наш, и Теби славу уносимо, (31) са Беспочетним Твојим Оцем, и Пресветим и Благим и Животворним Твојим Духом, сада и увек и у векове векова*.

Затим други ђакон:

Помолите се, оглашени, Господу.

Верни, за оглашене помолите се, да их Господ помилује.

Да их научи речи истине.

Да им открије Јеванђеље правде.

Да их присаједини Својој Светој Саборној и Апостолској Цркви.

Спаси, помилуј, заштити и сачувај их, Боже, Твојом благодаћу.

Оглашени, главе ваше Господу приклоните.

Молитва за оглашене, пре Светог узношења:

Господе, Боже наши, Који на висинама живиши, и на смирене погледаш, Који си послао спасење роду људском – Јединороднога Сина Свога и Бога, Господа нашег Исуса Христа, погледај на слуге Твоје оглашене, који су приклонили главе своје Теби, и удостој их у благоподобно (32) време бање новог рођења, отпуштења грехова и одеће непропадљивости, присаједини их Твојој Светој, Саборној и Апостолској Цркви, и приброј их изабраноме стаду Твоме.

Узглашава: Да и они с нама славе пречасно и величанствено Име Твоје, Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова.

И простире светитељ Антиминс, а заједно и свештеници са њим.

Ђакон говори: Ви који сте оглашени, изиђите.

Ако има други ђакон, узглашава и он: Оглашени, изиђите.

Опет први говори: Ви који сте оглашени, изиђите, да нико од оглашених. Ви који сте верни, опет и опет у миру помолимо се.

Молитва за верне, прва, по распростирању Антиминса:

Благодаримо Ти, Господе, Боже Сила, Који си нас удостојио да и сада предстанемо пред Твој Свети Жртвеник (32) и припаднемо Твоме милосрђу за грехе наше и за незнања народна. Прими, Боже, молитву нашу, учини да будемо достојни да Ти приносимо молбе и мољења и бескрвне жртве за сав народ Твој; и оспособи нас, које си силом Духа Твога Светога поставио на ову Службу Твоју, да незаторно и без сметње, у чистом сведочанству савести наше, призивамо Тебе у сваком времену и месту, да услишиши нас, милостив нам будеш, у обиљу благодати Твоје.

Ђакон: Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

Премудрост!

Узглашава: Јер Теби приличи свака слава, част и поклоњење, Оцу и Сину и Светога Духу, сада и увек и у векове векова.

Ђакон:

Опет и опет у миру Господу се помолимо.

(33) За вишњи мир и спасење душа наших, помолимо се.

За мир свега света, и благостање светих Божјих Цркава, и сједињење свих, помолимо се.

За свети храм овај, и оне који са вером и побожношћу и страхом Божијим улазе у њега, помолимо се.

Да се избавимо од сваке туге, гнева и тескобе, помолимо се.

Молитва верних, друга:

Опет и много пута Теби припадамо и Теби се молимо, Благи Човекољупче, да погледавши на молитву нашу очистиш душе наше и тела од сваке нечистоте, и даи нам да невино и (33) неосуђено стојимо пред Светим Твојим Жртвеником. А даруј, Боже, и овима који се моле са нама, напредак у животу и вери и разуму духовном; дај њима који Ти свагда служе, са страхом и љубављу, да се невино и неосуђено причесте Светим Твојим Тајнама, и удостоје се Небеског Царства Твога.

Бакон: Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

Премудрост!

И улази у Олтар.

Светитељ узглашава: Да влаићу Твојом свагда чувани, Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.

Молитва коју чини светитељ у себи, док се пева Херувика:

Нико није достојан од везаних телесним похотама и сластима да приђе, или да се приближи, или да служи Литургију Теби, Царе Славе, јер Теби служити велико је и страшно и самим Небеским силама. Но ипак, ради неисказаног и неизмерног човекољубља Твога, непроменљиво и неизменљиво постао си човек, (34) и био си нам Архијереј, и као Владика свих предао си нам свештеност ове литургијске и бескрвне Жртве. Јер Ти једини, Господе, Боже наш, владаи небеским и земаљским, Који си ношен на престолу Херувимском, Ти си Господ Серафима и Цар Израиљев, Једини си Свет и у Светима почиваш. Зато молимо Тебе, јединога Благог Који је рад да чује: погледај на мене грешнога и непотребнога слугу Твога, и очисти ми душу и срце од савести лукаве, и оспособи ме силом Твога Светога Духа да, обучен у благодат свештенства, предстанем пред ову Свету трпезу Твоју, и свештеностујем Свето и Пречисто Тело Твоје и Часну Крв; јер Теби прилазим приклонивши главу своју, и молим Ти се: да не окренеш Лице Твоје од мене, нити ме одбациш од деце Твоје, (34) него ме удостој да Ти ја, грешни и недостојни слуга Твој, принесем ове Дарове. Јер си Ти Који приноси, и Који се приноси, и Који прима, и који се раздаје, Христе, Боже наш, и Теби славу уносимо, са Беспочетним Твојим Оцем, и Пресветим и Благим и Животворним Твојим Духом, сада и увек и у векове векова. Амин.¹²⁰²

По молитви, архијереј говори псалом 50: Помилуј ме, Боже.

¹²⁰² ε: По окончању молитве долази светитељ до Царских двери и приноси му рукоумиваоницу са убрусом. Светитељ благосиља воду и тако умивши се отире руке и благосиља онг који држи воду и убрус, и ставши пред Свету трпезу чини поклоне а остали гледају на њега (л. 246).

И потом долази на Царске двери и приносе му рукоумиваоницу. Светитељ умива руке знаменујући руком воду крстообразно и говорећи ову молитву:

Госпoде, Бoжe нaш, Кoји си oсвeтиo вoдe Јoрдaнскe спaситeљним јaвљaњeм, сaм и сaдa ниспoшљи блaгoдaт Прeсвeтoгa Твoгa Духa и блaгoслoви вoду oву нa oсвeћeњe (35) нaрoдa Твoгa, јeр си блaгoслoвeн у вeкoвe. Aмин.

И благосиља светитељ Крстом оне који држе умиваоницу, а архиђакон и други ђакони близу Свете трпезе држе омофор; када се светитељ, умивши се, окреће ка Светој трпези и приклања главу, архиђакон ставља омофор на њега. Тако и остали, ако буду, светитељи, по реду чине.

(): Умивајући руке уподобљавају се Јосифу и Никодиму. Као што они умише руке са страхом и трепетом и са тамјаном многим и пријатним мирисом намирисаше се. И тако скидоше са Крста Пречисто и Животворно Тело Христово, знајући да је Син Божији.

Старији ђакон, узевши благослов од светитеља, кади Свету трпезу и Жртвеник и Светиње, и сав олтар. Тада светитељ и они са њиме, (35) гледајући на светитеља, заједно се поклањају ка Светој трпези, говоре *Херувимску песму*, творење Јована Златоуста:

*Ми који Херувиме тајанствено изображавамо, и Животворној Тројици Трисвету песму приносимо, сваку сада животну бригу одбацимо. Као они који ће примити Цара свих, Анђелским чиновима невидљиво праћеног. Алилуја.*¹²⁰³

Говоримо ову песму три пута. Потом епископ знаменује свештенике Крстом, и тако одлази у Жртвеник и дошавши до њега узима просфору, благосиља крстообразно, говорећи у себи: *Искупио си нас од клетве законске* – и све редом, до помињања. Потом помиње живе и мртве. Тада: *И све који у нади васкрсења и живота вечнога (36) и Твога заједништва уснуше, Оце и браћу нашу, Човекољупче Госпoде.*

Затим узевши Свети дискос ставља га на главу ђакону, са сваком пажњом, а ђакон има кадионицу на једном од прстију; Свети путир даје најстаријем свештенику, – и тако одлазе у цркву.¹²⁰⁴ Светитељ, одлазећи ка Светом престољу, говори ову молитву:

¹²⁰³ е: Светитељ говори 50. псалом до *Бог неће одбацити*, архиђакон узима тројицу са свећама. Светитељ целива Свето јеванђеље и остали свештеници. Ђакон целива Свету трпезу, и одлази ка Проскомидији и твори три поклона говорећи: *Бoжe, oчисти мe и спаси мe.* Потом, светитељ узима кадионицу и кади светиње и оставља кадионицу. Такође узимају и митру светитељу и приносе просфору. Светитељ узима Воздух и полаже га на лево раме ђакону. Светитељ твори Проскомидију по обичају како је твори архијереј (л. 25а).

¹²⁰⁴ е: Светитељ полаже Дискос ђакону на главу. Путир даје најстаријем свештенику, остали свештеници узимају кашичицу, Крст, коплје. Светитељ даје једном ђакону омофор а осталим рипиду и кадионицу и

Благодјетељу свију и сваке твари Творче, прими ове јереје Твоје који улазе у Цркву Твоју, који служе Теби, свакоме од њих на корист; и приведи их све на савршенство, и учини достојнима Царства Твога, благодаћу и милосрђем Јединороднога Сина Твога, са Којим си благословен, са Пресветим и Благим и Животворним Духом, сада и увек и у векове векова.

(): Сви (36) ови са страхом и трепетом служе Пречистом и Животворном Телу Христовом, ништа земаљско не помишљајући. Јер они, узевши Тело Христово, носе га као Јосиф са Никодимом, који скинувши Га са Крста, носише Га ка гробу, а Часна крв капаше позади. Пречиста Богородица за њима иђаше са љубљеним учеником ридајући и плачући матерински, и уместо њеног плача и ридања, песму анђелску певају, и мољење Небеских сила. Вода коју иза свих ипођакон носи, знаменује сасуд који прими изливену Крв, и руку и ногу Христових омивање.

Када се приближе Дверима, светитељу стављају на плећа омофор, а светитељ, узевши кадионицу, окади Светиње. Затим учини поклон, прима Свете дарове,¹²⁰⁵ и улазећи ка Светом престољу, говори: (37) *Подигните врата, кнежеви ваши, подигните се врата вечна, и ући ће Цар славе. Благословен Који долази у име Господње, Бог је Господ и јави се нама, подигнут Анђелским чиновима, невидљиво праћен. Јер си Ти Који приноси, и Који се приноси, Који прима, и Који се раздаје. Христe, Боже наш, и Теби славу узносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.*

Затим узима Воздух, и покривајући Светиње говори: *Благообразни Јосиф с Дрвета скинувши Пречисто Тело Твоје, платном чистим обави, и миомирисима у гроб нови, затворивши, положи.*

И узевши кадионицу од ђакона, говори ову молитву: *Владико, Господе Животворни, Даваоче добара, Који си нам дао (37) насладу живота вечнога, Господом нашим, Исусом Христом; Који си нас удостојио у свештењу овом да*

творе Вход. Претходе свећеносци са свећама и ипођакони са патерицом и рукоумиваоницом, затим ђакони са кадионицом трикиријом, омофором и митром и рипидама. На крају су свештеници, иду ништа не говорећи (л. 256).

¹²⁰⁵ е: Свештеници и ђакони улазе у олтар. Светитељ узима кадионицу и среће светитеља и окадивши дарове даје кадионицу и поклонивши се до земље узима Дискос. Архиђакон говори: *Да помене Господ Бог архијерејство твоје.* Светитељ целивајући врх звезде помиње цара, патријарха и кога још хоће. Тако улази у олтар и поставља Дискос на Престо. И опет излази и кади Свету чашу и поклонивши се јереј говори: *Да помене Господ Бог архијерејство твоје.* Светитељ узима Свету чашу од јереја и говори: *И све вас православне да помене Господ Бог у царству свом, свагда сада и увек и у векове векове.* И тако улазе у олтар говорећи: *Подигните врата...* (л. 256–26а).

завршимо ову Божанску службу, за насладу будућег блаженства, сада и увек и у векове векова. Амин.

И затим кади, говорећи три пута: *Ублажи, Господе, благовољењем Твојим Сиона, и да се подигну зидови јерусалимски; тада ћеш благословити жртву правде, узношења и свеспаленице, тада ће положити на Олтар Твој теоце.*

Предавши кадионицу, говори осталима који су са њиме: *Простите ми, оци свети, и помолите се за мене.* Они одговарају: *Да помене Господ Бог светитељство твоје у Царству Своме.* А они кажу светитељу: *Помоли се за мене, владико.* Светитељ говори: *Дух Свети доћи ће на вас, и сила Вишињег осениће вас.* А они опет: *Тај ће Дух садејствовати са нама у све дане живота нашег.* Помени ме, владико свети. Светитељ говори: *Да вас помене Господ Бог у Царству Своме, (38)* сада и увек и у векове векова.

После овога узима свећу, осењује цркву и народ и олтар, говорећи у себи: *Господе, Господе, погледај с Неба и види, и посети виноград овај, и усаврши га, јер њега засади Десница Твоја, Господе.* Такође, благосиља свештенике Крстом.¹²⁰⁶

После овога Јектенија:

(44) *Допунимо молитву нашу Господу.*

За предложене Свете дарове, Господу се помолимо.

За овај Свети храм и оне који са вером и побожношћу и страхом Божијим улазе у њега, помолимо се.

Да се избавимо од сваке нечистоте, гнева и тескобе, помолимо се.

Молитва по постављању Божанствених дарова на Свету трпезу.

(44) *Господе, Боже, Сведржитељу, Једини Свети, Који примаши жртву хвале од свих који те свим срцем призивају, прими и нас грешних мољење, и принеси Светом Твоме Жртвенику, и оспособи нас да Ти за грехе своје и незнања народна приносимо дарове и жртве духовне. И удостој нас да нађемо благодат пред Тобом, да Ти Жртва наша буде благоугодна, и да се Благ Дух благодати Твоје усели у нас, и на ове предложене Дарове, и на сав народ Твој.*

Заступи, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

Дан овај савршен, свет, миран и безгрешан, од Господа молимо.

Ангела мирна, верног наставника, чувара душа и тела наших, од Господа молимо.

(45) *Милост и опроштај грехова и сагрешења наших, од Господа молимо.*

¹²⁰⁶ е: На маргини: *Ако нема рукоположења, скидају светитељу омофор и настављају даље као што је написано (л. 27а).*

Добра и користи душама нашим и мир у свету, од Господа молимо.

Остало време живота нашег у миру и покајању да проведемо, од Господа молимо.

Хришћански крај живота без страдања, и непостидан, миран, и добар одговор на Страшном суду Христовом, молимо.

Пресвету, Чисту, Преблагословену, Владичицу нашу Богородицу и Приснодјеву Марију, са свима Светима поменувши, сами себе и један другог, и сав живот наш Христу Богу предајмо.

Узглашавање: Милосрђем Јединороднога Сина Твога, са Којим си благословен, са Пресветим и Благим и Животворним Твојим Духом, сада и увек и у векове векова.

Мир свима.

Ђакон говори:

(45) *Љубимо једни друге, да у једномшљу исповедамо.*

Светитељ се клања три пута, и целива сам Светиње овако: прво с врха Свети дискос, тада врх Светог путира, потом крај Свете трпезе; тако и сви остали целивају Светиње; потом светитеља у омофор и у десну руку. Светитељ говори: *Христос међу нама.* Онај који целива одговара: *И јесте, и биће.* Тако исто и један другог у рамена.

По целивању Светих дарова, светитељ говори молитву свештеницима: *Господе, Исусе Христе, Творче љубави, Даваоче добара, дај нама, слугама Твојим, да љубимо један другог као што си Ти заволео нас, да вером и љубављу једномислено, једносуитно и једнодушно се Теби, Богу приближимо, и Теби хвалу уносимо и причестимо се од Светих Тајни Твојих, Царства Твога, да достојни **(46)** будемо Теби славу уносити, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова. Амин.*

Ђакон стојећи на амвону чека док сви целивају светитеља, а целива и он свој орар, и велегласно узглашава:

Двери, двери, премудрошћу пазимо.

Свештеници пак уздижу Воздух и држе га над Светим даровима, а светитељ, приклонивши главу над Светом трпезом, говори тихо:

Верујем у Једнога Бога.

По *Верујем у Једнога Бога*, ђакон говори:

*Стојмо добро, стојмо са страхом, **(46)** пазимо да Свето узношење у миру принесемо.*

Светитељ узевши Воздух и савивши га, полаже га на једном месту, говорећи: *Свети Боже, Свети Крепки, Свети бесмртни, помилуј нас.*

Потом узглашава: *Благодат Господа нашег Исуса Христа, и љубав Бога и Оца, и заједница Светога Духа, да буде са свима вама.*

Горе имајмо срца.

Хор: Имамо ка Господу.

Благодаримо Господу.

Хор: Достојно и праведно.

