НАСЛЕЂЕ И СТВАРАЊЕ
СВЕТИ ЋИРИЛО ⁘ СВЕТИ САВА
869–1219–2019
II

НАСЛЕЂЕ И СТВАРАЊЕ
СВЕТИ ЋИРИЛО ⁘ СВЕТИ САВА
869–1219–2019

INSTITVTVM LINGVÆ SERBICÆ
ACADEMIÆ SCIENTIARVM & ARTIVM SERBICÆ

Palæoslavica & Serbica antiqva II

SANCTORVM CYRILLI & SABBÆ PATRIMONIVM & POSTERIORA QVÆ EO STRVCTA SVNT DCCCLXIX–MCCXIX–MMXIX

II

BELGRADI MMXIX

ИНСТИТУТ ЗА СРПСКИ ЈЕЗИК САНУ
Старословенско и српско наслеђе 2

НАСЛЕЂЕ И СТВАРАЊЕ
СВЕТИ ЋИРИЛО ⁘ СВЕТИ САВА
869–1219–2019

II

БЕОГРАД 2019

Уредници
др Јованка Радић, др Виктор Д. Савић

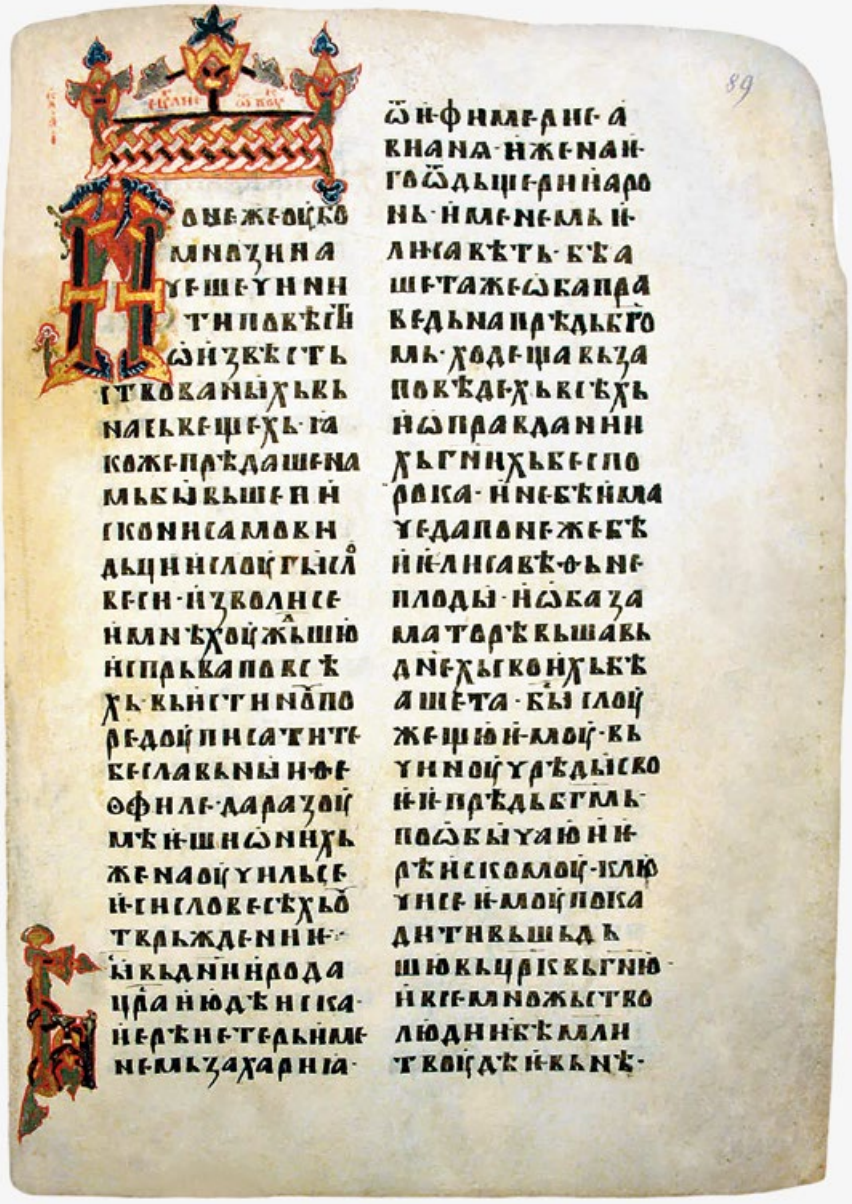
Уређивачки одбор
др Марта Ж. Бјелетић, др Ђорђе П. Бубало, др Драган Војводић, дописни члан САНУ, др Илона Јанишкова, др Гордана Јовановић, др Љиљана Јухас-Георгиевска, др Ивона Карачорова, др Алексеј Мстиславович Пентковски, др Срђан Пириватрић, др Јованка Радић, др Милан Радујко, др † Зденка Рибарова, инострани члан МАНУ, др Виктор Д. Савић, др Вања Станишић, др † Димитрије Е. Стефановић, др Јелица Стојановић, др Јоанис Тарнанидис, Анатолиј Аркадјевич Турилов, инострани члан САНУ

Рецензенти
академик Гојко Суботић
Анатолиј Аркадјевич Турилов, инострани члан САНУ
академик Јасмина Грковић-Мејџор

Redegervnt
dr Iohanna Radić, dr Victor D. Savić

Redactorvm collegivm
dr Martha Ž. Bjeletić, dr Georgivs P. Bubalo, dr Amatvs Vojvodić, Academiæ socivs epistolarivs, dr Helena Janyšková, dr Svperba Jovanović, dr Lilia Juhas-Georgievska, dr Iohanna Karachorova, dr Alexivs Mstislavi f. Pentkovskiy, dr Sergivs Pirivatrić, dr Iohanna Radić, dr Carvs Radujko, dr † Sidonia Ribarova, Academiæ Macedonicæ socia externa, dr Victor D. Savić, dr Iohanninvs Stanišić, dr † Demeterivs E. Stefanović, dr Lena Stojanović, dr Iohannes Tarnanidis, Anatolivs Arcadii f. Turilov, Academiæ socivs externvs

Recensvervnt
Qvietvs Subotić, Academiæ socivs ordinarivs
Anatolivs Arcadii f. Turilov, Academiæ socivs externvs
Iasme Grković-Major, Academiæ socia ordinaria



Ѡнѣфимледнс-а
вниа-нже-нан-
гоѡдьщеднинаро
нь-нмеемль и-
лнсавѣть-бѣа
шетажеѡкапра
вѣдьнапрѣдьбго
мь-ходещавьза
повѣдехьвсѣхь
нѡправданни
хьгнихьбеспо
рока-инебѣнмла
чедапонежебѣ
инелнсавѣфьне
плоды-нѡказа
матоврѣвьшавь
днехьгонхьбѣ
ашета-бы глоу
жешюй-глоу-вь
чинноу чрѣдьсво
ий-прѣдьбгмь-
поѡбычаюнни
рѣнсковлоу-клю
чисе-глоупока
днтнвьшьдь
шювьцрсвьгню
инвеелножьство
людниѣмлн
твоудѣ-ивьнѣ-

Рашко-хиландарско четворојеванђеље, друга четвртина XIII века
Манастир Хиландар, бр. 22
л. 89а, почетак Јеванђеља по Луки, ћирилица
(слика с ликовном дорадом)

С А Д Р Ж А Ј
CONTINENTVR IN HOC LIBRO

I

РАНА ИСТОРИЈА

Предраг М. Коматина, Рани јужнословенски етноними
и питање порекла и постанка јужнословенских племена 3

Predrag M. Komatina, Early South Slavic Ethnonyms
and the Issue of Origin and Genesis of the South Slavic Tribes 27

Bohumil Vykypěl, Romana Jakobsona *Počátek národního sebeurčení v Evropě* a význam cyrilometodějské misie 29

Bohumil Vykypěl, Roman Jakobson's *The beginnings of National Self-Determination in Europe* and the Importance of the Cyrillo-Methodian Mission 35

ВРЕМЕ ФОРМИРАЊА СТАРОСЛОВЕНСКОГА ЈЕЗИКА

Валерия С. Ефимова, К вопросу о путях формирования
старославянского лексического фонда:
о некоторых переводческих установках св. Кирилла 39

Valeriya S. Efimova, Contribution to the Study of the
Formation of the Old Church Slavonic Lexical Corpus:
Saint Cyril's Translation Principles 54

Александар Б. Лома, «Светлое оружие»
Кирилло-мефодиевский перевод псалмов
и славянская устнопоэтическая традиция 55

Aleksandar B. Loma, "Shiny Weapons". Cyrillo-Methodian
Translation of the Psalms and Slavic Oral Poetry 71

Алексей Мстиславович Пентковский, Славянский перевод Евангелия и его использование в богослужении в IX (посл. треть) — XI вв. 73

Aleksey Mstislavovich Pentkovskiy, Slavonic Translation of the Gospel and Its Liturgical Use between the Last Third of the 9th and the 11th Century 148

СТАРА ЛЕКСИКА

Виктор А. Баранов, Статистический анализ одно- и двукомпонентных лингвистических единиц Ассеманиева Евангелия 155

Viktor A. Baranov, Statistical Analysis of One- and Two-Component Linguistic Units in the Codex Assemanius 179

Petra Stankovska, Zápis staroslověnské spojky a částice *ašte/aće/ešte – ěšte/ěće – eče* v nejstarších staroslověnských památkách 197

Petra Stankovska, Written Forms of the Old Church Slavonic Conjunction and Particle *ašte/aće – ěšte/ěće – eče* in the Earliest Old Church Slavonic Monuments 210

Ilona Janyšková, Staroslověnské názvy pro boj a válku z pohledu etymologického 211

Ilona Janyšková, Old Church Slavonic Names for Battle and War from an Etymological Point of View 220

Helena Karlíková, Některá významová specifika staroslověnského lexika a jejich odraz ve starších fázích slovanských jazyků (z hlediska etymologie a historické sémantiky) 221

Helena Karlíková, Some Semantic Peculiarities of the Old Church Slavonic Lexicon and Their Reflection in the Early Phases of Slavonic Languages (from the perspective of etymology and historical semantics) 229

Снежана М. Петровић, Трагови раних словенско-турских језичких контаката (на материјалу старословенских споменика) 231

Snežana M. Petrović, The Traces of Early Contacts between the Slavic and Turkic Languages (based on the lexical material from Old Church Slavonic documents) 252

† Зденка Рибарова, О Речнику македонске редакције црквенословенског језика 253

† Zdenka Ribarova, On The Dictionary of the Macedonian Recension of Church Slavonic 259

Лилјана А. Макаријоска, Лексичките слоеви во македонските и српските апостоли од XII до XIV век 261

Liljana A. Makarijoska, Lexical Layers in Macedonian and Serbian Apostles from the 12th–14th Centuries 280

СРПСКИ СПОМЕНИЦИ И ЊИХОВ ЈЕЗИК

Вања Станишић, Минхенски азбуквар и његове иновације и архаизми 285

Ваня Станишич, Мюнхенский абецедарий и его иновации и архаизмы 304

Јоханес Рајнхарт, Српскословенске јеванђељске перикопе Велике седмице у Бечком октоиху (cod. Vindob. Slav. No 46) 305

Johannes Reinhart, Serbisch-kirchenslavische Evangelienperikopen der Karwoche in einer Wiener Oktoëchos-Handschrift (cod. Vindob. Slav. Nr. 46) 322

Марија Д. Вучковић, Српскословенске сложенице с интензификаторском компонентом ‘три’ 323

Marija D. Vučković, Serbian Church Slavonic Compounds with the Intensifying Component ‘Three’ 359

Марина Ф. Курешевић, Од књишког ка вернакуларном: два начина језичког изражавања у списима светога Саве 361

Marina F. Kurešević, From the Literary to the Vernacular: Two Modes of Linguistic Expression in the Writings of Saint Sava 382

II

САВА ЗАКОНОДАВАЦ

Виктор Д. Савић, „Образник светога Саве Српскога." О датовању предлошка јединога српскословенскога преписа Студеничкога типика 385

Viktor D. Savić, "Saint Sava's Typikon." The Dating of the Model for the Only Serbian Church Slavonic Manuscript Copy of the Studenica Typikon 429

Елена Владимировна Белякова, Особенности славянской церковноправовой традиции от солунских братьев до Саввы Сербского 433

Elena Vladimirovna Belyakova, The Features of the Slavonic Canonical Tradition from the Thessalonian Brothers to Saint Sava of Serbia 456

Срђан Н. Шаркић, Један правноисторијски прилог о Законоправилу светога Саве 461

Srđan N. Šarkić, A Contribution to the Study of the Nomokanon of Saint Sava from the Perspective of Legal History 470

Зорица В. Никитовић, Семантичко-деривациона група ꙁаконь у Законоправилу светог Саве и српској језичкој традицији 471

Zorica V. Nikitović, Formative-Semantic Group -ꙁакон- in St Sava's Nomokanon and the Serbian Linguistic Tradition 497

Станоје Бојанин, Заповести светих отаца из Требника библиотеке манастира Зограф (рукопис бр. 50) 499

Stanoje Bojanin, "Zapovesti svetih otaca" ("The Commandments of the Holy Fathers") from the Trebnik of the Monastery Zographou Library (Manuscript No 50) 522

Ђорђе П. Бубало, Извод из Епитимијног номоканона у Ковиљском и Софијском препису Душанова законодавства и његов руски предложак. Пролегомена за реконструкцију историје текста млађег Епитимијног номоканона 525

Đorđe P. Bubalo, The Digest of the Penitential Nomokanon in the Kovilj and Sofia Manuscript Copies of the Code of Emperor Dušan and Its Russian Prototype. Prolegomena to Reconstructing the History of the Text of the Later Version of the Penitential Nomokanon 586

САВИНИ УЧЕНИЦИ

Драгиша П. Бојовић, Богоносни наставник Сава и његови богоносни ученици 593

Dragiša Bojović, God-Bearing Teacher Sava And His God-Bearing Students 604

Aleksander E. Naumow, Obecność św. Arsenija Serbskiego w cyrylickich rękopisach w Polsce w kontekście zagadnień regionalizmu 607

Александр Е. Наумов, Воспоминание св. Арсения Сербского в кириллических рукописях в Польше в контексте вопроса регионализма 627

СЛУЖБЕ СВЕТОМЕ САВИ И ДРУГИМА

Татјана С. Суботин-Голубовић, Служба светим апостолима Вартоломеју и Варнави као пример особеног састава рукописа бр. 361 Архива САНУ 631

Tatjana Subotin-Golubović, Service to the Holy Apostles Bartholomew and Barnabas as an Example of the Peculiar Composition of the Manuscript SASA Archive No. 361 650

Наташа Половина, „Са звуком духовним свирао си красно". Симболика музичких инструмената у култним списима посвећеним светом Ћирилу и светом Сави 651

Nataša Polovina, "With Spiritual Sound, You played Divinely". The Symbolism of Musical Instruments in Religious Writings Dedicated to Saint Cyril and Saint Sava 659

Сергей Юрьевич Темчин, Модели построения канонов древнейшей службы свт. Савве Сербскому: канон «Светоносное и световидное…» 661

Sergey Yuryevich Temchin, Models for Constructing the Canons in the Earliest Hymnographic Office to St Sava of Serbia: the Canon "The Light-Bringing and Light-Looking…" 680

Миланка Убипарип, Теодосија Хиландарца Служба светоме Сави без мале вечерње 681

Milanka Ubiparip, Teodosije of Hilandar's "Service to Saint Sava" without the Small Vespers 700

Наталья Васильевна Рамазанова, Нотированные Службы в рукописях XVII века двум святым иерархам: св. Савве Сербскому и св. Петру Киевскому в русских певческих рукописях 707

Nataliya Vasilievna Ramazanova, Notated Services in 17th-Century Manuscripts Dedicated to the Holy Archbishops Saint Sava and Saint Peter of Kiev in Russian Poetic Manuscripts 720

СТАРИ СПОМЕНИЦИ

Душица Д. Грбић, Стоглав светог Генадија, патријарха константинопољског, у српскословенским преписима 723

Dušica D. Grbić, Old Serbian Church Slavonic Manuscript Copies of Stoglav by Saint Gennadius, Patriarch of Constantinople 741

Љупка Васиљев, Нова варијанта похвалног слова архистратизима Михаилу и Гаврилу Климента Охридског 743

Ljupka Vasiljev, A New Variant of the "Encomium on the Archangels Michael and Gabriel" by Clement of Ohrid 750

Томислав Ж. Јовановић, Варијанта Варуховог откровења из рукописне збирке А. И. Хлудова 767

Томислав Ж. Йованович, Вариант Откровения Варуха из собрания рукописей А. И. Хлудова 773

КА НОВОМЕ ДОБУ ⁘ ЛИКОВНА УМЕТНОСТ

Ивона Карачорова, Още веднъж за свещеноинок Макарий и славянското книгопечатане на Балканите 783

Ivona Karachorova, Revisiting Priestmonk Makarije and Slavonic Print Publishing in the Balkans 801

Иванка Й. Гергова, Образите на св. Сава Сръбски в българското изкуство през XVIII и XIX век 803

Ivanka Y. Gergova, Depictions of Saint Sava in Bulgarian Art in the 18th and 19th Centuries 825

Владимир М. Симић, Између Жефаровића и Соларића: промена историјске слике светих Ћирила и Методија у другој половини XVIII века 849

Vladimir M. Simić, Between Žefarović and Solarić: A Change in the Historical Perception of Cyril and Methodius in the Second Half of the 18th Century 861

Игор Б. Борозан, Од локалног до општег: сликарство и уобличавање култа светих Ћирила и Методија у српској и југословенској култури XIX и прве половине XX века 867

Igor B. Borozan, From the Local to the General: Painting and the Shaping of the Cult of Saints Cyril and Methodius in Serbian and Yugoslav Culture in the 19th and the First Half of the 20th Century 883

ИЗ СТАРИНЕ ДО ВУКА

Марта Ж. Бјелетић, Од светог Ћирила преко светог Саве до Вука (именице средњег рода на *-ије* у Вуковом речнику и у Вуковој постојбини) 899

Marta Ž. Bjeletić, From Saint Cyril, through Saint Sava, to Vuk (Neuter Nouns Ending in *-ije* in Vuk Karadžić's Dictionary and in His Ancestral Region) 915

САВА ЗАКОНОДАВАЦ

♌ ✧ Л

ВИКТОР Д. САВИЋ

„Образник светога Саве Српскога“

О датовању предлошка јединога српскословенскога преписа Студеничкога типика

У прилогу се проматра време састављања Студеничкога типика, посебнē варијантē српског превода-прераде грчког Евергетидскога типика. С једне стране, разматра се динамика рада на Студеничком типику, с друге стране – време његова званичног писања, уз утврђивање односа између Аверкијева преписа и оригинала Типика.

Кључне речи: Студенички типик, Хиландарски типик, свети Сава Српски, писар Аверкије

Једини српскословенски рукописни текст Студеничкога типика (даље у тексту: СТ) представља позни Аверкијев препис из 7127 (1618/1619) године,[1] сада у конволуту од 188 листова хартије (XVI + 172), увезан с другим важним саставима, у Шафариковој збирци

* Виктор Д. Савић, Филолошки факултет Универзитета у Београду; Институт за српски језик САНУ.

Прилог, који је настао у оквиру пројекта „Обрада старог српског писаног наслеђа и израда Речника црквенословенског језика српске редакције“ (бр. 178030), подржаног од Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, прочитан је у краћој и нешто другачијој форми на VI националној конференцији византолога у Српској академији наука и уметности у Београду, 2015. године.

[1] Писар је данас познати монах Аверкије, родом из Херцеговине (х҃, тј. ꙗонахъ ѡт[ь] ѕемле хер҇цега, запис у Панагирику за децембар из 1625, Хиландар, бр. 442, 644б). Писар је оставио трага у Добруну, Никољу, Студеничкој испосници. На Светој Гори је боравио у Карејској испосници, где је преписао најобимнију скупину рукописних књига, данас у ризници манастира Хиландара (в. Богдановић 1978: бр. 410, 439–444). Аверкијево дело прати се од 1615. до 1633. године, када је израдио 16 књига (Синдик 1995: 380); за каталошки преглед свих његових рукописа в. Синдик 1995: 385–391; о атрибуцији дѣла књижне целине у којој су СТ и ЖС – овоме писару – в. Синдик 1988: 201 и нап. 16, 203 (раније је писар био анониман, уп. Поповић П. 1924: 29).

Народног музеја у Прагу, IX H 8 (Š 10).[2] Најважније међу тим пратећим саставима јесте Савино Житије светога Симеона (даље ЖС), које је нумерисано као прво слово, очито Типика (Вуловић 1895: 180–181, Поповић П. 1924: 25, 29, Поповић П. 1938: 285–286): слово ,а҃· о наслѣдовани с(вє)т(а)го ѡнастіра сего, 79а.[3] Каснијим преповезивањем ЖС је измештено иза СТ, после неколико мањих целина, одмах након Немањине Студеничке повеље из времена око 1196. године (даље СП; уп. Поповић П. 1938: 284), што се може показати важним.[4] И неаутентична СП означена је као прво слово, из чега се види да је нумерација неодговарајућа у укупном поретку, макар

[2] Старији део рукописа названог „Цароставником манастира Студенице" писан је у последњој четвртини XVI века (л. 119–172) и испред њега је увезан део који је припадао Аверкију из 1618/1619 (л. 1–118); неки листови исписивани су у XVIII веку, али нису сви попуњени (конволут је могао бити формиран управо у томе столећу, уп. Синдик 1992: 401). Сам назив „Цароставник" забележен је у запису из 1725. године (Младеновић 1986: 219). Карловачки ђакон Самуило (Маширевић), каснији патријарх српски, посудио је рукопис на обраду Павлу Јосифу Шафарику, те је тако он завршио заједно с другим Шафариковим рукописима у Прагу. Први на рукопис скреће пажњу П. Ј. Шафарик, дајући кратак опис с основним запажањима о језику (Schaffarik 1831: 26–27, No 71; такав опис Шафарик доноси и касније, Šafařík 1865: 203–204, No 108; уп. 2004: 146–147), да би потом дао поједине примере из њега у огледу о српској писаној и језичкој прошлости (Schaffarik 1833: 14, 15, 18, итд.), и да би штампао ЖС (Šafařík 1870 [1851]). Подробнији опис Студеничког цароставника даје Шафариков унук, млади Константин Јиречек (1874: 132–137), први издавалац СТ (1874: 138–181). После Јиречекова издања, због генетске везе с Хиландарским типиком, СТ ће обично бити даван у изводу (и Шафарик је, независно од тога, раније објавио само две кратке главе, 24–25, Schaffarik 1833: 119–120); потпуно издање у склопу целога зборника, јавиће се релативно касно, фототипски и рашчитано (1992, 1994; в. Извори, СТ). За подробан археографски опис и ранију литературу в. Синдик 1988: 200–203, бр. 23; уп. Vašica–Vajs 1957: 305–309, No 144; Гроздановић-Пајић 1968: 453–454, бр. 22; Синдик 1992: 401–402; Шпадијер и др. 2015: 85–89, бр. 24; Ракић 2019.

[3] Други препис ЖС је рускословенски, настао у самој Студеници између 1751. и 1757/1760, некада у поседу Милоша С. Милојевића, данас у Свеучилишној књижници у Загребу, R 4186, без свршетка (1а–8б) (Mošin 1964: 208–211, No 26; Синдик 1992: 403, нап. 5; снимци у прилогу после стр. 418; уп. Стојановић 1885: 263–264). У тзв. Студеничком зборнику из Загреба преписане су и три главе СТ, 4–6 (л. 45а–47б), последња непотпуна (Mošin 1964: 209; Стојановић 1885: 265). Постоји, такође, неколико летописачких извода које је упоредио и заједно представио Владимир Ћоровић (1928: XV–XXI).

[4] У склопу Аверкијева дела књиге СТ се излаже на листовима 1а–71а; СП: 74б–78б; ЖС: 79а–117а.

у једном случају, ако не и у оба; у избледелом, до сада неваљано читаном заглављу стоји: слово а҃ ѡ сѣле⟨хь⟩ слꙋжещи⟨хь⟩ с(ве)т(о)мꙋ · монастирꙋ семꙋ, 74б. У суштини, ЖС представља опширну прераду 2. и 3. главе Хиландарског типика (ХТ), чија 2. глава практично почиње истим речима: слово ·в҃· о наслѣгени с(ве)таго сего манастыра, 6а. Ненумерисаној, уводној (тј. 1) глави ХТ данас нема трага у Студеничком цароставнику, као што ни у ХТ нема места једној повељи попут СП. Ипак, набројани делови оба кодекса имају места у једној идеалној структури која би се могла склопити за ктиторски типик, односно правни зборник (доцније, с проширеним саставом назван „цар(о)ставником“, в. нап. 2) најугледније монашке установе у Србији, манастир Студеницу. Уколико је првобитни зборник садржао и СП и ЖС, њихов редослед није се морао променити: логично је да ктиторово казивање о оснивању манастира и даровима (из 1. лица) долази испред приповедања о ктитору и његовој задужбини након његове смрти (из 3. лица).[5] Теолошки увод попут онога у ХТ могао је красити почетак кодекса, овога пута можда саопштен из перспективе двојице Немањиних синова, и Стефана поред Саве (Немања је, на првоме месту, ктиторство над Студеницом

[5] СТ је, вероватно, у себе укључивао и СП, како је то запазио Павле Поповић, доделивши повељи друго место међу главама (1938: 284–285), с чиме се сложио и Ђорђе Сп. Радојичић (1951–1952: 154–155). Немања је своју даровницу, очито, издао пре замонашења, али форма пренета у Студеничком цароставнику није аутентична (такође, она не припада ни Аверкијевој руци), него је, како је претпоставио Радојичић, преписана 1688–1690. или 1717–1737 (нав. место); слично просуђује и Надежда Р. Синдик, слободно сужавајући време настанка акта на 1717. годину (1992: 412–414). О садржају изворне СП и о „незграпности“ сачуваног „фалсифакта“, насталог из побожних побуда, писао је Сима Ћирковић (1974: 318, 311–319). Ипак, нешто од преосталог текста СП могло је потицати из ранијег предлошка (уп. Синдик 1988: 201–202). За разлику од типика који је ктитор могао, а није морао издати, попис својих дарова морао је саставити јер без таковог инвентара „ктиторске установе нису постојале“ (Троицки 1935: 113–114); занимљиво је да је βρέβιον из ЕТ у 3. глави ХТ „преведен“ као хрисовуља (уп. Троицки 1935: 116): к҃нигы же приложис҃мо. такожде и с(ве)тые сьсоуды, и б(о)ж(ь)ствьные иконы. паче же и с(ве)тые риꙁы и ꙁавѣсы. и в҃сакооудѣ всака красота. и пакы братїи на потрѣбоу тѣлес҃ноую что могоуще. о них҃ же вамь п[о]добаеть хотещїиь оувѣдѣти вь хроусоволие ОТ, 169а. Слично место је у ЖС: и села прѣдавь и съ инѣми правдами монастирю . иконы и съсѹды ч(ь)ст(ь)ными и книгы , и риꙁы , и ꙁавѣсы . и иаже свт҃ писана въ ꙁлатопечат҃нѣи повели его · паче ж[е] и въ цр(ь)к(ь)ви написано на стѣнѣ, 81б–82а. Српски владар и ктитор манастирâ Хиландара и Студенице, дакле, попис својих дарова укључивао је у оснивачки акт у форми повеље.

написмено предао Стефану, Троицки 1935: 103).[6] Оваквоме редоследу није сметња чињеница да у Студеничком цароставнику позив игуману да благослови читање (ѡ(ть)чє , бл(аго)с(ло)ви, 79а), сходно 43. глави Типика, стоји само уз почетак ЖС, зато што у ХТ ово стоји испред првих двеју глава (1а, 6а), па је, дакле, исто могло стајати и уз теолошки увод у СТ, уколико је њега било. Типик у ужем смислу речи почињао је од 4. главе, као и данас (1а).[7] Аверкијев предложак је, по свему судећи, био оштећен (уп. Поповић П. 1924: 29), али не насумично, него је био распарчан по целинама и накнадно преповезан (уп. Синдик 1988: 201). То може бити у вези с интервенцијама у појединим његовим деловима што би временом довело до слабљења физичке, књижне везе међу њима (у повезу), тако да су неки делови раније раздвојени од целине, па су можда већ и пре Аверкијева времена могли бити изгубљени.[8] Променама је прво подлегала оснивачка повеља која је још у предлошку вероватно била укључена у форми Стефанове потврде Немањина акта, без посебних прописа за монахе који су сада били обухваћени пуним типиком, да би у време потоњих владара могла бити знатније допуњавана, па и мењана (уз подразумевану

[6] Обично се Савин увод с почетка ХТ смешта после ЖС као прве главе (Вуловић 1895: 181), тј. на треће место у првобитној структури СТ (Радојичић 1951–1952: 156).

[7] Редослед првобитног црквеноправног зборника за манастир Студеницу, дакле, могао је бити следећи: 1. глава – преузета из ХТ с мањом прерадом, пре свега у заглављу; 2. глава – оснивачки акт; 3. глава – ктиторско житије (донекле слично о овоме мисли Надежда Р. Синдик, допуштајући да је прво место могло припадати оснивачкој повељи, при чему се наслов „О наследованији", наводно односио на њу, 1992: 411–412); 4–43. глава – дисциплински прописи за манастир, углавном из ХТ. С друге стране, у ЖС, на месту где се говори о даровима манастиру и о писању повеље на црквеном зиду, најављује се слушање тих речи „напред" у истој књизи, што се на први поглед опире исказаној логици: ꙗкоже слышитє и въ книгах[ь] сихъ напрѣди о тоѩь слово, 82а. Не треба, стога, сасвим искључити могућност да је оснивачки акт долазио после ктиторског житија. Ипак, употребљеним глаголом, као несвршеним – ако га тако схватимо – у презенту (слышати, в. SJS: s. v.), изречена је права садашњост, а не будућност, што доводи у питање разумевања прилога напрѣди ('раније, испред' или 'даље, ниже' у целини), што отвара питања која овде не можемо решавати.

[8] Све се ово одражава на Аверкијев рукопис (в. нап. 4), с тим што је повеља у његову препису накнадно могла бити избачена и замењена новим прописом, на приближно истом броју листова за које се види да су били исечени (уп. Синдик 1992: 412, 414).

потврду), што је условило парчање целине, а у неким другим околностима, вероватно након распада Немањићке Србије, и нарушавање првобитног књижног поретка.[9]

Неформални, али свакако традиционални назив Типика стоји на месту заглавља, изнад наслова 4. главе, киноваром, словима мањим од насловних: образ[ь]ник(ь) с(вє)т(а)го савы сръб(ь)скаго, 1а. Њега је Аверкије преузео из предлошка (где је накнадно био унет, у складу с „усменом“ традицијом),[10] као и делове историјског записа које је интегрисао у својој белешци – запису на крају Типика. У том запису на листу 71б понавља се овај назив (ѡбразˇ[ь]ник(ь) с(вє)т(а)го савы срьб(ь)скаго),[11] саопштава се време и место преписивања, да би се, по нашем уверењу, у остатку пренео (уз делимично парафразирање) окамењени садржај [накнадно] забележених речи, у додатку преписиваног текста. На кључном месту где је датовање Типика и [Симеонове смрти] у пренетој реченичној структури запажамо изостанак обележја зависне временске реченице (нпр. ѥгдаже) да би информација била потпуна и смислена, али и конструкција граматички правилна, уколико су податак о свршетку Типика и Симеонову престављењу првобитно чинили једну синтаксичку целину. Ипак, без обзира на предложак, Аверкије у своме запису под годином

[9] Запазивши да испред Аверкијева преписа СТ има више празних листова, Павле Ивић допушта могућност да је СТ одувек почињао од 4. главе, тј. да искоришћени предложак није био оштећен (1998: 114). То није немогуће, када се има на уму да СТ једноставно прескаче 42. главу о Карејској ћелији (иако би се могло очекивати регулисање односа за нове Савине испоснице с матичним манастиром, Студеницом). Ипак, празни листови не говоре томе у прилог, већ сведоче о писареву колебању у поступку (а то може бити узроковано стањем у предлошку) или другим, неоствареним намерама. Чак је 16 сачуваних листова првобитно остало неискоришћено (1618/1619); то је довољно простора за један врло обиман састав (на пример, готово пола ЖС могло је бити исписано на толиком броју листова, уз остављање великих маргина).

[10] Исто заглавље стоји и у Студеничком зборнику из Загреба, писаном 50-их година XVIII века (Mošin 1964: 209; в. нап. 3).

[11] У Аверкијеву рукопису слово „јер“ више личи на „дебело“ (ъ), него на „танко“ (ь). Ради се, међутим, само о доследној графичкој стилизацији сагласној читаву писареву поступку. Пошто су ова два знака графички међусобно неутралисана и није могуће спровести јасну дистинкцију (то се најбоље види по писању „јери“), опредељујемо се за пренос „танким јер“, осим у случају „високог јер“ (уп. Јовановић Г. 2011: 115, нап. 3); у обичном писму, иначе, Аверкије у ресавској традицији разликује јерове. О Аверкијеву брзопису в. нап. 16.

6708. подразумева, пре свега, време настанка Типика.[12] Такође, треба напоменути да би уметнути глагол ре҃ши морао би бити деагентизован, повратни (ре҃ч(е) се), да би формулација имала смисла (са значењем уопштеног извора информације: „каже се", тј. „наводно, како се казује").[13] Оба недостатка сведоче о пасивном односу писара у репродуковању жељене информације, што у другим околностима не би било својствено Аверкију (в. ниже).

Пр. 1. Сїи типикь си рѣч(ь) ѡбразь[ь]ник(ь) . с(ве)т(а)го | савы срьб(ь)скаго, прѣпис(а) се , въ лѣт[о] ҂зрк҃з· | ... бѣ бѡ прѣжде | нас(ь) сьпис(а)нь рꙋкою с(ве)т(а)го савы , въ лѣт[о] ре҃ч(е) | ҂ѕ҃ѱ҃й. (6708, тј. 11[99], в. нап. 14) [(?)] прѣстави с(е) г[о]с[по]д[н]нь сїмеѡн(ь) :

Ово нас наводи на закључак да се раније радило о маргиналној забелешци, која је могла бити изведена у неколико редова, у слободном простору, очекивано на десној спољној ивици, будући да се нашла на линији обрезивања, па су њени ситнији делови потрвени – било опсецањем, било додиром, током употребе. Треба напоменути да, без обзира на предложак, Аверкије у своме запису под годином 6708. подразумева, пре свега, време настанка Типика.

Језгро овога записа не само да делује аутентично садржином и прецизним преношењем године за коју се обично узима да је година Немањине смрти (без непосредне везе са ЖС где се та година саопштава, с другачијом формулацијом у односу на ЖС и ХТ[14]), него

[12] Види се то по постојању структурне везе између првих двеју комуникативних реченица. Њихови граматички модели су упоредиви – обе реченице су с пасивном конструкцијом, прва с рефлексивним, друга с партиципским пасивом, с подударно формираним временским одредбама (тј. хронолошким индикацијама), на истим позицијама у реченици – то су предлошко-падежни ирази, вь лѣт[о] ҂зрк҃з· / вь лѣт[о] ... ҂ѕ҃ѱ҃й.

[13] Осим уколико уместо парентезе овде немамо пренос агенса из претходне структуре, по смислу (опкорачење), садржаног тамо у агентивној одредби, а овде подразумеваног као субјекта у 3. лицу – [светыи сава] ... ре҃че, што је мало вероватно. За другачије тумачење в. Младеновић 1986: 221–222 (Въ лѣ(то) ре҃ч(е)[но]).

[14] Ђ. Сп. Радојичић је, за разлику од Љуб. Стојановића (Стојановић 1902: 293–294, No 1066), сматрао да се година ҂ѕ҃ѱ҃й. односи на Симеонову смрт, не на време писања Типика, и да је преузета из последње главе ЖС (Радојичић 1951–1952: 151–152, с литературом; уп. Младеновић 1986: 222–223). Цело то место у ЖС овако гласи: прѣставлѥнїе же быс(ть) бл(а)женомоу ѡ(ть)цоу и хтитороу г[оспо]д[н]ноу симеѡноу · въ лѣт[о] ҂ѕ·ѱ·й· (6708, тј. 1199, в. ниже) ѡ(ѣ)с(е)ца фер[ь]в[а]ра . въ ,гї· д(ь)нь · прѣложи се къ вѣчномоу бл(а)жен'ствѹ 115а–115б. Наравно, преузимање података с редукцијом

преноси и један изворни именички облик из XIII века с особеном адаптацијом грецизма (словенским *ь* пренет је грчки самогласник другачије вредности, будући да се нашао у суседству сонаната), номоканьнь < грч. νομοκανών (уп. Поповић И. 1955: 126–127; Vasmer 1944), карактеристичан за протограф Типика (в. пр. 11.7), необичан у каснијем времену (в. стање у МТ, нав. пр.). Аверкије преписује окамењену основу, додавши јој осавремењени наставак за облик који је, с обзиром на Аверкијево дијалекатско порекло (в. нап. 1) и непосредни контекст, књишки: вь … номоканьнє (лок. јд. м. р. *-е* | *-ѣ*). У запису се позива на любѡв(ь) с(вє)т(а)го, из чега се посредно може закључити да је настао после Савине смрти (1236), из руке његова савременика (можда и ученика) који памти његову љубав према

не може се, као могућност, спорити, али непосредном угледању смета другачији ред речи (по правилу, овакве вести окончавају се годином, док у Аверкијеву запису, у томе случају, година долази испред извештаја о Симеонову престављењу: прѣставлєнїє … въ лѣт[о] ҂ѕ҃·ѵ҃·и҃· ЖС – вь лѣт[о] ҂ѕ҃ѵ҃и҃. прѣстави с(є) Аверк.). Ипак, у ХТ је управо овакав редослед, али Аверкије је у рукама држао СТ, а не ХТ: ѿь лѣт(о) ·҂ѕ҃.ѵ҃.и҃· м(ѣ)с(є)ца · фервара · вь ·г҃і· д(ь)нь · кь вѣчномоу прѣложі се бл(а)женствоу ѡ(ть)ць н(а)шь симеѡнь 3. гл. ХТ1, 6б. Лексичка поклапања указују да је Аверкије за свој запис искористио формулацију блиску првом делу саопштења из СТ, закључно с годином, до навођења месеца и дана. Добро је познат проблем око године смрти Симеона Немање који успешно разрешава Фрањо Баришић, утврдивши да се ради о 1199. години (1971: 40, 56), о коју је, по његову мишљењу, у српским изворима наступило огрешење у преписивању Савина податка, с објашњењем да је Сава имао склоност да сложене (вишецифрене) бројеве представља разложено: број ҂ѕ҃ѵ҃ и ҂ѕ пренет је као ҂ѕ҃ѵ҃и҃ (1971: 54–55). Баришићево објашњење добро се уклапа у начин бележења године Симеонова доласка на Свету Гору у ХТ (҂ѕ҃ѵ҃ и ·҂ѕ҃·, 6а) и у корективно читање погрешно назначених дана у месецу фебруару уочи Симеонове смрти у ЖС (нав. место). Ипак, упркос графијској логици изложеног нумеричког проблема, остаје нерешено питање како је Сави „промакла“ оваква грешка у преписима које је држао у рукама и чије је јавно читање слушао свакога месеца у дужем периоду (да то није могуће, сматрао је и В. А. Мошин, 1979: 109; уп. Поповић П. 1924: 39); а Сава је, насупрот брату Стефану, „волео бројеве, збирове година и датуме“ (Мандић 1990 [1986]: 31). Година 6708. стоји у раном препису ХТ, стајала је у оригиналу СТ или барем заједничком предлошку Аверкијева преписа из 1618/1619, кратког ЖС из Богишићева зборника у делу с почетка XVII века и у ЖС из 50-их година XVIII века (Мандић 1990 [1986]: 43–46, 48, 53–56), и стоји у Аверкијеву запису. Та година стајала је, дакле, и у оригиналном примерку ХТ (в. даље у тексту о коришћењу ХТ у формирању СТ), и по Савину рачуну та година је била исправна. Проблем с годином разрешио је Мошин, претпоставивши да се Сава невешто служио тзв. мартовским хронолошким стилом који није довољно упознао у Руском манастиру као млад монах. То значи да је Савина 6708. година за конкретне датуме, по нашем рачуну – 1199 (1979: 109–110).

братији и целоме роду.[15] Изворни запис с првобитним слободним називом, управо жанровским одређењем Типика (номоканьнь), настао је отприлике до половине XIII века, а особени назив Типика (ѡбраꙁ[ь]ник(ь) с(вє)т(а)го савы срьб(ь)скаго) вероватно је касније додат. Уз историјски запис о настанку дела могле су стајати и друге позније забелешке, искоришћене приликом састављања Аверкијева записа.

Аверкије пише свој, шири запис свечано, киноваром, стилизованим брзописом, потпуно другим типом писма у односу на Типик, који, пак, изводи црним мастилом и (полу)уставним писмом свога времена, у комбинацији с киноварним сегментима (за врлине овога рукописа в. Поповић П. 1924: 30).[16] Без обзира на то што се он служи и правописом своје епохе, што је и без дубље анализе посебно видно у раширеној примени надредних знакова – јер како би другачије? – Аверкијев рад на СТ у основи представља, у оквиру његових схватања и могућности, доследно опонашање текста предлошка: на морфолошком плану задржава изворне облике, а преноси чак и неке упадљивије писмовно-правописне црте, од којих је најважнија задржавање „великог јус“ (ѫ) – вероватно не свакога, можда тек понекога – али то јесте, без сумње, црта из његова предлошка.[17]

[15] Савина људска топлина према ближњима, позната из извора, уткана је и у његов стил у форми деминутивног изражавања, по чему је он препознатљив (Ђорђић 1935: 198–199, Ивић 1979: 171, 1998: 110; о овој Савиној врлини в. Маринковић 1997).

[16] Обично се не доводи у питање однос између руке која је писала основни текст и запис, што такође изискује анализу. Иако се типолошки разликују писмо основног текста и записа, Светислав Мандић због садржаја записа и његова складног изгледа на страници испод текста ЖС сматра да је дело једног човека (1990 [1986]: 41, нап. 14). То се може и егзактно показати: писар користи исто црвено мастило које је користио у основном тексту за иницијале, заглавља и маргине; систем надредних слова је графички подударан (то се нарочито огледа у истоветности положених б, р, м попут грчког μ, диграмског и ретког лигатурног дї – у лигатури је ї насађено на подницу д); сви надредни знаци из записа распрострањени су и у основном тексту осим редно-надредног пајерка; дуктус калиграфског брзописа овога писара поклапа се с дуктусом истога типа писма у записима рукописних књига које су атрибуиране Аверкију (за више снимака в. прилог уз Синдик 1995: сл. 1–10).

[17] Први је на ово скренуо пажњу Павле Поповић, који истиче да је „калуђер из Испоснице“ настојао да „апсолутно верно“ препише свој предложак, па и када би уочио нешто „тамно и рђаво“, и тада је „и даље увек, верно преписивао“ (1924: 31; уп., нпр., Јовановић Г. 2011: 128).

Да је могао уносити и „мало јус“ (ѧ) – а није (ово уочава и Ђоровић 1940: 174), видимо, на пример, по његову препису мањега састава „О непразновању петка“ (74а), у којем преноси оба слова (ѧ ×3, ѫ ×1).[18] То значи да се у употреби јусова Аверкијев предложак суштински разликовао од најстаријег преписа ХТ (= ХТ1) у којем је обилата употреба ѧ, ван његове етимолошке позиције, као варијанте обичног є.[19]

Пада у очи и важна чињеница да је текстуални блок СТ (као и ЖС) поприлично узан, као једна колона, да су маргине врло велике, нарочито десна и доња. У редовима стаје око 20 слова (и мање), неретко редови нису густи и вишак је слободног простора, пунктуацијски знаци су на средини реда омеђени читавим словним празнинама (то је палеографски архаизам, близак Аверкију).[20]

Наш закључак је да се Аверкије и у визуелном смислу угледао на свој предложак, исписујући ред по ред. Предложак је могао имати облик свечане књиге, врло крупних слова (отприлике као што изгледа репрезентативни Београдски паримејник или Четворојеванђеље из Пећи бр. 1),[21] без обзира на очигледна физичка оштећења. Познато је да се Аверкије пажљиво односио према преписиваном тексту (за једну књигу користио би по седам-осам предложака, Синдик 1995: 382), па, уз напред речено, треба закључити да је и његов препис средишњег дела Студеничког цароставника резултат једног брижљивог поступка, познатог већ његовим савременицима.

Ево илустрације Аверкијева приступа:

Пр. 2.1. не можѣте о | ѡ чеда 41. гл. ХТ1, 36б, не можѣте ѡ о | чеда СТ, 69б (грч. Μὴ οὖν, ὦ τέκνα καὶ ἀδελφοί ЕТ, р. 1292 (л. 219б)). Истоветно преношење удвојеног, мада излишног узвика *о* у СТ/ХТ1 карактеристичан је доказ да се Аверкије, али и писар оригинала,

[18] Особености правописа овога састава видљиве су у фототипском издању: Синдик 1992: 183.

[19] О правопису ХТ1 в. Белић 1999 [1901]: 25–34; уп. Јухас-Георгиевска 1995: 130; Богдановић 1978: 53, AS 156; уопште о развоју Савина правописа, па и одликама ХТ1, в. Белић 1999 [1936].

[20] За писарско-илуминаторски поступак и основне одлике Аверкијевих рукописа в. Синдик 1995: 380–382.

[21] За последње описе Београдског паримејника в. Савић 2019, Ракић 2016; за Пећ бр. 1 в. Трифић 2016; за описе оба споменика в. још Штављанин-Ђорђевић и др. 1986: 2–3, бр. 2 и 361–365, бр. 168, Мошин 1971: 12–13, бр. 1.

у начелу дословце држао предлошка, када је био свестан својих поступака. | Пр. 2.2. абие по ·ѿн· и ·к҃·ноль ѱ⟨а⟩лмѣ 6. гл. ХТ1, 17б, абїе по ·ѿн· и ·к҃,ноль пс(а)лмѣ СТ, 9б.

Овакво опонашање предлошка почетком XVII века могуће је само из сентименталних и побожних разлога: да га је традиција повезивала директно с личношћу светога Саве (зато је преписивачу важан и запис који, такође, уграђује у своју забелешку). Стога је преписивач – монах Аверкије и у формалном смислу настојао неокрњено пренети светост оригинала (уп. Поповић П. 1924: 29, 31; Ивић 1979: 174).[22] Он је применио онај поступак (али је кудикамо мотивација другачија), који се види код кописта из XIX века вођених нарастајућим научним потребама, који су педантно преписивали оригинале – опет подмлађеним писмом (без палеографског опонашања) – уз доследно чување ортографских и језичких црта оригинала, док напредне технике умножавања нису узеле маха, или у околностима када оне не би биле у довољној мери доступне.[23]

[22] У приближно истом времену преписан је и Карејски типик (= КТ), данас у Архиву манастира Хиландара, бр. 134/135, чуван уз свитак из XIII века. Тај препис није обична копија старијег и вероватно скромнијег свитка, уколико му непосредни предложак није био данас очувани примерак из XIII века (тај примерак је садржао само украсни крупан иницијал, изведен киноваром); он је у калиграфско-илуминаторском поступку сачињен у складу с идеализацијом каснијег времена, док су текст, па и правопис, преношени с посебном пажњом (Савић 2018: 304–305).

[23] Тако је, на пример, Јанко Шафарик, 1847. године прекопирао Београдски (тј. Руднички) препис Душанова законика, шаљући га своме стрицу, Павлу Јосифу Шафарику (сада Народни музеј у Прагу, IX G 9, Š 18; за издање в. ДЗ-IV: 387–457). Али, Шафарик је 1860. године преписао и Светоарханђелску хрисовуљу (сада НБС, Рс 759; за фототипско издање в. Младеновић-Недељковић 2003: 45–142). Слично, Јозеф Ко(р)жењовски је, пошто Србија није имала свога представника у мађарској мисији под руководством Вилмоша Фракноија и Армина Вамберија приликом истраживања архиве Старога сараја у Цариграду, старањем Стојана Новаковића, прецртао Светостефанску хрисовуљу 1889 (сада Архив САНУ, 495; за фототипско издање оригинала в. СХ; о појединостима в. Трифуновић 2011, I: 130–131). Богишићев и Јагићев препис Душанова законика преписани су грађанском ћирилицом с истога предлошка, независно један од другога, у другој половини XIX века (први се чува у Архиву Валтазара Богишића у Цавтату, MS 123; други припада Јагићевој библиотеци, J 1602, и налази се у Библиотеци Катедре за српски језик са јужнословенским језицима Филолошког факултета у Београду; за издање в. ДЗ-IV: 485–502, 510–525). Постоје и други, познати примери.

Застанимо, накратко, на питању „великог јус“ у СТ, црте коју је запазио још Павле Јосиф Шафарик (Schaffarik 1833: 36). Употреба само ѫ (без ѧ) у српским споменицима није усамљена. Исто слово налазимо још на Хумачкој плочи (= ХП), Кулинову натпису из Мухашиновића (= КН), у Листовима Срезњевског (= ЛС), споменицима из XII века, и у групи јеванђеља из Босне – Григорович-Гиљфердингову (= ГГЈ), Мостарском (Манојлову = МЈ), Дивошеву (= ДЈ) и Припковићеву јеванђељу (= ПЈ), споменицима из XIII–XIV века.

Пр. 3. ѫꙋ [само *ju*] ХП | снѫ КН | полагаюѫ [-*ju*], нѫдѣскь ГГЈ | о шоꙋюѫ [-*ju*], ѫдѣѫє МЈ.

Наведени споменици су с врло ретком, оказионалном употребом „великог јус“ који се ортографски ослободио у систему и није етимолошки мотивисан; он може бити везан за јотациони подсистем или се употребљавати као графичка варијанта других графема и у супротном смеру (пре свега ю, ређе оꙋ). Представљени примери показују драстично маргинализовање ѫ, на путу његова истискивања из система. Употреба овога знака у СТ показује истоврсну деградацију.

Пр. 4.1. игѫмень 9. гл. СТ, 18а, игѫменоꙋющаго 12. гл. СТ, 27б, съ игѫмены 13. гл. СТ, 31а итд., боудѫть 33. гл. СТ, 57а, бѫдеть 33. гл. СТ, 57а.

За СТ посебно је карактеристична блокираност ѫ у лексеми игѫмень и њеним дериватима, с неутрализованим јус као секундарном графичком варијантом невешто примењеног правила контрастног разједначавања суседних вокала.

Није нам познато стање из Аверкијева предлошка, али можемо претпоставити следеће. Његова преписивача вероватно је збуњивала употреба самог „ук“ (ꙋ) у вредности „оник“ (оꙋ), углавном из руске и светогорске праксе (потврђено у најстаријем препису ХТ, али и у Мирослављеву јеванђељу (= Мир), па и код самог светога Саве[24]). Стога је, како претпостављамо, извршио разједначавање о-ꙋ као да је стајало о-оꙋ, упрошћавајући, на крају, сопствени поступак:

[24] Код Саве се непосредно види у писању властита имена (форма акуз. једн. савꙋ) у ктиторском натпису у Студеници (= КС). Могућно је да је ова правописна црта примењивана у оригиналу СТ.

Пр. 4.2. иг-о-ѵ-ѥень → иг-о-ж-ѥень → игжѥень (уп. ꙗк-о-ж-же код старца Симеона у Вуканову јеванђељу (= Вукан), Пешикан 1979: 156).

Дистрибуција ових примера, у сравњењу с најстаријим преписом ХТ, показује да њих није познавао заједнички протограф, и да се, пошто нема система у њихову јављању, тј. пошто нису ограничени на подновљене партије у СТ, они не могу везати за поступак светога Саве. Они су се појавили у коначном рукопису – „оригиналу", управо званичној верзији СТ. О човеку који је користио такав правопис можемо рећи да се писмености најкасније учио у последњим деценијама XII века, и то на црквеним књигама које су једине тада још могле показивати такву ортографију (вероватно је живео у манастиру). Он би могао бити Савиним вршњаком, али и старијим од њега – у време преписивања СТ човек у зрелим годинама, и свакако један од угледнијих студеничких преписивача.

*

Поставља се питање – који је типик представљао Аверкијев предложак. Само на први поглед делује збуњујуће саопштење из калиграфски писаног записа да је то, ни мање ни више, типик који је „написан руком светога Саве" и да је то било „6708. године" (в. нап. 14). И поред мањег, давнашњег спорења у науци о првенству Савиних манастирских типика (в. нап. 33), јасно је да је те године могао бити завршен само ХТ. Ако изузмемо поглавља од 10. до 13, значајан део 35. поглавља, прераду и преслагање садржаја 27. главе ХТ у додатак 13. главе СТ (с тиме у вези је померање садржаја 28. главе ХТ у 27. главу СТ, док је сам број 28 прескочен), где се СТ и ХТ заиста разликују, као и поглавља од 1. до 3. и 42. поглавље којих нема у СТ (таквих или уопште), и друге ситније разлике, ова два црквеноправна састава заиста чине једну породицу коју, уз то, нема сумње, својим редакторством (понекад можда само начелно), а у ограниченој мери и ауторством, изнутра спаја личност светога Саве. За Аверкијева претходника, као и за сама Аверкија, у времену другачијег схватања ауторства од данашњег, организационо-редакторски посао био је више него довољан да се Сава доживи као [главни и једини битан] аутор овога за српску културу изузетног дѣла (СТ),

иако наменом и писањем, односно преписивањем, ограниченог само на једну установу. Да се збиља ради о првобитно јединственом тексту, уочено је давно, јер поред општег текстуалног поклапања, ту су и карактеристични србизми, дијалектизми, македонизми, па и преводилачке грешке које се, и поред вековне и просторне удаљености, у начелу преносе у оба главна преписа, хиландарском и студеничком, што додатно сведочи о постојању заједничког протографа (уп. Ивић 1979: 173; Ћоровић 1940: 173, Јагић 1898: 61, 62, 63).

Као што смо видели, податак о 6708. години саопштен у Аверкијеву запису није случајан: он је припадао светом Сави и у основи се односио на време Симеонове смрти, а њиме је накнадно у запису на СТ обухваћено и време свршетка рада на Савину манастирском типику. Видели смо да је аутор тога записа био неки Савин млађи савременик у манастиру, који је забележио једину фиксну годину за коју је знао и за коју се, изгледа, везивало уверење да је тада окончан главни део посла на Типику или је то Аверкије учинио, што не можемо утврдити. Симеон је умро 13. фебруара 1199, а Сава је јуна–јула 1199. у Цариграду био у прилици да прибави препис Евергетидског типика (ЕТ).[25] По повратку на Свету Гору, од августа исте године он је у Карејској испосници састављао Карејски типик (КТ). За настанак ХТ који је каснио у односу на КТ (за укупну хронологију в. Мошин 1979: 115–116), обично се узимају 1199–1200. или 1200–1201. година (в. Богдановић 1985: 1, Богдановић 1985: 16; уп. Богдановић 1980: 150; Живојиновић 1998: 25, Живојиновић 1994: 87). ХТ је свакако рађен у релативно кратком временском року и у томе послу Сави су, највероватније, помагали келиоти–преводиоци у његовој испосници (уп. Мошин 1979: 115). Тај рад је свакако започет пре краја 1199. године, тако да је у првој половини 1200. године могао бити окончан. Преписивању аутографа (превод ЕТ са Савиним допунама) одмах

[25] Због обилних дарова, куповине поседа и нових грађевинских подухвата Симеон и Сава су уписани у друге ктиторе у Евергетидском манастиру (о њихову статусу в. Троицки 1935: 92, 98, 121; Христу 1986: 69–70). Сава је изравно дошао у додир с ЕТ приликом уређивања ктиторске документације за овај манастир (Симеон и Сава су издали одговарајући ктиторски акт и овоме цариградском манастиру). По мишљењу Панајотиса К. Христуа, византијски цар је приликом Савина првог боравка у Цариграду ради добијања сагласности за манастир Хиландар, „вероватно, [...] подарио српским владарима-монасима и Евергетидски манастир“, тако да је овај постао метох манастира Хиландара (Христу 1986: 70, 72).

се приступило и [званични] оригинал (ХТ0) – протограф, иначе невеликог обима, требало би да је био завршен исте те године. Како израчунава А. В. Мошин, по мартовско-пизанском стилу 6708. година трајала је између 25. марта 1199. и 24. марта 1200 (1979: 115), тако да Аверкијев податак или интерпетација старијег податка оквирно јесте тачан. Осим што је рад на СТ настављен поступно и етапно у више година, што га је за савременике чинило отвореним, по схватању средњовековног човека он је свакако могао изгледати као допунски, секундарни. – Аверкије и његови претходници на преписивачком послу ту су у праву: СТ није ништа друго до накнадна, финална Савина редакција ЕТ, у основи својој приређена „6708. године".

Павле Ивић је, последњи међу филолозима, руковођен језичким разлозима, закључио да је текст ХТ примаран, а да је СТ изведен из њега, додавши овоме и чињеницу да се у СТ прескаче 42. глава која је својим садржајем везана за Свету Гору (1998: 113–114; уп. Поповић П. 1938: 283; Ћоровић 1940: 174). По његову мишљењу, на исти начин на који је ХТ настао од ЕТ, тако је настао и СТ од ХТ, изостављањем, односно укључивањем појединих делова текста (1979: 174). И збиља, о хронолошком првенству ХТ говори и симболично чување везе с ЕТ у броју глава (= 43), и поред текстолошких и структурних разлика. Примера ради, у ХТ нема 27–28, 30. и 39. главе ЕТ, мада главе с овом нумерацијом по посебном редоследу постоје (Савић 2013а; уп. Живојиновић 1994: 87–88; Поповић П. 1938: 283–284; Јагић 1898: 63–65), да би се, у коначном – остварио исти број глава у оба типика.

Изнећемо у најкраћим цртама запажања о односима који владају међу Савиним типицима из породице ЕТ, да би се јасно оцртало место СТ међу њима, а затим с којега је предлошка Аверкије сачинио свој препис и којем времену је могао припадати његов предложак (овде не мислимо на запис).

Осим што се зна да СТ и ХТ1 потичу с исте подлоге, постоје докази да СТ преноси већу старину, дакле да је текст протографа СТ (СТ0) старији од најстаријег сачуваног преписа ХТ (ХТ1) (уп. Јагић 1898: 61–63; Дмитриевскій 1895: XLVIII, нап. 1). Неки примери из Аверкијева типика, наиме, тесно су ослоњени на стање у ЕТ и не могу се извести из познатог преписа ХТ, али се обрнут смер на текстуалном стаблу може замислити.

Пр. 5.1. под[ь]клисниѩхъ … подвизаєть и вы на полоуношьноую слоужбу [полоуношное слоужєнїє СТ, 9а] · юже и ть самь поєть 6. гл. ХТ1, 17а (грч. ἐξεγερεῖ πρὸς λειτουργίαν ὑμᾶς τῆς μεσονυκτίου ἀκολουθίας ЕТ, p. 217–218 (л. 186а)).[26] Није искључено да је првобитно стање присутно у СТ, нарочито ако имамо на уму да је као део израза у ЕТ стајала и λειτουργία, којој у ХТ нема ни трага. | Пр. 5.2. да от[ь] сего имають вси непритльк̑новеньно [непритьк̑новен̑но СТ, 10а] и незаблоудно сихъ прѣити 6. гл. ХТ1, 17б (грч. ἀπροσκόπως καὶ ἀπλανῶς ЕТ, p. 237 (л. 186б)). | Пр. 5.3. и зѣло на пользоу єсть ѣко неразоумноу 7. гл. ХТ1, 19б, ОТ, 180а, МТ, 297а – ꙗко непользноу СТ, 14а (грч. καὶ λίαν ἐπωφελὲς ὡς ἀνυσιμώτατον ЕТ, p. 295 (л. 188б)). | Пр. 5.4. и по ам(и)нь 6. гл. ХТ1, 17б, и по ам(и)нь ОТ, 176б, МТ, 294б – и по аминѣ СТ, 10а (грч. Ἀφ’ οὗ τὸ „ἀμήν“ ЕТ, p. 234 (л. 186б)). У СТ се преноси првобитно поименичен узвик аминь, што одговара стању у ЕТ (најава чланом τὸ), рано напуштеном (као језички „необичном“) у грани ХТ. | Пр. 5.5. храмомь своимь быти възлюбленымь 9. гл. ХТ1, 14а, ОТ, 184а, МТ, 299а – хранимом[ь] быти възлюбленомь СТ, 19а (грч. οἴκους αὐτοῦ εἶναι καὶ ἐπεράστους ЕТ, p. 373 (л. 191а)). | Пр. 5.6. сьблоудьно бл(а)го и ч(ь)стьно [бл(а)гоч(ь)ст(ь)но СТ, 54а] твореще ихъ итд. 32. гл. ХТ1, 30б, ОТ, 210б, МТ, 316б (уп. грч. προσεκτικῶς μὲν καὶ θεοφόβως αὐτὰς итд. ЕТ, p. 1012–1013 (л. 211б)).

Начелно изразитије чување старине у СТ додатно се потврђује када узмемо у обзир однос између СТ и ОТ-МТ у случајевима када одговарајући текст у првом препису ХТ није сачуван (старина се некада тиче српскословенских ликова, чешће грчког еквивалента).

Пр. 6.1. Подобаєть оубо, оутрьн̑не славословиє [оутръне словословїє СТ, 1а]. кѫп̑но пѣти [пѣвати СТ, 1а] вамь прьвоу год[и]ноу ꙗко ѡбычаи 4. гл. ОТ, 169б, МТ, 290а (грч. Χρὴ τοίνυν μετὰ τὴν ὀρθρινὴν δοξολογίαν συνημμένως ψάλλεσθαι ὑφ’ ἡμῶν τὴν πρώτην ὥραν, ὡς σύνηθες ЕТ, p. 75–76 (л. 182а)). | Пр. 6.2. б(ож)є ѡцѣсти ме грѣш̑наго [грѣшника СТ, 1б] и пом(и)лоуи ме 4. гл. ОТ, 170а,

[26] Неки од овде навођених примера искоришћени су у нашој докторској дисертацији (Савић 2013а), али с другачијим циљем и у другачијем контексту. Напомињемо, такође, да из грчкога текста не наводимо читаву паралелу, него само релевантне делове.