Светитељ се моли тихо:

Достојно је и праведно Тебе певати, Тебе благосиљати, Тебе хвалити, Теби благодарити, Теби се поклањати на сваком месту владавине Твоје јер си Ти Бог неисказан, непојмљив, невидљив, непостижан, Који увек Јеси, на исти начин Јеси, Ти и Јединородни Твој Син и Дух Твој Свети. Ти си нас из небића (47) привео у биће, а кад смо пали, подигао си нас опет, и ниси одустао да све чиниш док нас ниси узвео на небо, и даровао нам Царство будуће. За све то благодаримо Ти, и Јединородноме Сину Твоме и Духу Твоме Светоме: за сва знана и незнана, видљива и невидљива добротина, која су нам учињена. Благодаримо Ти и за ову службу, коју си изволео да примиш из наших руку, јер пред Тобом стоје хиљаде Арханђела и безброј Анђела, Херувими и Серафими, шестокрили, многооки, крилати који лебде.

Узглашава:

Победничку песму појући, кличући, узвикујући и говорећи.

Светитељ се моли. Бакон приступивши, узима звездицу са Дискоса, чини (47) крст над њим, и целивавши га, одлаже га. Тада долази и стане на десној страни, и узевши рипиду замахује тихо са сваком пажњом и страхом изнад Светих дарова, да не би пала мува нити шта друго. Ако нема рипиде, чини ово једним покровцем.

Светитељ се моли:

Са овим блаженим Силама, и ми, Владико, Човекољупче, кличемо и говоримо: Свет јеси и Пресвет, Ти и Јединородни Твој Син и Дух Твој Свети; Свет јеси и Пресвет, и величанствена је слава Твоја, Ти си свет Твој тако заволео да си Сина Свога Јединороднога дао, да свако ко верује у Њега не погине, него да има живот вечни. Он дошавши и испунивши сав домострој за нас, у ноћи у којој беше предан, (48) штавише Сам предаваше се за живот света, узевши Хлеб Својим Светим и непорочним рукама, заблагодаривши и благословивши, осветивши, преломивши даде Својим Светим ученицима и апостолима рекавши.

Узглашава:¹²⁰⁷

Примите, једите, ово је Тело Моје, које се за вас ломи на остављење грехова.

Док се ово говори, ђакон показује светитељу Свети дискос држећи орар трима прстима деснице; слично и када светитељ говори: *Пијте од ње*, показује светитељ Свети путир, и говори у себи тајно: *Тако исто и Чашу по вечери, говорећи.*

Узглашава:

*Пијте од ње сви, ово је Крв Моја Новогa Завета, која се за вас и за многе излива, на остављење грехова.*¹²⁰⁸

Светитељ се моли:

(48) *Помињући, дакле, ову спасоносну заповест, и све што се за нас збило: крст, гроб, тридневно васкрсење, улазак на небеса, седење с десне стране, други и славни Долазак.*

Узглашава:

Твоје од Твојих, Теби приносећи за све и за сва.

Док се ово говори, ђакон одлаже рипиду и, прекрстивши руке крстообразно, подиже Свети дискос и Свети путир и поклони се умилно.

Хор: *Теби певамо, Тебе благосиљамо, Теби благодаримо, Господе, и молимо Ти се, Боже наш.*

Светитељ се моли:

Још Ти приносимо словесну ову и бескрвну Службу, и молимо Ти се, и преклињемо Те, и просимо, пошаљи Дух Твој Свети на нас и на предложене Дарове ове.

И ђакон **(49)** одлаже рипиду, и прилази светитељу, а светитељ учинивши три поклона, одлаже и митру,¹²⁰⁹ и моли се овако.¹²¹⁰

Господе, који си Пресветога Духа Свога у трећи час Апостолима Својим ниспослао, Њега, Благи, не одузми од нас, но обнови нас, који Ти се молимо. Стих: Срце чисто саздај у мени, Боже, и Дух прав обнови у мени: Господе, који си Пресветога Духа Свога. Стих: Не одбаци ме од Лица твога, и Духа Твога Светога не одузми од мене. Господе, који си Пресветога Духа Свога.

¹²⁰⁷ ε: На маргини: *Погледај! Ово су страшне Речи Христове* – даље је нечитко до: *А ти, светитељу, одложи митру и тако реци речи Христове.* Испод овог натписа: *Погледај! Овде постаје истинито Тело Христово* – даље нечитко (л. 35а).

¹²⁰⁸ ε: На маргини: *Погледај! Овде постаје Крв Христова, Која је на Крсту из ребра истицала* (л. 35б).

¹²⁰⁹ δ: На маргини: *Одлаже митру* (л. 62а).

¹²¹⁰ ε: На маргини: *Овде стављају светитељу омофор. Погледај! Овде се призива Дух истине и силази у виду огњених језика, као на апостоле* (л. 36а).

Тада ђакон, приклонивши главу и показујући ораром Свети хлеб, говори тајно:

Благослови, владико, Свети хлеб.

Светитељ уставши знаменује три пута Свете дарове говорећи:

И учини, дакле, Хлеб овај Часним Телом Христа Твога.

Ђакон: *Амин.*

И опет ђакон говори: *Благослови, владико, Свету (49) чашу.*

Светитељ благосиља, говорећи:

А што је у Чаши овој Часном крвљу Христа Твога.

Ђакон: *Амин.*

И опет ђакон показујући обе Светиње, говори:

Благослови, владико, Обоје.

Светитељ благосиљајући Обоје, говори:

Претворивши их Духом Твојим Светим.

Ђакон: *Амин, амин, амин.*

Светитељ говори: *Да те помене Господ Бог у Царству Своме, свагда и увек и у векове векова.* Ђакон каже: *Амин,*¹²¹¹ и прелази на место где је претходно стајао; и узевши рипиду, замахује над Светињама, као и претходно, с пажњом.

Светитељ се моли:

Да причесницима буду на бодрост душе, на остављење грехова, на суделовање Светога Твога Духа, на испуњење Царства Небескога, на смелост према Теби, (50) не на суд ни на осуду. Још Ти приносимо ову словесну Службу за оне који су у вери преминули, Праоце, Оце, Патријархе, Пророке, Апостоле, Проповеднике, Благовеснике, Мученике, Исповеднике, Подвижнике, и за сваки дух праведни који је у вери уснуо.

И узевши кадило, говори: *Богородице Дјево, радуј се, Обрадована.*

Узглашава: *Особито за Пресвету, Чисту, Преблагословену, Владичицу нашу Богородицу и Приснодјеву Марију.*

Хор пева: *Достојно је.*

Ђакон помиње уснуле.

Светитељ се моли:

Светога Јована Пророка, Претечу и Крститеља, Свете славне и свехвалне Апостоле, Светога – име рекавши, којег и спомен вршимо, и све Свете Твоје, чијим молитвама посети нас, Боже. И помени све уснуле у [на доњој маргини: 1686. година,

¹²¹¹ ε: На маргини: *Овде скидају омофор* (л. 366).

помени грешног Христифора] **(50)**) нади у васкрсење живота вечнога. Још се молимо помени, Господе – овде помени које хоћеш – и упокој их где сија светлост Лица Твога.

Још Ти се молимо, помени, Господе, свако епископство православних, који право управљају речи Твоје Истине, и свако презвитерство, у Христу, и службу и сваки свештенички чин.

Још Ти приносимо ову словесну службу за васељену, за Свету, Саборну и Апостолску Цркву, за оне који живе у чистоти; за благоверне и христољубиве цареve наше, за сву палату и војнике њихове; дај им, Господе, мирно царство, да и ми у тишини њиховој тих и спокојан живот поживимо у сваком доброверју и чистоти.

Узглашава:

*Најпре помени, Господе, архиепископа нашег – **(51)**) име рекавши, њега даруј Светим Твојим Црквама, у миру, цела, часна, здрава, дуговечна, да правилно управља речју Твоје Истине.*

Потом говори светитељ, као Син ка Оцу, очи своје усмеривши на небеса, и каже: *Ја се за ове молим, не за свет.*

Свештеници помињу светитеље који служе са њима.

У то време се приводи новорукоположени свештеник и даје му се од Светога агнеца део, у десну руку, говорећи:

Прими, јереју, део овај, и сачувај га, чист и непорочан, за који имаш дати одговор на Страшном суду.

И одводе га и постављају на одређено место, а он, преклонивши главу, стоји до времена, говорећи у себи: *Верујем у Јединога Бога. Помилуј ме, Боже.*

Светитељ се моли:

(51)) Помени, Господе,¹²¹² град овај у коме живимо, и сваки град и земљу и оне који вером живе у њима. Помени, Господе, оне који плове, који путују, који болују, који страдају, заробљенике, и спасење њихово. Помени, Господе, оне који плодове доносе и добро творе у Светим Твојим Црквама, и оне који помињу сиромашине, и на све нас милости Твоје пошаљи.

Помени, Господе, по мноштву милости Твоје и моје недостојинство, и опрости ми свако прегрешење, вољно и невољно, и немој због мојих грехова одвратити благодати Светога Твога Духа од предложених Дарова.

Као да се већ сјединио са Небеским силама и са свима светима, узглашава:

¹²¹² ε: Обитељ ову у којој живимо (л. 38а).

И дај нам да једним устима и једним срцем славимо и певамо пречасно (52) и величанствено Име Твоје, Оца и Сина и Светога Духа, сада и у векове векова.

Тада се окреће ка народу, обећавајући му милости Божије, говори:

И да буду милости Великога Бога и Спаса нашег Исуса Христа са свима вама.

1213

Затим ђакон говори јектенију:

(57) Поменувши све Свете, опет и опет у миру помолимо се.

За предложене¹²¹⁴ и освећене Часне дарове помолимо се.

Да Човекољубиви Бог наш, примивши их у Свети и пренебески и мислени Свој Жртвеник, као мирис миомира ниспошаље нам благодат и дар Светога Духа, помолимо се.

Да се избавимо од сваке туге, гнева и тескобе, помолимо се.

Светитељ се моли:

(57) Теби предлагемо сав живот и наду, Владико Човекољупче, и молимо Ти се, и преклињемо, и просимо, удостоји нас да се причестимо Небеским Твојим и Страшним Тајнама, са ове свеиштене и духовне Трпезе, са чистом савешћу, на остављење грехова, на опроштење прегрешења, на општење Духа Светога, на наслеђе Царства Небеског, на смелост према Теби, не на суд, нити на осуду.

Ђакон:

Заштити, спаси помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

Дан сав савршен, свет миран и безгрешан, од Господа молимо.

Милост, остављење грехова и прегрешења наших, од Господа молимо.

Добра и користи душама нашим и (58) мир свему свету, од Господа молимо.

Остало време живота нашег у миру и покајању да проведемо, од Господа молимо.

Хришћански крај живота нашег без стадања, непостидан, миран, и добар одговор на Страшном суду Христовом, молимо.

Сједињење вере и заједницу Светога Духа измоливши, сами себе и једни друге, и сав живот свој Христу Богу предајмо.

Затим светитељ, пруживши руке своје ка небу, завапи Господу за народ:

И удостој нас, Владико, да са смелошћу, неосуђено смемо призивати Тебе, Небескога Бога Оца, и говорити.

¹²¹³ е: На маргини: Ако нема рукоположења, настави као што је написано (л. 38б).

¹²¹⁴ в: Принесене (л. 140).

Народ: *Оче наш.*

Ово пак светитељ у себи говори тајно: *Ти Оца називајући Богом, добро говориш, јер је Отац и Творац свих нас; но ти, човече, прво покажи живот твој, у вери чистој. Добрим делима трудећи се, као што си Ти (58) заповедио јеванђелским гласом, да угодиш Оцу своје Небескоме, будеш прави син Њему.*

Узглашава:

Јер је Твоје Царство и сила и слава, Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова.

Светитељ окренувши се, десницом благосиља народ, говорећи:

Мир свима.

Светитељ говори молитву:

Благодаримо Ти, Царе Невидљиви, Који си немерљивом Твојом силом све створио, и мноштвом милости Твоје од небића у биће све и сва привео. Сам, Владико, погледај са небеса на оне који су своје главе приклонили Теби; јер их нису приклонили (59) телу и крви, но Теби страшноме Богу. Ти, дакле, Владико, све што нам предстоји подели свима нама на добро, свакоме према његовој потреби: плови са онима који плове, путуј са путницима, болесне исцели, Лекару душа и тела.

Узглашава:

Благодаћу и милосрђем и човекољубљем Јединороднога Сина Твога, са Којим си благословен, са Пресветим и Благим и Животворним Твојим Духом, сада и увек и у вековима векова. Амин.

Светитељ, подигавши руке, говори тихо: *Господе, усне моје отвори, и уста моја казиваће славу Твоју.*

Тада молитву:

Погледај, Господе Исусе Христe, Боже наш, из светог жилишта Твога и са Престола славе Царства Твога, и дођи да нас спасеш, Ти Који са Оцем седиш горе, и овде невидљиво са нама (59) пребиваш; и удостој нас да нам Твојом моћном руком предаш Пречисто Тело Твоје и Пречасну Крв, и кроз нас свему народу.

Онда скида митру, приступа ка Светој трпези, и у то време приводи се новопостављени јереј. Светитељ узима од њега Свети део и полаже га на Дискос. И помоливши се, поклони се, целивавши Свету трпезу, узноси Пречисто тело, то је образац Светог Васкресења.

Ђакон говори: *Пазимо.*

Светитељ, узносећи Свети хлеб узглашава:

Светиње Светима.

Ђакон улази у олтар и, ставши здесна светитељу, говори:

Раздоби, владико, Свети хлеб.

Светитељ га раздробљава на четири дела, са пажњом и богобојазношћу говорећи:

*Раздобрава се и раздељује Агнец Божији, раздобраван и неразделиви, (60)
Који се свагда једе и никада не нестаје, но причаснике Њему, освећује.*

Потом и ово говори: *Раздобрава се Часно и Пречисто Тело Господа Бога и
Спаса нашег Исуса Христа, полага се за живот и спасење света. Амин.*

(): Тада Анђели имајући нож и држећи у руци дете зарезују и Крв
његова истиче у Чашу, а Тело Његово раздробљују и полагају изнад Хлеба и бивају
Тело и Крв Господа и Бога нашега.

Тада светитељ говори: *Познаше Те, Господе, ученици на ломљењу хлеба, дај и
нама да Те познамо у животу вечном.* Свештеници одговарају: *Многа лета, свети
владико: Бог свету и часну молитву да нам да.*

Затим говори ђакон:

Испуни, владико, Свету чашу.

Светитељ узевши горе лежећи део, чини њиме крст изнад (60) Свете чаше,
говорећи:

Пуноћа Духа Светога.

Ђакон: *Амин.*

И тако га ставља у Свету чашу. Затим узима Топлоту, и говори светитељу:

Благослови, владико, Свету топлоту ову.

Светитељ, благосиљајући је, говори:

Благословена Топлота Светих Твојих, сада и увек и у векове векова.

Ђакон: *Амин.*

И ђакон улива три пута крстообразно, колико је довољно, говорећи: *Топлота вере
пуна Духа Светога;* и предајући суд с Топлотом, стоји мало.

Светитељ говори: *Бању божанственог препорода, Речју срастворивши
саједињеној природи, бујно источивши ми поток из нетљених и прободених Ти ребара
Твојих, о Божија Речи, над запечаћеном топлотом Духа.*

Тада ђакони остављају рипиде и ораре на себи препојасују, уподобљујући се
ономе који рече: *Ваистину овај беше Син Божији.*

(61) Светитељ пак, хотећи се причестити, говори молитву:

Због мноштва грехова мојих не одбаци ме, Владико, Господе, Боже мој, но како прилазим чудним Твојим Тајнама Небесним, и не као достојан, будући да се усуђујем, но једино на Твоју велику благост наду полажем, и нисам достојан да наднебеску ову духовну Трпезу погледам, на којој Господ наш, Исус Христос, Јединородни Син Твој, лежи на жртву раздробљен; зато Ти приносим молитву, сваком нечистотом оскрнављен, и молим остављење грехова својих многих, и Светога Духа Твога Који ме укрењује и подржава, да за ову чудну и славну Жртву хвалу Теби узносим, Оцу и Сину и Светој Духу, сада и увек и у векове векова. Амин.

И ову: (61) Дај ми, Господе, Исусе Христe, Сине Божји, Избавитељу рода људскога, Свето Тело Твоје и Часну Крв, не на суд нити на осуду, него на одобротворење душе моје, где Сам живиш и царствујеш, са Оцем и Светим Духом, сада и увек и у векове векова. Амин.

И ову: Господе, нисам достојан да под кров душе моје уђеш, но као што си дошао у пећину и у јасле бесловесних да легнеш, и у дом Симона губавог, и као што си примио сличну мени грешну блудницу, која Ти је приступила, Сам удостој и у јасле бесловесне моје душе и у оскврњено ми тело ући, мртво и прокажено; и као што се ниси гнушао нечистих уста блуднице која је целивала пречисте ноге Твоје, тако, Владико, Боже мој, немој се гнушати мене (62) грешнога, него као Благ и Човекољубив, удостој ме да будем причасник Пресветога Тела Твога и Часне Крви.¹²¹⁵

По овом светитељу, узевши опроштај од свештеника, узима део Светога хлеба, и говори:

Часно и Пресвето Тело Господа Бога и Спаса нашега Исуса Христа даје се мени – име – архијереју, на остављење грехова мојих и на живот вечни.