МТ, 290а (грч. „Ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ“ ЕТ, p. 81–82 (л. 182а)) – Лк 18.13 б(ож)е ѡцѣсти ме грѣшьника Вукан, 125д. Раније није препознат овај цитат јер је по среди измењени текст, накнадно обликован у рукописној традицији. Овај одељак је потпуно другачије гласио у Маријину јеванђељу, с којим се слаже Мирослављево јеванђеље – б(ож)е м(и)л(о)стивь бюди мьнѣ грѣшникю Мир, 208а (грч. ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ; истоветно као у ЕТ, в. Савић 2013а: 159). Првобитно стање је, дакле, у СТ (= ЕТ). | Пр. 6.3. прѣжде р(е)чен'наꙗ и мольб'наꙗ приносе словеса. тьк'мо же и рав'но [тъкминою же и п[о]добнымь[ь] чиномь[ь] СТ, 1б] 4. гл. ОТ, 170а, МТ, 290б (грч. τὰ προειρημένα προφέρειν ἱκετικὰ λόγια, ἐν ἰσότητι γοῦν καὶ τῇ προσηκούσῃ εὐταξίᾳ ЕТ, p. 86 (л. 182а)). | Пр. 6.4. понѥже иѥреи над[ь] гробы [литоур'гь на гробы СТ, 60б] ѡт[ь]лоучень ѥс(ть) и вьꙁаконѥнь 36. гл. ОТ, 215а, МТ, 319б (грч. Ἐπεὶ δὲ ὁ τῶν τάφων λειτουργὸς ἀφωρισμένος τετύπωται ЕТ, p. 1112–1113 (л. 214б)). | Пр. 6.5. Тїпикє [Дипихє (!) СТ, 61а] оубо ꙁаповѣдаѥмь, елика же соуть оуписованиꙗ. ѡ г(оспод)ѣ їереѡмь самѣмь, или дїакономь. на вса вьхождениꙗ и л(и)тоур'гиѥ, да вьспоминаѥт(ь) вь тїпицѣх(ь) [въ дип'тисѣ СТ, 61а] писаниѥ. да сами не носите грѣхь нхь, о онѣх(ь) непоминании, ꙗже оулышаниꙗ [оулїишенїа СТ, 61а, оулышениꙗ ОТ, 215б] 36. гл. МТ, 319б (грч. Τὰ μέντοι δίπτυχα ἐντελλόμεθα ἐν Κυρίῳ τοῖς τε ἱερεῦσιν αὐτοῖς καὶ τοῖς διακόνοις κατὰ πᾶσαν ἐπιέναι λειτουργίαν εἰς ἀνάμνησιν τῶν ἐν αὐτοῖς ἀπογεγραμμένων, ἵνα μὴ αὐτοὶ τὸ κρῖμα βαστάσωσι τῆς ἐκείνων ἀμνηστίας τε καὶ ὑστερήσεως ЕТ, p. 1118–1121 (л. 214б)).

Неке делове првобитног превода познајемо само захваљујући СТ.

Пр. 7. под[ь]клисиꙗрхь … вьдаривь же тогда вь клепалце · [и свѣще въсѣмь подавь СТ, 9а] подвиꙁаѥть и вы на полоуношьноую слоужбу 6. гл. ХТ1, 17а (грч. καὶ φῶτα πᾶσι διαδούς ЕТ, p. 217 (л. 186а)). Из непознатих разлога у ХТ1 је израдиран невелики текст (око 17 слова), којем нема ни трага у ОТ-МТ.[27]

[27] В. Јагић је, не знајући да је текст поништаван, дошао до логичне претпоставке да је он могао бити и „нарочито изостављен“. Идући за ЕТ, реконструисао је текст који је недостајао: по обычаю и свѣть вьсѣмь раꙁдавь (1898: 16, 63).

Иако рани препис ХТ (по нашем датовању највероватније из друге половине 1206, Савић 2013б: 85–86; уп. Мошин 1979: 109), као физички најстарији, у лингвистичким и палеографским елементима, као што је и природно, показује највећу старину, у текстолошком смислу то није увек случај. На видело су избиле везе између СТ и ОТ-МТ, без обзира на то што су ови рукописи на први поглед међусобно доста удаљени. То значи да је протограф СТ на приближно истом ступњу као и протограф ова два друга рукописа. За неке од примера заједничке разлике према ХТ1 могу се тумачити и потоњим, разновременим изменама, мотивисаним истим језичким тенденцијама какве су у каснијем времену владале у стабилизованој српској писмености, или пак истоврсним поправљањем предлошка, руковођеним логичким разлозима.

Пр. 8.1. колѣнопоклоние [колѣнопоклоненїе СТ, 8а, колѣнопок'лонїение МТ, 293б, колѣн'нопоклонїение ОТ, 175а] бываєть по ꙁаконоу · егда нѣс(ть) праꙁдьника 5. гл. ХТ1, 16б (грч. γονυκλιτέον ЕТ, p. 199 (л. 185б)). | Пр. 8.2. вь расрьчение ꙗало оупадьша 6. гл. ХТ1, 19а – въпад'ше СТ, 12б, вьпад'ше ОТ, 179а, МТ, 296а (грч. παροξυσμοῦ τυχὸν παρεμπίπτοντος ЕТ, p. 273 (л. 188а)). | 8.3. и тѣхь ч|сти исповѣдитѧ 6. гл. ХТ1, 19а – чисти исповѣдите СТ, 13а, ОТ, 179а, МТ 296а (грч. καὶ ταῦτα καθαρῶς ἐκπομπεύοιτε ЕТ, p. 280 (л. 188а)). | Пр. 8.4. Бывати оубо и обычаиньмь чтениемь [ѡбычньм[ь] чтенїамь СТ, 17б, ОТ, 183а, МТ, 298б] на ѡбѣдѣхь по ѡбычаю 9. гл. ХТ1, 13б (грч. Γίνεσθαι μέντοι καὶ τὴν ἐξ ἔθους ἀνάγνωσιν ἐν ταῖς ἑστιάσεσιν ἀναγκαῖον κατὰ τὸ σύνηθες ЕТ, p. 352–353 (л. 190а)). | Пр. 8.5. ѣко снаꙁарь оукаꙁоуеть 10. гл. ХТ1, 10б – ꙗкожь[е] снаꙁарь оукаꙁѹеть СТ, 25б, ОТ, 189а, МТ, 302б. | Пр. 8.6. ѣко и [–] с(ве)тыхь ап(о)с(то)ль 10. гл. ХТ1, 10б – ꙗко и въ посте с(ве)т(ы)хь ап(о)с(то)лъ СТ, 26а, сл. ОТ, 189б, МТ, 302б. | Пр. 8.4. на лоучаго 14. гл. ХТ1, 21б – на лоучьшаго СТ, 35б, [–] лоучьшаго ОТ, 195а, МТ, 306б. | Пр. 8.7. тѣм же ѡбраꙁомь 15. гл. ХТ1, 22а – тѣмжде обраꙁомь СТ, 36б, ОТ, 196а, МТ, 307б. | Пр. 8.8. вь поѡсщрені (!) лоубьве 18. гл. ХТ1, 24б – въ поѡщрени любве СТ, 42б, вь поѡщренїи люб'ве ОТ, 200б, МТ, 310а.

Постоје и случајеви које није могуће или је врло тешко објаснити другачије него постојањем заједничког претка који у родословном

стаблу искључује рани препис ХТ – што значи да ОТ-МТ нису могли бити преписани с њега (овде је важно слагање ХТ1 са СТ, или барем њихова већа блискост, не нужно у складу с ЕТ, што обично ипак јесте случај). Може се закључити да је у Хиландару постојао још један рани препис сачињен с оригинала ХТ с којега су настали ОТ-МТ, који је, у исто време, блискији протографу, а поред тога још и СТ.

Пр. 9.1 и ѡ малыхъ вторыхъ постѣхъ насл. 10. гл. ОТ, 187а, МТ, 301б – и ѡ малыхъ ·в҃·ихъ постѣхъ ХТ1, 8а, и ѡ малих[ь] · двоих[ь] постѣх[ь] СТ, 23 (грч. поднасл. Περὶ τῶν μικρῶν δύο τεσσαρακοστῶν ЕТ, р. 506 (л. 195б–197а)). | Пр. 9.2. сл(о)ѹч(и)т се праꙁ(дь)никь ѡбрѣтениꙗ ч(ь)ст(ь)ныѥ главы пр[ѣ]д[ьте]чевы 10. гл. ОТ, 188а, МТ, 302а – слоучить се · праꙁ(дь)никь · ч(ь)стьныѥ главы прѣд(ь)т(є)чевы ѡбрѣтениѥ ХТ1, 8б, СТ, 24а (грч. τὴν μνήμην συνδραμεῖν τῆς εὑρέσεως τῆς τιμίας κεφαλῆς τοῦ Προδρόμου ЕТ, р. 463–464 (л. 194б)). | Пр. 9.3. рыбы же никакоже вькоушаѥмь 10. гл. ОТ, 188а, МТ, 302а, рыбь же николіже ꙗмы ХТ1, 8б, рыб' же николиже не ꙗмы СТ, 24б. | Пр. 9.4. на волю игоуменовоу прѣлагаю 10. гл. ОТ, 189а, МТ, 302б – на волоу игоуменовоу налагаю ХТ1, 10а, СТ, 25б (грч. φροντίδος τῇ διακρίσει τοῦ προεστῶτος ἀνατεθείσης ЕТ, р. 504–505 (л. 195б)). | Пр. 9.5. и клетва на нѥмь ,т҃и· с(вє)тыхъ(ь) и б(о)гонос'ныхь ѡ(ть)ц(ь) 12. гл. ОТ, 191а, МТ, 304а – и клетва на нѥмь ·т҃·и·т҃· с(вє)тыхь [–] ѡ(ть)ц(ь) ХТ1, 11б, и клетвꙋ да имать ·т҃·н҃ї· ѡ(ть)цъ СТ, 28б (грч. καὶ τῆς ἀρᾶς τῶν τριακοσίων δεκαοκτὼ ἁγίων πατέρων ЕТ, р. 555 (л. 198а)). | Пр. 9.6. ꙗко вь слоуж'бѣ лѣнива и нерад'на имоуща 14. гл. ОТ, 195а, МТ, 306б – ѣко вь слоужбѣ лѣнива и неродьно имоуща ХТ1, 21а, СТ, 35а (грч. ὡς εἴτε τῆς διακονίας ἀμελῶς τε καὶ καταφρονητικῶς ἐχόμενον ЕТ, р. 665 (л. 201б)). | Пр. 9.7. довол'но подавати ѥмоу 14. гл. ОТ, 195б, МТ, 307а – довольно емоу подавати ХТ1, 21б, СТ, 36а.

Наравно, ОТ-МТ показују језичко подмлађивање, тј. иновације и нормализацију до чега је, у значајнијој мери, могло доћи у њихову предлошку. Овакво удаљавање од протографа ХТ и СТ (понекад и СТ може бити другачије) за нас овом приликом није од већег значаја, будући да за њихове укупне односе представља само површинске наносе. Наведимо, стога, само неколико примера.

Пр. 10.1. всѣкние свѣдѣныие ради 6. гл. ХТ1, 19а, всѣкние свѣдѣныие ради СТ, 12б – всакого свѣдѣнниꙗ ради ОТ, 178б, МТ, 296а (грч. καὶ πάσης γνωσιμαχίας ЕТ, р. 269–270 (л. 187б)). | Пр. 10.2. вь папрьтѣ 9. гл. ХТ1, 13а, въ папрътѣ СТ, 16б–17а – вь прапратѣ ОТ, 182а, МТ, 298а. | Пр. 10.3. октаподи 10. гл. ХТ1, 8а – єхтаподы ОТ, 187б, МТ, 301б – хобот'нице СТ, 23б. | Пр. 10.4 ницѣмре 12. гл. ХТ1, 11а – никымре ОТ, 190б, никым'ре МТ, 303б. | Пр. 10.5. нищоре 12. гл. ХТ1, 12а – ни'тоже ОТ, 191б, МТ, 304б. | Пр. 10.6. клисѣрхь 13. гл. ХТ1, 12б – єкл(и)снар(ь)хь ОТ, 192б, МТ, 305а.[28]

Постоје докази да је ОТ донекле упућено на ХТ1, а МТ на грану одражену у СТ, при чему је, врло често, језичка старина (за разлику од текстолошке) на страни ОТ (подмлађивање у МТ независно је од СТ, в. пр. 11.2, 6, 7). У том смислу, постоји могућност да је приликом писања ОТ, осим непосредног рада на древном предлошку, писар истовремено консултовао и ХТ1.[29]

Пр. 11.1. и паки д(оу)ша исповѣданіе разоумѣющиꙗ 7. гл. ХТ1, 20а, ОТ, 181а – и пакы д(оу)ша исповѣданїе разоумѣвающїа СТ, 15а, МТ, 297а. | Пр. 11.2. тьги есть пос(ть) 10. гл. ХТ1, 10б, тьга ес(ть) пос(ть) ОТ, 190а – тьгда ес(ть) пость МТ, 303а. | Пр. 11.3. не противословиꙗ вьздавающѧ 16. гл. ХТ1, 23б, вьздавающе ОТ, 198б – не противословїа въздающе СТ, 40а, вьз'дающе МТ, 309а. | Пр. 11.4. и великы ап(о)с(то)ль с(ве)ты павьль 19. гл. ХТ1, 25б, ОТ, 202б – и великы ап(о)с(то)ль [–] паѵль СТ, 44б, павль МТ, 311а (грч. καὶ μέγας ἀπόστολος ὁ ἅγιος Παῦλος ЕТ, р. 811 (л. 205б)). | Пр. 11.5. непрѣсловному соудіи 20. гл. ХТ1, 26а, ОТ, 203а – непрѣкословномꙋ СТ, 45б, непрѣкослов'номоу МТ, 311б (грч. ἀλλὰ τὸν ἀπαραλόγιστον δικαστὴν ЕТ, р. 829 (л. 206а)). | Пр. 11.6. и прос'фоурамь о комждо приносимом[ь] 36. гл. СТ, 60б, просфоурамь ОТ, 215а – и просфорамь ѡ ком'ждо приносимомь МТ, 319б (грч. προσφορῶν ὑπὲρ ἑκάστου κομιζομένων ЕТ, р. 1111 (л. 214б)). | Пр. 11.7. ни прѣданы вамь номоканьнь [номоканонь МТ,

[28] На накнадне исправке у тексту ОТ, као и на језичке измене, пажњу скреће В. Јагић, с опаском да преписивач то не чини „по какову год бољем рукопису, већ по својој памети“ (1898: 61).

[29] Препису ОТ најблискији је извод из ХТ чуван у Букурешту (БТ), настао у истом времену; не укључујемо га овде у анализу јер не садржи довољно важног материјала.

324б] · простиль есть 41. гл. ХТ1, 36б, СТ, 69а, ОТ, 222а (грч. οὔτε ὁ δοθεὶς ὑμῖν κανὼν συνεχώρησεν ЕТ, р. 1286 (л. 219б)). | Пр. 11.8. Аще чьто и приносьно имить се 41. гл. ХТ, 36б, ОТ, 222а – аще что и пр(и)сно имить се СТ 69б, МТ 324б (грч. κἂν τι διαφέρειν δοκῇ ЕТ, р. 1287 (л. 219б)).

Готово сви примери иновација у Аверкијеву типику су, по нашем суду, површинског карактера и лако су могли настати после главног уобличења текста Типика, без знатније вредности за утврђивање старости протографа.

Пр. 12.1. кие годѣ ползе 4. гл. ХТ1, 7б, кые годѣ ОТ, 172а, МТ, 291б – къ негодѣ ползе СТ, 4а (грч. τῆς οἱασοῦν ὠφελείας ЕТ, р. 123 (л. 183б)); узрочник је у сличном писању /и/ и /н/, а преко наведене грешке долази се до правописног архаизма из оригинала СТ, диграмског писања „јери“, као /ьи/ (кьие годѣ). | Пр. 12.2. и сие же причитаемо · ига чте ѡглашение 4. гл. ХТ1, 7а, егда чтет' се ОТ, 171а, МТ, 291а – и сїе же прочитаемо [–] ѡглашенїе СТ, 2б (грч. Καὶ τοῦτο δέ, ἀναγινωσκομένης ὡς δεδήλωται τῆς κατηχήσεως ЕТ, р. 101–102 (л. 182б)). | Пр. 12.3. гредоуштиль вь келие вашѧ · п[о]добноу свръшати всоу слоужбоу 4. гл. ХТ1, 15а, ОТ, 172б, МТ, 292а – подобно съвръшати въсоу слоужб[ь]боу СТ, 4б (грч. τὴν ὀφειλομένην ἐκτελεῖν πᾶσαν ἀκολουθίαν ЕТ, р. 136 (л. 183б)). | Пр. 12.4. ѣко речено 5. гл. ХТ1, 15б, ѣко р(е)чен'но ОТ, 173б, МТ, 292б – ꙗко [–] СТ, 6а (грч. ὡς εἴρηται ЕТ, р. 157–158 (л. 184б)). | Пр. 12.5. толи же [потом[ь] же СТ, 9а] великое | клепало клеплеть · толи же [потом же СТ, 9б, потомь ОТ, 176а, МТ, 294б] и мѣдѣное 6. гл. ХТ1, 17а–17б, ОТ, 176а, МТ, 294а–294б (грч. καὶ οὕτω τὸν μέγαν σημαντῆρα διασημάνας, πρὸς δὲ καὶ τὸν χαλκοῦν ЕТ, р. 219–220 (л. 186а)). | Пр. 12.6. изволите еже мрьзость быти прѣд(ь) г(оспо)демь 9. гл. ХТ1, 14а, ОТ, 183б, МТ, 299а – прѣд[ь] б(ого)мь СТ, 19а (грч. προκρίνοιτε τὸ βδέλυγμα ἔσεσθαι Κυρίῳ ЕТ, р. 371 (л. 191а)). | Пр. 12.7. нь ѡтан [ѡтае СТ, 21а] боудоуштиимоу тьмномоу дѣлоу и неѣвленомоу ... аще ли нѣс(ть) ли тьмно дѣло (уп. Рим 13.12) еже ѡтан [ѡтаине СТ, 21а] бываеть 9. гл. ХТ1, 9а, ОТ, 185а, МТ, 300а (грч. Ἀλλὰ καὶ τοῦ λάθρᾳ γινομένου σκοτώδους ἔργου καὶ ἀφανοῦς ... τί δαί; Οὐ σκότους ἔργον τὸ κρυφῇ γινόμενον ЕТ, р. 401–403 (л. 191б), уп. Рим 13.12 τὰ ἔργα τοῦ σκότους); у СТ је можда остатак лексичког архаизма

из оригинала СТ (ѡтаннѣ). | Пр. 12.8. имать ꙁапрѣщеніе · вси свѣдеть [ꙁапрѣщено въ си свѣть СТ, 63б] 37. гл. ХТ1, 33а, ОТ, 217а, МТ, 321а (грч. ἔχει τὸ ἐπιτίμιον πάντες ἴσασι ЕТ, р. 1160 (л. 216а)).

Осим што се само по себи подразумева да је концепт СТ морао бити преписан, постоје и докази о стварном постојању тога рукописа.

Пр. 13. и по ам(н)нь · ꙁ҃ающꙋ еклисиꙗрхоу ·ѳ҃· ѱ⟨а⟩лмь 6. гл. ХТ1, 17б, и по ам(н)нь . ꙁ҃а|нающоу екл(н)сіар'хоу ,еѯа, ѱ(а)л(ь)мь ОТ, 176б, МТ, 294б – и по аминѣ · чающꙋ еклисїархоу ·ѕ҃· ѱ(а)лмь СТ, 10а (грч. Ἀφ' οὗ τὸ „ἀμήν“ ἐκδεχόμενον τὸν ἐκκλησιάρχην τοῦ ἑξαψάλμου ЕТ, р. 234 (л. 186б)). Само у СТ видимо јасно и у начелу тачно прочитан глагол чаꙗти ‘чекати, очекивати’ који одговара грч. ἐκδέχομαι. Нема сумње да је у његову предлошку стајало управо тако јер се са скраћеницом ни Аверкије у другом времену – као ни таха монах Марко ни монах Миха – не би снашли. И у предлошку Аверкијева предлошка је, међутим, као и у ХТ1, стајао почетно свршени глагол ꙁа-чаꙗти ‘сачекати мало, почекати’,[30] што одговара сложеној структури грчкога глагола (ἐκ-δέχομαι), али је преписивач, увиђајући проблем с његовим читањем, донео пун његов облик, избацујући у исти мах збуњујући префикс и чинећи отклон према ЕТ.

Из свега следи закључак, подударан с Ћоровићевим, да су ОТ-МТ настали на подлози текста који је сродан са СТ, а да ХТ с почетка XIII века представља посебан огранак тога текста (уп. Ћоровић 1928: X; Ћоровић 1940: 173; Јагић 1898: 61). Наше је уверење да је протограф ХТ послужио за преписивање међупреписа (ХТ01) из кога су изведени млађи рукописи ХТ, а затим и најстарији сачувани препис ХТ, да би, потом, исти тај рукопис послужио Сави као подлога за израду СТ – тј. да је протограф СТ у највећој својој мери, заправо, протограф ХТ. Знајући средњовековну праксу, али и могућности за настанак једног рукописног текста, као и временска и материјална ограничења која су пред Савом стајала као изазов, врло логичним нам се чини овај закључак. А ту су, затим, и ограничене потребе за писањем већег броја рукописа у кратком времену у српској

[30] Скраћеницу ꙁ҃ающꙋ ваља, дакле, читати као ꙁач(а)ющꙋ, а не ꙁач(ина)ющꙋ, како је мислио В. Јагић (1898: 17); уп. Савић 2013а: 210.

светогорској заједници тога времена. Стога, по нашем суду, није реално претпостављати постојање некаквог међупреписа између протографа СТ и ХТ.[31] У таквом кључу, смисао речи које Аверкије понавља у своме запису овиме добија додатну потврду.

Генеалошка схема

ЕТ → радна верзија ХТ: превод || „Савина“ прерада 1199–1200. на концепту
↓
оригинал ХТ: ХТ0 (уредан препис – званична верзија) 1200.
↓ ↓
међупрепис ХТ01 ХТ0 + допуна = СТ0 (нови концепт)
↓ ↓ ↓
ХТ1 1206. --- ХТ02 коначни рукопис СТ01
препис за себе
↘ ↓ ↓
ОТ МТ ↓
копија СТ1 1619.

На преради ХТ, будућег СТ, Сава је, по нашим запажањима, радио, оквирно узев, у две фазе: прва фаза док је имао при руци српскословенски превод ЕТ и могао да га консултује за крупнија питања (мада углавном није); друга фаза – финализирање текста СТ (с изменама или без њих) без увида у ЕТ.

О првој фази најбоље сведочи 11. поглавље СТ где долази до повратка на текст ЕТ.

Пр. 14.1. Вьси оубо б(о)ж(ь)ствьни · вл[а]д[ы]ч[ь]ни праѕ[дь]ници · прѣ-|с(вє)тє жє [– СТ, 26б] вл(а)д(ы)ч(и)цє [+ и СТ, 26б] б(огороди)цє наставници нашѣи [бл(а)годѣтєлницє нашє СТ, 26б] · да праѕ(дьноу)ють се инѣхь прѣвышѧ 11. гл. ХТ1, 10б–11а (грч. Πᾶσαι μὲν οὖν αἱ θεῖαί τε καὶ δεσποτικαὶ ἑορταὶ αἵ τε τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης καὶ εὐεργέτιδος ἡμῶν τῆς Θεοτόκου ἑορταζέσθωσαν ὑμῖν ЕТ, p. 528–529 (л. 197б)) | Пр. 14.2. Ѝ с(вє)тоѥ вьвєдєниѥ · праѕ(дьни)кь · єжє с(вє)та с(вє)тыѩь

[31] Премда, српска заједница је у првим годинама знатно нарастала, уз опречност извора. У време Симеонове смрти Хиландар је бројао десет монаха (2. гл. ХТ1, 6б; у ЖС наводи се да их је било петнаест, 111а), да би се њихов број ускоро (до почетка 1204) знатно умножио (чак до деведесет, судећи по ЖС, 111б; уп. Ћоровић 1985 [1941]: 61, 79).

[а с(ве)т(а)го єи прѣставланїа праꙁд[ь]никь · єгоже оуспенїє СТ, 26б] г(лаг)олемь · свѣтьло вами да праꙁдьноуеть се 11. гл. ХТ1, 11а (грч. ἡ δέ γε τῆς ἁγίας αὐτῆς Μεταστάσεως ἑορτή, ἣν δὴ καὶ Κοίμησιν λέγομεν ЕТ, p. 531–532 (л. 197б)). СТ се овде, реч по реч, слаже с ЕТ, док би грчка паралела за ХТ била сасвим другачија – τὰ εἰσόδια (τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου) εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (уп. Јагић 1898: 28). | Пр. 14.3. вь томь же да оуводими боу⟨доу⟩ть [да вьводими б[оу]доуть ОТ, 190а, МТ, 303б] на трапезоу колико [елико ОТ, 190а, МТ, 303б] мощьно · и паче и на врата подадите · вь хлѣбѣ и винѣ · колико боудеть братие 11. гл. ХТ1, 11а – въ том' же и дадите на вратѣх[ь] повелѣваю · елико же можем[ь] и наша роука възмагаеть СТ, 27а (грч. ἐν ᾗ καὶ διάδοσιν ἐν τῷ πυλῶνι γίνεσθαι ἐντελλόμεθα καθόσον ἄρα δυνάμεθα, καὶ ἡ χεὶρ ὑμῶν εὐποροίη ЕТ, p. 533–535 (л. 197б)).

Такође и рад на ЖС започет је у Хиландару, уз консултовање превода ЕТ.

Пр. 15. слово ,а҃· о наслѣдовани с(ве)т(а)го монастира сего · пр[ѣ]п[о]д[о]бным[ь] ѡ(ть)цемь нашимь и хтитором[ь] · г(осподи)номь сїмеѡномь · и ѡ житїи его каково быс(ть) прѣд[ь] б(ого)мь и чл(овѣ)кы ЖС, 79а (СТ) (уп. грч. Περὶ τῆς καθέδρας ταύτης τῆς ἁγίας μονῆς, ἤτοι τοῦ προαστείου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ πρώτου κτήτορος κυροῦ Παύλου, τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ ἐκείνου ἀφιερωθέντος εἰς μοναστήριον ЕТ, p. 19–21 (л. 180б)) – О наслѣгени с(ве)таго сего манастыра · прѣп(о)добнымь ѡ(ть)цемь нашимь [брисано: кур си] симеономь · и савою вмиленымь 2. гл. ХТ1, 6а. – О почетку рада на СТ у Хиландару закључивало се с другим разлозима (в. ниже) и другим путем – да је Сава у своме послу преузимао читаве делове Повеље Стефана Немањића Хиландару из 1199–1202. године (= ХП-II), те да је у Хиландару завршио првих седам глава Житија (уп. Трифуновић 1987: 69), при чему текстолошка подударност јесте очигледна. Уколико је тачно млађе датовање ове повеље у 1207/1208. годину (Бубало 2010: 240), онда се и цео концепт мења (уп. Шпадијер 2015: 125), у шта нисмо посве уверени.

За дубље прераде ХТ био је потребан отклон од превода ЕТ. Докази за другу фазу уједно су показатељи непосредног настанка СТ на подлози ХТ, а не на преводу ЕТ.

Пр. 16.1. ѣко сиꙗ паче ѡд[ь] инѣхъ страшьнѣꙗ и прѣвеликѣꙗ … таина 5. гл. ХТ1, 15б, ꙗко сїа ѡт[ь] инѣх[ь] страшнѣа и прѣвеликѣа … таина СТ, 5б (грч. καὶ ὅτι ταύτῃ μᾶλλον τῶν ἄλλων τὸ φρικτὸν καὶ ὑπέρμεγα ... μυστήριον ЕТ, р. 154–155 (л. 184а)). | Пр. 16.2. вл(а)д(ы)ч(и)це моꙗ и г(оспо)жде прѣпѣтаꙗ наставнице 39. гл. ХТ1, 34а, прѣпѣтаа и наставнице СТ, 65а (грч. Δέσποινά μου καὶ Κυρία πανύμνητε Εὐεργέτις ЕТ, р. 1217 (л. 217б)). Пада у очи грешка из времена настанка СТ: Богородица је наставница (65б), као у ХТ, насупрот Εὐεργέτις из ЕТ (р. 1217). | Пр. 16.3. соупротивоу станете ѕлобѣ твръдо · пособство велико и нераѕориимо имоуще б(о)жие · и ѕа теплыхъ ради молітвь · прѣнепорочьныие и прѣс(ве)тыие вл(а)д(ы)чіце н(а)ше госпожде б(огороди)це · и с(ве)таго и славнаго м(оу)ч(ени)ка поліевкта · и ѕа м(о)л(и)твы блаженаго ѡ(ть)ца н(а)шего семеѡна [= сѵ̈меѡна ОТ, 219б, МТ, 322б, бл(а)женаго ѡт(ь)ца сѵ̈меѡн(а) СТ, 66б] · приложоу же и м(о)л(и)твоу моюѕ грѣшьнаго 39. гл. ХТ1, 34б (грч. ἀντίστητε τῇ κακίᾳ στερεοί, συμμαχίαν μεγάλην καὶ ἀρραγῆ ἔχοντες τὴν τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν θερμῶν πρεσβειῶν τῆς ὑπεραμώμου καὶ ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν καὶ Κυρίας τῆς Θεοτόκου καὶ δι᾽ εὐχῶν τοῦ μακαρίτου καὶ ἁγίου ἡμῶν πατρός ЕТ, р. 1228–1231 (л. 218а)). | Пр. 16.4. ѥлико же есть наимь волѣ · и б(ог)оу бл(а)гопріе|тьна [бл(а)гоприиет'но ОТ, 221а, МТ, 323б] и наставници и вами же на польѕоу не мало сьнабьдѣюща [снабдѣюще СТ, 68б] 41. гл. ХТ1, 35б–36а, исто СТ, 68б (грч. ὅσα γὲ ἡμῖν βουλητὰ καὶ τῷ Θεῷ εὐαπόδεκτα καὶ τῇ Εὐεργέτιδι καὶ τῇ ὑμῶν δὲ ὠφελείᾳ οὐκ ὀλίγα λυσιτελοῦντα ЕТ, р. 1270–1271 (л. 219а)).