И држи га на длану десне руке, говорећи у себи тихо:

Верујем, Господе, и исповедам да си Ти ваистину Христос, Син Бога Живога, Који си сишао с небеса и оваплотио се од Духа Светога, да грешнике спасеш, од којих сам први ја.

И ово: Прими ме данас, сине Божији, за причесника Тајне Вечере Твоје, јер нећу казати тајну непријатељима Твојим, нити ћу Ти дати целив као Јуда, већ као разбојник исповедам Те: Помени ме, Господе, у Царству Твојем. (62) Да ми приопштење Светим Тајнама Твојим, Господе, не буде на суд или на осуду, већ на исцељење душе и тела.

¹²¹⁵ ε: На маргини: *Архиђакон узглашава, Архијереју Господњи, приступи (л. 47а).*

И тако се причешћује држећи га у руци, са сваком пажњом. Тада, усправивши се, узима обема рукама с покровцем Свету чашу и говори:

Боготворећу Крв гледајући, ужасни се, човече, јер је огањ који спаљује недостојне; Божије Тело обожује ме и храни; обожује дух а ум храни страно и чудно. О човече, ужасни се када једеш недостојно, јер је огањ који грехе спаљује; но очисти ме, Господе, од сваке нечистоте. – Часном истинском Крвљу Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа причешћујем се ја, слуга Божији, архијереј – име, на остављење грехова мојих и на живот вечни.

И тако своја уста и Свештени путир отире (63) покровцем који у руци држи, говори:

*Ево се дотаче уста мојих, и узе безакоња моја и грехе моје очисти.*¹²¹⁶

И тако по чину сви служећи с њиме свештеници приступају с леве стране, и примају од светитеља Пречисто Тело Христово. А Пречасном Крвљу Христа Бога нашег с десне стране причешћују се из руку светитеља. Причешћује се из Светог путира три пута: *У име Оца, Сина, Светога Духа. Амин.*

По причешћу пак сваком од њих светитељ говори: *Ево дотаче се усана твојих, и узе безакоња твоја, и грехе твоје очисти.*

По причешћу свих¹²¹⁷ долази архиђакон, узима Свети дискос над Светом чашом, сабира Светиње врло опрезно са пажњом и богобојазношћу, и покрива Свету чашу покровцем. Такође и на Свети дискос (63) полаже звездицу и покровце; док то чини, светитељ говори, а тако исто и ђакон када сабира Светиње:

Васкрсење Христово видевши, поклонимо се Светоме Господу Исусу, јединоме Безгрешноме, Крсту Твоме клањамо се, Христe, и свето Васкрсење Твоје певамо и слави́мо; јер си Ти Бог наш, осим Тебе другога не знамо, име Твоје именујемо. Ходите, сви верни, поклонимо се светом Васкрсењу Христовом. Јер, где, Крстом дође радост цело́ме свету. Свагда благосиљајући Господа, певајмо Васкрсење Његово; јер претрпевши Распеће, смрћу смрт разруши. Блистај се, блистај, Нови Јерусалиме, јер слава Господња на Теби засија. Ликуј сада и весели се, Сионе; а Ти, Чиста Богородице, радуј се Васкрсењу Порода Твога. О велика и најсветија Пасхо, Христe! О Мудрости и

¹²¹⁶ ε: На маргини: *Ђакони и свештеници Господњи, приступите* (л. 48а).

¹²¹⁷ ε: На маргини: *Овде одлаже омофор и омива руке* (л. 48б).

*Слове Божји, и Сило! Дај нам (64) да се још присније причешћујемо Тобом у незалазни дан Царства Твога.*¹²¹⁸

Светитељ се моли:

Благодаримо Те, Владико Човекољупче, Добротворе душа наших, што си нас и у данашњи дан удостојио Твојих Небеских и Бесмртних Тајни. Исправи пут наш, утврди све нас у страху Твоме, сачувај живот наш, учврсти кораке наше, молитвама и мољењима Пресвете Богородице и Приснодјеве Марије и свих Светих Твојих.

И тако отварају Свете двери олтара. Светитељ узевши Путир, а ђакон поклонивши се једном, и узима с побожношћу, и долази на Двери, и говори:

Са страхом Божјим и вером приступите.

Хор: *Благословен који долази у Име Господње. Бог је Господ, и јави се нама.*

Светитељ, узевши трисвећњак, благосиља народ, говорећи:

(64) *Спаси, Боже, народ Свој, и благослови наслеђе Своје.*

Даскали пак певају велегласно: *Исполаети деспота.*

Светитељ, узевши кадионицу, кади Светиње, три пута, говорећи тихо:

Узнеси се на небеса, Боже, и по свој земљи слава Твоја.

Хор пева: *Видесмо Светлост истиниту, примисмо Духа Небескога, нађосмо веру истиниту, примисмо Духа Небескога, клањамо се нераздељивој Тројици, јер нас је Она спасла.*

Светитељ пак, узевши Путир, даје свештенику, говорећи: *Благословен Бог наш.*

Свештеник, узевши Путир, окреће се народу и велегласно говори: *Свагда и сада и увек и у векове векова.*

Хор: *Амин.* И одмах: *Да се испуне уста наша хвале Твоје, Господе, да певамо славу Твоју, јер си нас удостојио да се причестимо Светим Твојим, Божанским, Бесмртним и Животворним Тајнама; сачувај нас (65) у Твојој Светињи, да се све дане поучавамо правди Твојој. Алилуја, Алилуја, Алилуја.*

Изашавши и ставши на уобичајеном месту, ђакон говори:

Усправно стојмо примивши Божанске, Свете, пречисте, бесмртне, небеске, животворне, страшне Христове Тајне, заблагодаримо Господу.

Заштити, спаси, помилуј и сачувај нас, Боже, Твојом благодаћу.

Сав дан савршен, свет, миран и безгрешан измоливши, сами себе и једни друге, и сав живот свој Христу Богу предајмо.

¹²¹⁸ е: На маргини: *Ту ђакон говори: Спери, Господе, Светом крвљу Твојом грехе свих овде споменутих (л. 49а).*

Узглашава:

Јер си Ти освећење наше, и Теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова.

Узглашавајући ово светитељ узима Јеванђеље у обе руке, и чини крст над Антиминсом.

Ђакон говори:

У миру изиђимо.

Хор: *У име Господње.*

(65) Ђакон: *Господу се помолимо.*

Хор: *Господе, помилуј.*

Тада излази свештеник и говори Молитву заамвону: *Господе, Који благосиљаш оне који Тебе благосиљају, и освећујеш оне који се у Тебе уздају, спаси народ Твој и благослови наслеђе Твоје, чувај пуноћу Цркве Твоје, освети оне који воле красоту Храма Твога; Ти их прослави божанском силом Твојом. Мир свету Твоме даруј, Црквама Твојим, свеишеницима, царевима православним, војницима и свему народу Твоме. Јер је свако давање добро и сваки дар је савршен који одозго силази, од Тебе, Оца Светлости, и Теби славу и благодарење и поклоњење уносимо, Оцу и Сину и Светоме **(66)** Духу, сада и увек и у векове векова.*

Хор: *Амин.*

Тада: *Буди име Господње благословено од сада и довека три пута. Слава, и сада, псалом 33: Благосиљаћу Господа у свако време.*

По завршетку молитве излази светитељ на Царским дверима, говори молитву:

Испуњење Закона и Пророка Сам будући, Христe Божe наш, Који си испунио Очев домострој, испуни радошћу и весељем срца наша, свагда и сада и увек и у векове векова. Амин.

Пошто седне на своје светитељско место и раздаје анафору, говори тајно ову молитву:

*Господе, Божe наш, у овом другом Олтару јавио се јеси нама у Светом Твоме мисленом Сиону, јер Теби принесмо ову чисту и бескрвну Жртву, и овде Те молимо и просимо: мир данас дај нам, и спаси нас у славном Царству Своме. Јер си Ти очишћење наше **(66)** и Теби славу уносимо, Оцу, Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова. Амин.*

Ђакон: *Премудрост.*

Хор: *Часнију од херувима.*

Светитељ: *Слава Теби, Христе, Боже наш, Надо наша, слава Теби.*

Хор: *Слава, И сада: Господе, помилуј, Господе, помилуј, владико, благослови.*

Светитељ чини отпуст, и благосиља народ Крстом:

Христос, Истинити Бог наш, молитвама Пречисте Свете Мајке, силом Часног и Животворног Крста, Светих славних и свехвалних Апостола – и Светога дана – и међу Светима Оца нашег Архиепископа Константиновог града Јована Златоуста, и Светих праведних Богоотаца Јоакима и Ане, и свих Светих, да нас помилује и спасе, као Благ и Човекољубац.

(67) Даскали певају: *Исполаети Деспота, а светитељ одлази у Свети олтар, и говори сам, или ђакон: Сада отпушташ слугу Твога, Владико, по речи Твојој. Трисвето. И по Оче наш, Јер је Твоје Царство.*

Тада: *Тропар, глас 8:*

Благодат заблиставши из уста твојих као злато, васељену просветли, не тражећи свету ризнице среброљубља, но висину нам смиреноумља показа, и својим речима учећи нас, оче Јоване Златоусту, моли Христа Бога, да спасе душе наше.

Слава, Кондак, глас 6:

С неба си примио божанску благодат, и устима својим све учии да се клањају Једноме Богу у Тројици, Јоване Златоусту, свеблажени преподобни, хвалимо те достојно, јер си наставник који нам објашњава божанске тајне.

(67) И сада: *Заступнице хришћана.*

Затим: *Господе, помилуј 12 пута, Слава, И сада: Часнију од Херувима.*

И чини отпуст.

И скида свештене одежде, и узима мандију и патерицу, опрашта, и благосиља свештенике који су с њим служили, и поклонивши се благодари Богу, и излази.

II

2. ОПИСИ РУКОПИСА И ШТАМПАНИХ КЊИГА КОРИШЋЕНИХ ЗА ПОРЕЂЕЊЕ СА РАЧАНСКИМ ЛИТУРГИЈСКИМ РУКОПИСИМА

2.1.

2.1.1.

, ГИМ Син 680 (366). Рукопис је исписан на папиру полууставним писмом на 113 листова. Датира се у XVI век. Постоји један запис из XVII века који помиње митрополита московског и јарославског Јону. У XVII веку на овој катедри су столовала два митрополита с овим именом: један око 1604, други у периоду од 1652. до 1691. године. Књига садржи само Литургију Светог Јована Златоуста.¹²¹⁹ Архијерејски чиновник ГИМ Син 909 је готово идентичан овом рукопису, па га у самом раду нисмо узимали у разматрање.

2.1.2.

, ГИМ Син 310 (377). Исписан је почетком XVI века, полууставним писмом на 241 листу. Садржи архијерејску Литургију Светог Јована Златоуста.¹²²⁰

, НБУВ 60. Рукопис је исписан полууставом, црквенословенским језиком малоруске редакције, 1632. године. Скриптор је Лаврентије Јацкович. Урађен је на папиру димензија 200 x 392 мм. Назива се још и *Књигом Ивана Бојарског*, по истоименом племићу који ју је откупио, као и *Књигом Петра Могиле*, јер ју је овај добио на хиротонији. Да је заиста припадала Могили, сведочи његов грб утиснут на почетку књиге. *Чиновник* има три минијатуре на почетку сваке Литургије. Сматра се да је у лику Јована Златоуста приказан прави Петар Могила. Садржи све три Литургије.¹²²¹

, ГИМ Син 271 (370). Исписан на папиру, полууставним писмом на 269 листова, 1665. године. Из записа (л. 4) сазнајемо да је рукопис настао поменуте године старањем Лазара Барановича, архиепископа черниговског,

¹²¹⁹ А. В. Горский, К. И. Невоструев, *Описание славянскихъ рукописей московской синодальной библиотеки, отдель третий – книги богослужебныя*, Москва 1869, 91–105.

¹²²⁰ *Ibid.*, 206–226.

¹²²¹ *Цифрова библиотека*, Служабник и требник Петра Могиле, № 60, <http://irbisnbuv.gov.ua/dlib/item/0000029> (прегледано 20. 10. 2015).

новгородског и целог севера, у Манастиру Свемилоствивог Спаса новгородског. Такође, из неколико записа закључује се да је рукопис припадао Светом Димитрију Ростовском. Овај чиновник садржи све три Литургије.¹²²²

2.2.

2.2.1.

. Ова књига штампана је 1508. године. Према уверењу већине румунских и српских (иако не и бугарских) библиографа и историчара, Макарије, који је у колофону ове књиге потписан као штампар-приређивач, исти је онај Макарије који је на Цетињу радио у првој српској штампарији. Да је заиста тако, види се из чињенице да се у Проскомидији помињу Свети Сава и Свети Симеон Српски.¹²²³ Иако језик ове штампане књиге није језик тзв. штампаних србуља, ипак је по поретку српска и настала је у српском религијском и културном окружењу, те је као таква постала предложак за *Литургијар* Горажданске штампарије.¹²²⁴ Овај литургијар има 128 листова, распоређених у 15 целих кватерниона и по пола кватерниона на почетку и на крају књиге. Формат је уобичајен за ову врсту књига (4°), а штампа је изведена у 15 редова црном и црвеном бојом. Орнаментика је изузетна, са заиста зналачким и уз претходно искуство изведеним заставицама и иницијалима.¹²²⁵ Садржи све три Литургије.

. Овај литургијар из 1519. године (првог дана јула) био је прва књига Горажданске штампарије која је штампана на четвртини табака – што је и био уобичајени формат. Како аутори бележе, табак је пре-савијањем на 4 дела давао 8 листова, што је чинило једну свешчицу или кватернион. Литургијар има 12 кватерниона, а укупно 104 листа. Штампа је прецизно изведена у црној и црвеној боји: црном су штампани основни текст и 2 заставице, а црвеном рубрике, 2 заставице, сви наслови и сви велики иницијали, као и верзална слова на месту иницијала и остали мањи украсни елементи. Формат књиге је 4°.¹²²⁶ Садржи све три Литургије.

¹²²² А. В. Горский, К. И. Невостуев, *op. cit.*, 112–128.

¹²²³ Р. Р. Panaitescu, *Liturghierul lui Macarie*, Bucuresti 1961; Л. Чурчић, „Видови и огранци раног словенског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, Београд 1994, 19; М. Пешикан, *op. cit.*, 138–139; К. Олар, „Макарије у румунској историографији“, у: *Црнојевића штампарија и старо штампарство*, Подгорица 1994, 106.

¹²²⁴ В. Вукашиновић, „Руски и малоруски утицаји на богослужење СПЦркве у 18. и 19. веку“, 93–94.

¹²²⁵ Р. Р. Panaitescu, *op. cit.*, 121.

¹²²⁶ Ђ. Сп. Радојичић, „Српске рукописне и штампане књиге“, 127.

. Одштампан је на 240 листова уобичајеног формата за ову врсту књига (4°). Свешчице су сигниране ћириличким бројкама на почетку и крају сваке свешчице (има их 30). Садржајно је обимнији од горажданског *Литургијара*. На књизи је радио, чини се по налогу Божицара Вуковића, јеромонах Пахомије из Ријеке Црнојевића. Сасвим је могуће да је овај Пахомије био ангажован и у штампарији Ђурђа Црнојевића. Књига је завршена, према датирању у колофону, 7. јула 1519. године,¹²²⁷ односно само седам дана после оног у Горажду. Чини се да је комерцијална трка наметнула да ови литургијари буду штампани у овако кратком временском размаку. Литургијар садржи све три Литургије.

2.2.2.

103. Чиновник је руске редакције; исписан је 1677. године на папиру на I + 254 листа и садржи запис писара. Преписан је по узору на руско штампано издање из 1677. године. Садржи све три Литургије.¹²²⁸

16. Рукопис српске редакције, исписан на папиру, садржи 83 листа. Исписао га је архимандрит Сава Очинић, потоњи владика црногорски, 1692. године, за свог претходника, владика Висариона. Садржи Литургију Светог Јована Златоуста.¹²²⁹

139. Српска редакција са примесама руске из XVII века. Исписан је на папиру на III + 97 листова. Садржи само Литургију Светог Јована Златоуста.¹²³⁰

169. Рукопис је руске редакције, из 1706. године. Урађен је на папиру на II + 238 листова. Садржи све три Литургије.¹²³¹

25. Исписан српском редакцијом у XVII–XVIII веку. Има 98 листова, димензија 200 x 140 мм. Врло је занимљиво да се на листу I налази запис: „Манастира Раче 1867. година“, а на листу III постоји цртеж на коме је представљен Свети Арсеније Српски.¹²³²

¹²²⁷ Л. Чурчић, „Псалтир Божицара Вуковића из 1519–1520. године“, *ЗМСКЈ*, XXII/3 (1974), 479–480.

¹²²⁸ Ранковић З., Вукашиновић В., Станковић Р., *op. cit.*, 40.

¹²²⁹ Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, 16–17.

¹²³⁰ *Ibid.*, 41.

¹²³¹ *Ibid.*, 45.

¹²³² *Дигитална библиотека, Универзитетска библиотека, Зборник (Требник) манастира Раче*, бр. 49 <http://arhiva.unilib.rs/unilib/repozitorijum/fond/rukopisi/sluzabnici/Rs%2025/index.php> (прегледано 23. 3. 2015)

2.2.3.

327. такозвани Литургијар грешнога Дмитра из 1624. године, српске је редакције и ресавског правописа. Урађен је на папиру на IV + 86 + 1 лист. Садржи све три Литургије.¹²³³

50. Рукопис је српске редакције. Потиче из прве четвртине XVII, а садржи и додатке из XVIII века. Исписан је на папиру и има 309 листова. Садржи све три Литургије.¹²³⁴

84. Преписан српском редакцијом 1635. године, а дело је писара Димитрија Ораховичког. Рукопис је био у власништву Манастира Ораховице у Славонији. Урађен је на папиру на III + 74 листа. Садржи све три Литургије.¹²³⁵

-27 – 675. Рукопис је српске редакције са траговима ресавског правописа, из 1642. године. Исписан је на папиру и има I + 210 листова. Садржи запис писара Марка и све три Литургије.¹²³⁶

326. Српска редакција ресавског правописа. Потиче из друге четвртине XVII века. Преписан је на папиру на II + 59 листова. Садржи све три Литургије.¹²³⁷

329. Писан је у Хиландару 1652. године. Рукопис је српске редакције ресавског правописа. Урађен је на папиру и има 70 листова. Садржи Литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог.¹²³⁸

330. Рукопис потиче из средине XVII века и српске је редакције. Исписан је на папиру и садржи II + 49 + 3 листа. Садржи само Литургију Светог Јована Златоуста.¹²³⁹

354. Рукопис потиче из 1676. године и српске је редакције. Исписан је на папиру на 56 листова, димензија 175 x 120 мм. Садржи један запис јеромонаха Макарија и Литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог.¹²⁴⁰

4. У *Инвентару* Д. Богдановића пише да потиче из XV века.¹²⁴¹ Међутим, тај податак је погрешан. В. Мошин му приписује бугарску редакцију и сматра да потиче из XVII века. Садржи све три Литургије.¹²⁴²

¹²³³ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 135–136.

¹²³⁴ Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији*, бр. 1487.

¹²³⁵ Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1503; Љ. Васиљев, „Два илуминирана литургијска рукописа из манастира Ораховице“, *Библиотекар*, 20, бр. 1–2, Београд 1968, 483–500.

¹²³⁶ Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1506.

¹²³⁷ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 135.

¹²³⁸ *Ibid.*, 136.

¹²³⁹ *Ibid.*

¹²⁴⁰ Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији*, бр. 1508.

224. Рукопис је бугарске редакције из XVII века.¹²⁴³ Исписан је на папиру и има 51 лист. Садржи литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог.¹²⁴⁴

335. Дело је даскала Јоила из XVII века. Рукопис је српске редакције, урађен је на папиру и садржи 126 листова. Садржај му чине Литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог.¹²⁴⁵

336. Рукопис је српске редакције из средине XVII века. Урађен је на папиру на II + 62 листа. Садржи Литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог.¹²⁴⁶

356 (тзв. Литургијар *грешног Јована*). Рукопис је настао у трећој четвртини XVII века. Српске је редакције, исписан је на папиру и има 84 листа. Садржи све три Литургије. Будући да је овај рукопис Маринко Стојановић, директор Гимназије у Зајечару, поконио АСАНУ 1923. године, он је у овој институцији заведен као *Маринков служабник*.¹²⁴⁷

334. Потиче из друге половине XVII века. Рукопис је српске редакције и урађен је на папиру на III + 149 + 3 листа. Садржи Литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог.¹²⁴⁸

2.2.4.

6. Овај рукопис потиче с краја XVI века (1590–1600) и влашке је редакције. Исписан је на папиру, на 101 листу, димензија 193 x 145 мм. Литургијар излаже поредак Литургија Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог. Иако је Литургија без додатака архијерејских последовања, има архијерејске чинове постављења.¹²⁴⁹ Осим тога, на маргинама рукописа дописане су напомене упућене архијереју – рецимо,

¹²⁴¹ *Ibid.*, бр. 1470.

¹²⁴² В. Мошин, „Инвентар ћирилских рукописа Музеја Српске православне цркве у Београду“, *Извештај о научном путовању у Сријемску Митровицу – Београд – Пећ – Дечане – Цавтат – Дубровник 1953. године* (сепарат), Загреб 1954, 224.

¹²⁴³ *Ibid.*

¹²⁴⁴ Д. Богдановић, *op. cit.*, бр. 1509, 104.

¹²⁴⁵ *Ibid.*

¹²⁴⁶ *Ibid.*

¹²⁴⁷ *Ibid.*, бр. 1511.

¹²⁴⁸ Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 136.

¹²⁴⁹ Д. Медаковић, *Манастир Савина, Велика црква ; ризница : рукописи*, Београд 1978, 91; Р. Станковић, „Рукописне књиге манастира Савине, водени знаци и датирање“, 272.

напомена о одлагању омофора,¹²⁵⁰ или на Великом входу: *митру одлаже* и *опет узима омофор* итд.¹²⁵¹

134. Такозвани Грачанички рукопис српске редакције из друге половине XVII века. Исписан је на папиру на I + 79 листова. Има само Литургију Светог Јована Златоуста.¹²⁵² У овом рукопису поредак Литургије је без сваке сумње јерејски, али су маргине пуне напомена у вези с архијерејским служењем. Већ на почетку рукописа, на обе маргине дописана су, доста нечитко, упутства намењена патријарху, што упућује на то да је ову књигу користио неки од наших патријараха.¹²⁵³

333. Исписан је у XVII веку, свакако пре 1658. године. Посреди је српска редакција ресавског правописа. Урађен је на папиру и има III + 81 лист. Садржи Литургије Светог Јована Златоуста и Светог Василија Великог. Има одлике и архијерејског чиновника – тако, рецимо, на л. 17а стоји упутство: „Овде даје Агнец хиротонисаном свештенику“, а уз то садржи и чинове постављења, иако је поредак Литургија јерејски.¹²⁵⁴

328. Исписан је 1691. године руком *попа Симеона* у Хиландару. И овде је посреди српска редакција ресавског правописа. Исписан је на папиру и има II + 42 листа. Садржи Литургију Светог Јована Златоуста, као и разне архијерејске чинове рукоположења, иако је сама Литургија без иједне архијерејске напомене на маргинама.¹²⁵⁵

2.2.5.

344. Српске је редакције и потиче из 1612. године. Урађен је на папиру на I + 162 листа. Садржи запис писара, *јереја Георгија* из села Брезова. Уз требничка последовања садржи и Литургију Светог Јована Златоуста.¹²⁵⁶

¹²⁵⁰ Архијерејски литургијар, САВ 6, л. 126.

¹²⁵¹ *Ibid.*, л. 196.

¹²⁵² Ранковић З., Вукашиновић В., Станковић Р., *op. cit.*, 40.

¹²⁵³ Архијерејски литургијар, ПБ 134, л. 6а–б.

¹²⁵⁴ Д. Богдановић, *op. cit.*, 137.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, 136.

¹²⁵⁶ Ранковић З., Вукашиновић В., Станковић Р., *op. cit.*, 57.

АСАНУ = Архив Српске академије наука и уметности
БМС = Библиотека Матице српске
БЗЦ = Богишићева збирка у Цавтату
ВНГУ = Вестник Новосибирского государственного университета, Новосибирск
ВПСТГУ = Вестник Православного Свято Тихоновского гуманитарного университета, Томск
ВСПБГУ = Вестник Санкт-Петербургского университета
ГИМ = Государственный исторический музей, Москва
ГСКА = Гласник Српске краљевске академије
ГСУД = Гласник Српског ученог друштва
ДЕЧ = Збирка Манастира Дечани
ЖИТ = Збирка Манастира Житомислић
ЗМСЛУ = Зборник Матице српске за ликовне уметности
ЗМСКЈ = Зборник Матице српске за књижевност и језик
ЗМСДН = Зборник Матице српске за друштвене науке
ЗМССС = Зборник Матице српске за славистику
ЗМСФЛ = Зборник Матице српске за филологију и лингвистику
ИВИР = Збирка Манастира Ивирона
ИЗ = Историјски записи
ЛБВ = Литургијар Божидара Вуковића
ЛГ = Литургијар гораждански
ЛМ = Литургијар штампара Макарија
МР = Збирка Манастира Мала Ремета
МСПЦ = Музеј Српске Православне Цркве
МСПЦ Орг = Збирка Радослава Грујића у Музеју Српске Православне Цркве
ПМХ = Повијесни музеј Хрватске
НБС = Народна библиотека Србије
НБУВ = Национална библіотека України імени В. І. Вернадського, Київ
НМП = Národní Muzeum, Praha
НСБ = Национална свеучилишна библиотека, Загреб
ОНБ = Österreichische national bibliothek, Wien
ПБ = Патријаршијска библиотека

ПИО = Pontificio istituto orientale, Roma
Прилози КЛИФ = Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор
 ПМХ = Повјесни музеј Хрватске
 ПЉЕ = Збирка Манастира Свете Тројице у Пљевљима
 БГКДП = Библиотека Грkokатоличке дијецезе у Прешову
 РА = Збирка Цркве у Рац Алмашу
 РГАДА = Российский государственный архив древних актов, Москва
 РГБ = Российская государственная библиотека, Москва
 РГБ СК = Российская государственная библиотека – Старопечатные книги
 РНБ Соф. – Российская национальная библиотека, Санкт Петербург –
 Службеники Софийского собрания
 СА = Збирка Сентандрејске црквене општине
 САВ = Збирка Манастира Савина
 САС = Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве
 СББ = Сечињева библиотека, Будимпешта
SVTQ = St. Vladimirs Theological Quarterly, New York
Споменик СКА = Споменик Српске краљевске академије
 СПЦ = Српска Православна Црква
 СТЛ СК = Свято Троицкая Сергиева лавра – Старопечатные книги
 УБ = Универзитетска библиотека у Београду
 УББ = Универзитетска библиотека у Болоњи
 ХИЛ = Збирка Манастира Хиландара
 ЦЕТ = Збирка Цетињског Манастира
ЦС = Црквене студије
 ШИШ = Збирка Манастира Шишатовца

1. Богдановић, Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982.
2. Богдановић, Д., Штавланин-Ђорђевић, Љ., Јовановић-Стипчевић, Б., Васиљев, Љ., Цернић, Л., Гроздановић-Пајић, М., *Рукописне књиге Манастира Високи Дечани*, књ. прва, Београд 2011.
3. Богдановић, Д., *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978.
4. Vašica, J., Vajs, J., *Soupis staroslovanských rukopisu Narodního musea v Praze*, Praha 1957.
5. Востоков, А., *Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музея*, Санкт Петербург 1842.
6. Горский, А. В., Невоструев, К. И., *Описание славянских рукописей московской синодальной библиотеки, отдель третий – книги богослужебныя*, Москва 1869.
7. *Дигитална библиотека, Универзитетска библиотека. Зборник (Требник) манастира Раче* бр. 49 <http://arhiva.unilib.rs/unilib/repositorijum/fond/rukopisi/sluzabnici/Rs%2025/index.php> (прегледано 23. 3. 2015).
8. Каратаевъ, И., *Описание славяно-русских книгъ напечатанныхъ кирилловскими буквами: съ 1491 до 1652 г., т. 1*, Санктпетербургъ 1883.
9. Cleminson, R., *Cyrillic Manuscripts in Slovakia*, Martin 1996.
10. Момировић, П., Васиљев, Љ., *Ћириличне рукописне књиге цетињског манастира XIV–XVIII век*, Цетиње 1991.
11. Мошин, В., „Инвентар ћирилских рукописа Музеја Српске Православне цркве у Београду“, у: *Извештај о научном путовању у Сријемску Митровицу – Београд – Пећ – Дечане – Цветат – Дубровник 1953. године* (сепарат), Загреб 1954.
12. Мошин, В., *Ћирилски рукописи Повијесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*, Београд 1971.
13. Мошин, В., „Ћирилски рукописи манастира св. Тројице код Пљеваља“, *ИЗ*, 1–2, Цетиње 1958.
14. Ранковић, З., Вукашиновнић, В., Станковић, Р., *Инвентар рукописа Библиотеке Српске патријаршије*, Београд 2012.
15. Ранковић, З., Годић, Б., *Српске рукописне књиге у Словачкој*, Београд 2016.
16. Синдик, Н., „Инвентар рукописа у епископском двору у Сент-Андреји (I део)“, *Библиотекар*, год. XVIII, Београд, јануар–децембар 1986, бр. 1–3.

17. Синдик, Н., Гроздановић-Пајић, М., Мано-Зиси, К., *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сент-Андреји*, Београд – Нови Сад 1991.
18. Станковић, Р., „Рукописне књиге манастира Савине, водени знаци и датирање“, *Археографски прилози*, 20, Београд 1998.
19. Стојановић, Љ., *Каталог рукописа и старих штампаних књига*. Збирка Српске краљевске академије, 1–4, Београд 1992.
20. *Цифрова библиотека*, Служабник и требник Петра Могили № 60, <http://irbisnbuv.gov.ua/dlib/item/0000029> (прегледано 20. 10. 2015).
21. Шпадијер, И., Тријић, В., Ракић, З., Ранковић З., *Српске рукописне књиге у Чешкој*, Београд 2015.

А.

Српски архијерејски чиновници

1. Архијерејски чиновник, ПБ 134 (XVII век)
2. Архијерејски чиновник, ПБ 139 (XVII век)
3. Архијерејски чиновник, САВ 7 (1675)
4. Архијерејски чиновник, ПБ 103 (1677)
5. Архијерејски чиновник, МСПЦ 252 (1686)
6. Архијерејски чиновник, НБС 640 (1688, 1692, 1705)
7. Архијерејски чиновник, АСАНУ 16 (1692)
8. Архијерејски чиновник, УБ 25 (XVII–XVIII век)
9. Архијерејски чиновник, ПБ 169 (1706)
10. Архијерејски чиновник, ДЕЧ 135 (1710–1720)
11. Архијерејски чиновник, ПБ 21 (друга деценија XVIII века)

Српски литургијари

1. Архијерејски литургијар, Савина 6 (1590–1600)
2. Молитвослов, ПБ 344 (1612)
3. Литургијар, ХИЛ 327 (1624)
4. Литургијар, МСПЦ 4 (XVII век)
5. Архијерејски литургијар, ХИЛ 333 (XVII век)
6. Литургијар, ХИЛ 335 (XVII век)
7. Литургијар, МСПЦ 224 (XVII век)
8. Литургијар, МСПЦ Орг 84 (1635)
9. Литургијар, МСПЦ Орг 50 (прва четвртина XVII в. са додацима из XVIII в.)
10. Литургијар, ХИЛ 336 (средина XVII века)
11. Литургијар, ХИЛ 326 (друга четвртина XVII века)
12. Литургијар, НСБ Депозит СПЦ Р-27 – Плашки 675 (1642)
13. Литургијар, ХИЛ 329 (1652)
14. Литургијар, ХИЛ 334 (друга половина XVII века)
15. Литургијар, МСПЦ Орг 121 (1670/80)
16. Литургијар јеромонаха Михаила, АСАНУ 354 (1676)
17. Литургијар писара Јована, АСАНУ 356 (трећа четвртина XVII века)

18. Архијерејски литургијар, ХИЛ 328 (1691)
19. Литургијар, Музеј Румјанцова 401 (1711–1716)

Руски архијерејски чиновници

1. Служабник архијерејски, ГИМ Син 680 (366), (XVI век)

Малоруски архијерејски чиновници

1. Требник са архијерејском Литургијом, ГИМ Син 310 (377), (почетак XVI века)
2. Архијерејски литургијар и требник, НБУВ 60 (1632)
3. Служабник архијерејски, ГИМ Син 271 (370) (1665)

Зборници

1. Зборник разних састава са преписом Цвети дарованија и календаром, СББ Ост. Пиг. Serb 1. (1696)
2. Зборник разних састава, НМП – IX Н 2 (Š 26) (трећа четвртина XVII века)
3. Студенички зборник, УББ Ms Mags 103/5 (крај XVII века)

Минеји

1. Минеј за јануар, СА 11 (1720–1725)
2. Минеј за фебруар, СА 12 (прва четвртина XVIII века)
3. Минеј за март, МСПЦ Орг 185 (1698)
4. Минеј за март–април, СА 13 (прва четвртина XVIII века)
5. Минеј за април, МР 6 (1698–1699)
6. Минеј за мај, СА 14 (1714)
7. Минеј за јун–јул, СА 15 (1721)
8. Минеј за јули 2, МР 7 (1698–1699)
9. Минеј за август, ПМХ 54 (1684)
10. Минеј за септембар, АСАНУ 148 (1704)
11. Минеј за октобар, СА 8 (1710–1717)
12. Минеј за новембар, СА 9 (1720–1725)
13. Минеј за новембар, СА 10 (1720–1725)
14. Минеј за децембар, МСПЦ 85 (између августа 1666. и почетка марта 1668)