Наше је уверење да овакве две фазе у раду на СТ могу да се повежу с реалним околностима Савина одласка у Србију. Текстолошка анализа, међутим, неће потврдити, готово политичко објашњење раног настанка СТ већ у Хиландару (пре [краја] 1206) које би омогућило Сави као „клирику туђе јурисдикције“ да се несметано креће и духовно дела по Србији (в. Петровић 1986: 110–111, уп. 31–32), не часећи, истовремено, са спровођењем плана о осамостаљењу Српске цркве у односу на Охридску архиепископију, посебно не целе 12. и 13. главе, па чак ни 35. главе – о самоуправи манастира, о постављању игумана и о појању панихида ктиторима. По таквој замисли Сава је на основу припремљеног Типика као

архимандрит био овлашћен да делује као поглавар „Српске цркве“ у заметку, што је, такође, омогућило и увођење српскословенског језика у натписе у Студеници.[32] У новијој науци је оквирно прихваћен део овакве поставке у хронологији догађаја, рекли бисмо делимично у намерама и стварним последицама – да је Сава заиста започео свој рад на СТ већ у Хиландару, зацело на поменутим главама, скупа с очевим ктиторским житијем (Трифуновић 1987: 67–69, Маринковић 1979: 201–212, Поповић Д. 2000: 45, Поповић Д. 2006: 47, нап. 32; 50, Војводић 2010: 22, нап. 32, Бубало 2010: 240, нап. 31).[33]

[32] Нема потврда за присуство српскословенског језика у натписима на фрескама пре осликавања Студенице 1208/1209, за шта су, уобичајено, били ангажовани грчки сликари, док се српскословенски језик одраније јављао у натписима на камену које су израђивали домаћи клесари, током читавог XII столећа (уосталом, на скулпторској представи Богородице с Христом и арханђелима на западном порталу у Богородичиној цркви у Студеници постоји српскословенски натпис, сачињен до 1196), што оповргава искључивост тезе да су грчки епископи, рукополагани у Охриду, бранили уношење српскословенског језика у цркве, и да је за такву слободу био неопходан документ који ће додељивати самосталност датој црквеној установи, у конкретном случају СТ у Студеници (о томе в. Петровић М. 1986: 25–26). Појава српскословенског језика на фрескама у Студеници говори о нечему другом – о образовању и црквеноканонској зрелости, уопште о самосвести једног члана ктиторске породице, у овом случају монаха Саве, који се могао лично старати о ликовном програму у задужбини (о ктиторским правима с великим ограничењем епископске власти, међу којима је и право израде портрета за ктитора оснивача, в. Троицки 1935: 104–123). О своме таквом старању, он, уосталом, и говори на дну ктиторског натписа (Трифуновић 1967); о Савиној улози у живописању Богородичине цркве у Студеници уп. Ђуриć 1979: 246–248.

[33] Традиционално мишљење по којем је Сава на Светој Гори саставио КТ и ХТ, а у манастиру Студеници ЖС, СТ, доцније још и Службу светом Симеону, заступали су, међу историчарима књижевности, на пример, Павле Поповић (1934: 37–40) и Димитрије Богдановић (1980: 147–153). Са Стојаном Новаковићем код нас се сасвим утврдило гледиште да је Сава саставио СТ на подлози ХТ који је пренео у Студеницу, „изменивши у њему потребне ситнице, и написавши му за приступ живот свога оца Стефана Немање“; зато је он овај типик и назвао „Хиландарско-студеничким типиком“ (1912: 349). Генетску везу између ХТ и ЕТ установио је Алексеј Афанасјевич Дмитријевски (Дмитріевскій 1895: XLIV–XLV), а језичку страну тога односа испитао је Ватрослав Јагић (1898). Ипак, Ђорђе Сп. Радојичић изнео је претпоставку да је састављање СТ претходило изради ХТ. Он је сматрао да је у време довршавања изградње Студенице на захтев самог Стефана Немање под Савиним надзором на Светој Гори преведен ЕТ и састављен првобитни СТ, послат у Студеницу; потом је такав типик прерађен за манастир Хиландар, као ХТ, после Немањине смрти (1200) и још једном је,

Ипак, досадашња представа о динамици и месту рада на СТ била је доста уопштена, без сагледавања унутартекстуалних односа. Видимо да се сигурније може ући у траг опсегу Савиних прерада ХТ пре доласка у Србију. Филолошко-текстолошка анализа би могла показати да је Сава заиста започео измене Типика већ на Светој Гори, али у другом смислу речи. То је питање за једно друго истраживање које вероватно никада неће моћи да одговори на сва постављена питања.

Можемо рећи да је по свршетку посла на ХТ врло мало консултован превод ЕТ, тј. да појединачне и ситније текстуалне исправке нису вршене на протографу ХТ (када би се уочила поједина грешка), него да је превод узет у обзир само у ограниченом виду, на почетку прераде Типика за Студеницу, за јасно одређене потребе.

састављањем опширног ЖС – уобличена последња верзија СТ (Радојичић 1936: 297–299). Радојичићеву претпоставку да је ЕТ прво преведен за манастир Студеницу убрзо је оспорио Владимир Ћоровић, позивајући се на резултате студије В. Јагића (Ћоровић 1940: 174; Ћоровић 1985 [1941]: 66). Ипак, сам Јагић је помишљао да је одмах по превођењу „један егземплар пријевода удешен према потребама манастира студеничкога, други према потребама хиландарским, али је то урађено на истоме мјесту [на Светој Гори], ваљда од истог човјека, под надзирањем самог Саве“ (1898: 62; за Свету Гору 65). Слично Радојичићу, Миодраг М. Петровић је закључио да су студенички монаси морали „добити писана правила, бар од времена упокојења Симеона Немање“, да би вршили годишњи помен ктитору (1986: 21), предвиђен по 35. глави оба типика (ипак, у овој глави се ХТ и СТ разликују); ово је најважније ктиторско обредно право, управо „главни садржај ктиторског права“ (Троицки 1935: 121). Независно од Ђ. Сп. Радојичића и П. К. Христу је претпоставио да је СТ преведен непосредно с ЕТ, с том разликом што је држао да је то учињено „већ од самог почетка“, оставивши само као могућност да је касније „дошло до извесног међусобног утицаја“ СТ с ХТ (Христу 1986: 70), очито с недовољним познавањем крупне текстолошке подударности између ова два типика. За Немању се из његова житија које је написао Стефан Немањић зна да је за своје задужбине обезбеђивао посебна монашка правила, која су, и мимо тога, привлачила његову пажњу, што је из делокруга ктиторских права и обавеза (о праву издавања типика в. Троицки 1935: 105; у ову Немањину заинтересованост за типике не верује Ћоровић: он сматра да је иницијатива за састављање типика, и то пре свега за Хиландар и Студеницу Савина, 1940: 175). Тим питањем се посебно бави Алексеј Мстиславович Пентковски (Пентковский 2016: 46–50; уп. Савић 2020б: 519, Поповић П. 1934: 38). Ипак, један овакав типик није могао послужити светом Сави у изради ХТ – недвосмислена је његова веза с ЕТ и специфичан контекст настанка дела, док за прераду ХТ до познате форме СТ, то се не може искључити; Сава је за посебна поглавља могао консултовати ранији, „Немањин СТ“, уколико је он постојао, што изискује посебна истраживања (и П. Поповић је сматрао да је пре Савина доласка у Студеницу постојао некакав типик из Немањина времена, 1934: 39).

Морало би другачије бити током дуже употребе типикâ у оба манастира, напоредо с нарастајућим општим образовањем и познавањем грчкога језика.[34] Неко би, кад-тад, макар на маргине Типика унео исправке. То се, међутим, није догодило и ми слободно можемо закључити да су и ЕТ и његов српскословенски превод рано изгубљени, можда на путу до Србије почетком 1207. године.[35]

Сусрећемо се, наиме, у оба Савина типика с истоветним механичким грешкама које су се јавиле тек у преписивању с радне верзије превода, где је можда било каквога радирања или других разлога који су довели до смањене читљивости. Макар неке од оваквих грешака би се у пажљиву сравњењу с изворником уклониле, али то се није догодило.

> Пр. 17.1. б(о)жьствьна и прѣч(ь)стьнаꙗ рекохомь литоургиꙗ · прѣч(ь)ст(ь)наго тѣла же и крьві 5. гл. ХТ1, 15б, ОТ, 173б, МТ, 292б, прѣч(ь)сть|наа … прѣчь|стнаго СТ, 5б (грч. ἡ θειοτάτη φημὶ καὶ ὑπέρτιμος ἱερούργησις τοῦ παναχράντου σώματός τε καὶ αἵματος ЕТ, p. 155–156 (л. 184а)). | Пр. 17.2. и всѣкь оумла вашего подвигь · и д(оу)шеврѣдьноє помышлениє · ч(ь)ст(ь)но и непокрьвеньно ѡт[ь]кріта ѣко прѣд(ь) б(ого)мь а не прѣд(ь) чло(вѣ)к(о)мь [чло(вѣ)кы СТ, 12б] · твореще исповѣданиє 6. гл. ХТ1, 18б, СТ, 12а–12б, ОТ, 178б, МТ, 296а (грч. καθαρῶς καὶ ἀπερικαλύπτως ἀποκαλύπτοιτε ЕТ, p. 266 (л. 187б)). | Пр. 17.3. и о сихь [в҃сѣхь СТ, 65а] хтѣниє моє и приєтиє [хотѣниє моє приєти ОТ, 218б, МТ 322а] · и свѣсть и ꙁаповѣдь 39. гл. ХТ1, 34а (грч. θέλησίν μου καὶ ἀποδοχὴν καὶ συμβουλὴν καὶ διάταξιν ЕТ, p. 1211 (л. 217б)).

Ова наша текстолошким сагледавањем мотивисана запажања о двама фазама у раду могу се применити на две занимљиве језичке црте у вези са СТ, које се једноставно могу пратити (нажалост, у другим случајевима таква доследност није била могућа): а) творбена варијабилност Богородичиних атрибута за манастир Студеницу и

[34] В. Јагић, који је сравнио реч по реч ХТ и ЕТ, закључио је да преводилац није био „извјештен у таким пословима“, управо да „није познавао многих танкоћа грчкога језика, […], да је често побркао двије по спољашњим звуцима једнаке а по значењу различите ријечи, […], да је на више мјеста криво прочитао грчку ријеч или је замијенио с неком другом (итд.)“ (1898: 59; 65).

[35] О Савину одласку са Свете Горе с очевим моштима, према изворима, в. Максимовић 1986: 438, 441–442, с ранијом литературом (Исто: 437–438, нап. 3).

б) дистрибуција старих и нових наставака инстр. једн. ж. р. старих *ā*-основа (*-ojy*/*-ejy* : *-ов*).[36]

Манастири Хиландар и Студеница, као што је познато, имају различите посвете Пресветој Богородици (Мирковић 1935–1936: 85, уп. Радојичић 1936: 294–295). Нема сумње да је задатак преводиоца ЕТ био да дословце преноси с грчкога предлошка текст на српскословенски језик, што значи да је он и посвету цариградског манастира Богородици Евергетиди пратио у своме преводу, док би редактор то накнадно мењао. Још је Алексеј Афанасјевич Дмитријевски запазио један пример где је у ХТ задржан „неподесан" атрибут уз Богородицу. То је место драгоцено зато што се на њему налази преводиочев облик: бл(а)годѣтельница (12. глава ХТ1, 11б). У СТ је овде, као и другде, извршена ревизија целовитог одељка, па и Богородичина атрибута, у творбеном смислу: бл(а)годѣтьница СТ, 28б (скраћивање основе *блаīодѣт҃ель-* → *блаīодѣт҃-*).

Пр. 18. и б(ог)оу ѧ(а)т(є)ри [б(ог)оѧ(а)т(є)ри ОТ, 191а, МТ, 304а] г(оспо)жди н(а)шѣ [вл[а]д[ы]ч[и]ци нашеи СТ, 28б] бл(а)годѣтельници [бл(а)годател'ници ОТ, 191а, МТ, 304а, бл(а)годѣтьници СТ, 28б] 12. гл. ХТ1, 11б (грч. καὶ τῇ Θεομήτορι καὶ δεσποίνῃ ἡμῶν τῇ Εὐεργέτιδι ЕТ, р. 553–554 (л. 198а)).

Редактор СТ, који, иначе, наступа из перспективе 1. л. као и у ХТ, дакле „са̑м свети Сава", користи други облик (творбену варијанту) истога атрибута (текстолошки дублет). Тако је и у 13. и 32. глави, док се у 14. и 29. глави користи његова фонетска варијанта (бл(а)г(о)датница), чије читање углавном зависи од тумачења скраћенице.[37] Редактор је, међутим, у 11. глави задржао облик који је својствен преводиоцу (бл(а)годѣтельница) зато што је за израду целе те главе, видели смо већ, консултовао постојећи превод. Текстолошке варијације овога типа једноставно се објашњавају различитим

[36] Присуство наставка -овь (поред -о) у СТ, необичног на ширем словенском плану, није промакло оштром оку П. Ј. Шафарика (Schaffarik 183: 27, Schaffarik 1833: 14).

[37] Потпуно је скраћење (×2) у 13. глави. У 1. глави ХТ мотивна реч је написана с видљивим „јатом" у другом делу (глаголској основи), онако како ју је, вероватно, и Сава изговарао: бл҃годѣть ХТ1, 6а (такође и 9. глава ХТ1, 14а и 39. глава ХТ1, 34б).

фазама у раду: у Хиландару је „свети Сава“ користио преводиочево решење, у Студеници своје.[38]

Тезу о особену, Савину лексичком избору изван његових, оригиналних поглавља у ХТ, поткрепљују и други примери којима улазимо у траг руководећи се двама критеријумима: битно удаљење од ЕТ и присуство у одељцима за које је доказано да припадају светоме Сави, односно читавим делима која му се приписују.

На пример, Симеонови атрибути: кѵрь → господинь | светыи → прѣподобьныи | наставьникь (према наставьница, ‘путеводитељ(ица) – вођа’, грч. ἡ ὁδηγήτρια).

У 35. глави ХТ испред Симеона је стајало титуларно кѵрь, што је у СТ замењено титулом господинь.

Пр. 19.1. и ктитора кѵр' семеѡна мних(а) 35. гл. ХТ1, 32б – и хтитора г(осподи)на сїмеѡна мниха СТ, 57б.

У наслову 2. главе ХТ започето је писање кѵрь испред Симеонова имена, што је потом избрисано. У ЖС је на овоме месту исправка у господинь.

Пр. 19.2. О наслѣгени с(ве)таго сего манастыра · прѣп(о)добнымь ѡ(ть)цемь нашимь [брисано: кѵр си] симеономь · и савою вмиленымь 2. гл. ХТ1, 6а (уп. грч. Περὶ τῆς καθέδρας ταύτης τῆς ἁγίας μονῆς, ἤτοι τοῦ προαστείου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ πρώτου κτήτορος κυροῦ Παύλου, τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ ἐκείνου ἀφιερωθέντος εἰς μοναστήριον ЕТ,

[38] Овоме се не противи употреба старије форме у Симеонову ктиторском житију за манастир Студеницу проистеклом из ХТ. Текстолошки старији облик користи се на три места: на почетку (док је још био под утиском превода и рада на ХТ), што сведочи о томе да га је Сава могао започети још у Хиландару – на средини (као парафраза претходних речи) и – на крају као уједначавање с укупним текстом. То показује да је, без обзира на почетак (вероватно хиландарски), Сава посебно (и вероватно дуже) радио на Житију, по свему судећи по свршетку рада на основном тексту СТ (отуда не смета финално јављање облика *благодѣтельница* ум. *благодѣтница*:

– послѣди же тѣх[ь] сы нашь с(ве)тын монастырь съѕда · егоже и нарече въ име прѣс(ве)тые вл[а]д[ы]ч[и]це наше б(огороди)це · бл(а)годѣтелнице ЖС, 81б. | от(ь)ць нашь г[оспо]д[и]нь приде въ нашь монастырь · егоже и съѕда | с(ве)тогѡ б(огороди)цоѵ бл[а]г[о]д[ѣ]тел'ницѹ ЖС, 94а–94б: овај пут је то само парафраза претходних речи, несамостално место. | ходатанством[ь] прѣс(ве)тые вл[а]д[ы]ч[и]це наше б(огороди)це бл(а)г(о)дѣтелнице · и м(о)л(и)твами прѣподобнаго и бл(а)женнаго ѡ(ть)ца нашего и хтитора г[оспо]д[и]на сїмеѡна ЖС, 117а.

р. 19–21 (л. 180б)) – слово ,а҃· о наслѣдовани с(ве)т(а)го монастира сего · пр[ѣ]п[о]д[о]бным[ь] ѡ(ть)цемь нашимь и хтитором[ь] · г(осподи)номь сїмеѡномь · и ѡ житїи его каково быс(ть) прѣд[ь] б(ого)мь и чл(овѣ)кы ЖС, 79а (СТ) (уп. грч. Περὶ τῆς καθέδρας ταύτης τῆς ἁγίας μονῆς, ἤτοι τοῦ προαστείου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ πρώτου κτήτορος κυροῦ Παύλου, τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ ἐκείνου ἀφιερωθέντος εἰς μοναστήριον ЕТ, р. 19–21 (л. 180б)).

Прва титула није само у вези с грчким предлошком, него је, очито, била и актуелна на Светој Гори, да би је, по преласку у Србију, Сава заменио обичном у Србији: господинь. Пребројали смо у ЖС 30 примера употребе ове титуле за Симеона (уп. Трифуновић и др. 1980: 43–44); ниједан од примера за грчку варијанту титуле не везује се за Симеона (Исто: 80).

*

Осврнимо се, сада, кратко и на наставак *-ов* у инстр. једн. ж. р. који је, изгледа, збуњивао Павла Ивића, не усуђујући се, због тога, да прераду СТ отворено припише светоме Сави (тога облика уопште нема у ХТ, Белић 1999 [1936]: 392; Ивић 1979: 174). Он је, пратећи његово јављање у СТ, управо на местима којих нема у ХТ, ни у „Савиним“ главама, закључио да је ХТ примаран и да се преводилац ЕТ није служио наставком *-ов* (или што га није имао у своме језичком осећању или што се држао црквенословенске норме), те да је СТ изведен из ХТ, уз опаску да је лице које је прерађивало текст Типика за Студеницу користило *-ов*, ослањајући се на своје језичко осећање (Ивић 1998: 113–114; за исти наставак уп. Јовановић Г. 2011: 125–127).

Што се тиче наставка *-ов*, не може се рећи да га Сава није познавао. Напротив. Он се, као резултат фонетског развоја старијег *-oju* (према псл. *-(*o*)*jǫ*) јавља у низу споменика који су или из Савина времена или се непосредно могу везати за самога Саву или Савино окружење или барем шири културни круг којем је и он припадао: Повеља бана Кулина из 1189 (= КП), Запис старца Симеона на Вуканову јеванђељу из 1202 (= ЗС), Симеонова оснивачка повеља манастира Хиландара из 1198–1199 (= ХП-I), у чијој изради је свакако и Сава учествовао, Друга оснивачка повеља Савина брата Стефана с краја XII или почетка XIII века (= ХП-II) и о концу – најстарији

препис КТ, рађен за живота светога Саве, 1220–1230-их година.[39] Поменути наставак је релативно рано бивао замењиван млађим, аналошким, *-ōм*, тако да његово присуство у Аверкијеву препису, и без обзира на Савину личност, везује настанак Аверкијева предлошка за XIII век (уп. Ивић 1998: 113).[40] Укрстили смо употребу овога наставка с дистрибуцијом других хронолошких маркера, пре свега смењивања облика *благодѣтельница* с *благодѣтница* и установили смо да постоји преклапање, мада не без остатка. Тамо где је у Типику вршена ревизија у првој фази, уместо њега стоји старије *-ою* и *-ею*, а тамо где је ревизија из друге фазе, у начелу долази млађи наставак.

Па ипак, немогуће је само протоком времена тумачити доста сложену слику употребе ових двеју форми. Ако се, на пример, одговарајући падеж јавља у синтагми чије је лексичко језгро књишка реч, и нарочито књишка форма (пре свега партицип), и иначе су мали изгледи за увођењем народних наставака. Управо је свети Сава, као што знамо, поред светога Симеона (или можда Симеонова личног писара), зачетник диглосије у српској писмености. То је, дакле, питање стила, а не само језика. Постоје облици које [нешто лабавија или нестабилизована] књижевна норма допушта или не допушта.

Пр. 20.1. съ старѣишовь брат(и)ѡвъ 13. гл. СТ, 29б. | Пр. 20.2. и прѣчистою его ѧ(а)т(є)рию ѡбщею наставницею 32. гл. ХТ1, 31а – и прѣс(вє)товь б(огороди)цею ѩ(а)г(о)дѣтницовъ СТ, 54а | Пр. 20.3. прѣс(вє)товь б(огороди)цовь 30. гл. СТ, 52б. | Пр. 20.4. вл[а]д[ы]ч[ь]ствоуюцїю въсею сръб(ь)скою ѕеѧлею 13. гл. СТ, 32а.

Оно што се јављало у разговорном језику, више је подлегало овим променама (Богородица и њени епитети иако књишког порекла врло често су били предмет разговора у епоси прожетој хришћанском побожношћу), али оно што је из морфолошких разлога звучало свечано, а заправо је било сувопарно, остајало је по страни (партиципи у титулисању српског владара).

Уопште узев, нормално је постојање разлика у књижевнојезичком раду код истога лица у дужем временском распону с нарастајућим искуством, посебно у времену интензивнијих језичких

[39] За ХП и КТ у блиском контексту уп. Белић 1999 [1936]: 392; Ивић 1979: 171.

[40] Овога наставка, иначе, нема у осталим Аверкијевим рукописима (Синдик 1995: 381).

врења, али и личних инојезичких контаката. Управо такав је прелом XII–XIII века за српски говорни и српски књижевни језик, који су тада још у превирању. Када се то има на уму, постаје врло реално и могућно присуство овога наставка у Савину писаном изразу (за говорни његов израз, видели смо, у то нема сумње). Сава је дуго боравио у другачијем словенском окружењу (осим грчког) – међу Русима у Руском манастиру и међу говорницима призренско-тимочког српског дијалекта и других југоисточних говора у Хиландару, па не треба искључити одређени инословенски утицај на његову говорну културу (на пример, макар у пожељнијој и мање пожељној употреби неких облика – конкретно овде у избегавању употребе наставка *-ов*). Након неког времена проведеног у чисто српској средини (од 1207) код њега је могло доћи до померања у пожељном говорном обрасцу, тј. до усклађивања са стањем у владајућој говорној пракси.

Велика разлика између *-ају* и *-ов* учинила је други наставачки облик маркираним (овде поред вокалских промена постоји и консонантска која овај наставак чини видљивијим у систему; на пример, мање је упадљиво *-смо* и *-смы* од *-ов*).

Потребна је и једна методолошка напомена: колико је овај наставак био несвојствен Сави током рада на ХТ, ми заправо ни не можемо поуздано знати јер једва да постоје услови за његово јављање у деоницама које му се приписују: у 1. поглављу преовлађује свечани тон који захтева строжи књижевнојезички израз, па се на неколико места писац влада у складу са законитостима микро- и макроплана (наслов књиге смѣреныѥ иніх(о)ѥ · савою 1а, ѕлобою 4а, иною смѣреныѥ 4б; нешто мање свечан тон у 2, 3. и 42. поглављу, али у 2. поглављу очекивана употреба старог наставка (наслов савою ѹміленыѥ 6а; теплотою 6а, теплою прободь се лоуговию 6а – у последња два примера књишка фонетска варијанта, а у другом и упаривање с именицом на коју се придев односи која из фонетских разлога не развија (и не познаје) наставак *-ов*); у 3. и 42. поглављу нема примера. – Најуочљивији услови за јављање наставка били су у насловима изравно у Савину имену, што је Саву подстакло да обрати пажњу на овај народни свршетак, па се и ту може видети један од узрока његова изостанка. На крају, нема ниједне деонице писане народним језиком у којој би се јавио очекивани падеж.

На једном месту, чак, видимо два примера у синтагми с новим аналошким наставком *-ом* у ж. р., и код именице, и код придева, што је изузетно стара потврда за ову појаву. Потврда за окончање овог процеса не може се доводити у сумњу јер се по облику придева јасно види да је ж. р. (док је у ХТ м. р.):

Пр. 21. *хранимом*[ь] быти възлюбленомь 9. гл. СТ, 19а, раније *храмином*[ь] быти възлюбленомь – *храмомь* своимь быти вьзлюбленымь 9. гл. ХТ1, 14а, ОТ, 184а, МТ, 299а (грч. οἴκους αὐτοῦ εἶναι καὶ ἐπεράστους ЕТ, р. 373 (л. 191а)).

Наставак *-ов*, тако, може бити само помоћним критеријумом за одређивање неке од фаза Савина рада, не и основним.

И на крају, увек је ту начелни проблем: наш извор није чак ни секундаран, до нас су дошли само они облици које је Аверкије пренео, а пре њега је извесно филтрирање спровео преписивач концепта СТ.

Захваљујући свему наведеном, у принципу се може пратити постепеност у раду на СТ. У коначном можемо ићи ка закључку да Сава није припремио ни цео Типик ни цела поглавља пред свој пут, него да је у Хиландару овај посао једва започео. У Хиландару је обликовао општу, 11. главу, где се говори о прослављању Господњих и Богородичиних празника (у њој су само стари маркери), 12. главу је само започео, да би је завршио знатно касније, у Србији; целу 13. и 14. главу завршио је у Србији. По нашем суду, нема сумње да је управо свети Сава аутор ових прерада јер осим његова начелног сведочења (за цео Типик) и исказа у 1. л., као и јединог прихватљивог логичног објашњења (да је само он могао да се бави тако сложеним питањима као члан ктиторске породице, потом и први архимандрит у српској монашкој заједници која је била на путу стицања аутономије), ту је и бујица српских народних облика који се користе, нарочито у 10, 12. и 13. поглављу СТ – тамо где је највише вршено измена. Чак се може рећи да су овакви облици овде много више заступљени него у целинама које су већ приписане Сави у ХТ (1–3, 42), у готово свој својој разноврсности.

*

Последњи историјски податак који Сава саопштава у ЖС јесте датум полагања Симеонових моштију у раније одређени студенички гроб [9]/19. фебруара [1207] (за исправку датума и годину в. Мандић 1990 [1986]: 30–38 и Максимовић 1986: 440, 442; уп. Вуловић 1885: 90). Пошто Сава не помиње мироточење које се одиграло након осликавања Симеонова лика у Студеници 1208/1209, закључује се да је концепт СТ, укључујући и ЖС, као целина завршен у времену између ова два догађаја (Трифуновић 1987: 69; уп. Миљковић 2008: 129), не пре 1209/1210. године. Сава, очито, ни тада, ни после, није имао довољно времена да се врати кроз текст и исправи заостале неуједначености. Између прве, радне верзије СТ и Аверкијева преписа постоји оригинални препис (СТ01). Владимир Ћоровић је, на основу осавремењивања титуле српског владара, закључио да је Аверкијев предложак настао 1217–1219 (1940: 174). Миодраг М. Петровић ће бити у праву да 1219. година из Ћоровићеве аргументације отпада јер нема потребе да се уз владара помиње поглавар читаве цркве, архиепископ (1986: 36, нап. 115). Краљ се, заправо, помиње на два места у тексту и оба пута реч је о интерполацији истога типа, о једновременој корекцији текста у складу с новонасталим приликама на српском престолу. Тешко је рећи када су и од кога ове интервенције вршене, али обе, свакако, падају после 1217. године. Због природе прве измене која у новодобијеној синтагми нема много смисла, можемо претпоставити да је то могло бити урађено у Савину одсуству, без посебног Савина старања.[41] Проста замена велии жоупань с велии краль извршена је на исти начин и у Стефановој интитулацији у Мљетској повељи (в. пр. 23.3). Сличне интервенције с именом, а задржаном титулом „великог жупана“ имамо у запису Старца Симеона (ЗС, 1202).

[41] Не може се искључити ни могућност непосредног Савина учешћа у актуелизацији владарске титуле, с поништавањем првобитне формулације, што би изискивало проток више времена, након Савина повратка из Никеје (1220) кад су се прилике средиле и када је Сава могао да се посвети и СТ, вероватно још за живота Стефана Првовенчаног (умро 24. септембра 1227, 1228. или 1223, Бубало 2016: 126–127 и нап. 197). Ипак, за такву појединачну корекцију присуство састављача Типика није било неопходно; то је могао учинити наредни игуман.

Пр. 22.1. на владычьствоующа сею ѕемлею · велїега краліа · иже боудеть противоу врѣменеви 12. гл. СТ, 27б. | Пр. 22.2. ѣко нашь си с(ве)ты [с(ве)тыи съ СТ, 29а] манастырь · прѣс(ве)тыие [+ вл[а]д[ы]ч[и]це наше СТ, 29а] г(оспо)жде наставнице нашеие б(огороди)це [б(огороди)це бл(а)-годѣт'ницє СТ, 29а] · почтень быс(ть) ѡд[ь] бл(а)говѣрныхь ц(ѣ)с(а)рь [ц(а)рѣ̑ ОТ, 192а, ц(а)рьь МТ, 304б] [бл(а)говѣр'наго и хр(и)столюбиваго краліа · бл(а)жен'наго о(ть)ца нашего и хтитора г(осподи)на симеѡна СТ, 29б] · да есть оу почти манастырь [монастыріа ОТ, 192а, монастыра МТ, 304б] · [+ и СТ, 29б] игоумань [+ си СТ, 29б] · ѣко инн ц(ѣ)-с(а)р(ь)сти манастыриие [іакож(е) инѣх(ь) ц(а)р(ь)скыхь монастырѣ̑ ОТ, 192а, МТ, 304б] игоумаиие · инн же набѣлѣжають се ѡд[ь] ц(ѣ)с(а)ра [ц(а)ра ОТ, 192а, МТ, 304б] [да ес(ть) въсѣх[ь] игѫмень вышьши · и да наричает се пръвы СТ, 29б] 13. гл. ХТ1, 12а. Не може се искључити могућност да је овде само извршена замена у владарској титули: да је опет краль дошло на месту господинь јер управо такву формулацију видимо у Симеонову житију за Стефана Немању, у времену приповедања већ у монаштву: бл(а)говѣр'ны и хр(ист)олюбивы г(осподи)нь ЖС, 82б.

У Студеници је већ постојао свечани препис са „Савина“ аутографа – званична верзија документа, оригинал, чије трагове, убеђени смо, показује Аверкијева копија. Један од кључних елемената јесте збуњујуће ѫ (уп. Ивић 1998: 113). После Савина повратка у Србију нови препис с оригинала, практично нови оригинал СТ, већ би имао другачији правопис, и што је још важније – другачије формулисане атрибуте уз српскога краља (јер би нови, званични препис, морао бити и нови оригинал, што би, већ, захтевало нову ревизију, коју ми не видимо: све остале формулације за јављање српског владара у тексту у духу су ранијег времена, самог краја XII, почетка XIII века – неутралне и доста уопштене, али због честих партиципских образовања ипак свечане, мада непретенциозне: „господар“, „онај који влада“, „онај који господари“).[42] Готово да је извесно да се Сава

[42] Могуће је још само претпоставити да је постојао међупрепис који је настао у другој епоси, након пропасти средњовековне Србије, довољно стар да би у Аверкијево време имао мноштво нагомиланих деформитета и да би Аверкије у њему видео непосредно Савино дело (оквирно друга половина XV – почетак XVI века). То је врло мало вероватно јер би подразумевало исти поступак као Аверкијев: брижљиво преношење осим текстуалних, још и других особина

више није враћао тексту јер да јесте, његове измене би се претвориле у нову прераду (уп. нап. 41).