Номоканон

1. Номоканон епитимијин, МСПЦ Орг 11 (друга четвртина XVII – крај XVII века)

Октоих

1. Октоих првогласник, РА 2 (1570)

Псалтири

1. Псалтир с последовањем, МСПЦ Орг 92 (1642)
2. Псалтир с последовањем, АСАНУ 63 (155) (1672)
3. Псалтир с последовањем, НБС 326 (крај XVII века)
4. Псалтир с последовањем, МСПЦ Орг 93 (око 1700)
5. Псалтир, МСПЦ 151 (почетак XVIII века)

Службе

1. Служба Св. Петру Коришком и Покрову Пресвете Богородице, БЗЦ 116 (јул 1668)
2. Служба Св. Арсенију Сремцу (Минеј за октобар), МСПЦ 84 (1714)
3. Служба Преносу моштију Св. Николаја Мирликијског (Минеј за април–мај), МСПЦ 81 (1714)

Стихологије

1. Стихологија, НМП – IX Н 9 (Š 13) (1671)
2. Ирмологија са стихологијом, МСПЦ Орг 31 (крај XVII века)
3. Ирмологија, МР 8 (крај XVII или почетак XVIII века)
4. Стихологија, БМС РР II 8 (1706. или 1711. године)
5. Стихологиј, МСПЦ Орг 27 (1723)

Требници

1. Зборник (Требник), УБ 49 (1649)
2. Требник, БМС РР I 23 (последња деценија XVII века)
3. Требник, НБС 51 (последња деценија XVII века, можда 1695. година)
4. Требник, ПБ 18 (почетак XVIII века)
5. Требник, АСАНУ 69 (143) (око 1720. године)

Триоди

1. Триод цветни, ЦЕТ 38 (1673–1675)
2. Триод цветни, СА 18 (1694–1698)
3. Триод посни, СА 17 (1698. и 1712. година)

Остало

1. Богородичник, МСПЦ 71 (трећа четвртина XVI века)
2. Поменик Манастира Раче, ПБ 54 (1615. и 1625–1682. године)
3. Синаксар, МСПЦ 210 (XVI век, 1623. године)
4. Златослов, ПЉЕ 99 (1644)
5. Литургијски зборник, СА 20 (средина XVII века, тачније 1640–1650. година)
6. Саборник, АСАНУ 28 (142) (1680, 1691–1692, 1694. године)
7. Дамаскин, ПБ 218 (крај XVII века)
8. Амарголон Сотирија, МСПЦ 226 (од 12. јула до 27. августа 1697. године)
9. Часослов и каноник с поученијем, МСПЦ Орг 3-II-9 (1698)
10. Магарашевићев хронограф, НМП IXG 2 (Š 28) (почетак XVIII века)
11. Богородичник, БМС РР 28 (XVIII век)
12. Законик цара Душана, тзв. Борђошки препис, БМС РР III 2 (од 1703. до 1710. године)
13. Предговор Раковачког поменика, ПБ 240 (1713)
14. Буквар словенских писмен, АСАНУ 1 (141) (1717. године)

Рукописи Гаврила Стефановића Венцловића у Архиву САНУ

1. Часови и богородичник, АСАНУ 78 (132) (1725)
2. Црквени зборник, АСАНУ 31 (140) (око 1730–1740. године)
3. Поученија и слова разлика, АСАНУ 94 (271) (1732)
4. Разглаголник, АСАНУ 95 (135) (1734)
5. Пресађеница, АСАНУ 96 (133) (1735)
6. Мач духовни, АСАНУ 92 и 93 (267–268) (1736)
7. Каноник, АСАНУ 71 (138) (1739)
8. Молитве, акатисти, АСАНУ 77 (134) (1739)
9. Житија, слова и поуке, АСАНУ 84 (270) (1740)

10. Великопосник, АСАНУ 97 (136) (1741)
11. Пентикости, АСАНУ 98 (272) (1743)
12. Слова избрана, АСАНУ 101 (137) (1745)
13. Поученије избраноје, АСАНУ 99 (139) и 100 (269) (1745–1746)

Српски штампани литургијари

1. *Литургијар јеромонаха Макарија*, Трговиште 1508, РГБ СК 17
2. *Литургијар Божидара Вуковића*, Венеција 1519/20, МСПЦ 253
3. *Литургијар гораждански*, 1519/20, МСПЦ Орг 323
4. *Служебник*, превод Комисије САС СПЦ, Београд 2011.

Руски и малоруски штампани служабници

1. *Служабник Гедеона Балабана*, Стрјатин 1604, ПИО 414-1-0006
2. *Служабник Петра Могиле*, Кијев 1629, ПИО 418-1-0004
3. *Служабник Петра Могиле*, Кијев 1639, ПИО МФМ-III-A-09
4. *Служабник*, Лвов 1653, ОНБ 20 С.с. 151
5. *Служабник*, Лвов 1681, ОНБ 20 С.с. 157
6. *Служабник*, Лвов 1702, ОНБ 295.651 – В Alt

1. Бодянскій, О., *Путьшаствіе къ граду Иерусалиму Иерофея Рачанинскаго, въ лѣто отъ бытія 7212, а отъ Рож. Христова 1704, мѣсяца Іюліа 7*, Чтенія къ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей російскихъ при Московскомъ университетѣ, IV, октябрь–декабрь (1861).

2. *Божанствена Литургија Светога Оца нашега Јована Златоуста*, Јустин Поповић, Београд 1922.

3. *Божанствене Литургије*, превео архимандрит др Јустин Поповић, духовник манастира Ћелије, бивши професор Универзитета, Београд 1978, 230–231.

4. *Венцловићев Сентандрејски буквар 1717*. Фототипско издање са рашчитаним текстом и преводом на савремени. Приредили и пропратне студије написали Томислав Јовановић и Димитрије Е. Стефановић, Будимпешта–Београд 2013.

5. Вујић, Ј., *Путешествије по Србији*, Горњи Милановац 1999.

6. Герман Цариградски, Николај Андидски, *Историја цркве и мистичко созерцање*, Београд 2008.
7. Гуревич, А., *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским* / Пер. с арабского Г. Муркоса, Москва 2005.
8. Димитрије Ростовски, *Житија Светих*, http://www.svetosavlje.org/biblioteka/ava-justin/zitijasvetih/Lat_ZitijaSvetih0921.htm (прегледано 20. 6. 2015).
9. *Евхологион* Петра Могиле 1646, Київ 1996.
10. Јевтић А., *Дела апостолских ученика*, Врњци–Требиње 2006.
11. Јевтић, А., „Диатаксис са ђаконствима патријарха Филотеја“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд – Требиње 2007, 271-300.
12. Јевтић, А., „Најстарији словенски служабници – Хиландарски свитак 16/IV“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд–Требиње 2007, 349-398.
13. Јевтић, А., *Свештени канони цркве*, Београд 2005.
14. Јевтић, А., „Српски рачански Арх. / Патр. Чиновник“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 127–162.
15. Јевтић, А., „Српски рукописни служебник манастира Ораховице“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 37-88.
16. Јевтић, А., Цариградско-московски Архијерејски чиновник: Патријаршијски поредак Литургије из 1653/67. г.“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 220-262.
17. Јеротеј Рачанин, „Путовање ка граду Јерусалиму“, *Рачански зборник*, 6, Бајина Башта 2001.
18. Кавасила, Н., *Тумачење Свете Литургије*, Нови Сад 2002.
19. Каниц, Ф., *Србија, земља и становништво*, Београд 1985.
20. Калезић, Д., „Архијерејски чиновник црногорског владике Саве Очинића“, *Гласник – службени лист Српске Православне цркве*, год. ХСVI, бр. 2, Београд, фебруар 2015. и бр. 3, март 2015, 78–96, 145–169.
21. Ландос, А., *Спасење грешних, препис Јеротеја Рачанина*, т. 1 и 2, Бајина Башта 2012.
22. Максим Исповедник, „О црквеној мистагогији“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 1, Београд–Требиње 2007, 175-193.
23. Морсуестјиски, Т., *Katihetske homilije*, Zagreb 2004.

24. Новаковић, Д., *Епитом или кратка објашњења о Светом храму, одеждама, божанственој литургији која се служи у њему и њеном окружењу, кроз кратка питања и одговоре*, прир. и уводну студију написао В. Вукашиновић, Панчево 2007.
25. Обрадовић, С., „Описаније округа ужичког“, *Гласник Дружества србске словесности*, 1858.
26. Parenti S., Velkovska, E. (Eds.), *L' Euchologio barberini GR. 336*, Roma 1995.
27. *Проскинтарий – хождение стротеля старца Арсения Суханова*, Казань 1870.
28. *Поменик Манастира Рача* (ур. Т. Јовановић), Бајина Башта 2005.
29. *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, вып. первый, Москва 1896.
30. *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, кн. III, http://www.vostlit.info/Texts/rus6/Makarij_2/text31.phtml?id=8154 (прегледано 24. 11. 2014).
31. *Спасење грешних у препису Агапија Ландоса*, т. 1 и 2, прев. и уводну студију написао Т. Јовановић, Бајина Башта 2012.
32. Стаматовић, П., „Србско у Ерусалимъ путованѣ 1704. године. (Из старогъ рукописа)“, *Србска пчела или Новый цвѣтникъ*, 12, за год. 1841, Пешта 1841.
33. Стевановић, Хаџи Т., *Познавање цркве или обредословље*, Београд 1895.
34. Симеон Солунски, *О Светој Литургији*, <http://www.verujem.org/pdf/simeonsol.pdf> (прегледано 30. 8. 2017).
35. Симеон Солунски, „О свештеној Литургији, глава 94“, у: А. Јевтић, *Христос – Нова Пасха*, књ. 2, Београд–Требиње 2007, 289-296.
36. St. Symeon of Thessalonika, *The Liturgical Commentaries*, edited and translated by Steven Hawkes-Teeples, Toronto 2011.
37. Стојановић, Љ., *Стари српски записи и натписи*, књ. 1–6, Београд 1902–1926 (1 – 1902; 2 – 1903; 3 – 1905, 4 – 1923; 5 – 1925; 6 – 1926).
38. Стојановић, Љ., „Стари српски хрисовуљи, акти, библиографије и др.“, *Споменик СКА*, III, Београд 1890.
39. Халевский, П., *Биография*, <http://www.mzharkikh.name/ru/History/PaulOfAleppo/Biography.html> (прегледано 13. 3. 2015).
40. *Чиновник архиерейского священнослужения*, Москва 1982 /кн. 1/ http://www.liturgu.ru/books_sl/arh1?page=1

41. *Чиновник архиерейского священнослужения*, Москва 1983 /кн. 2/ http://www.liturgya.ru/books_sl/arh2 (прегледано 2. 3. 2015).
42. *Чиновник архиерейского священнослужения*, Москва 2005.
43. *Чиновник архијерејског свештенослужења за презвитерску и ђаконску употребу*, прир. Епископ жички Хризостом, Краљево – Манастир Жича 2009.
44. *Чиновник архиепископов новгородских*, Древнерусский требник РНБ, Соф. 1056, М. Желтов, вступительная статья и подготовка текста к изданию, Москва 2017.

- Alexopoulos, S., *The Presanctified Liturgy in The Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components – A Dissertation*. Submitted to the Gratitude School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame, Indiana 2004.
- Алимпиић, Д., „Наш први путописац“, *Воља*, 6, Београд 1928, 440–443.
- Аличић, А., *Турски катастарски пописи неких подручја Западне Србије XV и XVI века*, књ. 1 и 2, Чачак 1984–1985.
- Алфеев, И., „Евхаристическая чаша на соборной Литургии“, *Журнал Московской Патриархии*, № 9, сентябрь 2011, 66–69.
- Андидски, Н., „Протеорија“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 2, Београд–Трбиње 2007, 235.
- Andrić, I., „Položaj Pečke patrijašije u Osmanskom carstvu od 1557. do 1690. godine“, *Povjesni prilozi*, 2004, 71–90.
- Асмус, М., „К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной Литургией“, *ВПСГУ*, сер. I: Богословие и философия, вып. 14, 2005, 5–22.
- Афанасьева, Т. И., „Апокрифическое Слово Св. Григория о Литургии в славянской рукописной традиции“, *ВСПБГУ*, сер. 9, вып. 4, 2011, 95–106.
- Афанасьева, Т. И., „Ерминия архиерейской литургии в составе Толковой службы: Датировка и локализация памятника“, *Древняя Русь: вопросы медиевистики*, № 1, 2012, 103–107.
- Афанасьева, Т. И., „Языковые особенности «Сказания церковного» по спискам XII–XVI вв.“, *Русский язык в научном освещении*, No 2 (20), 2010, 243–269.
- Афанасьева, Т. И., „Южнославянские переводы литургии Иоанна Златоуста“, у: *Многократните преводи в Южнославянското Средновековие*, София 2006, 253–266.
- Афанасьева, Т. И., *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.)*, Москва 2015.
- Афанасьева, Т. И., „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, *Ruthenica*, № 6, 2007, 207–242.
- Афанасьева, Т. И., „Состав, источники и этапы формирования «Толковой службы»“, *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*, Москва 2010, 58–80.

- Афанасьева, Т. И., *Славянская литургия преждеосвященных даров XII–XIV вв.*, Санкт Петербург 2004.
- Афанасьева, Т. И., „Толкование на литургию как разновидность толковых текстов в древнеславянской письменности и его история в славянской рукописной традиции XII–XVII вв.“, *Письменность, литература, фольклор славянских народов, история славистики*, XV Международный съезд славистов, Минск 2013, 37–51.
- Басиудис, Г., *Снага богослужења (Допринос оца Александра Шмемана Литургичком богословљу)*, Београд–Карловац 2011.
- Baumstark, A., *Comparative Liturgy*, Westminster–Maryland 1958.
- Бернацкий, М. М., „Освящение поминальных частиц в контексте спора о времени пресуществления Святых Даров, состоявшегося в посл. четв. XVII в. в Москве: Глава о поминальных частицах в «Щите веры» и «Остене» (публикация по рукописям ГИМ. Син. 346, 452, 546)“, *ВПСГУ*, I: Богословие и философия, вып. 16, 2006, 129–144.
- Бернацки, М. М., „Спорови о времену претварања Светих Дарова и друга питања богословско-литургијског карактера у руском богословљу 17. века“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Требиње 2009, 345–357.
- Белокуров, С. А., *Арсений Суханов*, I, Москва 1891.
- Богдановић, Д., Гроздановић-Пајић, М., Цернић, Л., „Још један рукопис Христифора Рачанина“, *Библиотекар*, год. XX, бр. 5, Београд 1968, 501–517.
- Богдановић, Д., *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980.
- Бодин, В., „Украјинска богословска литература и барокизација српске ликовне уметности у XVIII столећу“, *Саопштења*, 32–33, 2000–2001, 61–80.
- Бошков, М., „Лик Стефана Дечанског у интерпретацији краја епохе Немањића у летописима Христифора Рачанина“, *Дечани у светлу археографских истраживања*, Београд 2012, 203–214.
- Бошков, М., „О Дамаскину Хиландарцу и руским књигама у његовом животу и раду“, *ЗМСС*, 52, 1997, 69–85.
- Бошков, М., „Палеја са тумачењима у српској књижевној баштини – Прилог проучавању Chil 188“, у: *Осам векова Хиландара – Међународни научни скуп*, САНУ, Одељење историјских наука, 27, Београд 2000, 403–416.
- Бошков, М., „Хронографи и писарска традиција Рачана“, *ЗМСКЈ*, 36, 1988, 367–394.

- 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.
- Васиљев, Љ., „Илуминација и повез рукописних молитвеника и требника Библиотеке Матице српске“, у: *Молитвеници и требници. Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. 8, Нови Сад 2001, 119–129.
- Васиљев, Љ., „Буквар из 1717. године – дело Гаврила Стефановића Венцловића“, *ЗМСФЛ*, књ. XXXVI/2, 1996, 163–173.
- Васиљев, Љ., „Два илуминирана литургијска рукописа из манастира Ораховице“, *Библиотекар*, 20, бр. 1–2, 1968, 483–500.
- Васиљев, Љ., „Илуминација, повез и датирање рукописа Законика цара Душана Библиотеке Матице српске“, у: *Тирилске рукописне књиге библиотеке Матице српске*, књ. XIII: *Душанов Законик, Борђошког, Николајевићев, Текелијин, Стратимировићев и Ковиљски рукопис*, Нови Сад 2008, 135–140.
- Васиљев, Љ., „Мало познати рачански писари у преписима Законика цара Душана с краја 17. и прве четвртине 18. века“, у: *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*, САНУ, Београд 2009, 77–87.
- Васиљев, Љ., „Непознати рукописи најпознатијих рачанских писара Кипријана и Христифора“, *Рачански зборник*, 2, Бајина Башта 1997, 44–49.
- Васиљев, Љ., „Нови подаци о познатим и непознатим рукописима Кипријана Рачанина“, у: *Стихологија. Тирилске књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 35–50.
- Васиљев, Љ., „Орнаментика и повез у стихологији Кипријана Рачанина“, у: *Стихологија. Тирилске књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 89–94.
- Васиљев, Љ., „Три рукописне књиге српског писара Авакума из тридесетих година XVII века“, *Археографски прилози*, 35, 2013, 113–123.
- Веселиновић, Р., *Историја Српске православне цркве*, књ. 2: 1219–1766, Београд 2010.
- Веселиновић Р., „Срби у Великом рату 1683-1699“, *Историја српског народа* књ. 3, т. 1, Београд 1993, 491-574.
- Витковић, Г., „О књижевном раду јеромонаха Гаврила Стефановића“, *ГСУД*, књ. 34, 1872, 151–177.

- Витковић, Г., „Буквар и Библија, написао Кипријан Рачанин 1717. године“, *ГСУД*, књ. 67, 1887, 364–368.
- Вишњевский, Д., „Киевская Академия въ первой половине XVIII столетия“, *Труды Киевской Духовной Академии*, № 7, 1903, 355–359.
- Вознесенский, А. В., „К вопросу об издании в дониконовское время в Москве Чиновника архиерейского священнослужения“, *ВНГУ*, т. 10, 2011, 113–121.
- Woodfin, W. T., *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford 2012.
- Вукашиновић, В., „Кратак преглед развоја литургијског живота српске Архиепископије од XIII до XVIII века“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд 2016, 52–66.
- Вукашиновић, В., „Лазар Мирковић као историчар уметности“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 137–149.
- Вукашиновић, В., *Литургијска обнова у XX веку*, Београд – Нови Сад – Вршац, 2001.
- Вукашиновић, В., „Литургичка анализа служабника рукописне збирке Манастира Хиландара на примеру Тропара трећег часа од XV до XVII века“, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015, 27–47.
- Вукашиновић, В., „Литургијски језик Цркве“, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015, 178–211.
- Вукашиновић, В., „Литургија Пређеосвећених Дарова у рукописима манастира Високи Дечани“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 81–92.
- Вукашиновић, В., „Литургија у свакодневном животу Цркве: изазови и савремени задаци“, *Велики вход – Огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015, 249–258.
- Вукашиновић, В., „Преводи Свете Литургије оца Јустина Поповића“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 119–136.
- Вукашиновић, В., „Прилог бољем разумевању литургијске теологије и праксе карловачких митрополита XVIII века“, *Саборност*, 2, 2008, 131–168.
- Вукашиновић, В., „Рукописни предлошци првих штампаних српских служабника у манускриптној збирци Манастира Високи Дечани“, *ЦС*, 9, 2012, 387–395.
- Вукашиновић, В., „Рукописни предлошци првих штампаних српских служабника у манускриптној збирци Манастира Високи Дечани“, у: *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности* (научни скуп, Деспотовац–Манасија, 25–26. август 2012), Деспотовац 2013, 97–109.

- Вукашиновић, В., „Руски и малоруски утицаји на богослужење СПЦркве у 18. и 19. веку“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 93–118.
- Вукашиновић, В., „Савремени токови литургијског богословља у Српској православној цркви“, *Велики вход – огледи из српског литургијског предања: XIII–XXI век*, Београд 2015, 131–177.
- Вукашиновић, В., „Српски литургијски рукописи из 13. века“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 13–40.
- Вукашиновић, В., *Српска барокна теологија*, Врњци–Требиње 2010.
- Вукашиновић, В., „Српски рукописни служабници XIV и XV века – Извори за реконструкцију архијерејског последовања Свете Литургије у средњовековној Србији“, *Свештена и духовна трпеза*, Београд 2016, 27–39.
- Вукашиновић, В., „Сучељавања литургијских теологија у преводима Светих Литургија на српски говорни језик у 20. веку“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 151–162.
- Вукашиновић, В., „Тропар 3. часа у литургијама рукописног Служабника из 16. века (ркпс. бр. 80) библиотеке манастира Пећке патријаршије“, *Српско богослужење*, Врњци–Требиње 2012, 41–62.
- Вукашиновић, В., „Улога карловачких митрополита у реформи литургијског богослужбеног поретка наше Цркве“, *Жички благовесник – часопис Епархије жичке* (васкршњи број), Краљево 2007, 36–45.
- Вукићевић, М., „Из старих србуља“, *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, књ. XIII, Сарајево 1901, 310.
- Вуковић, С., *Српски јерарси од IX до XX века*, Београд–Подгорица–Крагујевац–Каленић 1996.
- Вуковић, С., *Гробна места српских архијереја*, Каленић 1999, 33.
- Вуксан, Б., „Украјинска богословска литература и барокизација српске ликовне уметности у XVIII столећу“, *Саопштења*, XXXII – 2000 и XXXIII – 2001, Београд 2001, 61–80.
- Galadza, P., “Seventeenth-Century Liturgicons of the Kievan Metropolia and Several Lessons for Today”, *SVTQ*, 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 ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann

zum 70. Geburtstag Festschrift for Heinzgerd Brakmann – D. Atanassova and T. Chronz (Eds.), Münster 2014, 239–248.

- Голубинский, Е. Е., *К нашей полемике со старообрядцами*, Чтения Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете за 1896 г., кн. 1, Москва 1896.
- Голубцов, А. П., „Историческое объяснение обрядов литургии“, *Богословский вестник*, т. 2, № 7–8, Сергиев Посад 1915, 563–601.
- Голубцов, А. П., „О мере среди церкви в связи с вопросом о происхождении орлеца“: [Реферат в заседании XII Археологического съезда в Харькове], *Богословский вестник*, т. 2, № 5, Сергиев Посад 1903, 46–64.
- Голубцов, А. П., „Об особенностях архиерейского служения Литургии с точки зрения древнецерковного обряда: [Актовая речь]“, *Богословский вестник*, т. 1, № 3, Сергиев Посад 1903, 499–515.
- Голубцов, А. П., „О предносной архиерейской лампаде“, *Богословский вестник*, т. 2, № 7–8, Сергиев Посад 1905, 560–569.
- Голубцов, А. П., „О происхождении, символическом значении и устройстве архиерейского посоха: [Реферат в заседании XIV Археологич. съезда в Чернигове]“, *Богословский вестник*, т. 2, № 6, Сергиев Посад 1909, 260–279.
- Голубцов, А. П., „О узроцима и времену замене гласног читања литургијских молитава тајним читањем“, *Жички благовестник*, октобар–децембар 2009, 69–73.
- Голубцов, А. П., *Соборные Чиновники и особенности службы по ним*, Москва 1907.
- Голубцов, А. П., *Чиновники московского Успенского собора и выходы патриарха Никона*, Москва 1908.
- Голубцов, А. П., *Чиновник нижегородского Преображенского собора*, Москва 1905.
- Голубцов, А. П., *Чиновник новгородского Софийского собора*, Москва 1899.
- Голубцов, А. П., *Чиновник холмогорского собора Преображенского собора*, Москва 1903.
- *Горажданска штампарија: 1519–1523* (ур. Д. Бараћ), Београд–Сарајево 2008.
- Грбић, Д., „Неке палеографске одлике требника РРІ 23 које указују на писара даскала Максима“, у: *Молитвеници и требници. Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, књ. 8, Нови Сад 2001, 130–144.
- Грбић, Д., „Ортографско-фонетске одлике Стихологије даскала Максима из прве деценије 18. века“, *Рачански зборник*, 8/9, Бајина Башта 2002, 61–81.

- Грбић, Д., „Основне ортографске одлике Стихологије Кипријана Рачанина“, у: *Стихологија. Ћирилске књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 111–122.
- Грбић, Д., „Палеографске одлике стихологије Кипријана Рачанина“, у: *Стихологија. Ћирилске књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 57–88.
- Грбић, Д., „Палеографски опис Псалтира Гаврила Тројичанина из 1643. године“, у: *Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске – Псалтир Гаврила Тројичанина из 1643. године*, Нови Сад 1992, 5–46.
- Грицкат, И., „Језик српских путописа из XVII и с почетка XVIII века“, *АСАНУ, Зборник историје књижевности, Одељење језика и књижевности*, 10, Београд 1976, 297–322.
- Грковић-Мејдор, Ј., „О лексици Архијерејског чиновника из Рачанског скрипторија“, *Рачански зборник*, 7, 2002, 61–80.
- Грковић-Мејдор, Ј., „Скрипторије и штампарије код Срба у средњем веку“, *Летпис Матице српске*, књ. 488, св. 5, новембар 2011, 925–940.
- Гроздановић-Пајић, М., „Ново датирање српских ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу“, *Библиотекар*, 5, 1968, 449–460.
- Гроздановић-Пајић, М., „Хартија и водени знаци у Венцловићевим рукописима писаним у Коморану и Ђуру“, у: *Сентандрејски зборник*, 2, Београд 1992, 177–184.
- Гроздановић-Пајић, М., „Хартија и водени знаци у рукописима Кипријана Рачанина писаним у Сент-Андреји“, *Археографски прилози*, 18, 1996, 131–163.
- Гроздановић-Пајић, М., „Хартија и водени знаци у рукописима Сентандрејског рачанског скрипторијума“, *Археографски прилози*, 10/11, 1988/89, 125–131.
- Грујић, Р., *Азбучник СПЦ*, Београд 1993.
- Грујић, Р., *Духовни живот Срба у Војводини*, Београд 2012.
- Грујић, Р., „Прва штампарија у Јужној Србији 1539. године, на Косову пољу у манастиру Грачаница“, *Гласник Скопског научног друштва*, књ. XV–XVI, 1936.
- Грујић, Р., „Старине манастира Ораховице у Славонији“, *Старинар*, III, књ. 14, Београд 1939.
- Грујић, Р., *Српска православна црква*, Каленић–Крагујевац 1995.
- Давидов, Д., „Рачани“, *Рачански зборник*, 16, Бајина Башта 2011, 117–121.
- Давидов, Д., „Сентандреја у доба Рачана“, *Рачански зборник*, 1, Бајина Башта 1996, 25–37.

- Давидов, Д., „Срби у Коморану и Ђуру“, *Рачански зборник*, 2, Бајина Башта 1997, 20–32.
- Давидов, Д., Медаковић, Д., *Сентандреја*, Београд 1982, 54.
- Даничић, Ђ., „Рукопис Кипријанов“, *Гласник Друштва српске словесности*, 1857, св. IX, 245–255.
- Деретић, Ј., *Историја српске књижевности*, Београд 2013.
- Димитријевић, С., *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Београд 1922.
- Димитријевић, С., „Документи који се тичу односа српске цркве и Русије у XVI веку“, *Споменик СКА*, бр. 34–36, 1900.
- Дмитриевский, А. А., *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*, Казань 1884.
- Дмитриевский, А. А., *Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах*, Москва 2005.
- Дмитриевский, А. А., „Отзыв о сочинении М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого»“, *Сборник отчетов и премий о наградах, присуждаемых императорской Академией Наук: Отчеты за 1909 г.*, Санкт Петербург 1912, 176–347.
- Долгова, С. Р., Иванова, Е. В., *Руско-српске православне везе од XVI до XVIII века у Москва–Србија Београд–Русија – документа и материјали*, Београд–Москва 2009, 48-76.
- Дучић, Н., *Историја Српске православне цркве од првијех десетина VII в. до наших дана и други књижевни радови*, Гацко 2002.
- Душанић, С., „Дискос јеромонаха Христофора из 1674 године“, *Гласник Српске православне цркве*, бр. 5, 1960, 115–116.
- Душанић, С., „Манастир Рача“, *Хришћанско дело*, год. 5, св. 6, Скопље 1939, 434-448.
- Душанић, С., *400-годишњица прве штампане књиге у Београду*, Београд 1952.
- Ђурђевић, Б., *Положај и улога Српске цркве, Историја народа Југославије* 2, Београд 1960.
- Ђурђевић, Б., „Продаја цркава и манастира за време Селима II“, *Годишњак Историјског друштва Босне и Херцеговине*, 9, 1958, 241–247.
- Ђурић, В., *Благо манастира Студенице*, Београд 1988.
- Zheltov, M., “A Slavonic Translation of the Eucharistic Diataxis of Philotheos Kokkinos from a Lost Manuscript (Athos Agiou Pavlou 149)” // *ТОХОТНС: Studi per Stefano Parenti / D. Galadza, N. Glibetić, G. Radle, eds. Grottaferrata, 2010 (Analekta Kryptoferres; 9), 345–359.*

- Желтов, М. С., „Архиерейский чин Божественной литургии: история, особенности, соотношение с ординарным («иерейским») чином“, *Богословский сборник*, № 11, 2003, 207–240.
- Желтов, М. С., *Архиерейское богослужение*, http://www.liturgica.ru/bibliot/arkh_bogos1.html (прегледано 11. 12. 2013).
- Желтов, М. С., *Богослужение Русской Церкви X–XX вв.*, <http://kiev-orthodox.org/site/worship/1132/> (прегледано 1. 10. 2014).
- Желтов, М. С., „Новый источник по истории русского богослужения: кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 года“, *Вестник церковной истории*, № 2, 2006, 235–239.
- Желтов, М. С., „Молитвы во время причащения священнослужителей в древнерусских Служебниках XIII–XIV вв.“, *Древняя Русь: вопросы медиевистики*, № 35, 2009, 75–92.
- Zheltov, M. “The Dislokure of the Divine Liturgy by Pseudo-Gregory of Nazianzus”: Edition of the Text and Commentary, in: *Bollettino della badia greca di Grottaferrata*, Vol. 12, 2015, 219–227.
- Zheltov, M., “The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought”, in: Maxwell E. Johnson (ed.), *Issues in Eucharistic Praying*, Collegeville (MN) 2010, 263–306.
- Желтов, М. С., „Чин архиерейской литургии в русской церкви в середине XVI века: свидетельство великих миней – четых свт. Макария митрополита Московского“, *Сретенский сборник*, вып. 6, Москва 2015, 141–178.
- Желтов, М. С., „Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служабниках“, *Богословские труды*, сб. 41, 2007, 272–359.
- Живојиновић, С., *Рача у крај Дрине*, Београд 1974.
- Захарович, Ф., *Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новоисправленного и древлеписьменных Служебников*, Москва 1876.
- Зеньковский, С. А., *Русское старообрядчество*, в двух томах, Москва 2009.
- Зизиулас Ј., *Еклисиолошке теме*, Нови Сад 2010.
- Зизиулас Ј., „Еклисиолошке претпоставке Свете Евхаристије“, *Беседа*, св. 1/4, Нови Сад 1994, 61–72
- Зизикин, М. В., *Патријарх Никон, његове државне и канонске идеје*, т. 2, Краљево 2007.
- Зиројевић, О., *Србија под турском влашћу 1459–1804*, Београд 2009.

- Зиројевић, О., *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984.
- Иванишевић-Вујошевић, Р., „Цетињска преписивачка школа у XVII вијеку и првим деценијама XVIII вијека“, у: *Скрипторији и манастирске библиотеке у Црној Гори*. Зборник радова, Цетиње 1989, 171–180.
- Иванова, К., „Слово на св. Васили Великий и на отац Ефрем на светата литургија, как подобава да се стои в црквата сје страх и трепет“, *Paleobulgarica*, XXVI, 2002/1, 3–16.
- Ивић, П., Младеновић А., „О језику код Срба у раздобљу од 1699. до 1804“, у: *Историја српског народа*, књ. 4, т. 2, Београд 1994.
- Игњић, С., *Ужичка нахија*, Београд 1961.
- Игњић, С., *Манастир Рача*, Ужице 1997.
- Илић, П., „Језичке прилике код Срба у раздобљу од 1537. до 1699. године“, *Историја српског народа*, књ. 3, т. 2, Београд 1994.
- Jacob A., *Historie du formulaire Grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*, Louvain 1968.
- Јаковљевић, С., „Поводом 300 година од аутономије Крушедолско-карловачке митрополије 1710. године“, *Календар Цркве за просту 2010. годину*, Београд 2010, 88–94.
- Јаковљевић, С., „Путовање Јеротеја Рачанина у Јерусалим 1704/1705. године у контексту српског литургијског предања“, *ЦС*, бр. 10, 2013, 417–431.
- Јаковљевић, С., „Рачански скрипторијум – извор продирања руског и малоруског утицаја на култни и културни живот Пећке патријаршије“, у: *Очување рукописног и старог штампаног наслеђа југоисточне Европе – идентитетска истраживања* (међународна конференција), Београд, 18–19. новембар 2016, 79–86.
- Јакшић, С., „Стихологија као химнографски зборник“, у: *Стихологија. Тирилске књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 51–56.
- Јанковић, Н., *Астрономија у старим српским рукописима*, Београд 1989.
- Јевтић, А., „Богослужење Руске цркве“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 335–370.
- Јевтић, А., „Богослужење Српске цркве“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 3, Београд–Требиње 2008, 371–389.
- Јевтић, А., „Божанствена Литургија Светог Јована Златоуста“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Требиње 2009, 455–456.