Једноставну титулатуру сусрећемо и у другим малобројним документима пре проглашења краљевства – у суштини српски владар је тада господинь или велии жоупань, а када Стефан постане краљ, титулатура ће постати сложенија:

> Пр. 23.1. кр(ь)сть велиѥга жоупана стефана ⟨на⟩мѣстьнога г(оспо)д(и)на всѣи срьпсцѣ земли ХП-II (потпис). || Пр. 23.2. краль ⟨вьсе срьбскиѥ⟩ земле диѡклитиѥ и травꙋниѥ и далмациѥ и захльмиѥ ЖП-I, р. 1–2; набрајање у интитулацији Повеље краља Стефана и његова сина Радослава Жичи. | Пр. 23.3. грѣшьни стефань велии крал(ь) намѣстьныи г(оспо)д(и)нь вьсе срьб'ске зем'ле и диѡклиѥ и дальматиѥ и травоꙋниѥ и хльмьске земле МП, р. 8–9; у интитулацији Повеље Стефана Немањића манастиру Свете Марије на Мљету иста је интерполација као у СТ (велии краль). | Пр. 23.4. стефань … вѣньчаньны крал(ь) и сам(од)рьж(ьць) всѣѥ срьпске з(е)мльі и пом(о)р'скиѥ МП, р. 42; у потпису исте повеље српски владар је самодрьжьць – због тога ни одговарајући придев, самодрьжавьныи, не изгледа преурањено (неверодостојно) у СТ.

*

На крају, можемо закључити: предложак Аверкијева преписа јесте финална верзија СТ. Како је Сава радну верзију окончао 1209/1210. године, оригинал је свакако настао најкасније до његова напуштања Србије. Извесно је да је Сава боравио у Србији до краја априла 1215 (Миљковић 2008: 130). Коначни рукопис СТ је,

оригинала. Док су П. Ј. Шафарик и В. Јагић веровали да је Аверкије користио Савин аутограф, страдао у пропасти Првог српског устанка, 1813 (Шафарик је ово забележио на листу уметнутом у СТ, в. Јиречек 1874: 134, Синдик 1992: 396; уп. Jagić 1867: 155). Ђ. Сп. Радојичић се с тиме није сложио, сматрајући да се Аверкије служио преписом „ко зна кога преписа Савиног оригинала, кад је у њему такав неред и кад су у њему растављене и порастуране поједине главе Типика", јер „тако се не преписује рукопис за који се верује да је аутограф Св. Саве" (1951–1952: 156; уп. 152). Радојичићеви приговори не доводе у питање могућност да је Аверкијев предложак настао у Савину времену, управо да је преписан по Савину налогу (по нашем мишљењу, не Савин аутограф него званична верзија Типика). Тај примерак је из више разлога, за време од четири стотине године могао у више прилика претрпети озбиљна оштећења која нису умањила његов значај и живу успомену на светога Саву (уп. Поповић П. 1924: 29).

дакле, настао за време Савина игуманства и архимандритства у Студеници, око 1210–1215. године.[43] Али, нема разлога да се горња граница поставља тако високо, јер су црквени разлози налагали окончање целокупног посла на СТ знатно пре, недуго после смрти „првог игумана“ Дионисија, 1. јуна, сматрамо 1210. године (Савић 2020а),[44] па би се јеромонах Сава бирао за студеничког архимандрита по 13. глави Типика, претпостављамо у другој половини 1210. године. Ако имамо на уму да је и оригинал ХТ израђен (свечано преписан с радног примерка) за релативно кратко време (1200), и ако настанак овога, како смо раније претпоставили монументалног оригинала, посматрамо у истом кључу са свршетком живописања и појавом најстаријих српскословенских фреско-натписа у Богородичиној цркви, логично је претпоставити да је и преписивање оригинала СТ завршено једнако брзо, највероватније током 1210. године; непланирано убрзање посла довело је до фиксирања неких језичко-текстолошких недостатака у СТ.

Извори

БТ: Хиландарски типик у изводу из Букурешта, препис 19, 39–41. главе, Румунска академија наука, Ms. Slav. 134, осамдесете/деведесете године XIV века; издање: Томислав Јовановић. „Препис извода Хиландарског типика у збирци Румунске академије наука.“ *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура.* Београд: САНУ, 2000, 199–201.

Вукан: Вуканово јеванђеље, 1196–1202; издање: Јосип Врана. *Вуканово еванђеље*. Београд: САНУ, 1967.

ГГЈ: Григорович-Гиљфердингово јеванђеље, Руска државна библиотека, Григ., Ф. 87, No 11. I; Руска национална библиотека, Гиљф., бр. 61, друга половина XIII века.

[43] Занимљиво да је већ П. Ј. Шафарик за време настанка ЖС узимао 1208. годину, а за настанак СТ интервал 1210–1215, време када је по њему Сава као игуман управљао Студеницом, одмах од Савина доласка у Студеницу до одласка из манастира (Schaffarik 1831: 26, Šafarik 1865: 203–204; за настанак оба текста он је узимао и 1210. годину, Schaffarik 1833: 14 и даље, односно општи интервал 1208–1215, Šafařík 1873 [1851]: III–IV). Светислав Вуловић који је на основу садржаја двају Симеонових житија, Стефанова и Савина, одредио првенство Савину тексту и његов највећи квалитет међу српским средњовековним житијима, настанак ЖС најшире смешта у време између 1207. и 1215 (Вуловић 1885: 90).

[44] Дионисије је на челу манастира и у време Симеонова мироточења, које се збило најраније 13. фебруара 1210 (Миљковић 2008: 130).

ДЗ-IV: Душанов законик у рукописима млађе редакције; издање: *Законик цара Стефана Душана*, књ. IV, т. II. Београд: САНУ, 2015.

ДЈ: Дивошево јеванђеље, Цетињски манастир, Подврх бб, око 1330.

Домент: Доментијан, Житије светога Саве, Житије светога Симеона; издање: *Живот светога Симеуна и светога Саве*. Написао Доментијан. На свијет издао Ђ. Даничић. У Биограду: у Државној штампарији, 1865; *Доментијан. Житије Светога Саве*. Љ. Јухас-Георгиевска (предг., прев., комент.). Томислав Јовановић (изд.). Београд: СКЗ, 2001.

ЕТ: Евергетидски типик, Библиотека Атинског универзитета, бр. 788, XII век; издање: Paul Gautier. „Le typikon de la Théotokos Évergétis." *Revue des études byzantines* 40 (1982): 5–101.

ЖП-I: Прва жичка повеља Стефана Првовенчаног и сина Радослава, 1219/1220; издање: Владимир Мошин, Сима Ћирковић, Душан Синдик (прир.). *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*, књ. I (1186–1321). Душан Синдик (ред.). Београд: Историјски институт, 2011, 89–92, бр. 14.

ЖС: Савино Житије светога Симеона, в. СТ.

ЗС: Запис старца Симеона на Вуканову јеванђељу, 1202; издање: Ђорђе Трифуновић. „Запис старца Симеона у Вукановом јеванђељу. Издање текста." *Са светогорских извора*. Београд: Службени лист СЦГ, 2004, 65–87.

КН: Кулинов натпис из Мухашиновића, 1185; издање: Бранкица Чигоја, *Најстарији српски ћирилски натписи (XI–XV век). Графија, ортографија и језик*. Бг 2014[3], 50–53.

КП: Повеља бана Кулина, 1189; издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 49–52, бр. 2.

КС: Ктиторски натпис у Студеници, 1208/1209; издање: Гојко Суботић, Бојан Миљковић, Ирена Шпадијер, Ида Тот. *Натписи историјске садржине у зидном сликарству*, т. I, XII–XIII век. Београд: Византолошки институт САНУ, 2015, 36–37.

КТ: Карејски типик, препис из 1220–1230-их година, Хиландар, АХС 134/135; издање: Димитрије Богдановић (прир.). *Карејски типик светога Саве*. Београд: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска, 1985.

ЛС: Листови Срезњевског, 3/4 XII века; издање: И. Срезневскій, „Свѣденія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ." № LXVI. *Сборникъ* ОРЯС, т. XV. Санктперербургъ, 1876, 393–397 [Ђорђе Трифуновић. „Житије из времена светога Саве." *Спаљивање моштију светога Саве (1594–1994)*. Зборник радова. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 1997, 46–48, 39–54].

Мар: Маријино четворојеванђеље, друга половина XI века; издање: И. В. Ягичъ (изд.). *Памятникъ глаголической письменности*. Маріинское четвероевангеліе, съ примѣчаніями и приложеніями. Санктпетербургъ, 1883.

Мир: Мирослављево јеванђеље, друга половина XII века; издање: Никола Родић, Гордана Јовановић. *Мирослављево јеванђеље. Критичко издање*. Београд: САНУ, Институт за српскохрватски језик, 1986.

МЈ: Мостарско (Манојлово) јеванђеље, Архив САНУ, бр. 343, прве деценије XIV века.

МП: Повеља Стефана Првовенчаног манастиру Свете Марије на Мљету, 1217–1227 (у оквиру потврде краља Милутина); издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 107–109, бр. 21.

МТ: Хиландарски типик, препис таха монаха Марка, Народна библиотека Србије, Рс 17, 1370/1375; издање: Томислав Јовановић. „Хиландарски типик према препису таха монаха Марка.“ *Хиландарски зборник* 10 (1998): 235–277.

ОТ: Хиландарски типик из Одесе, препис монаха Михе, Универзитетска библиотека у Одеси, бр. 1/97,6 (536), трећа четвртина XIV века.

ПЈ: Припковићево јеванђеље, Руска национална библиотека, Гиљф., бр. 6, последња четвртина XIV века.

Прв: Стефаново Житије светога Симеона; издање: Љиљана Јухас-Георгиевска (предг., прев. и комент.). Томислав Јовановић (изд.). *Житије светоі Симеона*. Стефан Првовенчани. Сабрана дела. Београд: СКЗ, 1999.

РХ: Рашко-хиландарско јеванђеље, Хиландар, бр. 22, друга четвртина XIII века.

СП: Студеничка повеља Стефана Немање, 1183–1196; издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 61–62, бр. 6.

СТ: Студенички типик, Народни музеј у Прагу, Шафарикова збирка, IX H 8 (Š 10), 1619; издање: Надежда Р. Синдик (прир.). *Студенички типик. Цароставник*. Фототипско издање. Београд 1992; Томислав Јовановић (прир.). *Студенички типик. Цароставник манастира Студенице*. Београд 1994.

СХ: Светостефанска хрисовуља, 1317–1318; издање: Ђорђе Трифуновић (прир.). *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*, I–II. Београд: Музеј у Приштини и др., 2011.

Теод: Теодосије, Житије светога Саве; издање: Ђ. Даничић (изд.). *Живот светоіа Саве. Написао Доментијан* [Теодосије]. У Биограду: Друштво србске словесности, 1860.

ХП-I: Прва хиландарска повеља Симеона Немање, 1198–1199; издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 67–69, бр. 9.

ХП-II: Друга хиландарска повеља Стефана Немањића, 1199–1202. или 1207/1208; издање: *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 79–83, бр. 12.

ХПл: Хумачка плоча, XII век; издање: Бранкица Чигоја, *нав. дело*, 43–46.

ХТ: Хиландарски типик, најстарији препис (ХТ1), почетак XIII века (1200–1206), Хиландар, АХС 156/158; издање: Димитрије Богдановић (прир.). *Хиландарски типик. Рукопис CHIL AS 156*. Београд: Народна библиотека Србије, Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу Србије, 1995; напоредно издање ХТ/СТ и ЕТ, с деловима из МТ којих нема у ХТ1: Владимир Ћоровић (прир.). *Дела старих српских писаца*, књ. 1. *Списи св. Саве*. Београд – Ср. Карловци: СКА, 1928, 14–150.

Цитирана литература

Баришић, Фрањо. „Хронолошки проблеми око године Немањине смрти.“ *Хиландарски зборник* 2 (1971): 31–58.

Белић, Александар. „Прилошци историји словенских језика.“ *Историја српског језика. Студије, расправе, критике.* Изабрана дела VII. Александар Младеновић (прир.). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999, 16–35 [*Глас* СКА LXII. Други разред 40 (1901): 199–242].

Белић, Александар. „Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика.“ *Историја српског језика. Студије, расправе, критике.* Изабрана дела VII. Александар Младеновић (прир.). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999, 357–396 [*Светосавски зборник*, I. *Расправе*. Београд: СКА; 1936, 211–276].

Белић, Александар. *Историја српског језика. Фонетика. Речи са деклинацијом. Речи са конјугацијом*. Изабрана дела IV. Александар Младеновић (прир.). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006 [*Основи историје српскохрватског језика*, књ. I. *Фонетика*. Београд, 1960; *Историја српскохрватског језика*, књ. II, св. 1. *Речи са деклинацијом*. Београд 1962].

Богдановић, Димитрије. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд: САНУ, Народна библиотека СР Србије, 1978.

Богдановић, Димитрије. *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1980.

Богдановић, Димитрије. „Карејски типик светог Саве.“ *Карејски типик светога Саве*, ii. Књигу прир. Димитрије Богдановић. Београд: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска, 1985, 1–6.

Богдановић, Димитрије. „Предговор. Свети Сава.“ *Свети Сава. Сабрани списи*. Данашња језичка верзија Л. Мирковић, Д. Богдановић. Д. Богдановић (прир.). Београд: Просвета, СКЗ, 1986, 7–28.

Бубало, Ђорђе. „Када је велики жупан Стефан Немањић издао повељу манастиру Хиландару?“ *Стари српски архив* 9 (2010): 233–241.

Бубало, Ђорђе. *Српска земља и поморска у доба владавине Немањића*, књ. I. *Од Сабора у Расу до Сабора у Дежеву*. Београд: Филип Вишњић, 2016.

Војводић, Драган. „Први гроб светог Симеона Српског.“ *Шеста казивања о Светој Гори* (2010): 15–41.

Вуловић, Свет. „Из старе срп. књижевности, I. По нешто о биографијама српским XIII. века.“ *Годишњица Николе Чупића* VII (1885): 87–135, 90.

Вуловић, Свет. Н. „О књижевном раду Св. Саве.“ *Просветни гласник* XVI/3 (1895): 179–193.

Гроздановић-Пајић, Мирослава. „Ново датирање српских ћирилских рукописа Шафарикове збирке у Прагу.“ *Библиотекар* XX/5 (1968): 449–460.

Дмитріевскій, А. *Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока*, т. I. *Τυπικά*, ч. I. *Памятники патріаршихъ уставовъ и ктиторскіе монастырскіе Типиконы.* Кіевъ: Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1895.

Ђорђић, Петар. „Прилози проучавању језика у списима св. Саве.“ *Богословље* X/2–3 (1935): 198–199.

Ђурић, Војислав Ј. „Свети Сава и сликарство његовог доба.“ Међународни научни скуп *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*, децембар 1976. Београд: САНУ, 1979, 245–261.

Живојиновић, Мирјана. „Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике.“ *Зборник радова Византолошког института* XXXIII (1994): 85–102.

Живојиновић, Мирјана. *Историја Хиландара*, I. *Од оснивања манастира 1198. до 1335. године*. Београд: Просвета, 1998.

Ивић, Павле. „О језику у списима светога Саве.“ Међународни научни скуп *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*, децембар 1976. Београд: САНУ, 1979, 167–175.

Ивић, Павле. „Питање ауторства Хиландарског типика у светлости језичке слике тога текста.“ Међународни научни скуп *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: САНУ, 1998, 107–115.

Јагић, Ватрослав. „Типик хиландарски и његов грчки извор (додатак к издању епископа Димитрија).“ *Споменик* СКА XXXIV, Други разред 31 (1898): 1–66.

Јиречек, Јос. Конст. „Типик св. Саве за манастир Студеницу.“ *Гласник* СУД XL (1874): 132–181.

Јовановић, Гордана. „Студенички типик – важан извор за изучавање српскословенског/српског језика.“ *Библеистика. Славистика. Русистика.* К 70-летию заведующего кафедрой библеистики профессора Анатолия Алексеевича Алексеева. Санкт-Петербург: Филологически факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2011, 113–131.

Јухас-Георгиевска, Љ. „Типик светог Саве за манастир Хиландар.“ Димитрије Богдановић (прир.). *Хиландарски типик, Рукопис Chil AS 156*. Београд: Народна библиотека Србије, Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу Србије, 1995, 97–132.

Максимовић, Љубомир. „О години преноса Немањиних моштију у Србију.“ *Зборник радова Византолошког института* XXIV–XXV (1986): 437–444.

Мандић, Светислав. „Фебруарски датуми у Савиној повести о светом Симеону.“ *Царски чин Стефана Немање. Чињенице и претпоставке о српском средњовековљу*. Београд: СКЗ, 1990, 25–57 [„Последњи датум у Савиној повести о светом Симеону.“ *Осам векова Студенице*. Зборник радова. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 1986, 173–184].

Маринковић, Радмила. „Историја настанка Живота господина Симеона од светога Саве.“ Међународни научни скуп *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*, децембар 1976. Београд: САНУ, 1979, 201–213.

Маринковић, Радмила. „Љубав – врлина Савиног живота.“ *Свет речи* 2–3 (1997): 35–36.

Миљковић, Бојан. *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*. Београд: Византолошки институт САНУ, 2008.

Мирковић, Лазар. „Хиландарске старине.“ *Старинар* X–XI (1935–1936): 83–94.

Младеновић, Александар. „Неке филолошке и друге напомене уз 'Цароставник манастира Студенице'." *Осам векова Студенице*. Зборник радова. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 1986, 219–230.

Младеновић, Александар, Јасмина Недељковић. „Хрисовуља цара Стефана Душана манастиру Светих арханђела Михаила и Гаврила код Призрена (снимци преписа Јанка Шафарика)." *Археографски прилози* 25 (2003): 39–142.

Мошин, Владимир А. „Рукописи Пећке патријаршије." *Старине Косова и Метохије* IV–V (Приштина, 1971): 5–136.

Мошин, Владимир А. „Правни списи светога Саве." Међународни научни скуп *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*, децембар 1976. Београд: САНУ, 1979, 101–128.

Новаковић, Стојан. *Законски споменици српских држава средњега века*. Београд: СКА, 1912.

Пентковский, Алексей Мстиславович. „Славянское богослужение и церковные организации в сербских землях в X–XII веках." *Стефан Немања – преподобни Симеон Мироточиви*. Зборник радова, I. Београд–Беране: Институт за историју уметности Филозофског факултета у Београду итд., 2016, 35–61.

Петровић, Миодраг М. *Студенички типик и самосталност Српске цркве*. Горњи Милановац: Дечје новине, 1986.

Пешикан, Митар. „Колико је писара писало Вуканово јеванђеље?" *Јужнословенски филологи* XXXV (1979): 147–159.

Поповић, Даница. „Мошти светог Симеона." *Трећа казивања о Светој Гори* (2000): 40–59.

Поповић, Даница. *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.

Поповић, Даница, Марко Поповић. „Мироточиви гроб светог Симеона у Студеници – нови поглед." *Зборник радова Византолошког института* LII (2015): 237–257.

Поповић, Иван. „Грчко-српске лингвистичке студије III. Проблем хронологије византиских и новогрчких позајмица у српском језику." *Зборник радова САН*, књ. XLIV. Византолошки институт, књ. 3 (1955): 117–157.

Поповић, Павле. „О књижевном делу светог Саве." *Браство* XXVIII/45 (1934): 36–44.

Радојичић, Ђорђе Сп. „Зашто је Студеница посвећена Св. Богородици Благодетелници (Евергетиди)." *Богословље* XI (1936): св. 3, 294–300, св. 4, 405–411.

Радојичић, Ђорђе Сп. „Прве три главе Студеничког типика." *Јужнословенски филологи* XIX/1–4 (1951–1952): 151–157.

Ракић, Зоран. „Београдски паримејник." *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*. Београд: САНУ, 2016, 240–244.

Ракић, Зоран. „Типик (Цароставник) манастира Студенице." Миодраг Марковић. *Духовно и културно наслеђе манастира Студенице. Древност, постојаност, савременост*. Београд: САНУ, 2020, 189–190 (у штампи).

Савић, Виктор. *Богослужбена лексика у српским типицима од XII до XIV века*. Докторска дисертација. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 2013а (ментор проф. др Јасмина Грковић-Мејџор).

Савић, Виктор. „Штокавска вокализација у Хиландарском типику.“ *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* LXXIX (2013б): 83–88.

Савић, Виктор. „Препис Карејског типика из XVI века (АХС 134/135).“ *Scala paradisi*. Академику Димитрију Богдановићу у спомен (1986–2016). Београд: САНУ, 2018, 299–324.

Савић, Виктор. „Надгробни натпис студеничког игумана Дионисија“, „Београдски паримејник“. Миодраг Марковић. *Духовно и културно наслеђе манастира Студенице. Древност, постојаност, савременост*. Београд: САНУ, 2020а, 44–45, 71–73 (у штампи).

Савић, Виктор. „Устави Светога Саве.“ *Летопис Матице српске* 505/4 (април 2020б), 513–530 (у штампи).

Синдик, Надежда. „Библиотека“, „Каталог. Библиотека (Б)“. Војислав Ј. Ђурић. *Благо манастира Студенице*. Београд: САНУ, 1988, 171–184, 185–223.

Синдик, Надежда Р. „Поговор.“ *Студенички типик. Царославник*. Фототипско издање. Београд: НБС, Завод за уџбенике и наставна средства, 1992, 401–418.

Синдик, Надежда Р. „Хиландарски писар Аверкије.“ Павле Ивић (ур.). *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа.* Зборник радова са III међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989. Београд: САНУ, 1995, 377–392 + 10 сл.

Стојановић, Љ. „Библиографијски опис једног зборника.“ *Гласник* СУД LXIII (1885): 263–266.

Стојановић, Љуб. *Стари српски записи и натписи*, I. Београд: СКА, 1902.

Трифић, Владан. „Јеванђеља од Луке и Јована.“ *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*. Београд: САНУ, 2016, 254–256.

Трифуновић, Ђорђе. „О настанку списа светога Саве у светлости неких агиолошких појединости.“ *Богословље*. Посвећено осамстогодишњици манастира Студенице XXXI/XLV, 1 (1987): 65–70.

Трифуновић, Ђорђе. „Глагол р а б о т а т и у студеничком натпису из 1209. године.“ *Зограф* 2 (1967): 6–7.

Трифуновић, Ђорђе. „Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља.“ *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*, I–II. Београд: Музеј у Приштини и др., 2011, 129–167.

Трифуновић, Ђорђе, Томислав Јовановић, Љиљана Јухас. „Азбучни показатељ речи у списима светога Саве.“ *Археографски прилози* 2. Додатак (1980): 1–201.

Троицки, С. „Ктиторско право у Византији и у Немањићкој Србији.“ *Глас* СКА CLXVIII, Други разред 86 (1935): 79–133.

Ћирковић, Сима. „Студеничка повеља и студеничко властелинство.“ *Зборник Филозофског факултета*, XII/1. Споменица Георгија Острогорског. Београд: Београдски универзитет, 1974, 311–319.

Ћоровић, Владимир. „Предговор.“ *Дела старих српских писаца*, књ. 1. *Списи св. Саве*. Београд – Ср. Карловци: СКА, 1928, [I]–LXIII.

Ђоровић, В. „Ђорђе Сп. Радојичић, Зашто је Студеница посвећена св. Богородици Благодетелници (Евергетиди). (Прештампано из „Богословље“ XI, 3–4): Београд 1936., 8°, 16.“ *Гласник Скопског научног друштва*, књ. XXI, Одељење друштвених наука 12 (1940): 172–175.

Ђоровић, Владимир. *Света Гора и Хиландар до шеснаестог века*. Београд: Манастир Хиландар, 1985 [1941].

Христу, Панајотис К. „Манастир Пресвете Богородице Евергетиде у Цариграду.“ *Осам векова Студенице*. Зборник радова. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 1986, 61–73.

Шафарик, Павел Јозеф. *Историја српске књижевности*. Студије о Србима, 15. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Вукова задужбина – Нови Сад: Матица српска, 2004 [в. Šafařík 1865].

Шпадијер, Ирена. „Алегорија раја код светог Саве и Стефана Првовенчаног.“ ΠΕΡΙΒΟΛΟΣ, књ. I. Зборник у част Мирјане Живојиновић. Београд: Византолошки институт САНУ, 2015, 113–126.

Шпадијер, Ирена, Владан Тријић, Зоран Ракић, Зоран Ранковић. *Српске рукописне књиге у Чешкој*. Београд: Библиотека Српске патријаршије, Службени гласник, 2015.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Мирослава Гроздановић-Пајић, Луција Церњић. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. I. Београд: Народна библиотека Србије, 1986.

Jagić, V. *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga*, knj. I. *Staro doba*. Zagreb: u Štampariji Dragutina Albrechta, 1867.

Mošin, Vladimir. „Ćirliski rukopisi i pisma Nacionalne sveučilišne biblioteke u Zagrebu.“ *Radovi Staroslavenskog instituta* V (1964): 163–223.

Schaffarik, P. J. „Uebersicht der vorzüglichsten schriftlichen Denkmäler älterer Zeiten bei den Serben und anderen Südslawen.“ *Jahrbucher der Literatur* Nro. LIII. Unzeige-Blatt für Wissenschaft und Kunst (Wien 1831): 1–58.

Schaffarik, P. J. *Serbische Lesekörner, oder historisch-kritische Beleuchtung der serbischen Mundart. Ein Beitrag zur slawischen Sprachkunde*. Pesth: Verlag von C. A. Hartleben, 1833.

SJS: Josef Kurz, Zoe Hauptová (hl. red.). *Slovník jazika staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I–IV. Praha: Academia, Euroslavica, 1958–1997.

Šafařík 1865: *Paul. Jos. Šafařík's Geschichte des serbischen Schriftthums* [Geschichte der südslawischen Literatur, III]. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von Josef Jireček. Prag: Verlag von Friedrich Tempsky, 1865.

Šafařík, Pavel Josef. „Život sv. Symeona od sv. Sávy. Z rukopisu XVII. Druhý otisk. V Praze: Nákladem Bedřicha Tempského, 1870.“ Památky dřevního písemnictví Jíhoslovanův. Vydání druhé, doplňky z pozůstalosti Šafaříkovy rozmnožené, upravil Josef Jireček. V Praze: Nákladem B. Tempského, 1873 [1851].

Vasmer, Max. *Die griechischen Lehnwörter im Serbo-Kroatischen*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1944.

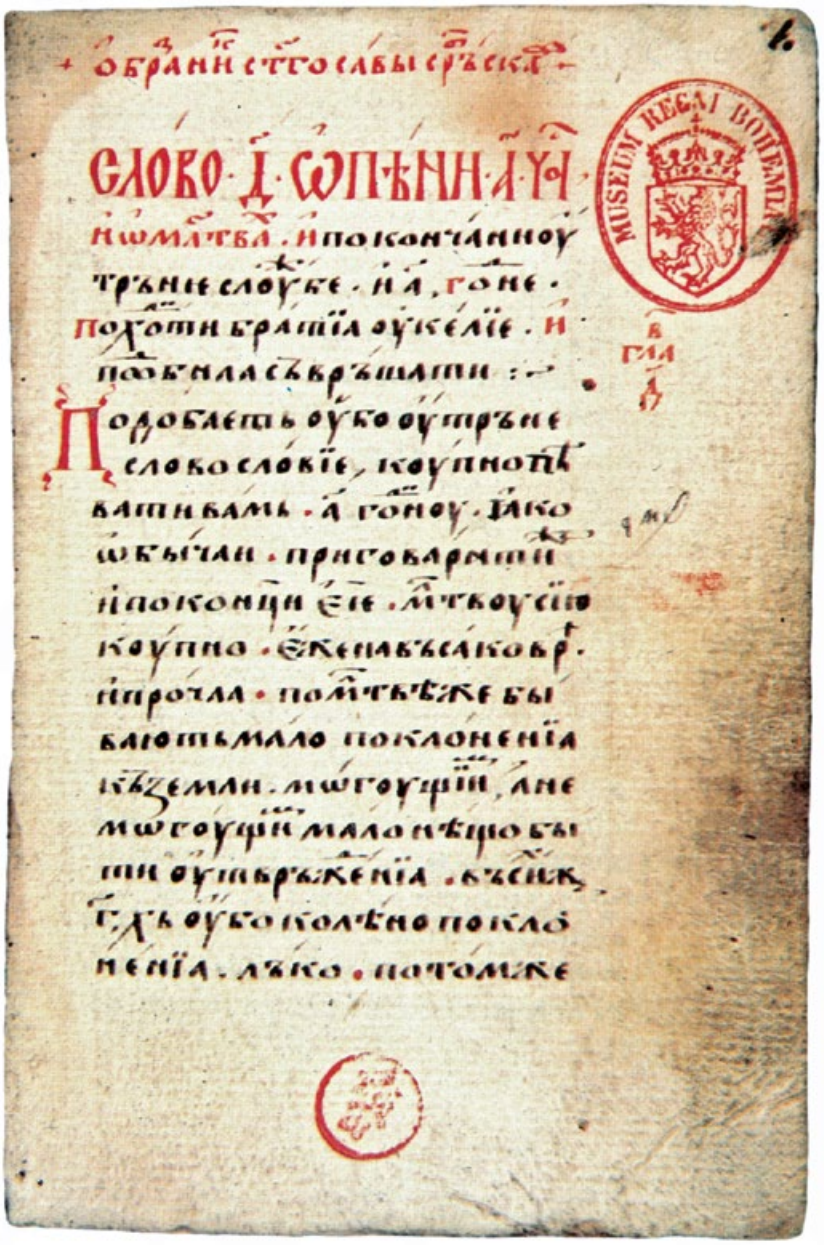
Vašica, Josef, Josef Vajs. *Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze*. Praha: Národní muzeum, 1957.