- Јевтић, А., „Латинска застрађења о Св. Евхаристији и другим Св. Тајнама и утицаји истих на неке Православне“, у: *Христос – Нова Пасха*, књ. 4, Београд–Требиње 2009.
- Јевтић, А., *Предавања о литургији*, Жича 2008.
- Јевтић, А., „Развој богословља код Срба“, *Духовност православља*, Београд 1990, 235–268.
- Јевтић А., „Теодор Мопсуестијски: о Литургији у Антиохији“, у: *Христос – Нова пасха*, књ. 1, Београд–Требиње 2007.
- Yiannias J., “The Elevation of the Panagia”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 26 (1972), 225–236.
- Јелесијевић, С., „Повеља руског патријарха Никона у Архиву Српске академије наука и уметности“, *Прилози КЛИФ*, LXXVII, Београд 2011, 53–73.
- Јовановић, М., *Срби и Руси – 12–21. век (историја односа)*, Београд 2012.
- Јовановић, Т., „Путопис Јеротеја Рачанина“, *Браничево*, XL, Пожаревац 1994, 62–99.
- Јовановић, Т., „Извори о спаљивању моштију светог Саве до средине 17. века“, у: *Спаљивање моштију Светога Саве 1594–1994*. Зборник радова, Београд 1997, 11–21.
- Јовановић, Т., „О путопису ‘Путовање ка граду Јерусалиму’ Јеротеја Рачанина“, *Рачански зборник*, 6, Бајина Башта 2001, 71–72.
- Јовановић, Т., „Поменик Манастира Раче“, *Рачански зборник*, 7, Бајина Башта 2002, 31–37.
- Јовановић, Т., „Прича о три пријатеља као проповед код Гаврила Стефановића Венцловића“, *Рачански зборник*, 8/9, Бајина Башта 2004, 37–49.
- Јовановић, Т., „Поменик Манастира Раче“, *Рачански зборник*, 10/11, Бајина Башта 2006, 74–77.
- Јовановић, Т., „Спасење грешних у препису Агапија Ландоса“, у: *Спасење грешних*, т. 2, Бајина Башта 2012, 499–518.
- Јовановић, Т., „Лаврентијев путопис“, *Књижевна историја*, XXVI, 92, Београд 1994, 95–108.
- Јовић-Милановић, О., Момировић, П., *Фрушкогорски манастири*, Нови Сад 1988.
- Jones, C., Wainwright, G., Yarnold, E., *The Study of Liturgy*, London SPCK 1992.
- Јоцић, Н., „Српска литургијска пракса у 17. веку: МСПЦ Орг 84, МСПЦ Орг 121 и АСАНУ 356“, *Богословље*, т. 72, бр. 1, 2013, 230–248.

- Јоцић Н., „Литургија Пређеосвећених Дарова у српским рукописним служабницима XVII века“, у: *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности VIII* (научни скуп Деспотовац–Манасија, 20–21. август 2016), Деспотовац 2017, 177–184.
- Каптаревъ, Ф. Н., *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, Сергиев Посад 1909.
- Каптаревъ, Ф. Н., *Приѣздъ въ Москву за милостынею сербскихъ іерарховъ разныхъ каведръ и настоятелей разныхъ сербскихъ монастырей въ XVI, XVII и въ началъ XVIII столѣтій, Прибавленія къ Твореніямъ Святыхъ Отцевъ*, ч. 48, кн. 2, Москва 1891.
- Каптаревъ, Ф. Н., *Характеръ отношеній Россіи къ православному Востоку въ XVI и XVII столетіяхъ*, Vol. 107, Москва 1968.
- Каптаревъ, Ф. Н., *Царь и церковные московские соборы XVI и XVII столетий*, Москва 1906.
- Карабинов, И., „Святая чаша на Литургии Преждеосвященных Даров“, *Христианское чтение*, 6; *Христианское чтение*, 7–8, Санкт Петербург 1915, 737–753, 953–964.
- Кацзиба, А., *Budimpeštanski rukopis Hristifora Račanina – sadržaj, paleografski opis i pravopis*, Szeged–Segedin 1999.
- Кацзиба, А., „Једна карактеристична одлика рачанских рукописа“, *ЗМСФЛ*, XXXVI-II/1, 1995, 55–73.
- Кацзиба, А., „Рачанска традиција и Доситеј“, *Рачански зборник*, 13, Бајина Башта 2008, 11–23.
- Кацзиба, А., *Лаврентијево путовање из Хиландара у Јерусалим у препису Јеротеја Рачанина*, Bibliotheca Slavica Savariensis, II, Szombathely–Szeged 1994.
- Кићовић, М., „Рукописи Народне библиотеке у Београду“, *Архивски алманах*, 1, 1958, 49–80.
- Кончаревић, К., „Руско старообредништво кроз призму лингвокултурологије, оглед функционалне анализе“, *ЦС*, бр. 3, 2006, 143–172.
- Красносельцев, Н. Ф., *Путевима богослужбеног хода Православне Цркве кроз историју*, Крагујевац 2015.
- Красносельцев, Н. Ф., *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями*, Казань 1885.

- Красносельцев, Н. Ф., „Толковая служба и другие сочинения относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века (библиографически обзор)“, *Православный собеседник*, ч. 2, Казань 1878, 3–43.
- Кумарианос, П., „Символ и реальност у божанској литургији“, *Отачник*, год. III, св. 1, Београд 2009, 43–55.
- Larin, V., “The Dikerion and Trikerion of the Byzantine Pontifical Rite: Origins and Significance”, *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 74, Roma 2008, 417–430.
- Larin, V., “The Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov’s Proskinitarij: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites”, *Orientalia Christiana Analecta*, 286, Roma 2010.
- Larin, V., “The Hierarchal Liturgy in Late Byzantium and After: Toward a Liturgical Eclisiology”, *SVTQ*, 55: 1, New York 2011, 5–26.
- Летуновский, Н., иеродиакон, *История чинопоследования в хиротонии во диакона*, <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/34/49/> (прегледано 28. 1. 2017).
- *Liturgy and Tradition (Theological Reflections of Alexander Schmemmann)*, edited by Thomas Fisch, New York 2003.
- Мајендорф, Ј., „Литургија: откривање византијског ума“, с енглеског прев. В. Вукашиновић, *Беседа*, 3–4, Нови Сад 1992, 133–143.
- Meyendorff, P., *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th century*, New York 1991.
- Мајендорф, П., „Свети Герман Константинопољски – Излагање о цркви и мистичко сагледање“, *Саборност*, бр. 3–4, год. VI, Пожаревац 2000, 67–114.
- Meyendorff, P., “The Liturgical Reforms of Pether Moghila”, *SVQT*, 2, 1985, 101–114.
- Мандић, М., „Прелиминарни извештај о извршеним археолошким сондажним ископавањима на локалитету Орашац с. Рача, СО Бајина Башта у 2004. и 2005. години“, *Рачански зборник*, 10/11, Бајина Башта 2006, 65–74.
- Мандић, М., „Резултати археолошких ископавања на локалитету Црквина – Бајина Башта, 2003–2004“, *Рачански зборник*, 10/11, Бајина Башта 2006, 48–65.
- Мано-Зиси, К., „Рукописне књиге Цркве Св. Николе у Заступу“, у: *Скрипторији и манастирске библиотеке у Црној Гори*. Зборник радова, Цетиње 1989, 181–203.
- Мано-Зиси, К., „Рукописне књиге у Полимљу у XVI веку“, *Милешевски записи*, 6, Пријепоље 2005, 119–139.

- Марковић, В., *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Горњи Милановац 2002.
- Мартиновић, Д. Ј., „Божидар Вуковић Подгоричанин између легенде и историје“, *ИЗ*, год. LXXV, 1–2, 2002, 57–68.
- 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.
- Маринковић, Б., „Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину“, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, XII/I, Нови Сад 1969, 263–300. – Прештампано у: *Рачански зборник*, 13, Бајина Башта 2008, 77–124.
- Мартиновић, Д. Ј., *Пола миленијума штампане књиге у Црној Гори*, Подгорица 1994.
- Матеос, Х., *Литургија речи у Византијском богослужењу*, Париз–Београд–Требине 2013.
- Медаковић, Д., *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*, Београд 1958.
- Медаковић, Д., *Манастир Савина. Велика црква : ризница : рукописи*, Београд 1978.
- Медаковић, Д., „Путешествија наших српских монаха и њихов значај за нашу културу“, *Даница – српски народни илустровани календар за 2007*, Београд 2006.
- Медаковић, Д., *Путеви српског барока*, Београд 1971.
- Медаковић, Д., „Српска уметност XVIII века“, *Историја српског народа*, књ. 4, т. 2, Београд 1994.
- Медаковић, Д., *Света гора фрушкогорска*, Нови Сад 2010.
- Mikhail R., “The Coptic Church and the Presanctified Liturgy: The Story of a Rejected Tradition”, *The Alexandria School Journal*, November 2016, Vol. 3, Springfield USA, 2–30.
- Милеуснић, С., „Рачани у Великој Сеоби“, *Рачански зборник*, 2, Бајина Башта 1997, 50–61.
- Милеуснић, С., „Црквено-уметничке драгоцености ризнице манастира Раче“, *Рачански зборник*, 1, Бајина Башта 1996, 77–107.
- Милаш, Н., *Православна Далмација*, Београд 1989.
- Мирковић, Л., „Анђели и демони на капителима у цркви Светог Димитрија Маркова манастира код Скопља“, *Старинар*, трећа серија, књ. 6, Београд 1931, 3–13.
- Мирковић, Л., *Хеортологија*, Београд 1961.
- Милошевић, Н., „Азматска Литургија Пређеосвећених Дарова“, у: *Српска теологија у 20. веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 2, Београд 2012, 62–72.

- Милошевић, Н., „Анафора – узношење или приношење?“, *Саборност*, 8, 2014, 27–42.
- Милошевић, Н., „Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба“, у: *Српска теологија у 20. веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 3, Београд 2008, 47–54.
- Милошевић, Н., „Преподобни Јустин Ћелијски – обновитељ литургијског живота“, *У духу и истини*, Београд 2011, 62–72.
- Милтенова, А., „Въпросо-ответните съчинения в ръкописите на рачанските книжовници“, *ЦС*, 3, 2006, 275–287.
- Момировић, А. П., „Наши стари ћирилски скрипторији“, у: *Скрипторији и манастирске библиотеке у Црној Гори*. Зборник радова, Цетиње 1989, 33–41.
- Момировић, П., „Старе рукописне српскословенске књиге у Срему“, *Грађа за проучавање споменика културе Војводине*, 8/9 (1978/79), 387–415.
- Мошин, В., *Ћирилски рукописи Повијесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*, Београд 1971.
- Мошин, В., „Јужнословенски текстови 'Сказанија о Индијском царству'“, *Прилози КЛИФ*, 32, Београд 1966, 73–86.
- Муретов, С., *О поминовении Бесплотных сил на проскомидии*, Москва 1897.
- Муретов, С., „Последование проскомидии, великого входа и причащения в славяно-русских Служебниках XII–XIV вв.“, *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1897, 1-43.
- Муретов, С., „Чин проскомидии в греческой Церкви с XII до половины XIV века (до патриарха Филофея)“, *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1894, 192–216.
- Муретов, С., „Чин проскомидии в Русской Церкви с XII по XIV вв. (до митрополита Киприана †1406)“, *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1894, 487-528.
- Muksuris, S., *Economia and Eschatology: The Mystagogical Significance of the Byzantine Divine Liturgy's Prothesis Rite in the Commentaries of Sts. Nicholas Cabasilas and Symeon of Thessalonike*, Doctoral dissertation, Darhem 2009.
- Немировский, Е. Л., *История славянскаго кирилловскаго книгопечатания XV – начала XVII века*, [кн.] 2, *Начало книгопечатания у Южных Славян*, ч. 2: *Издания первой черногорской типографии*, Москва 2005.
- Немировский, Е. Л., *Почеци штампарства у Црној Гори (1492–1496)*, Цетиње 1996.

- Немировский, Е. Л., *Сербские монастырские типографии 16 века*, Москва 1995.
- Немировски, Е. Љ., *Црногорска библиографија: [1494–1994]*, т. 1, књ. 1: *Издања Бурђа Црнојевића: 1494–1496*, Цетиње 1989.
- Немировски, Е. Љ., „Штампарија манастира Рујно“, *Библиографски вјесник*, год. XXIV, бр. 2–3, Цетиње 1995, 165–167.
- Nemirovskij, E. L., *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 4: *Die Druckerei von Božidar Goraždaninin Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden-Baden 2001.
- Nemirovskij, E. L., *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 6: *Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden-Baden 2003.
- Никольский, А. И., „История печатного Службника Русской православной церкви“, *Журнал Московской патриархии*, № 11, Москва 1978, 68–75.
- Новаковић, С., „Дневник патријарха Арсенија Црнојевића о путовању у Јерусалим 1683. године“, *ГСУД*, XXXIII, 1872, 184–190.
- Новаковић, С., „Прилози к историји српске књижевности. VI: Јеротија Рачанина пут у Јерусалим 1704. год.“, *ГСУД*, XXXI, 1871, 293–310.
- Новаковић, С., „Стари српско-словенски Буквар (с неколиким белешкама за историју Буквара уопште)“, *ГСУД*, XXXIV, 1872, 53–85.
- Олар, К., „Макарије у румунској историографији“, у: *Црнојевића штампарија и старо итампарство*, Подгорица 1994.
- Остојић, Т., *Српска књижевност од Велике Сеобе до Доситеја Обрадовића*, Сремски Карловци 1905.
- Павић, М., *Гаврил Стефановић Венцловић*, Београд 1972.
- Павић, М., *Историја, стил и стил*, Нови Сад 1985.
- Павић, М., Предговор у: *Гаврил Стефановић Венцловић. Црни биво у срцу: легенде, беседе, песме*, Београд 1996.
- Павић, М., *Историја српске књижевности барокног доба*, Београд 1996.
- Павловић, Л., *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.
- Panaitescu, P. P., *Liturghierul lui Macarie*, Bucuresti 1961.
- Панић-Суреп, М., *Кад су живи завидели мртвима*, Београд 1963.
- Патријарх Павле, *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, III, друго издање, Београд 2007.
- Патријарх Павле, *Одговори на питања вере и живота*, Острог 2011.

- Пентковский, А. М., „Антиохийская литургическая традиция в IV–V веках“, *Журнал Московской патриархии*, № 7, 2002, 73–87.
- Пентковский, А. М., „Иерусалимизация литургического пространства в византийской традиции“, в: *Новые Иерусалимы. Иеротипия и иконография сакральных пространств*. Ред. сост. А. М. Лидов, Москва 2009, 58–77.
- *Пет вјекова Октоиха, прве штампане ћириличке књиге на словенском југу: радови са међународног научног скупа* (ур. М. Бабовић; Цетиње, 24–25. јун 1994), Подгорица 1996.
- Петковић, В., *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа*, Београд 1950.
- Петковић, С., „Илустрације и књижни украс у српским штампаним књигама XV–XVII века“, у: *Пет векова српског штампарства*, Београд 1994, 25–52.
- Петковић, С., *Манастир Света Тројица у Пљевљима*, Пљевља 2008.
- Петровић, Д., „Однос руске духовне и свјетовне власти према пећком патријарху Гаврилу Рајићу“, *Теолошки погледи*, 3, Београд 2011, 69–83.
- Печатнов, В. В., „Исторический обзор развития чина божественной литургии в русской православной церкви в XVII–XX вв.“, *ВПСГУ*, № 303, Томск 2007, 102–105.
- Пешикан, М., „Лексикон српскословенског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, Београд 1994, 61–69.
- Поповић, Д., „Преписивачка делатност овчарско-кабларских манастира“, *Зборник радова Народног музеја у Чачку*, VII, 1976, 81–92.
- Поп-Атанасов, Г., Велев, И., Јакимовска-Тошиќ, М., *Скрипторски центри во средновековна Македонија*, Скопје 1997.
- Праштало, П., „Археолошка истраживања на локалитету Лађевац – Ланиште – Скит светог Ђорђа код Бајине Баште“, *Рачански зборник*, 10/11, Бајина Башта 2006, 42–48.
- Protić, M., *A Survey of the Development of the Old Serbian Literature, Serbian Orthodox Church*, Vol. 1, № 1, Belgrad 1965.
- Пузовић, В., „Суђење Дамаскину Хиландарцу на Светој Гори и међуправославни односи средином XVII века“, *Анали Православног факултета у Београду*, год. LXIII 2/2015, 135–153.
- Пузовић, П., *Српска патријаршија – историја Српске православне цркве*, Нови Сад 2010.
- Пузовић, П., *Прилози за историју Српске Православне Цркве*, Ниш 1997.

- Радојичић, Ђ. Сп., „О штампарији Црнојевића“, *Гласник Скопског научног друштва*, књ. XIX, д. н. св. 11, Скопље 1938, 146–151.
- Радојичић, Ђ. Сп., „Српске рукописне и штампане књиге кроз векове“, *Библиотекар*, год. 7, бр. 3/4, 1997, 124–137.
- Радојичић, Ђ. Сп., „Манастир Милешева и старо српско штампарство прве половине XVI века“, *Зборник Музеја примењене уметности*, бр. 11, Београд 1967.
- Радојичић, Ђ. Сп., *Старо српско песништво IX–XVIII век*, Крушевац 1988.
- Радојковић, Б., *Српско златарство XVI и XVII века*, Нови Сад 1966.
- Радојковић, Б., „Три златара из Чајничка“, *Наше старине*, бр. 5, Сарајево 1957, 63–67.
- Ракић, З., „Сликани украс архијерејског чиновника бр. 7 у Манастиру Савини“, *Зборник Народног музеја у Београду* (сепарат), XXII/2, Београд 2016, 137–151.
- Ракић, З., *Српска минијатура XVI и XVII века*, Београд 2012.
- Ракић, З., Шпадијер, И., Суботин-Голубовић, Т., Давидовић, М., Бубало, Ђ., Тријић, В., Убипарип, М., Станојловић, Ј., Мано-Зиси, К., Живковић, М., Гајић, М., Бунарџић, М., Рајић, Д., *Свет српске рукописне књиге*, Београд 2016.
- Ракић, З., „Христифор Рачанин и скрипторијум манастира Раче“, *Даница – српски народни илустровани календар за годину 2010*, Београд 2009, 441–452.
- Ранковић, З., „Два богослужбена текста у српској рукописној традицији“, *Богословље*, књ. 1–2, 2010, 213–216.
- Ранковић, З., „Пасхална херувимска песма у српскословенском преводу“, *Археографски прилози*, 29–30, 2007/2008, 267–301.
- Рашковић, А., „Последовања српским светима у руским богослужбеним рукописима XV–XIX века као један аспект руско-српских културних веза“, у: *Очување рукописног и старог штампаног наслеђа југоисточне Европе – идентитетска истраживања* (међународна конференција), Београд, 18–19. новембар 2016, 49–52.
- Радонић, Ј., *Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века*, Београд 1950.
- Ребић, Ч., „Књижевна дјелатност на заласку старе српске књижевне традиције“, *Баштина*, св. 32, Приштина–Лепосавић 2012, 11–23.
- Руварац, Д., *Манастир Беочин*, Сремски Карловци 1924.
- Руварац, Д., *Манастир Рача и Беочин*, *Споменик СКА*, XXXIII 30, Београд 1898.
- Руварац, И., „О Архиепископији пећкој“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад 1887.
- Руварац, И., *О пећким патријарсима од Максима до Арсенија III (1557/1690)*, Задар 1888.

- Рубан, Ю., „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, 260–270.
- Рубан, Ю., *Об одной литургиной интерполяции*, http://pravmisl.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=350 (прегледано 21. 12. 2016).
- Самарцић, Р., „Велика Сеоба Срба 1690. године“, *Сентандрејски зборник*, 2, Београд 1992, 7–15.
- Самарцић, Р., „Српска православна црква у историји српског народа у XVI и XVII веку“, *Историја српског народа*, књ. 3, т. 2, Београд 1994.
- *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*. Прир. и на савремени српски пренео Томислав Јовановић, Београд 2007.
- Симић, П., „Ускршња херувимска песма“, *Богословље*, св. 1 и 2, 1968, 171–174.
- Sipovich, C., *The Pontifical Liturgy of St John Chrysostom*, London 1978.
- Сирку, П., „Подаци из историје старог српског живота“, *Летопис Матице српске*, књ. 195, Нови Сад 1899, 98–114.
- Скалцис, П., „Освећење вина на Литургији Пређеосвећених дарова“, *Литургијско богословље – савремени огледи*, Београд 2013, 157–166.
- Скалтос, П., „Н Орθόδοξη Λατρεία κατά την Τουρκοκρατία“, у: *Εκκλησια*, Απρίλιος 2013.
- Скалцис, П., „Предање о читању молитава у Светој Литургији са ставовима светог Никодима Светогорца“, *Видослов*, Васкрс 2010, 93–110.
- Скерлић, Ј., *Српска књижевност у XVIII веку*, Београд 1923.
- Сковран, А., „Скрипторији Полимља као одраз духовне и материјалне културе Срба“, у: *Манастир Светог Николе у Подврху 1606–2006*, Београд 2006, 181–210.
- Сковран А., *Уметничко благо манастира Пиве*, Цетиње-Београд, 1980.
- Скретас, Н., *Простор и време у литургијском богословљу Симеона Солунског: Реализам и символ*, Крагујевац 2017.
- Слијепчевић, Ђ., *Историја српске православне цркве*, књ. 1: *Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд 2002.
- Слијепчевић, Ђ., „Пајсије, архиепископ Пећски и патријарх српски као јерарх и књижевни радник“, *Богословље*, VIII, 1933, 123–144.

- Слуцкий, А. С., *Византийские литургические чины «Соединения Даров» и «Теплоты»*. Ранние славянские версии, <http://byzantinorossica.org.ru/sources/papers/enosis.pdf> (прегледано 23. 12. 2016)
- Слуцкий, А. С., „Диалог священнослужителей после Великого Входа в славянских служебниках XIII–XIV веков“, *Христианский восток*, т. 2 (VIII): Новая серия, Санкт Петербург 2001, 242–254.
- Sydorenko, A., *The Kievian Academy in the Seventeenth Century*, Ottawa 1977.
- Смирнов-Платонов, Г. П., *О литургии Преждеосвященных Даров*, Москва 1850.
- Станковић, Р., „Рукописне књиге манастира Савине – водени знаци и датирање“, *Археографски прилози*, књ. 20, Београд 1998, 265–280.
- Стојановић, Љ., *Каталог Народне библиотеке, IV: Рукописи и старе штампане књиге*, Београд 1903.
- Стојановић, Љ., *Каталог рукописа и старих штампаних књига*. Збирка Српске краљевске академије, Београд 1992.
- Стојанчевић, В., „Историјски положај српског народа и Српске православне цркве у време спаљивања моштију Светога Саве до средине XVII века“, у: *Спаљивање моштију Светога Саве 1594–1994*. Зборник радова, Београд 1997, 22–31.
- Стошић, Љ., *Српска уметност 1690–1740*, Београд 2006.
- Страњаковић, Д., *Манастир Рача*, Београд 1930.
- Суботин-Голубовић, Т., „Словенски манастири на Светој Гори као књижевни и преписивачки центри“, у: *Трећа казивања о Светој Гори*, Београд 2000, 185–205.
- Суботин-Голубовић, Т., *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*, Београд 1999.
- Танић, Д., *Руско царство и Српска православна црква (1557–1766)*, Ниш 2013.
- Тарнанидис, Ј., „Српско-грчки односи у литургијском животу у 16. веку у сенци административно-политичких збивања тог времена“, *ЗМСЛУ*, 29–30, 1993/1994, 325–335.
- Taft, R., “A Proper Offertory Chant for Easter in some Slavonic manuscripts”, *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. XXXVI, Roma 1970, 438–439, 437–443.
- Taft, R., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Vol. V: *The Precommunion*, *Orientalia Christiana Analecta*, 261, Roma 2000.
- Taft, R., *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Washington DC 1984.

- Тафт, Р., „Примање Причешћа, један заборављен симбол“, *Искон*, бр. 6, Врање 2000, 63–65.
- Taft, R., „Byzantine Communion Rites II: Later Formulas and Rubrics in the Ritual of the Clergy Communion“, *OCP*, Vol. 67, Roma 2001, 275–372.
- Taft, R., *The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites*, Vol II, in: *A History of Liturgy of St. John Chrysostom*, sec. ed., Roma 1978.
- Taft, R., *The Precommunion Rites. [A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. V]*, *Orientalia Christiana Analecta*, Roma 2000.
- Taft, R., “The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect, or Neither?”, in: *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.
- Taft, R., “The dialogue before the Anaphora in the Bizantine Eucharistic Liturgy: The opening greting”, *Orientalia christiana periodica*, LIII, Roma 1986.
- Taft, R., “The Liturgy of the Great Church: An initial synthesis of structure and interpretation on the eve of iconoclasm”, *Washington DOP*, 34–35 (1980/1981).
- Taft, R., *The Diptychs. [A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Vol. IV]*, *Orientalia Christiana Analecta*, 238, Roma 1991, 169–170.
- Taft, R., *Toward the Origins of the Small Omophorion*, *Ecclesiam aedifikans*, Nyiregyhaza 2002.
- Taft, R., “How Liturgies grow: The Evolution of the Bizantyne ’Divine Liturgy’”, *Orientalia Christiana Periodica*, XLIII, Roma 1977.
- Тафт, Р. Ф., „Хранение и почитание евхаристических Даров в традиции православных церквей“, *Вестник Оренбургской духовной семинарии*, вып. 1 (3), Оренбург 2015, 98–120.
- Тзерпос, Д., „Чин предложєња – историјско-литургички приступ“, у: *Литургијско богословље – савремени огледи*, Београд 2013, 37–60.
- Тимотијевић, М., „Визитација манастира Шишатовца у XVIII веку – прилог истраживању ефемерног спектакла“, у: *Манастир Шишатовац*. Зборник радова, Београд 1989, 341–366.
- Тимотијевић, М., *Манастир Крушедол*, књ. 2, Београд 2008.
- Томић, Б., „Како је Мирослављево јеванђеље чувано у манастиру Рачи“, *Баштина*, 2, 1995, 189–197.

- Томић, Б., „Рачанска преписивачка школа у светлу српске културе у XVII и XVIII веку“, *Баштина*, 1989, 57–80.
- Τρεμπλας, Π. Ν., *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Αθῆναι 1935 (1973).
- Трифуновић, Ђ., *Стара српска књижевност*, Београд 2009.
- Трифуновић Ђ., *Огледи и преводи: XIV–XVII век*, Београд 1995.
- Тричковић, Р., „Српска православна црква средином XVII века“, *Глас Српске академије наука и уметности*, Београд 1980, 61–163.
- Туницкий, Н. Л., „Древние сказания о чудесном явлении Младенца – Христа в Евхаристии“, *Богословский вестник*, т. 2, № 5, 1907, 201–229.
- Турилов, А. А., „Културне везе московске Русије и Србије од XIV до XVI века“, *Москва–Србија Београд–Русија, документа и материјали*, Београд–Москва 2009, 144–197.
- Убипариповић, С., „Патријарх Павле као литургичар“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, Београд, 30. мај 2008, 74–85.
- Убипариповић, С., „Тајинствени смисао телесних израза у хришћанском богослужењу, део I“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 13, Београд 2013, 43–52.
- Убипариповић, С., *Хлеб и вино као евхаристијски принос* (докторска дисертација – необјављено), Београд 2014.
- Успенски, Н., *Анафора, покушај историјско-литургичке анализе*, Краљево 2009.
- Успенски, Н., *Колизација двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку*, Краљево 2004.
- Успенский Н., „Литургия Преждеосвященных даров: Историко-литургический очерк“, в: *Православная литургия: Историко-литургические исследования – Праздники, тексты, устав*, т. III, Москва 2007, 47–106.
- Фин, М., „Венеција и српска књига“, *Глас библиотеке*, 19 (2012), Чачак 2013, 79–101.
- Флоровски, Г., *Путеви руског богословља*, Подгорица 1997.
- Фотић, А., „Конфискација и продаја манастира и цркава у доба Селима II, проблем црквених вакуфа“, *Balkanica*, 27, 1996, 45–77.
- Фотић, А., *Света Гора и Хиландар у Османском царству XV–XVIII век*, Београд 2000.
- Фундулис, Ј., *Литургичке недоумице*, Краљево 2007.
- Фундулис, Ј., *Литургика I*, Краљево 2004.
- Фундулис, Ј., *Увод у Литургику*, Краљево 2007.

- Харисијадис, М., „Астрономски, астролошки и други подаци и њихове илустрације у Студеничком зборнику Универзитетске библиотеке у Болоњи“, *Зборник историје књижевности САНУ*, књ. 10, Београд 1976, 283–296.
- Харисијадис, М., „Зборник патријаршијске библиотеке у Београду, бр. 36“, *Зборник за ликовне уметности*, 11, 1975, 99–109.
- Харисијадис, М., „Један недовољно запажен препис Јеротеја Рачанина“, *Прилози КЛИФ*, 35, свеска 3–4, 1969, 236–245.
- Харисијадис, М., „Писмо Јована Дамаскина о човеку у једном српском рукопису XVII века“, у: *700 година медицине у Срба*, Београд 1971, 135–139, 142–147.
- Харисијадис, М., „Рукописи даскала Максима“, *Библиотекар*, св. 1, јан./феб. 1970, 66–77.
- Харисијадис, М., „Служба архиепископу Арсенију у рукопису даскала Максима“, *Прилози КЛИФ*, 37, св. 1–2, Београд 1971, 86–94.
- Харисијадис, М., „Стихологиј Христифора Рачанина у Шафариковој збирци у Прагу“, *Зборник Музеја примењене уметности*, 19–20, 1975/76, 173–177.
- Харисијадис, М., „Христифор Рачанин, преписивач и илуминатор рукописа“, *Зограф*, 3, 1969, 34–38.
- *Хрестоматија средњовековне књижевности*, т. II, *Српска књижевност*. Прир. и на савремени српски пренео Томислав Јовановић, Београд 2012, 294–330.
- Хрваћанин Р., *Историјско-богословска анализа српских штампаних литургијара из XVI вијека*, докторска дисертација, Београд 2017.
- Чурчић, Л., „Видови и огранци раног словенског штампарства“, у: *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: Раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, Београд 1994, 9–24.
- Чурчић, Л., „Доситеј и Рачани у Срему“, *Рачански зборник*, 13, Бајина Башта 2008, 23–31.
- Чурчић, Л., „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.
- Чурчић, Л., „Прилог историји обликовања српске и хрватске ћириличке књиге штампане у XVI веку“, *ЗМСС*, 10, 1976, 97–114.
- Чурчић, Л., „Псалтир Божицара Вуковића из 1519–1520. године“, *ЗМСКЈ*, XXII/3 (1974), 463–486.

- Чурчић, Л., „Србљаци у XVIII веку“, *Српска графика 18. века*. Зборник радова, Београд 1986, 55–80.
- Чурчић, Л., *Српски писци у 18. веку*, Нови Сад 1988.
- Шкорић, К., „О Рачи и Рачанима“, *Стихологија Кипријана Рачанина. Тирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске*, бр. 6, Нови Сад 1996, 11–34.
- Шпадијер, И., *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2014.
- Штављанин-Ђорђевић, Љ., Пајић-Гроздановић, М., Цернић, Л., *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. 1, Београд 1986.
- Шулетих, Н., *Пећка патријаршија крајем XVII и почетком XVIII века*, Београд 2007 (магистарски рад – необјављено).
- Шупут, М., „Архитектура цркве манастира Раче и њен узор“, *Рачански зборник*, 2, Бајина Башта 1997.

Слободан Јаковљевић, свештеник у Чачку, рођен је 7. октобра 1985. године у Бајиној Башти. Богословију *Светог Петра Дабробосанског* у Фочи је завршио 2004. године са одличним успехом. На Православном богословском факултету Универзитета у Београду дипломирао је 2008. г. а мастер студије на истом факултету завршио 2010. г. Укупна просечна оцена током студирања је 8.6. Мастер рад на тему *Историјско-теолошка анализа конкордата у време патријарха Варнаве Росића* одбранио је 2010. године под менторским руководством проф. др Предрага Пузовића. По благослову блаженопочившег епископа жичког Хрисостома академске 2011/2012. г. је уписао докторске студије теологије на истом факултету и у законском року положио све испите предвиђене студијским програмом.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Слободан Јаковљевић
Број индекса 11/3003

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Литургијско-историјска анализа чинцаја Архиепископских
синагошника (НБС б/о, ДрЧ 135, МСПЦ, Орг 3-11-2, ПБ 21, Савина 7) и
Литургијера (МСПЦ Орг 121, Музеј Румјанкова Чој) рагацких скриптора 49
развој литургијског богослужбеног Српске Цркве 17. и 18. века

- 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, 10.3.2018.г.

Слободан Јаковљевић

**Изјава о истоветности штампане и електронске
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора Слободан Јаковљевић

Број индекса 11/3003

Студијски програм докторске студије историје

Наслов рада Литературно-историјска анализа улога Архиепископских резиденција

(НБС БЧО, Деч 135, МПЦ Орг 3-11-2, ПБ 21, Савина 7) и Литературно-историјска анализа улога Архиепископских резиденција (МПЦ Орг 16) у развоју литургијског писма Српске Православне Цркве 17-18. века

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, 1.3.2018.г.

Слободан Јаковљевић

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Деч 155, МСПЦ орг 3-11-2, ПБ 21, Сабина 7 / ч Лишурџија (Мелс орг 121, Кулур Ррји-чуво 401)
Литургијско-историјска анализа утичуја Архиепископских Глибника (АБС Вч:
реганских скривања #4 рзбој литургијског порека Српске Цркве 17. и 18. века
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, 1.3.2018. г.

Слободан Јарковић

1. **Ауторство.** Дозвољава се 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.** Дозвољава се 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.** Дозвољава се 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.** Дозвољава се 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.** Дозвољава се 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.** Дозвољава се 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.