Viktor D. Savić

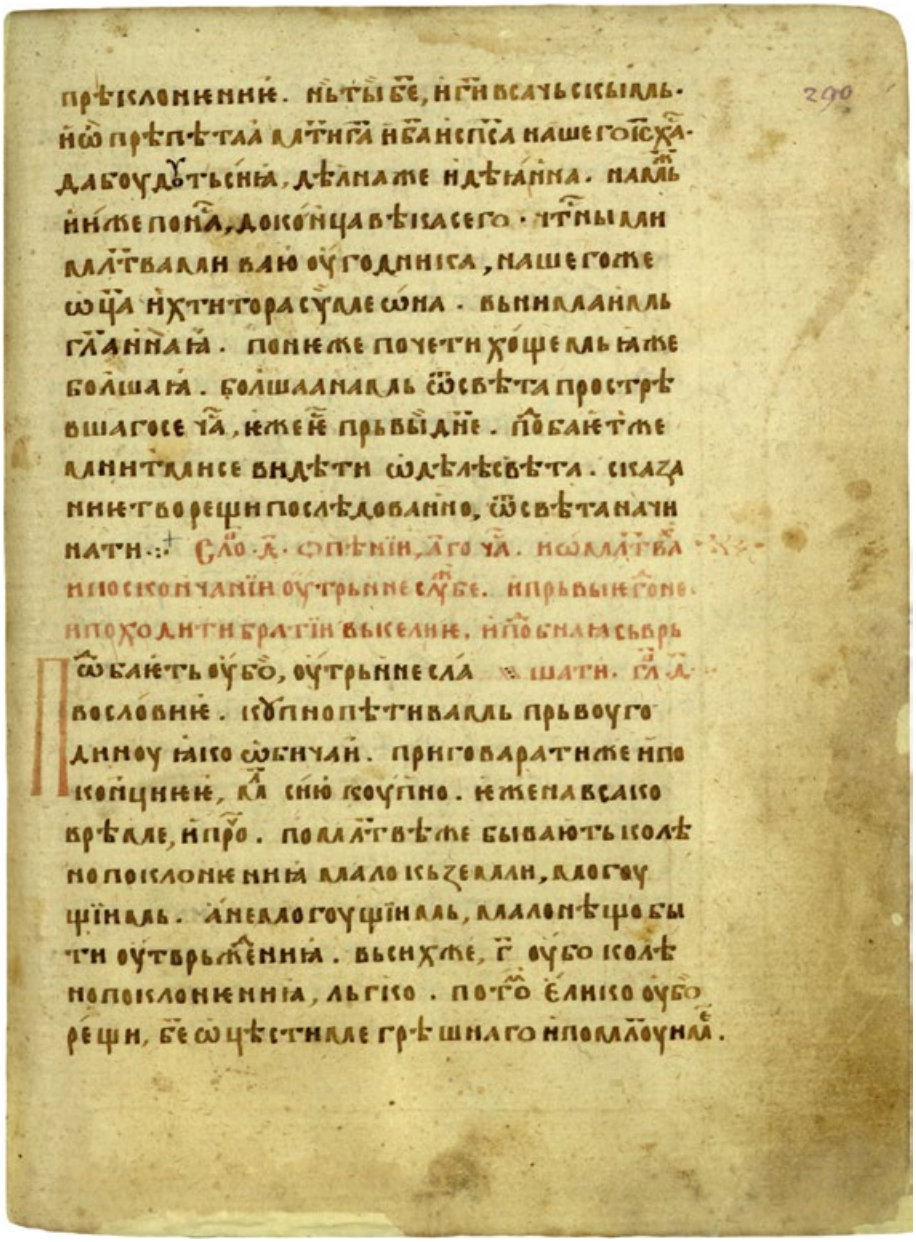
"Saint Sava's Typikon"
The Dating of the Model for the Only Serbian Church Slavonic Manuscript Copy of the Studenica Typikon

Summary

The paper revisits the dating of the Typikon of Studenica, a later variant of the Serbian translation/modification of the Greek Evergetis Typikon. In Serbian scholarly literature there has been a widespread opinion – especially over the past several decades – that Sava started working on the Studenica Typikon already in Hilandar, almost simultaneously with his work on the Hilandar Typikon. This especially applies to chapters 12, 13, and 35, as well as to the extended version of the Life of Saint Simeon. By suggesting that the most important chapters of the Studenica Typikon had been completed already in Hilandar, Miodrag M. Petrović (1986) sought to demonstrate that the monk Sava had been self-authorized to act independently within the Ohrid Archbishopric in the Studenica monastery, paving the way for the establishment and independence of the future Serbian Church. However, a textual analysis reveals that such a far-reaching hypothesis is entirely unfounded and that it, in fact, distorts the evidence-based historical figure of the monk Sava, his entire work and the very act of establishing the Serbian Archbishopric in 1219. In our opinion, the work on the Studenica Typikon began by translating the Prologue of the Evergetis typikon, because the typikon for the Studenica monastery was a result of the subsequent reshaping of the protograph of the Hilandar Typikon. While the work on some individual chapters of the Studenica Typikon had been started in Hilandar, most of them were completed only after Sava's return to Serbia (1206/1207). The draft of the Typikon was completed in 1209/1210, and the official version, the original, must have been completed shortly, most probably during the same year (1210, and certainly before 1215).



Студенички типик, 1619,
Народни музеј у Прагу, Шафарикова збирка, IX H 8 (Š 10)
л. 1а, 4. глава (садашњи почетак Типика)



Хиландарски типик, препис из времена око 1370/1375. године
Народна библиотека Србије, Рс 17,
Зборник српских житија с типиком, рад таха монаха Марка
л. 290а, 4. глава

Манастир Студеница, 1183–1196.
(фото: Иван Јовановић)

ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА БЕЛЯКОВА

Особенности славянской церковноправовой традиции от солунских братьев до Саввы Сербского

Статья представляет собой обзор церковноправовой традиции славян с VIII по XIII в.

Ключевые слова: наследие свв. Кирилла и Мефодия, Болгарская церковь, автокефалия, памятники канонического права, апостольские правила, св. Савва Сербский, архиепископ Антоний Новгородский, проблема перевода, канонические поучения

Деятельность свв. Кирилла и Мефодия явилась важной вехой в истории распространения христианства у славян. Она приходится на эпоху подъема миссионерства в Византии (Острогорски 1970: 74–75; Dvornik 1970). Создание славянского литературного языка значительно изменило процесс христианизации. Тем самым открывалась возможность формирования славянского духовенства без «ромеизации», т.е. духовенство не обязательно должно было владеть греческим языком для совершения богослужения и проповеди христианства.

В Моравской миссии уже видны те особенности и противоречия, которые будут и в дальнейшем определять судьбу славянских церквей. Славяне оказывались в зоне влияния как Римской, так и Константинопольской церквей, что приводило как к синтезу традиций, так и разделению на Slavia Orthodoxa и Slavia Latina (Флоря 2004).

Создание новых славянских епархий встречалось со значительными трудностями. Славяне селились на землях, где уже существовало соперничество за территории между Римом и Константинополем. Борьба между Римом и Константинополем за влияние на

* Елена Владимировна Белякова, Институт российской истории Российской академии наук, Москва.

славянских землях составляет значительную часть их церковной истории (Острогорски 1970: 73–75; Dvornik 1926: 216–282). Частично эта борьба нашла отражение и в славянских канонических памятниках. Так, в составе списков Ефремовской редакции XV–XVI в. имеется трактат «О строении пресвятого престола Костянтина града» с проримской схолией (Бенешевич 1987: 61–63). Его происхождение остается неясным, хотя и были попытки связать перевод этого трактата непосредственно со св. Мефодием (Павлов 1897: 147). Это предположение, хотя и было поддержано рядом исследователей, вызвало возражение в первую очередь из-за языка трактата (Троицки 1960; Щапов 1978: 78–88[1]). С XIII в. антилатинские трактаты «О фрязех и прочих латинах», Повесть Никиты Стифата были включены в состав Святосавской Кормчей (Законоправило 1991: 255а–264б), но они отражают, скорее, доктринальную полемику.

В борьбу за славянские земли включились и Франкское государство и Аквилейский патриархат, заявлявший о своих исключительных правах на епархии Далмации (Dvornik 1970: 20). Права Аквилейского патриарха оспаривались в выдержке из послания Петра Антиохийского к «Венетьчьскому» архиепископу (ок. 1040 г.), также вошедшей в Святосавскую Кормчую (Законоправило 1991: 206а).

О своих правах на земли славян заявляли и епископы Франкского государства, конфликт с которыми хорошо известен по житию св. Мефодия.

Возрождавшиеся на Балканах и на Адриатическом побережье города претендовали на воссоздание древних епископских кафедр: Сплит – на наследие Солоны (Dvornik 1970: 5–7), Дубровник – Эпидавра, Охрид – Новой Юстинианы (Снегаров 1924: 80; Demetrius 2002: 16*). Это наследие давало возможность добиваться и особого статуса архиепископий, самостоятельного избрания епископов, неподчинения и митрополитам, и местным правителям (Raukar 2007: 13). Появление новой епархии в Нине (до 852 г.) стало причиной для заявления папой своих прав на поставление епископов в Далмации вопреки Аквилейскому патриарху (Dvornik 1970: 22–24, Флоря 1998).

[1] Здесь указана и библиография по этому вопросу.

Церковная традиция запрещала епископам вмешиваться в дела других церквей и принятые на соборах правила неоднократно подтверждали этот принцип (II Вселенского 2, Антиохийского 13). Однако вопрос о границах областей и правах митрополий вызывал споры (I Вселенского 6, 7). За императором признавалось право изменять статус епархий в связи с созданием новых городов (IV Вселенского 17, VI Вселенского 38). Сама Константинопольская кафедра представляла в этом плане важный и неоднозначный прецедент. Если Византий первоначально подчинялся Ираклеи, то вселенские соборы утвердили новое значение кафедры имперского города как второго после Рима (II Вселенского 3, IV Вселенского 28, VI Вселенского 36).

Уже во время миссии в Великой Моравии не было единого взгляда на создаваемую епископскую кафедру: в Риме ее рассматривали как территорию Паннонии, подчиненную Римскому папе, и престол апостола Андроника, в то время как епископ Зальцбурга, трактовал это как вторжение на территорию его епархии.

Необходимо отметить, что конфликт между уже существующими кафедрами и открываемыми новыми стал характерен и для истории Польской, Болгарской и Сербской церкви. Некоторая неопределенность статуса славянских епархий, разная трактовка их в источниках – это одна из характерных черт славянского средневековья. Другая особенность – отсутствие связи между епископской кафедрой и городским населением. Если большинство церковных канонов исходило из ситуации Средиземноморья, предполагавшей наличие городского христианского населения, участвующего в выборах епископа, то эта связь между епископом и городом, зависимость епископа от горожан, в славянском средневековье уже почти не просматривается (правда, есть и исключения – напр., Новгород, Сплит). Для славянской традиции намного важней оказалась взаимосвязь правитель – епископ. Именно для усиления своей власти славянские правители нуждались в епископах, которые не подчинялись бы имперским властям, а непосредственно зависели от них и при этом имели бы особый статус, соответствующий статусу правителей. Уже во время крещения болгарского князя Бориса (864/865 г.) возникла проблема выбора между подчинением Риму или Константинополю и желание получить собственного патриарха. Именно в ответ на

это желание и появилось знаменитое послание патриарха Фотия, в котором содержится история вселенских соборов, наставления об отношении князя к законам и суду, но нет речи ни о патриархе, ни о епископах (Златарски 1917; Синицына 1965). Одновременно Борис обращался и к королю Людовику Немецкому и в Рим (866 г.) (Ангелов 1981: 219–228). Хорошо известны 106 ответов папы Николая I (866 г.), которые касаются многих церковноправовых вопросов и в том числе вопроса об учреждении патриаршества (MMFH: 38–107). Николай I счел возможным обещать болгарам только архиепископа (Ангелов 1981: 219–228). Н. Златарски обратил внимание, что в ответах папы 4 раза упомянуты книги, необходимые для установления христианских обычаев (§13, §37, §75, §76). В их число входят не только служебники, но и гражданские законы «leges mundanae»), и пенитенциалы (Златарски 1914: 82). При этом папа отмечал, что «покаянный суд» (judicium paenitentiae) должен принадлежать не светским властям, а епископам (§75). Проблема разделения церковной власти и светской была новой для славян темой.

Судьба Болгарской церкви решалась на соборах в Константинополе 870 г. и 879/880 г. Болгария была признана под церковной юрисдикцией Константинополя, но в списки Константинопольского патриархата Болгарская архиепископия не должна была входить, т.е. она становилась автокефальной (Турилов 2002: 618). Уже в спорах о Болгарии нельзя не отметить, что речь идет не о кафедре какого-то города, а о «епископе болгар», т.е. о епископе для определенного народа или земли, где этот народ обитает. Прецедентом могла служить Готская митрополия, которая входила в Notitae episcopatum. Для «архиепископа болгар» была построена базилика в Плиске, потом в Преславе, т.е. он передвигался вместе с правителем и не был связан с определенным городом, даже когда получил патриаршеский титул при царе Петре (927–970 гг.). После взятия Доростола в 971 г. патриарх Дамиан бежал в Средец, затем патриархия была в Водене, Мъглене, Преспе (Снегаров 1924: 13–14). Новым местом пребывания патриархов стал Охрид (с 997 г.) вплоть до отмены патриаршеского титула после падения царства Самуила в 1018 г. Охридская архиепископия после византийского завоевания сохранила автокефальный статус, а титул «архиепископ Болгар» был заменен в конце XI в. на «архиепископ Первой Юстинианы и всей

Болгарии» (Demetrius 2002: 16*). При этом кафедра утратила свой славянский характер (Снегаров 1924: 80), хотя ее знатные греческие архиепископы и способствовали сохранению памяти о своих славянских предшественниках (Флоря и др. 2004: 76–81). Охридская архиепископия рассматривалась как опора имперской власти в Болгарии. Количество епархий и клириков определялось хрисовулами императора Василия II (Снегаров 1924: 55–63). Уникальным является тот факт, что выписка из антилатинского послания первого греческого архиепископа Охрида Леона (1037–1056) вошла в состав Сербской редакции Кормчей (Законоправило 1991: 206 об. – изд.; Николов 2011: 39–44).

Митрополиты, присылаемые на Русь с первой четверти XI в. (Назаренко 2017), в Notitae episcopatum назывались «πασης Ρώσιας», т.е. опять имела место связь не с городом, а с некой абстрактной территорией. И хотя Киев и был известен в Константинополе, но город не являлся исключительным местопребыванием правителей Руси, к которым был послан митрополит.

Подъем славянских государств, ослабление империи, особенно после захвата Константинополя латинянами, пребывание патриархов в Никее и конфликт между Охридской архиепископией и Никеей – все это несомненно способствовало получению автокефалии Сербской церкви и признанию Тырновского патриарха. При этом вновь использовалось противостояние Рима и Константинополя. В 1185/1186 в Тырнове, столице Второго Болгарского царства, был поставлен при участии Видинского митрополита в епископы Тырновские Василий. Папа Иннокентий III присвоил ему титул кардинала, что было использовано как патриаршеский титул. Вместо изгнанных греческих епископов были поставлены болгарские священники и диаконы. Охридский синод в 1218/1219 г. обсуждал, можно ли признавать тырновское духовенство и совершенные им таинства (Prinzing 1972: 139–144).

Св. Савва был поставлен в Никее в 1219 г. в «архиепископа Сербского». Это поставление вызвало протест Охридского архиепископа, увидевшего в этом ущемление своих прав. Историкам хорошо известны и неоднократно публиковались два послания Охридского архиепископа Димитрия Хоматиана патриарху Герману II и св. Савве, в которых он заявлял о неканоничности поставления

св. Саввы, так как Охридский архиепископ рассматривал это как вторжение в его область (Острогорски 1938; Снегаров 1924: 136–140 – перевод, Demetrius 2002: № 86 – 296–302; № 114 – 370–378). Архиепископ выражал недоумение, на какую кафедру поставлен Савва, т.к. для сербов есть епископия в Расе, подчиненная Болгарскому архиепископу. Кроме того, он упрекал св. Савву в изгнании греческого епископа из Призрена и поставлении на эту кафедру другого епископа. Незаконным считал он и появление архиепископа в Тырнове, потому что Тырнов также относился к его архиепископии (Demetrius 2002: 378).

Болгарский патриарх был признан только в 1235 г. на соборе в Лампсаке в результате заключения союза царей Иоанна Асеня II и Иоанна Ватаци (Снегаров 1924: 143–144; Цанкова-Петкова 1968: 139–140).

Вопрос о статусе церкви и ее предстоятеля, численности и границах епархий (Јанковић 1979) – это один из постоянно спорных вопросов для славянских церквей, который сохранялся не только в эпоху средневековья, но и нового времени, и он непосредственно связан с их политической историей.

Система управления в славянских церквах, как предполагают историки, повторяла константинопольскую. Больше всего свидетельств об устройстве Болгарской церкви. В болгарских источниках встречаются термины «синкел», «хартофилакс», «экзарх», но есть и термин «пресвитер всей болгарской церкви», не встречающийся в Константинопольской.

Другой важный вопрос – это формирование духовенства. С одной стороны, каноны диктовали очень высокие требования к посвящаемому в церковный сан (в первую очередь это касалось брачной жизни посвящаемого). С другой стороны, славянские страны были объектом миссионерства не только разных патриархатов и церквей, но и разных неортодоксальных течений, в первую очередь «богомилов», чье учение широко распространилось на Балканах (Ангелов 1981: 374–388). Проникновение переводных апокрифов в славянскую книжность А. А. Турилов связывает с «представителями низшего клира», служившими «благодатной почвой для распространения ересей» (Флоря и др. 2004: 86). В средневековье распространен был образ «переходящего священника» или «акефального». Собственно,

такими явились и ученики св. Мефодия, изгнанные из Моравии и сумевшие добраться до Болгарии: Ангеларий, Климент (ставший епископом Охрида), Лаврентий, Наум, Савва, Константин (ставший епископом Преславским). Даже в житии Сергия Радонежского имеется образ странствующего иеромонаха.

Перемещение священников создавало и большие сложности, поскольку среди них могли быть и священники, рукоположенные вне официальной церкви, и запрещенные священники. В славянском Прологе есть рассказ об отроке-скифе, которого крестил запрещенный священник. О богомильских проповедниках, входящих в сельские дома, говорит поучение «Заповеди святого отца нашего Иоанна Златоустого о законе церковном», известном в славянских списках с XIV в. (Jagić 1874: 147–151. публ. по списку РГБ. ф. 87, Григоровича № 25).

Для Болгарии имеются уникальные источники: хрисовулы императора Василия II, определяющие число клириков и париков в церквах. Можно отметить, что каноны касались только клириков, а церковные чиновники и слуги были созданы в славянских странах по образцу светского управления, дублировали его.

Особую роль в христианизации и церковной жизни играли монахи, также кочующие практически по всей Европе. Житие св. Саввы Сербского показывает пути монашеского движения (Марковић 2009). Палестина, монастыри Константинополя, Афон – были местом постоянного паломничества. Монашество в славянской традиции воспринималось как равноангельский образ, гарантировавший спасение. К нему стремились и правители (св. кн. Борис, его брат Докс, сын Бориса Симеон, царь Петр, св. Стефан, св. Савва).

Строительство монастырей являлось непременной составляющей образа правителя и его супруги. Монастыри, созданные правителями, были полифункциональны: в них молились о династии, из них формировался епископат, они служили и усыпальницами для правителей, что способствовало сакрализации династии. Несомненно, что в истории православных славянских церквей существовала большая зависимость от правителей, они непосредственно участвуют в назначении епископата, в создании и поддержке монастырей.

Вопрос о правовом положении духовенства и монашества не мог определяться обычным правом, он решался при помощи

перевода и внедрения законодательства императоров и церковных канонов. Именно поэтому болгарский царь Борис просил папу Римского прислать законы. Житие архиепископа Мефодия говорит о переводе «номоканона, рекше закону правила». Уже А. С. Павлов считал, что св. Мефодий перевел Синагогу Иоанна Схоластика, сохранившуюся в двух восточнославянских рукописях: Устюжской (РГБ, Румянцевское собр. ф. 256, № 230) и Иоасафовской (РГБ, МДА ф.173, Фунд. № 54, Павлов 1869: 22–23). В круг правовых памятников, отнесенных к деятельности солунских братьев, историки включили Закон судный людям (Максимович 2004), Заповедь святых отцов (Максимович 2008, Цибранска-Костова 2011: 56–150), Анонимную гомилию из сборника Клоца (Турилов 2008). Одним из аргументов в пользу отнесения Закона судного людям к кирилло-мефодиевским переводам являлось сочетание в нем византийской традиции и западных пенитенциалов (Вашица 1963: 13–14). Указанные памятники Й. Вашица включил в издание Magnae Moraviae Fontes Historici (MMFH) и тем самым закрепил за ними статус кирилло-мефодиевских в глазах большинства исследователей.

Из этих текстов только Анонимная гомилия не представлена в составе Устюжской Кормчей. Вместе с тем в этом списке Кормчей имеется еще ряд памятников, перевод которых также относится к раннему этапу славянской письменности: это Номоканон Иоанна Постника (Цибранска-Костова 2011: 151–200), Правила апостолов Петра и Павла, монашеский епитимийник «О калугерех» (Смирнов 1912: II, 32–37). Значение Номоканона Иоанна Постника для славянских церквей исключительно важно: при преобладании славянских священников (особенно в отдаленных землях, каковой являлась Русь), низшее духовенство никак не могло пользоваться греческими текстами из-за отсутствия знания греческого языка. Между тем обязанность духовничества лежала здесь на рядовых приходских священниках (Смирнов 1912: I, 1–40). Именно поэтому особенно необходимы были епитимийники. Установить происхождение отдельных статей этих пенитенциалов, начиная с древнейшего Синайского евхология, оказывается крайне сложным, так как в них легко соединялись разные по происхождению статьи, в том числе и пришедшие из латинской традиции.

Славянские канонические тексты можно условно разделить по распространению и функционированию на три категории: 1) тексты для иерархов («архиепископли» книги); 2) тексты для священников; 3) учительные книги с каноническими предписаниями и светскими законами, адресованные прежде всего правителям.

К первым относятся Номоканоны («Законоправила») или Кормчие, как они были названы на Руси, представляющие собой переводные своды канонов и включившие также законодательство императоров. Знание церковных канонов было обязательным требованием к епископам (Белякова 2017: 59–72).

Ко вторым относится Номоканон Иоанна Постника (из более позднего периода – Псевдозонара, Номоканон при Большом Требнике), разные собрания епитимийных правил (напр. «Заповеди святых отец» (Максимович 2008), «Правила святых отец по заповеди святого и великого Василия») и правила для монашествующих («Правила черноризцам»), входившие в Требники и сборники. Сюда же, на наш взгляд, необходимо отнести и поучения к священникам, содержащие конкретные наставления в исполнении их пастырских обязанностей (Баранкова–Белякова 2017). Несомненно, что эти тексты изучены намного хуже, чем первая группа.

Сокращенные канонические своды, как «Номоканон Мефодия», представляют собой упрощенный вариант канонического свода, который мог быть адресован не только епископату, но и священникам. Сокращенные своды известны как производные от всех славянских переводов канонов: Уваровская Кормчая XIII в. – сокращение Ефремовской Кормчей или Древнеславянской редакции (Щапов 1978: 44–45), Хлудовская Кормчая перв. трети XIV в. (ГИМ. Хлуд. 76) – сокращенная Сербская редакция, Мазуринская Кормчая третьей четверти XIV в. – тематически расположенная Сербская редакция (Мазуринская 2002), сокращенное собрание правил Иоанна Зонары XIV в. (Бојанин 2005: 31–32; Белякова 2010: 235–242). Таким образом, сокращенные своды были широко распространены в славянской традиции. Из них типологически ближе всего к «Номоканону Мефодия» Мазуринская Кормчая, где также правила расположены тематически.

Третья группа редко рассматривается в рамках церковноправовой традиции. Но необходимо отметить, что для славянской цер-

ковно-канонической традиции большое значение имели разного рода предписания и поучения св. отцов. В них выражены те нормы, которые предлагались всему славянскому обществу, но одновременно имели адресатом правителей как ответственных за народ. К этому жанру принадлежит Изборник 1073 г., основную часть которого составляют ответы Анастасия Синаита, посвященные не только богословию, но и разным темам жизни христианина: исповеди, покаянию, причастию, классификации грехов, отношению к еретикам (Бибиков 1996; Буланин 2014: 102–113). Вопросы Анастасия Синаита были включены в канонические сборники, в кормчие Даниловской редакции (XVI в.) и в 69 главу Печатной Кормчей (Белякова 2017: 125, 245–246). К этому же жанру относится и Мерило Праведное (Мерило праведное 1961), также адресованное правителю и судьям.

К древнейшему периоду славянской письменности относится и перевод Синтагмы в XIV титулах. Этот перевод сохранился в рукописи XII в. (ГИМ, Син. 227 – «Ефремовская»). Ефремовская Кормчая связана с Новгородом: с этой рукописи в Новгороде был изготовлен сокращенный Уваровский список в нач. XIII в. (Щапов 1978: 44–45), возможно, для архиепископа Антония (Добрыни Ядрейковича). В конце XV в. Соловецкий список также был переписан с Ефремовского в Новгороде.

Несомненно и то, что при создании Русской редакции Кормчей, древнейшим списком которой является Новгородский 1270 г., были использованы как список Ефремовской (Древнеславянской) редакции, так и протограф Устюжской Кормчей, из которой были заимствован Закон судный людям, Устав монастыря Иоанна Пателари и ряд др. статей.

Между переводом Номоканона Мефодия и Синтагмой в XIV титулах имеется определенная связь. На нее указывал еще И. И. Срезневский, отметивший сходство перевода ряда правил в собрании Иоанна Схоластика с переводом Ефремовской Кормчей.

Это следующие правила: 1) апостольские: 13, 14, 15, 17, 27, 33, 40, 44, 51, 53, 54, 55, 63, 64, 77; 2) каноны 1-го Вселенского собора: 3, 9, 14; 3) каноны Лаодикийского собора 20, 49, 51; 4) каноны 4-го Вселенского собора: 3, 7, 8, 12, 18, 19 (Срезневский 1897: 139–144). Это сходство переводов не получило объяснения ни в незаконченном труде И. И. Срезневского, ни в работах Я. Н. Щапова, посвященных

Древнеславянской редакции Кормчей. Можно отметить, что сходство в переводе имеется и еще в ряде других правил, не отмеченных у И. И. Срезневского. Это апостольские правила 6, 31, 32, 34, 81, 83, Лаодикийского собора 18. Полностью совпадает 84 правило Василия Великого, всего несколько слов отличаются в правиле 85 Василия Великого.

Сходство в переводе правил нуждается в объяснении. Необходимо уточнить, что Синагога Иоанна Схоластика и Синтагма в XIV титулах имеют разную структуру: в Синагоге Иоанна Схоластика правила расположены тематически, по 50 титулам, в то время как в Синтагме в XIV титулах правила расположены по соборам. Чтобы отыскать правила в Синагоге Иоанна Схоластика нужно проделать определенную работу: либо просматривать каждый раз собрание, отыскивая нужное правило (при этом номера не всегда указаны верно), либо составить таблицу, в которой бы указывалось расположение правил в титлах или на листах (как это было сделано в издании MMFH). Конечно, для апостольских правил можно предположить более простой вариант: переводчик Сборника XIV титулов мог помнить апостольские правила наизусть и использовать уже существовавший перевод. Однако трудно предположить, чтобы он знал наизусть всю Синагогу Иоанна Схоластика.

Несомненно и то, что составитель Устюжского списка располагал уже списком Кормчей Ефремовской (Древнеславянской) редакции, так как в состав списка включены правила этой редакции (состав Устюжского списка см. Максимович 2004: 132–166). Необходимо поставить вопрос: не мог ли он заменять правила из Синагоги на более известные ему? В. Ягич в рецензии на книгу С. П. Обнорского отметил, что апостольские правила переведены намного лучше и с использованием другой лексики, чем Предисловие и 14 титулов, и что славянский перевод Синтагмы был выполнен не единовременно (Щапов 1978: 89–90). Необходимо отметить особое внимание славянской традиции к апостольским правилам, во всех известных сокращенных собраниях правил именно апостольские правила представлены значительно полнее, чем все другие. Так, подсчеты показывают, что из 85 апостольских правил в составе «Номоканона Мефодия» опущены 7, в Уваровском нет пропущенных правил, приведены все 85, в Хлудовском опущены

30 (но здесь есть утраченные листы), в Мазуринской Кормчей – 11. Несомненно, что в славянской традиции апостольские правила однозначно воспринимались как восходящие к апостолам. В состав Сербской редакции были включены и еще дополнительные собрания канонов апостолов: правила апостола Павла (гл. 2), правила апостолов Петра и Павла (гл. 3), всех святых апостол два правила (гл. 4) (Зконоправило 1991: 58а–61а).

Вопрос о месте перевода Ефремовской (Древнеславянской) редакции Кормчей остается дискуссионным. А. С. Павлов предполагал, что эта редакция была переведена на Руси (Павлов 1869: 56–58). В. Златарски связывал перевод с Болгарией эпохи Симеона и непосредственно с ответами папы Николая на вопросы болгар (Златарски 1914: 114–115). Обстоятельный разбор всех гипотез о переводе Древнеславянской Кормчей был сделан Я. Н. Щаповым. Исследователь тщательно рассмотрел все доводы, говорящие о специальных искажениях, внесенных в греческую Синтагму для присылки ее болгарам, и счел их неубедительными (Щапов 1978: 94–95). Отдельно были рассмотрены и тексты трактата «О строении престола». Я. Н. Щапов сделал очень осторожные выводы о том, что церковно-юридический сборник в XIV титулов был принесен в Болгарию вскоре после 912 г. (последняя дата в списке иерархов) и переведен на славянский до создания Изборника 1073 (Щапов 1978: 98–99). Болгарию как место перевода называет и К. А. Максимович – составитель словаря к Ефремовскому списку (Максимович 2010).

Однако существуют и сторонники версии А. С. Павлова о переводе Кормчей на Руси. Так, Р. Г. Пихоя считает, что Кормчая была переведена при митрополите Иоанне II (1080–1089) (Пихоя 1973). Правила этого митрополита читаются в Соловецком списке конца XV в. и вошли в Русскую редакцию. Включение «актуальных текстов» – редкий случай в истории канонических памятников и, как правило, связан с созданием новой редакции. В Русской редакции Кормчей круг актуальных текстов значительно расширился: были включены упомянутые правила митрополита Иоанна, послание митрополита Кирилла, при котором велась работа по составлению редакции; и Вопрошание Кирика. Р. Г. Пихоя обосновывал свою гипотезу и тем, что в Послании папе римскому Клименту III использованы каноны в переводе Ефремовской Кормчей.

С Русью связывает перевод Ефремовской (Древнеславянской) редакции и А. А. Пичхадзе, но при этом исследовательница предполагает участие болгарских книжников. Аргументом в пользу перевода на Руси свидетельствует наличие лексических русизмов, представленных в переводе Собрания новелл в 93-главах, отмеченное еще Л. В. Миловым (Милов 2009: 247–260; Пихчадзе 2011: 18–24).

Наличие совпадений текста Номоканона Мефодия и Синтагмы в XIV титулах свидетельствует о том, что этот перевод мог быть сделан там, где или находился, или был хорошо известен и Номоканон Мефодия.

В состав перевода Синтагмы XIV титулов было включено византийское законодательство в виде Собрания новелл в 93 главах. Абсолютное большинство греческих рукописей содержит собрание новелл в 87 главах, и только рукопись из собрания библиотеки Валличелиана (Valic. 47) содержит дополнение к этому собранию, включающее главы, четыре из которых представляют отдельные новеллы: 137, 3, 77, 132, а новелла 133 разделена на 3 главы. Данное собрание является не просто расширением, но особой редакцией собрания (Белякова 2011).

Перевод императорского законодательства, относящегося, в первую очередь, к церкви и ее клирикам, свидетельствовал о востребованности его в славянской среде. На клириков обычное право не распространялось. Закон судный людям упоминал лишь «черницу» (гл. 6). Собрание в 87 главах начиналось главой о понятиях «священства» и «царства» и «согласии» (гл. 1), содержало требования к рукополагаемым в иерархические чины (гл. 2, 4, 5, 43) и решения вопросов об имуществе (26, 52, 61). Оно регулировало также пострижение монашествующих и их имущественные отношения (гл. 6–8, 9–11, 77–84, 91–93), основание монастырей (6, 25) и порядок выбора игумена (11, 76). Особо регулировались и случаи, когда рабы и другие зависимые категории становились клириками (гл. 50, 51). Наибольшее внимание уделялось судам над клириками, которые осуществлялись церковной властью (гл. 3, 12, 54–59, 62–70). Законодательство защищало их личность (гл. 85–87) и предусматривало наказание за оставление чина (гл. 73) и злоупотребления (гл. 41, 53). В это же собрание были включены и новеллы о еретиках (гл. 90) и содомитах (гл. 89). Это собрание

создавало правовую основу существования церковной организации и в славянских церквах. Между тем, в нем хотя и говорилось о плате за поставление («проторех») в церковные должности (гл. 32), но не содержалось норм об обеспечении церкви и ее клириков. В этом вопросе не было единства и славянские страны поразному решали этот вопрос (Флоря 2007, Белякова–Лебер 2017). Обеспечение церквей зависело в первую очередь от их ктиторов. Кроме того, с населения как сельского, так и городского взимались определенные сборы в пользу клириков (по типу феодальной ренты). Источником доходов служил также церковный суд. Еще большее значение имело для славянских стран византийское законодательство о браках. Моногамия не была свойственна славянскому язычеству. Запрещение на заключение браков в близких степенях родства (при этом имелось в виду родство не только кровное, но и по крещению) подтверждалось многочисленными статьями. Это статьи «О возбраненных женитвах» (Бенешевич 1987: 43–52), представляющие собой главы из 7 титла Прохирона и 2 титла Эклоги, статьи «Разделение браков» из Прохирона (Бенешевич 1987: 196–206, Законоправило 1991: 337б–340б). Строгий запрет близкородственных браков, а также браков по свойству и духовному родству в Византии переносился церковью и в быт славян, что встречало особенные трудности, но одновременно являлось и источником доходов епископов и властей, о чем ярко свидетельствует грамоты монастырю Жича (Белякова–Лебер 2017: 224–225) и древнерусские княжеские уставы (Древнерусские княжеские уставы 1976).

Нерешенным остался вопрос о месте перевода Эклоги, оказавшей влияние на славянское право. Исследователь и издатель Эклоги Я. Н. Щапов осторожно отмечал, что это может быть как Русь XI в., так и Болгария. В греческой рукописи из библиотеки Валличелиана (Valic. 47), положенной в основу издания В. Н. Бенешевича (Бенешевич 1906: III), Эклога (Privata) следует непосредственно после Собрания в 93 главах, поэтому удивительно, что она не была переведена вместе с этим Собранием. Ни в одном из списков Ефремовской (Древнеславянской) редакции Эклога не представлена. Правда, древнейший Ефремовский список не имеет окончания и неизвестно, когда оно было утрачено. Славянская

Эклога содержит ряд отступлений от обычного состава, что позволило Л. Бургманну отнести ее к другой редакции, чем Valic. 47 (Burgmann 1983: 108–115). Возможно, что именно наличие перевода Эклоги к моменту перевода Синтагмы в XIV титулах сделало ненужным ее перевод. Эклога впервые появляется в русских списках в составе Мерила Праведного в XIV в. Л. В. Милов считал, что Эклога была переведена на Руси не позднее XI в. Решающим аргументом для этого предположения служила лексика памятника. Наиболее убедительным был пример «задьниця» в смысле наследства, «уряжение», «пристрой» (Милов 2009: 79–110). Удивительно и употребление слова «зачатокъ» в смысле «глава, титул» Эклоги, не встречающийся в других переводах юридических текстов. Необходимо отметить, что встречающееся в Эклоге «тепети» в значении «бить» имеется и в переводе Пвседозонары.

В Мериле Праведном имеется еще выборка из Эклоги, которую Я. Н. Щапов назвал «Сокращенным вариантом» Эклоги (Щапов 2011: 189–192). Я. Н. Щапов считал, что сокращение Эклоги могло быть сделано на Руси, так как и в Прохироне при включении в состав Русской редакции было оставлено лишь 5 глав. Исследователь отмечал, что этой гипотезе противоречит замена в переводе слова «тавуларии» на «жюпан», распространенного у южных и западных славян, но отсутствовавшего на Руси. Я. Н. Щапов считал, что слово «жюпан» могло быть заимствовано русским редактором из Закона судного людям. На наш взгляд, не совсем верно характеризовать данную выборку как сокращенный вариант Эклоги. Выборка была включена в раздел Мерила Праведного л. 70 об. – «О послусех и о числе их», куда вошли также главы из Ответов Никиты митрополита Ираклийского, апостолькое правило 75, выдержки из Избрания от Закона Моисеева, Закона судного людям, Эклоги, новелл Алексея Комнина, из Собрания в 87 главах, правила 2 всел. 6, 4 всел. 21, Карф. 55, 59, 128, 129, 130–134, статья Пространной Русской Правды. Нет оснований предполагать, что эта выборка существовала до работы составителя Мерила Праведного. В Мериле несколько таких тематических разделов. Автор Мерила Праведного вторгался в текст своих статей, сокращая и проясняя их смысл.

Из поучений раннего периода особо выделяется «Иоанна Златоуста заповеди о законе церковнем». Этот памятник был опубликован

Ягичем (Jagić 1874: 147–151). Этот текст имеется в Соловецкой Кормчей и Кормчих Мясниковской редакции (Бенешевич 1967: 124–126), но с пропуском раздела о богомилах. Памятник содержит важные детали организации христианской жизни в селах. Священник выступает как главный организатор христианской жизни, следящий за выполнением прихожанами своих обязанностей. Упомянуто здесь «задушие», которые должны давать богатые, если не ходят в церковь. Как меры воздействие названы отказ принимать приношения и погребать. В поучении содержится также запреты на устроение трапез пред церковью. Попечение об убогих вменяется в обязанность: при совершении праздничных трапез большая часть должна идти им. В пользу болгарского происхождения говорит не только упоминание о богомилах, но и его написание от имени епископа, к которому должны обращаться в трудных случаях сельские попы.

Для восточнославянской традиции важную роль играло Поучение новопоставленному священнику, которое вошло в Новгородскую Кормчую. Оно заменяло с XIII в. ставленную грамоту священникам (в него вписывали имя и епископа, и ставленника) и одновременно содержало предписания, которым должен был следовать священник (Белякова 2015). Цели организации исповеди служило и «Предсловие покаянию». И хотя текст известен в списках не ранее XIV в., но восходит к более ранней, домонгольской, традиции (Баранкова–Белякова 2017). В русской письменности представлен жанр митрополичьих правил: Правила митрополита Георгия (Турилов 2004, Баранкова 2012), Правила митрополита Иоанна, а также вопросы-ответы: Вопрошание Кирика, Вопросы митрополит Феогноста. Эти тексты свидетельствует о неразрывности связи канонических и литургических норм для средневековья, сосредоточенности церковной жизни восточных славян на литургии, сохранении многих языческих представлений.

Необходимо также сказать о Пандектах Никона Черногорца, имевших значение церковно-канонической книги для славян. Пандекты также известны в двух переводах и сокращенной редакции, как предполагает А. А. Турилов, восходящей к деятельности св. Саввы (Турилов 2012: 362–366).

С деятельностью св. Саввы связано и появление новой редакции Сборника XIV титулов (Законоправила), основу которого со-

ставляют сокращенные правила с толкованиями Алексея Аристина и полные правила с толкованиями Иоанна Зонары (Троицки 1952: 71–72). Именно этой редакции было суждено сыграть исключительную роль в дальнейшей истории славянского канонического права.

Необходимо особо отметить использование Ефремовской (Древнеславянской редакции) при создании Святосавской Кормчей (или Кормчей Сербской редакции). Многие правила (даже сокращенные) очень близки по переводу к Древнеславянской. При этом бросается в глаза последовательная замена лексики, например: «поп» – «презвутер», «люжанин» – «мирский человек», «иже» – «аще который», «бл(а)гочьстие» – «бл(а)говерие», «иудеи» – «жид», «достоит» – «подобает».

И опять значительный ряд текстовых совпадений указанных редакций приходится на текст апостольских правил. Близкими по переводу в обеих редакциях являются как сокращенные (1, 2, 4, 5, 6, 8, 18, 19, 25, 44), так и полные правила (7, 29, 41, 43, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 60, 64, толк. на 68, 69, 70, 71, 73, 75 толк. на 76, 77, 78, 79, 82, 85).

Правила Гангрского собора содержатся в Сербской редакции в полном виде и без толкований, и их перевод также очень близок к переводу Древнеславянской Кормчей, хотя и имеется несовпадение в нумерации: 2–4, 6, 12 (10), 14 (11), 13 (12), 16 (14), 17 (15), 19 (18).

Собрание новелл в 87 главах можно рассматривать как переработку старого перевода – такое предположение уже высказывал Л. В. Милов (Милов 2009: 247, 253–254), хотя очевидно, что редактор обращался и к греческому тексту. При этом греческий текст был взят в другой редакции, чем Valic. 47. Необходимо отметить замену и многих лексем, и поновление языка: «князь» – «властель»; «служебница» – «дияконица», «послушьство» – «свидетельство»; «бл(а)гобоязнивыи» – «бл(а)гоговеиныи», «чиститель» – «презвутер», «канон» – «правило»; «клирики» – «причетники», «приимь» – «вземь»; «задьница» – «дар»; «послушьство» – «свидтельство»; «монастырьница» – «черноризица», «постница»; «златьник» – «перепира».

Из Ефремовской редакции были заимствованы в Сербскую редакцию и статьи «Сказание патриарха Антиохийского Анастасия» и «Повесть о папе Григории Двоеслове».

На наш взгляд, близость переводов можно объяснить только непосредственным использованием перевода Кормчей Ефремовской (Древнеславянской) редакции. Недавно была высказана гипотеза болгарским исследователем А. Калояновым о переводе «Номоканона с толкованием» Иоанном Экзархом Болгарским (Калоянов 2012). Эта гипотеза с многочисленными допущениями (в частности, о переводе толкований со славянского на греческий язык и использовании их Алексеем Аристином) не представляется оправданной. Однако за ней стоят реальные и еще не решенные проблемы места и времени создания Светосавской редакции.

Где переводчик мог получить список Древнеславянской редакции? Конечно, проще всего указать на Афон как место, где мог находиться ее список. Мог ли кто-то из русских или болгарских епископов сделать вклад в Афонский монастырь, как это сделал позднее епископ Рашский Григорий со списком Сербской редакции? Житие св. Саввы, составленное Феодосием, рассказывает о русских монахах, с которыми он ушел на Афон в Пантелеимонов монастырь (Станојевић 1936: 48–50, 54; изд. Теодосије 2010: 24, 27). На связи св. Саввы с русской общиной указывает и известие Паломника Добрыни Ядрейковича, где указано, что «А оттоле святая Богородица Вергетри, метохие. И ту же во церкви стоит посох железен со крестом святаго Андрея апостола; и в том монастыри жил Сава, сербьскии князь, егда изыде от Святыя горы» (Книга Паломник 1899: 26). Именование Саввы князем не позволяет видеть в этом упоминании позднюю вставку. Это удивительное свидетельство, потому что путешествие Добрыни относят к 1200 г., когда св. Савва не мог быть широко известен. Добрыня Ядрейкович стал новгородским архиепископом в 1211 г., а после изгнания из Новгорода находился на кафедре в Перемышле (1223–1225), затем снова вернулся в Новгород. (Есть основания связывать с ним создание сокращенного Уваровского списка Древнеславянской редакции. Уваровский список (ГИМ. Ув. 124) Древнеславянской редакции содержит запись на л. 39 об. с именем «ѧдрѣю» и единственная в нем миниатюра на л. 139 об. изображает Христа, благословляющего двух святителей. Эта миниатюра помещена комментарием к главе 41 Собрания в 93 главах, говорящей о епископе, изгнанном из города). Таким образом, в том, что св. Савва

мог иметь список Древнеславянской редакции и в том, что в работе над созданием Сербской редакции участвовали русские книжники, нет ничего невероятного.

Русский писец участвовал и непосредственно в создании Иловицкого списка (Церниѣ 1981, Белякова–Турилов 2009).

Новая редакция значительно расширила ряд переведенных законодательных памятников, так как включала полный текст Прохирона, Закона Моисеева. Появилась и новая глава, включавшая выборку законов из Номоканона в XIV титулах (Законоправило 1991: 240б–249б). Блок антилатинских статей был включен в Кормчую, и отныне они стали восприниматься как неизменная составляющая канонического наследия.

После создания Сербской редакции началась работа по созданию Русской редакции. К 1270 г. относится ее наиболее ранний список. В этой редакции были объединены Древнеславянская и Сербская редакция. Как показывают исследования, статьи перерабатывались по разным принципам: в ряде случаев, как в апостольских правилах, имел место сознательный выбор (Мошкова 2012). В других случаях (как в Собрании в 87 главах и Указателе XIV титулов) смена редакций имела скорее механический характер, что было связано с утратами в тексте. Составитель Русской редакции использовал также протограф Устюжской Кормчей.

Обзор славянских переводов канонических памятников показывает, что они образуют удивительное целое от древнейших переводов, связанных со св. Кириллом и Мефодием, до создания новых редакций в XIII в. Необходима новая методика для их изучения, которая никак не сводима к выявлениям отдельных лексем для определения места перевода, как это делали исследователи в XIX в. Составление словарей славянских юридических терминов и сопоставление переводов с другими современными им памятниками сможет помочь выделить отдельные пласты, позволяющие говорить об этапах редактирования.

Несомненно, что на первую половину XIII в. приходится пик активности в создании канонических сводов – что связано с открытием новых славянских кафедр и появлением славянских автокефальных церквей. Наследие св. Кирилла и Мефодия вновь актуализировалось и было органично включено в новые переводы.

Источники

Бенешевич, Владимир. *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований*, т. I. Санкт-Петербург: ИАН, 1906.

Бенешевич, В. Н. *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований*, т. II. Ярослав Щапов (ред.). София: АН СССР – БАН, 1987.

Древнерусские княжеские уставы 1971: Ярослав Щапов (изд.). *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв*. Москва, 1976.

Законоправило 1991: Миодраг Петровић (прир.). *Законоправило или Номоканон Светоіа Саве. Иловички препис 1262. іодина*. Фототипија. Горњи Милановац: Дечје новине, 1991.

Книга Паломник 1899: Лопарев, Хрисанф (изд.). *Книга Паломник. Сказание мест Святых в Цареграде Антония, архиеп. Новгородского в 1200 г.* Православный Палестинский Сборник, т. 17, вып. 3. Санкт-Петербург, 1899.

Мазуринская Кормчая 2002: Елена Белякова, Ольга Князевская, Инна Старостина, Елена Соколова, Ярослав Щапов (изд.). *Мазуринская Кормчая – памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв*. Москва: Индрик, 2002.

Мерило Праведное 1961: *Мерило праведное по рукописи XIV века*. Издано под наблюдением и со вступительной статьей академика М. Н. Тихомирова. Москва, 1961.

Острогорски, Георгије. «Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу.» *Светосавски зборник*, књ. 2. *Извори.* Београд: СКА, 1938.

Теодосије 2010: Теодосије Хиландарац. *Живот Светоіа Саве.* Изворни и граматички обрађен текст. Према издању Ђуре Даничића. Београд: Службени гласник, 2010.

Demetrius 2002: Günter Prinzing (ed.). *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae, V. Series Berolinensis XXXVIII. Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter, MMII.

MMFH: Lubomir Emil Havlík, Dagmar Bartoňková, Karel Haderka, Jaroslav Ludvíkovský, Josef Vašica, Radoslav Večerka (edd.). *Magnae Moraviae Fontes Historici*, IV. *Leges – textus iuridici, supplementa*. Brno, 1971.

Цитированная литература

Ангелов, Димитър (ред.). *История на България*, т. 2. *Първа българска държава*. София, 1981, 219–228.

Баранкова, Галина. «Неведомых словес изложено Георгием, митрополитом Киевским, Герману игумену вопрошающу, оному поведающу»: вопросы подлинности памятника и особенности его языка.» *Религии мира. История и современность*, 2006–2010. Москва–Санкт-Петербург: Нестор–История, 2012, 15–43.

Баранкова, Галина – Елена Белякова. «Жанровые и языковые особенности поучений в литургической практике славян.» Peter Žeňuch, Peter Zubko (red.). *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov*. Bratislava, 2017, 101–118.

Белякова, Елена. «О сербском переводе правил с толкованиями Иоанна Зонары.» *Црквене студије* 6 (2010): 235–242.

Белякова, Елена. «К вопросу о судьбе Собрания Новелл Юстиниана в 93 главах в составе славянских Кормчих.» *Russica Romana* XVII, 2010 (2011): 33–42

Белякова, Елена. «Поучения новопоставленному священнику в восточнославянской традиции.» *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 61/3 (2015): 14–15.

Белякова, Елена – Анатолий Турилов. «Иловицкая Кормчая.» *Православная энциклопедия*, т. XXII (2009): 323–324.

Белякова, Елена, Людмила Мошкова, Татьяна Опарина. *Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию.* Москва–Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2017.

Белякова, Елена – Таисия Лебер. «Устав Великого князя Владимира в контексте древнейших славянских правовых памятников.» Николай Макаров, Александр Назаренко (ред.). *Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура*. Москва–Вологда: Древности Севера, 2017, 204–228.

Бибиков, Михаил. *Византийский прототип славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.)*. Москва: Памятники исторической мысли, 1996.

Бојанин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века*. Београд: Историјски институт, 2005.

Буланин, Дмитрий (ред.). *Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. Рукописные книги*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2014.

Вашица, Йозеф. «Кирилло-Мефодиевские юридические памятники.» *Вопросы славянского языкознания*, вып. 7. Москва: Институт славяноведения, 1963, 12–33.

Златарски, Васил. *Какви канонически книги и граждански закони Борис е получил от Византия.* София: Държавна Печатница, 1914.

Златарски, Васил. *Посланието на цариградския патриарх Фотий до българския княз Борис и славянски превод*. София, 1917.

Јанковић, Марија. «Епископије Српске цркве 1220. године.» *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 1979, 73–84.

Калоянов, Анчо. *Славянската православна цивилизация*, т. 2. *Преславският номоканон*. Велико Търново: Фабер, 2012.

Максимович, Кирилл. *Законъ соудныи людьмъ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника*. Москва: Древлехранилище, 2004.

Максимович, Кирилл. *Заповеди святых отец. Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2008.

Максимович, Кирилл (сост.). *Визнатийская синтагма 14 титулов без толкований в древнеславянском переводе. Славяно-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели*. Людвиг Бургманн (ред.), ч. 1–2.

Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte, B. 27. Frankfurt am Main, 2010.

Марковић, Миодраг. *Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*. Београд: Византолошки институт САНУ, 2009.

Милов, Леонид. *Исследования по истории памятников средневекового права*. Москва: Росспэн, 2009.

Мошкова, Людмила. «Апостольские правила в Кормчей русской редакции: принципы соединения текста.» *Религии мира. История и современность, 2006–2010*. Москва–Санкт-Петербург, 2012, 44–75.

Назаренко, Александр. «О времени учреждения Киевской митрополии (современное состояние проблемы).» Николай Макаров, Александр Назаренко (ред.). *Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура*. Москва–Вологда: Древности Севера, 2017, 130–175.

Николов, Ангел. *Повест полезна за латините. паметник на средновековната славянска полемика срещу католицизма*. София: ПАМ Публишинг Кампани, 2011.

Острогорски, Георгије. *Византија и Словени*. Београд: Просвета, 1970.

Павлов, Алексей. *Первоначальный славяно-русский Номоканон*. Казань, 1869.

Павлов, Алексей. «Анонимная греческая статья о преимуществах Константинопольского патриаршего престола и древнеславянский перевод ее с двумя важными дополнениями.» *Византийский Временник* 4/1–2 (1897): 143–154.

Пихоя, Рудольф. «К вопросу о времени перевода византийской синтагмы XIV титулов без толкований в Древней Руси.» *Античная древность и средние века*. Сб. 10. Свердловск, 1973, 308–311.

Пичхадзе, Анна. *Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект*. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2011.

Синицына, Нина. «Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в.» *Труды Отдела Древнерусской Литературы* 21 (1965): 101–125.

Смирнов, Сергей. *Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины*, т. 1–2. Москва, 1912.

Снегаров, Иван. *История на Охридската архиепископия (от основаването и до завладяването на Балканския полуостров от турците*, т. 1. София: Кооперативна печатница «Гутенбенг», 1924.

Срезневский, Измаил. «Обозрение древних русских списков Кормчей Книги.» *Сборник* ОРЯС, т. 65, № 2. Санкт-Петербург, 1897.

Станојевић, Станоје. «О одласку св. Саве у манастир.» *Светосавски зборник*, књ. 1. *Расправе*. Београд: СКА, 1936, 44–48.

Троицки, Сергеј. *Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима)*. Споменик САН, CII. Одељење друштвених наука, нова серија 4. Београд, 1952.

Троицки, Сергеј. *Спор старої Рима са Новим на странама словенске Крмчије*. Београд, 1960.

Турилов, Анатолий. «Болгарская православная церковь.» *Православная энциклопедия*, т. 5 (2002): 615–626.

Турилов, Анатолий. «Ответы Георгия, митрополита Киевского на вопросы игумена Германа – древнейшее русское „вопрошание“.» *Славянский мир между Римом и Константинополем*. Москва, 2004, 211–262.

Турилов, Анатолий «Анонимная гомилия.» *Православная энциклопедия*, т. II (2008): 473.

Флоря, Борис. «Римская курия и запрет славянской литургии.» ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ: К 70-летию В. Н. Топорова. Москва, 1998, 893–902.

Флоря, Борис. *У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII век)*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2004.

Флоря, Борис. *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское Средневековье*. Москва: 2007.

Флоря, Борис, Анатолий Турилов, Сергей Иванов. *Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2004.

Цанкова-Петкова, Геновева. «Восстановление болгарского патриаршества в 1235 г. и международное положение болгарского государства.» *Византийский Временник* 28 (1968): 136–150.

Церниħ, Луција. «Нека запажања о писарима Иловичке крмчије.» *Археографски прилози* 3 (1981): 49–54.

Щапов, Ярослав. *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.* Москва: Наука, 1978.

Щапов Ярослав. *Византийская Эклога законов в русской письменной традиции*. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2011.

Burgmann, Ludwig. *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V*. Forschungen zur byzantiniscen Rechtsgeschichte 10. Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft, 1983.

Dvornik, Francis. *Les slaves Byzance et Rome au IXe siècle*. Paris: Librairie ancienne honoré Champion, 1926.

Dvornik, Francis. *Byzantine missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*. New Jersey: Rutgers University Press, 1970.

Jagić, Vatroslav. «Sitna gradja za crkveno pravo.» *Starine* JAZU VI (1874): 147–151.

Prinzing, Günter. *Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204–1219 im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung der Byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzuges*. Hans-Georg Beck (Hrsg.). Miscellanea Byzantina Monacensia 12. München, 1972.

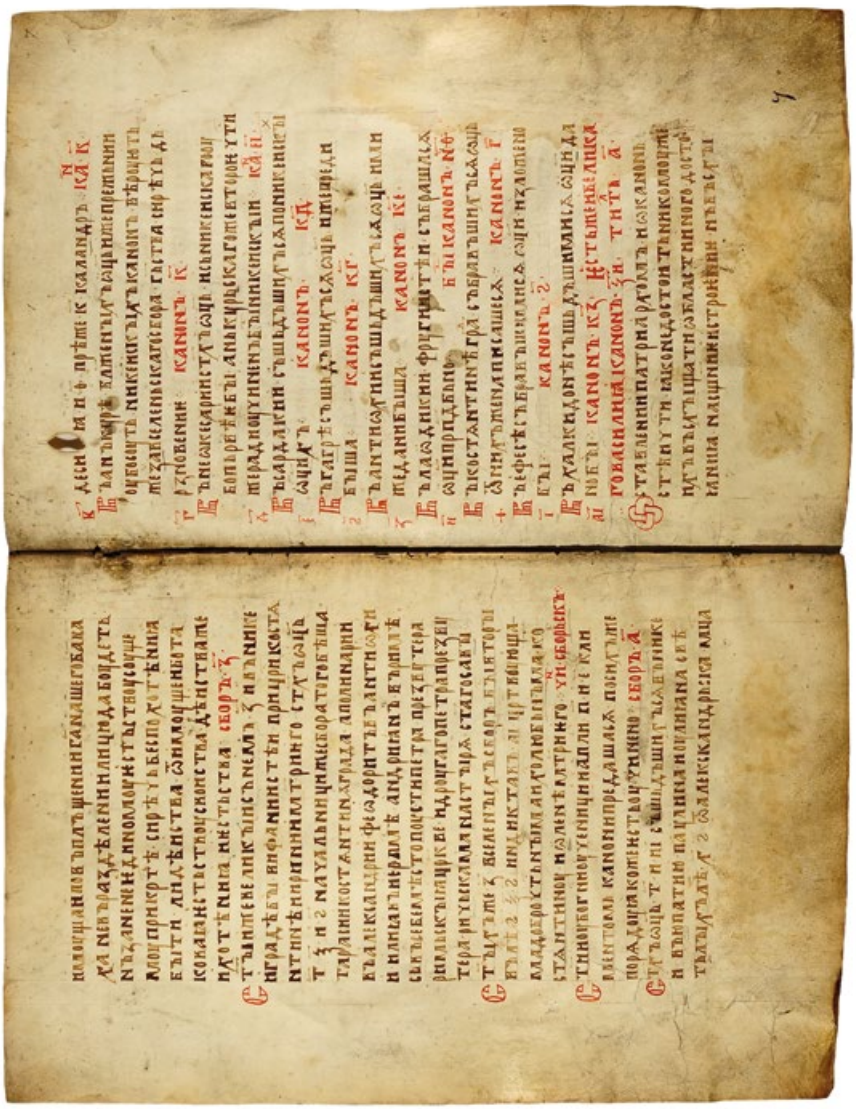
Raukar, Tomislav. *Studije o Dalmaciji u Srednjem vijeku. Odabrane studije.* Split: Književni krug, 2007.

Elena Vladimirovna Belyakova

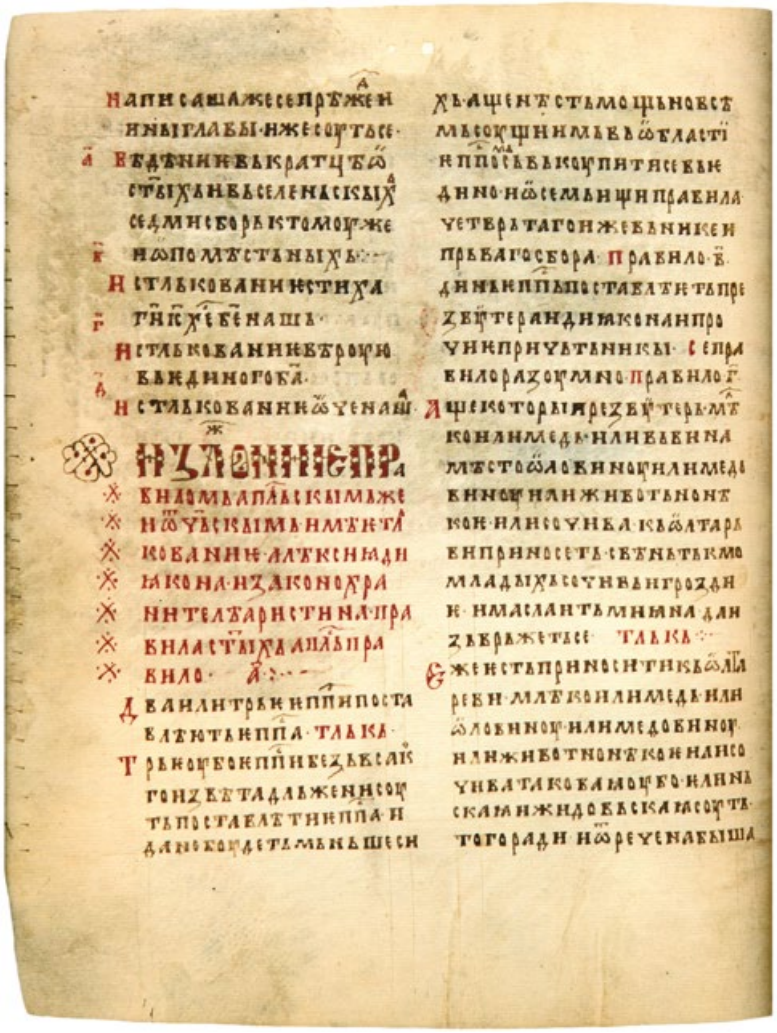
The Features of the Slavonic Canonical Tradition from the Thessalonian Brothers to Saint Sava of Serbia

Summary

The paper presents an overview of the tradition of canon law among the Slavs between the eighth and 13th centuries. The translation of religious texts into the Slavonic language opened up a new epoch in the history of the Slavs. The existing church centres opposed the establishment of new Slavonic dioceses. On the other hand, the rivalry between Rome and Constantinople enabled the Bulgarians and the Serbs to secure the autocephalous status for their churches, which was associated not only with the establishment of capital cities but also with the existence of the domains of the ruling Slavonic princes (emperors). The ecclesiastical life was increasingly imprinted with a national character, as opposed to Romanization that had been taking place in the previous period. Itinerant priests and monks played an important role in this process. The organization of the ecclesiastical life among the Slavs followed the model established in the Byzantine Empire, but it also had some distinct traits, which were reflected in the monuments of canon law – collections of epithymies (penances). The paper shows in which ways the situation in the ecclesiastical life was reflected in the monuments of canon law relevant to that period. Along with codes of canon law, canonical doctrines that contain a significant body of local materials, such as John Chrysostom's Rules of Canon Law, Instructions to a Newly Ordained Priest, etc., should be included among monuments of ecclesiastical law. The problems related to the translation of the most important codes of canon law, such as the Synagogue by John Scholasticus, Syntagma in Fourteen Titles, Collection in Fourteen Titles with Commentaries. Special attention is paid to the general character of the apostolic rules. Attention is drawn to the similarities between the translations of particular sections in the Old Church Slavonic text and the Serbian recension; the hypothesis that East Slavonic scribes and copies could have been involved in the process of preparing them is put forward. The role of Archbishop Anthony of Novgorod is particularly emphasized. The specific character of the translation of canonical texts requires a new research methodology.

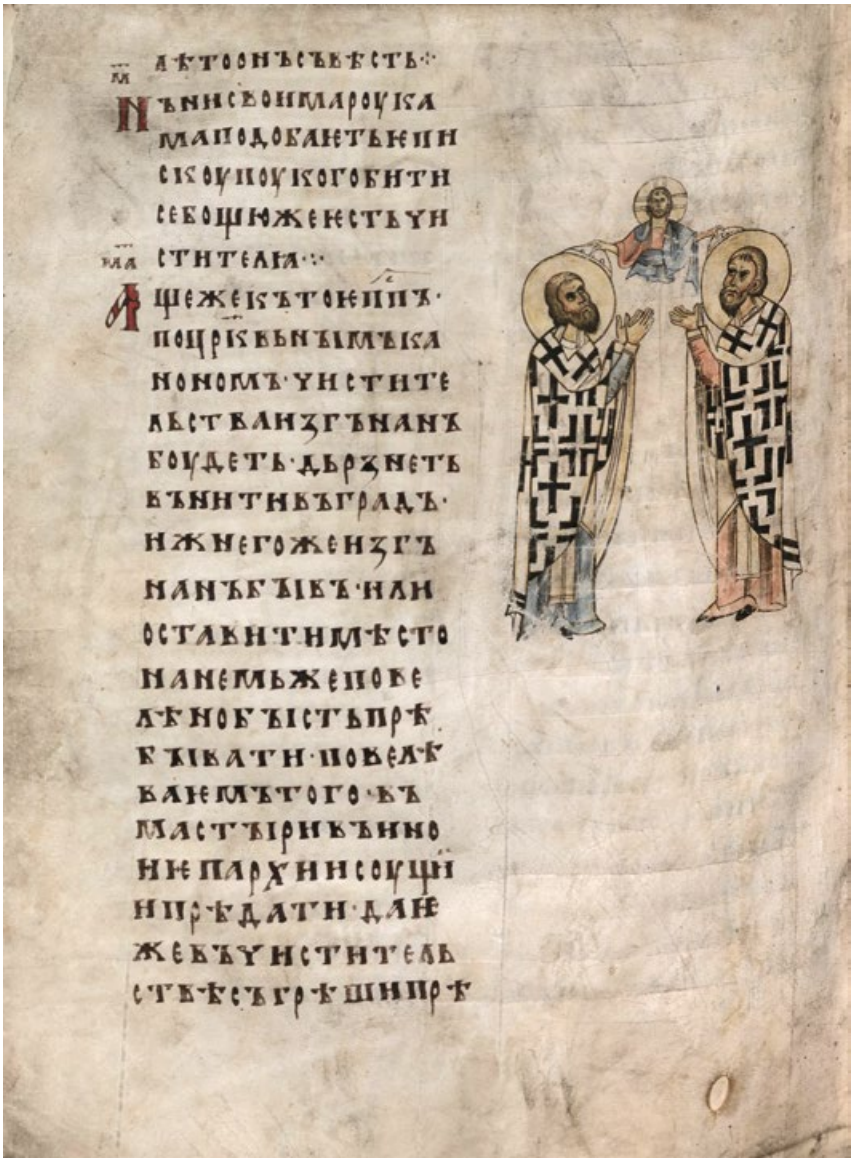


Илл. 1. Устюжская Кормчая книга, XIII–XIV вв.
Российская государственная библиотека (Москва), Ф. 256 (Румянцева В. Ф.), № 230
л. 6 об. – 7, начало Синагоги 50 титулов Иоанна Схоластика («Номоканон Мефодия»)



Илл. 2. Законоправило или Номоканон святого Саввы
(Иловицкая Кормчая), 1262 г.
Архив Хорватской Академии наук и искусств, Загреб (ХАЗУ), III-с-9
л. 45 об. Начало изложения апостольских правил

Илл. 3. Новгородская Синодальная Кормчая, 1282 г.
Государственный Исторический Музей (Москва), Синодальное собрание № 132
л. 31 об. – 32. Начало изложения апостольских правил



Илл. 4. Уваровская Кормчая, XIII в.
Государственный Исторический Музей (Москва),
Уваровское собрание № 124
л. 139 об. Глава 41 Собрания в 93 главах

СРЂАН Н. ШАРКИЋ

Један правноисторијски прилог о Законоправилу светога Саве

Аутор у раду анализира поједине одредбе осмог и деветог титулуса (гране) из главе 55 Законоправила светога Саве, која под називом „Закон градски“ представља превод Прохирона, византијског закона с почетка X века, донетог за владе цара Лава VI Мудрог. Прописи који су предмет рада односе се на мираз, али су редактори Законоправила за овај правни институт употребили стару словенску реч вѣно, која је у каснијим српским правним споменицима (повеље, Синтагма Матије Властара, такозвани Јустинијанов закон, Душанов законик), потпуно ишчезла и замењена грчком речју прикїа. У језицима неких словенских народа, вѣно се користи да би означило и нека друга брачна давања, поред мираза.

Кључне речи: вено, прикија, dos, мираз, Законоправило, брак, Прохирон, Синтагма Матије Властара

Добро је позната чињеница да глава 55 Законоправила светога Саве, под називом „Закон градски“, представља превод целог Прохирона (Ο πρόχειρος νόμος), византијског закона донетог почетком X века (вероватно 907. године), за владе цара Лава VI Мудрог.[1] Из мора прописа преузетих из Јустинијанове кодификације, Прохирон издваја најважније одредбе приватног и јавног права, сређујући их у 40 титулуса, што је у српском преводу изричито речено на само почетку: Ѕакона градскаго главы раѕличьни вь четырехъ десетехъ гранѣхъ (Морачка Крмчија 1895: 250; Законоправило 1991: 267б). Међу одредбама које се односе на приватно право, главе 8 и 9 посвећене су миразу – имовини коју према посебном брачном споразуму

* Срђан Н. Шаркић, [Универзитет у Новом Саду, Правни факултет, Катедра за Историју државе и права].

[1] У науци се дуго сматрало да је Прохирон донет између 870. и 879. у име цара Василија I и његових синова и савладара Константина и Лава. Али, након детаљних истраживања Андреаса Шминка (Schmінck 1986: 62–107) прихваћено је становиште да је овај закон донет 907. године, за владе цара Лава VI.

(pactum, према терминологији римскога права) жена доноси мужу ради олакшавања трошкова брачне заједнице и која, између осталог, служи за имовинско обезбеђење жене након престанка брака.[2] Осма глава Прохирона носи назив Περὶ δικαίου προικός („О праву мираза“), док је девета насловљена Περὶ ἐκδικήσεως προικὸς καὶ τῶν βαρῶν αὐτῆς, односно „О потраживању мираза и његових терета“ (Zepos II, 1931: 139, 140). У српском преводу осми одељак гласи ѻ исправьлєньныи вѣна („О уређивању мираза“), док је девети дословно преведен ѻ ѡтьмьщєнїи вѣна и тєжєсти єго (Морачка крмчија 1895: 278, 281; Законоправило 1991: 278б, 279а).

Занимљиво је да је преводилац Прохирона грчку реч προῖκα, προίξ, превео старим словенским изразом *вено* (вѣно), који се у каснијим правним споменицима више не користи. У текстовима из XIV века преовладали су изрази *прикија* (прикїа) и *тастина* (тьстнина), док је савремена правна терминологија усвојила турско-арапску реч *мираз*.[3]

Нема никакве сумње да *вено* у Законоправилу светога Саве означава ‘мираз’, што се лако дâ закључити у поређењу с грчким текстом. Међутим, вено је у словенским правима имало и друга значења. Према тумачењу Владимира Мажуранића „вено“ или „виено“ означава ‘dos, paraphernum’,[4] мада је то, према аутору, „izvorno ciena za djevojku, a poslije i dota, miraz“ (1975: 1560). Слично мишљење изнео је и Петар Скок који каже да је „prvobitno značenje bilo otkup djevojke prije nego će se dovesti u kuću“, мада је касније реч попримила и друга значења, која он објашњава немачким терминима (не преводећи их): *Brautkaufpreis* = ‘цена за куповину невесте’, *Morgengabe* = ‘јутарњи

[2] Овакво схватање мираза изведено је из разматрања римских правника о овој установи приватног права, мада у сачуваним делима римских аутора не можемо наћи изричиту дефиницију мираза. Велики број правила о миразу редактори Јустинијанових Дигеста расподелили су у три титулуса XXIII књиге. То су трећи титулус под називом De iure dotium („О праву мираза“), који садржи 85 одломака из дела римских правника; четврти титулус De pactis dotalibus („О споразумима о миразу“), с 32 одломка, и пети титулус De fundo dotali („О земљи [стеченој] миразом“), с 18 одломака (D. XXIII: 3, 4, 5).

[3] Турски *miras*, арапски *mīrāṯ* (Škaljić 1985: 464).

[4] Dos у римском праву означава ‘мираз’, док „параферне“ или „параферална добра“ (грчки παρά = ‘ван’ и φερνή = ‘мираз’) представљају ону имовину коју је жена унела у брак поред мираза (Станојевић 2002: 149, 151; Бујуклић 2012: 167).

дар',[5] *Mitgift* = 'мираз', *Bezalung* = 'плаћање, наплаћивање' (Skok III, 1973: 587). Израз би могао да води порекло од латинског глагола *vendere* = 'продавати' (Stanimirović 2006: 490),[6] али није искључено да је у основи индоевропска реч **u̯edh* = 'водити кући, венчати' (Skok III, 1973: 587). У чешком и пољском средњовековном праву *wèno* и *wiano* означавају 'мираз', али и нека друга брачна давања чији је циљ био материјално обезбеђење жене. То је могла бити сума новца коју је муж морао да обећа жени која му је донела мираз, као узмиразје. Такво вено је износило трећину или половину мираза, о чему се састављала нотарска белешка (Stanimirović 2006: 492).

Међутим, каснији српски историјско-правни извори уопште не спомињу израз вено, ни у значењу мираза нити било којег другог брачног давања. То је случај и с византијским правним компилацијама преведеним у Србији и са српским правним споменицима.

Прописе о миразу Матија Властар је сврстао у два одељка (слова) Синтагме: Δ – 2, под насловом Περὶ δανειστῶν καὶ δανείον καὶ ἐνεχήρων („О повериоцима и зајмовима и залогама") и П – 20, насловљен Περὶ προικῴων πραγμάτων, то јест „О имовини [стеченој] миразом" (Раллнс–Потлнс 1859: 204, 440). У српскословенском преводу та два наслова гласе: Слово Д – 2, ◊ ꙁаѥмницѣхъ и ꙁаимѣ и ꙁалозѣхъ и П – 20, ◊ прикїиниѫхъ иманїиѫхъ (Новаковић 1907: 214, 466).[7] Иако је Матија Властар прописе о миразу преузео из Прохирона,[8] српски преводилац Синтагме је на свим местима где су редактори

[5] „Јутарњи дар" (Morgengabe) јесте, према старом германском обичајном праву, поклон који муж мора да дâ жени сутрадан, након прве брачне ноћи. Помиње га још Бургундски закон (Lex Burgundionum), настао око 502. године (Шаркић–Поповић 2012: 63)

[6] И старословенски глагол вѣнити значи 'продавати' (Mažuranić 1975: 1560; Skok III, 1973: 587).

[7] У преводу Синтагме на савремени српски језик Татјане Суботин-Голубовић глава 2, слова Д, насловљена је „О зајмодавцима и зајму и залогама". Мада је преводилац у напомени 376 (Суботин-Голубовић 2013: 155) нагласила да у грчком изворнику стоји δανειστής, што дословно значи 'поверилац', у наслову је употребљен израз *зајмодавац*. Ја сам се определио за термин *поверилац*, јер је он шири и подразумева сваки облигационо-правни однос, док се израз *зајмодавац* односи само на уговор о зајму. Глава 20, слова П, насловљена је једноставно је „О миразу" (Суботин-Голубовић 2013: 337).

[8] Правила о миразу која је Матија Властар унео у своју Синтагму садрже основна начела римског права о овом правном институту, што је систематизовало Јустинијаново законодавство (Шаркић 2006: 186–187; Šarkić 2008: 683–684).

Закона градског употребили словенску реч *вено*, исту заменио грчким изразом *прикија* (прикїа). Навешћемо један пример поредећи одломак исте садржине из Прохирона и Синтагме Матије Властара и њихових српских превода. Ради се о правилу које даје жени, због тога што је у брак унела мираз, предност у односу на остале мужевљеве повериоце.

Procheiron IX, 15: Ἡ γυνὴ προτιμάσθω περὶ τὴν προῖκα τῶν προτέρων δανειστῶν τοῦ ἀνδρός (Zepos II, 1931: 143).

Законоправило IX, 15: Жена чьстнѣиши бываеть ѡ вѣне прѣждних дльжьникь дльжьникь моужа своего (Морачка Крмчија 1895: 285; Законоправило 1991: 289б).

Σύνταγμα Δ – 2: Ἡ γυνὴ προτιμάσθω περὶ προῖκα τῶν προτέρων δανειστῶν τοῦ ἀνδρός (Раллнс–Потлнс 1859: 204).

Синтагма Д – 2: Жена да прѣдпочитаеть се оть прикїи оть прьвыних дльжникь моужевних (Новаковић 1907: 214).

И такозвани Јустинијанов закон за мираз користи израз *прикија*. Тако на пример на самом почетку члана 3 стоји: Аще иномикь ѕапишеть прикїю нѣкомоу, а послѣ не стече прикїа ѡть ѡчина иманїа („Ако номик запише прћију коме, а после нема прћије од очевог имања“).[9] Мираз (*прћија*, односно *прикија* – у средњовековном изговору *прићија*) помиње се још и у члановима 31 и 32 (Марковић 2007: 53, 60, 61, 65, 70).

Несумњиво да је употреба израза *прикија* продрла у Србију под утицајем византијског права, мада је утицај могао доћи и из Дубровника, као и из приморских градова који су улазили у састав средњовековне српске државе. Тако, на пример, прво поглавље четврте књиге Дубровачког статута из 1272. године носи наслов „De dote et perchivio“, преведено речима „O mirazu i prćiji“ (Dubrovački statut 2002: 240, 241). Готово идентичан наслов („De dote et parchivio“) садржи и CXLIX поглавље Которског статута из 1316. године, преведено такође речима „O prćiji i mirazu“ (Kotorski statut 2009: I, 89; II, 209),[10] па би се могло закључити да се ту расправља о два

[9] Смисао ове одредбе је следећи: могло се догодити да давалац мираза обећа суму новца коју није могао да исплати или предају ствари коју није поседовао. Номик, као овлашћени чиновник, морао је да провери солвентност даваоца мираза пре него што некоме укњижи мираз (Марковић 2007: 65).

[10] Вид. Синдик 1950: 130.

посебна имовинско-правна института. Међутим, паралелна употреба латинског термина *dos* и исквареног грчког *perchivium*, *parchivium* (од προίξ), показује да су се у Дубровнику и Котору укрштали утицаји рецепције римског права, која је долазила и са Запада (од италијанских, пре свега болоњских глосатора) и из Византије. Ипак, у самом тексту (ако се изузму наслови поглавља) и Дубровачког и Которског статута за мираз се користи само реч *perchivium* (*parchivium*).[11] Изузетак је једна реченица из Дубровачког статута (Dubrovački statut 2002: 240, 241), у којој стоји: „Intentionis enim nostre est ut semper et in omni casu dos sive perchivium mulieris sit salvum" („Naša je, naime, namjera da ženin miraz ili prćija uvijek i u svakom slučaju budu osigurani").[12] Речима „dos sive perchivium" несумњиво се желело нагласити да ова два израза (латински и грчки) означавају исти приватно-правни институт (мираз).

Српски правни споменици, издати пре доношења Душановог законика, на више места користе израз *прикија* да би означили имовину стечену миразом. Навешћемо неколико примера. У попису имања (практику) манастира Хиландара у Струмској области, насталом новембра 1300. године, помиње се прикија седам пута: у сваком случају говори се о непокретним имањима стеченим миразом – ѡть прикиѥ (Зборник 2011: 309, 310). У добро познатој повељи краља Милутина манастиру Светог Ђорђа код Скопља (1300), прича се о извесном Маноти, Драготином зету, који је схватио да ће изгубити имање стечено миразом, па се као војник ставио у службу цркве:[13]

[11] Остаје нам непознато да ли је и Будвански статут, настао средином XIV века, користио изразе *parchivium* или *perchivium*, јер овај правни акт није сачуван у латинском оригиналу, већ у италијанском преводу из средине XVII века (Бујуклић 2014: 26–30). Статут користи за мираз италијанску реч *la dote*. На пример, израз *la carta dote* означава посебну јавну исправу којом се, приликом склапања брака, пописују сва добра која жена путем мираза уноси у брак; поглавље „de non alienar dote" забрањује мужу да отуђи имовину коју је стекао миразом (Ljubić 1882–1883: cap. 73 et 143).

[12] Овом одредбом, као и другим прописима Дубровачког и Которског статута, изражавају се схватања из Јустинијановог законодавства, према којима је мираз женина својина, иако се налази у имовини мужа. То правило јасно је изразио римски правник Трифонин речима: „Tryfoninus libro sexto disputationum, Quamvis in bonis mariti dos sit, mulieris tamen est" (D. XXIII: 3, 75).

[13] Овај податак из Скопске повеље добро је познат и често анализиран, као први помен проније у средњовековној Србији, те се на њему нећемо дуго

И того ради Манота, зеть Драготинь, видѣвь ере отьстоупи от него тьстна прикиа, и прѣдаде се црькви да си дрьжи тьстниноу и да работа црькви в воиничьски законь (Зборник 2011: 324). За мираз је први пут употребљен израз *тастна прикија*, а други пут *тастнина* – 'имање стечено од таста', што је несумњиво „прћија".[14] У истој повељи, нешто мало раније читамо: И Драгославь казньць даде от тьстнине си виноградище Маврово в Боутели (Зборник 2011: 319). Дакле, Драгослав казнац је *од тастнине* дао виноград, што у овом случају не би могло да означава мираз, јер према правилима грчко-римског (византијског) права мираз је женина својина коју муж не може да отуђи.[15] Пре ће бити да у овом примеру реч *тастнина* означава неко друго брачно давање (неку врсту поклона).

И Душанов законик за мираз употребљава израз *прикија*, мада га помиње само у члану 44: И отроке що имаю властѣле, да имь соу оу башиноу, и ныхь дѣце оу башиноу вѣчнѥ, нъ отрокь оу прикые да се не дае никъда. „И отроци што их имају властела, да им буду у баштину, и њихове деце у баштину вечну. Али отрок у прћију да се не даје никада" (Новаковић 1898: 39; Радојчић 1960: 51; Законик 1997: III, 110; Бубало 2010: 84). Но, намера ове одредбе није да регулише мираз као приватно-правни институт. Царева наредба забрањује давање

задржавати. Ради се о следећем: чиновници краља Милутина утврдили су да је Драготино имање у Речицама царска пронија, а не баштина. Стога Драгота није могао да ту земљу путем мираза отуђи и пренесе је свом зету Маноти. Схвативши да ће изгубити мираз, Манота се ставио у службу цркве као војник. Повеља користи израз „војнички закон", што представља персонално партикуларно правно правило, које регулише правни положај само једног сталежа, у овом случају војника – пронијара (Шаркић 2015: 132–140). О „војничком закону" вид. Михаљчић 1974: 305–309.

[14] Из ових примера се види да је у Скопској области било прихваћено основно начело византијског права (које није изричито споменуто у Синтагми), да и непокретне ствари могу бити даване у мираз (Соловјев 1998: 439). Као потврду ове чињенице Александар Соловјев (1998: 439) наводи и податак из повеље краља Милутина Хиландарском пиргу у Хрусији (1303–1304; после 1331), где се наводи да је српски краљ читаву Скопску област добио као Симонидин мираз од византијског цара Андроника II: и да ми оноузи зеи'лю оу прикию (Зборник 2011: 380). Мислим да се овде не ради о миразу као имовинско-правном послу, већ о политичком потезу: да би спасли образ, Византинци дају Милутину, под маском мираза, територије које је он већ био освојио.

[15] Теодор Тарановски сматра да се „са прикијом располаже као са својином" (1996: 581), што би значило да је у поменутом случају израз *тастнина* означавао 'мираз', што се мени не чини вероватним.

отрока у мираз, што је доста необично, јер се у првом делу члана (као и у члану 46) вели да су отроци у пуној својини властеле (*да им су у баштину*).[16]

Уочљиво је да српски правни споменици познају установу мираза (прикија, тастнина), али уопште не објашњавају правну природу ове врсте брачног давања. С друге стране, у српским преводима византијских правних компилација налазимо читав низ одредби које одражавају схватања грчко-римског (византијског) права о миразу. Али, да ли су се и у којој мери та правила примењивала и колико су она била усклађена са словенским обичајним правом, изузетно је сложено питање. Према мишљењу Карла Кадлеца ове одредбе породичног права доста су далеке од словенских схватања, по којима девојка уопште не добија мираз или добија само нешто руха и накита (Кадлец 1924: 82).

Коришћење израза *вено* као одговарајућег термина за мираз у Законоправилу светога Саве, несумњиво је остатак из словенског обичајног права. У XIV веку византијски утицај преовладава и извори користе грчку реч *прикија*. Али, да ли су сва компликована правила римско-византијског права, уврштена у преводе византијских правних збирки и примењивана у пракси, тешко је рећи. Вероватно да због недостатка извора на то питање никад нећемо добити задовољавајући одговор.

Извори

Бубало, Ђорђе. *Душанов законик*. Београд: Завод за уџбенике, Службени гласник, 2010.

Законик 1997: Митар Пешикан, Ирена Грицкат-Радуловић, Миодраг Јовичић (ур.). *Законик цара Стефана Душана*, књ. III. *Барањски, Призренски, Шишатовачки, Раковачки, Раванички и Софијски рукопис*. Београд: САНУ, 1997.

Законоправило 1991: Миодраг М. Петровић (прир.). *Законоправило или Номоканон Светога Саве. Иловички препис 1262. година. Фототипија.* Горњи Милановац: Дечје новине, 1991.

[16] Необична забрана давања отрока у мираз, коју предвиђа члан 44 Душановог законика, изазвала је недоумице и различита тумачења код најистакнутијих истраживача средњовековног српског права, у која се овом приликом, сасвим разумљиво, не можемо упуштати. Она су везана и за доста нејасан правни положај отрока уопште. Вид. *отрок*, ЛССВ: 483–485, где се наводи и списак литературе о овим питањима.

Зборник 2011: Владимир Мошин, Сима Ћирковић, Душан Синдик (прир.). *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*, књ. I (1186–1321). Душан Синдик (ред.). Београд: Историјски институт Београд, 2011.

Марковић, Биљана, *Јустинијанов закон, средњовековна византијско-српска правна компилација*. Београд: САНУ, 2007.

Морачка Крмчија. *Књижевни радови Нићифора Дучића*, књ. 4. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1895, 200–467.

Новаковић, Стојан. *Законик Стефана Душана, цара српскоī*. Београд, 1898. Фототипско издање. Раде Михаљчић (прир.). Београд: Лирика, 2004.

Новаковић, Стојан. *Матије Властара Синтаīмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила, словенски превод времена Душанова*. Београд: СКА, 1907.

Радојчић, Никола. *Законик цара Стефана Душана, 1349. и 1354*. Београд: САНУ, 1960.

Суботин-Голубовић, Татјана. *Матија Властар. Синтаīма*. Београд: САНУ, 2013.

Ралнс, Геώργιος – Μιχαήλ Πότλης. *Ματθαίου τοῦ Βλασταρέως Σύνταγμα κατὰ στοιχείον*. Ἐν Ἀθήναις, 1859. Фототипско издање: Атина, 1966.

D. [XXIII]: *Corpus Iuris Civilis, editio stereotypa*, vol. I. *Institutiones*. Recognovit Paulus Krueger; *Digesta*. recognovit Theodorus Mommsen. Berolini: apud Weidmannos, 1895. – Clark, New Jersey, Lawbook Exchange edition, 2010.

Dubrovački statut: Ante Šoljić, Zdravko Šundrica, Ivo Veselić (prir. i prev.), Nella Lonza (uvod). *Statut grada Dubrovnika, sastavljen 1272, na osnovi kritičkog izdanja latinskog teksta Baltazara Bogišiča i Konstantina Jirečeka*. Dubrovnik: Državni arhiv u Dubrovniku, 2002.

Kotorski statut: Miloš Milošević, Sima Ćirković, Jelena Danilović, Jelena Antović (stručna red.). Jelena Antović, Anita Mažibradić, Snežana Pejović, Joško Katelan, Aleksandra Milić, Mirko Vukasović, Lenka Blehova Čelebić, Gordana Mušura (prev.). *Statuta civitatis Cathari. Statut grada Kotora*, knj. I. *Fototipsko izdanje originala iz 1616. godine*. Venezia; knj. II. *Prevod originala iz 1616. godine sa naučnim aparatom*. Kotor: Državni arhiv Crne Gore, 2009.

Ljubić, Šime. *Statuta et leges civitatis Buduae, sivitatis Scardonae, et civitatis insulae Lesinae. Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*, pars. I, vol. III. Zagreb, 1882–1883.

Zepos, Joannis et Panagiotis. *Jus graecoromanum*, vol. II. Athenis, 1931. Reprint: Aalen, 1962.

Цитирана литература

Бујуклиħ, Жика. *Римско приваħно право*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, 2012.

Бујуклиħ, Жика. *Правно уређење средњовековне Будванске комуне*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, 2014.

Кадлец, Карло. *Првобиħно словенско право пре X века*. Теодор Тарановски (прев. и доп.). Београд, 1924.

ЛССВ: Сима Ћирковић, Раде Михаљчић (прир.). *Лексикон српскоī средњеī века*. Београд: Knowledge, 1999.

Михаљчиħ, Раде. „Војнички закон." *Зборник Филозофскоī факулħеħа* XII, 1. Београд, 1974, 305–309 [= *Сабрана дела*, V. Београд, 2001, 51–57].

Синдик, Илија. *Комунално уређење Коħора од друīе половина XII до почеħка XV сħолећа*, књ. I. Београд: САНУ, Историски институт, 1950.

Соловјев, Александар. *Законодавсħво Сħефана Душана, цара Срба и Грка*. Београд, 1928 [= *Класици јуīословенскоī права*, књ. 16. Београд: Службени лист СРЈ, 1998].

Станојевиħ, Обрад. *Римско право*. Београд: Досије, 2002.

Тарановски, Теодор. *Исħорија српскоī права у немањићкој држави*, I–IV. Београд, 1931–1935 [= *Класици јуīословенскоī права*, књ. 12. Београд: Службени лист СРЈ, 1996].

Шаркиħ, Срђан. „Одредбе римског права о миразу у средњовековном српском праву." *Зборник Маħице српске за класичне сħудије* 8 (2006): 185–191.

Шаркиħ, Срђан. *Закон у īлаīољским и ћирилским правним сħоменицима (од XII до XVIII века)*. Нови Сад: Правни факултет Универзитета у Новом Саду, 2015.

Шаркиħ, Срђан – Драгољуб Поповић. *Велики правни сисħеми и кодификације*. Нови Сад: Правни факултет Универзитета у Новом Саду, 2012.

Mažuranić, Vladimir. *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*. Zagreb: JAZU, 1908–1922. Pretisak: Zagreb: Informator, 1975.

Schminck, Andreas. „Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern." *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, Band 13. Herausgegeben von Dieter Simon. Frankfurt am Main: Löwenklau Gesellschaft, 1986.

Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. I–IV. Zagreb: JAZU, 1971–1974.

Stanimirović, Vojislav. *Brak i bračna davanja u istoriji*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Službeni glasnik, 2006.

Šarkić, Srđan. „Provisions of Roman Law on Dowry in Serbian Mediaeval Law." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeshichte*, Band 125. Romanistische Abteilung. Wien–Köln–Weimar: Böhlau Verlag, 2008, 682–687.

Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom-hrvatskosrpskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost, 1985.

Srđan N. Šarkić

A Contribution to the Study of the Nomokanon of Saint Sava from the Perspective of Legal History

Summary

It is very well known that among the Roman (Byzantine) laws (νόμοι), Chapter 55 of Saint Sava's Nomokanon ("Zakonopravilo" in the Serbian translation, composed in 1219) contains the entire Procheiron (Ο πρόχειρος νόμος, "Handbook" or "The Law Ready at Hand"), Byzantine law book divided in 40 titles, dated to 907, promulgated in the name of Emperor Leo VI ("Zakon gradski" in the Serbian translation). The editors of Procheiron compiled the provisions on dowry – the property transferred upon marriage by the wife herself or by another person to the husband with the aim of diminishing the burden which the marriage will entail upon him – in Title 8 (Περὶ δικαίου προικός, "On the Law of Dowry") and in Title 9 (Περὶ ἐκδικήσεως προικός καὶ τῶν βαρῶν αὐτῆς, "On Demand of Dowry and its Burdens"). The old Serbian translation of Title 8 is "O ispravljeniji vena" ("On Effecting of the Dowry") and of Title 9 "O otmьšteniji věna i težesti jego" ("On Demand of Dowry and its Burden"). It is interesting that the Serbian translators of Procheiron used the old Slavonic term *veno* (вѣно) as the translation for the Greek word προῖκα, προίξ (dowry). In mediaeval Slavonic terminology *veno* means 'dowry', but at the same time it designates the amount of money or any other kind of property, that the groom is obliged to give for the bride. The use of the word *veno* in the Nomokanon of Saint Sava to designate the dowry is an exceptional case in Serbian mediaeval law. Under Byzantine influence the legal sources from the second half of 13th and 14th centuries either translated Byzantine law compendia (Syntagma of Matheas Blastares and the so-called "Junstinian's Law"), or Serbian documents (Charters and Code of Emperor Dušan), used the Greek word *prikia* (from προῖκα, προίξ). Both terms are obsolete today. In the modern Serbian language, the word *miraz* is used for dowry; it originates from Arabic and was adopted in Serbia under Ottoman occupation (Arabic *mīrāṯ*, Turkish *miras*).

However, it is still uncertain whether all provisions of Byzantine law concerning the dowry were applied in everyday life in mediaeval Serbia. The problem lies in the lack of additional, relevant legal sources (verdicts), which could serve as evidence of the application.

ЗОРИЦА В. НИКИТОВИЋ

Семантичко-деривациона група ꙁаконь у Законоправилу светог Саве и српској језичкој традицији

У раду се приказује творбено гнијездо -ꙁакон- и семантичке реализације лексема с овом творбеном основом у Законоправилу светога Саве (1219). Примјењујући начело цјеловитости у проучавању лексичког система средњег вијека које у овом раду подразумијева садејство историјских, теолошких и правних феномена, у раду се покушава утврдити значење тематских група: ꙁаконь/бєꙁаконьниѥ које се налазе у антонимском лексичком односу. Садејство језичког и друштвеног контекста, тј. концепција симфоније Цркве и државе кроз средњовјековни правни поредак, и теоцентричност свјетовне сфере рефлектовали су се на лексички план, па рад нужно носи прагматички методолошки аспект. Завршни дио рада садржи осврт на значење лексичког пара *закон/безакоње* у савременом српском језику.

Кључне ријечи: ꙁаконь/бєꙁаконьниѥ, Законоправило светог Саве, симфонија Цркве и државе, лексичко-семантичка група, право, Божији закон

1. Методологија и корпус истраживања. Једна од најсадржајнијих и са данашњег аспекта семантички најсложенијих ријечи средњег вијека јесте ꙁаконь, која представља термин широког семантичког спектра, и у коме се преплиће више традиција. Сложену семантику ове ријечи одражавају многобројни слојеви традиционалне и актуелне мисли која је формирала естетичку, теолошку и правну терминологију данашњице. Због тога ће предмет овог истраживања бити семантичко-деривациона група ꙁаконь, а основни корпус истраживања Законоправило светог Саве (ЗСС), капитални

* Зорица В. Никитовић, Универзитет у Бањој Луци, Филолошки факултет, Одсјек за српски језик и књижевност.

Рад је настао у оквиру пројекта „Српски писани споменици средњовјековне Босне и Хума“ (бр. 1251604), који суфинансира Министарство за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационе технологије Републике Српске.

споменик средњовјековног црквеног и грађанског права којем ове године прослављамо 800. рођендан. Светосавски номоканон није био предметом цјеловитог проучавања српских филолога с краја XIX и током XX стољећа.[1] „Игнорисање Крмчије – овог основног правног споменика Немањићке Србије – смета правилном разумевању целе историје старог српског права“ (Троицки 1952: 15). Додатни корпус представљају рјечници српског језика.

Колико наше вријеме карактерише одвојеност грађанског од црквеног закона или, шире гледајући, одвојеност културе од вјере (в. Вендина 2007), говори чињеница да се у средњем вијеку свака повреда хришћанских заповијести судила као јавни преступ (Милаш 2005: 32). С краја XIX стољећа С. Новаковић с лакоћом уочава да је Србима с примањем хришћанства „вера долазила не само као *нова вера*, већ још више као *нов закон*, због чега је у српском језику и постао синоним *вере* и *закона*, те се законом и вера зове“ (Новаковић 2006: 130). Одвојеност човјека од Бога у времену секуларизације, као и нововјековног посвјетовњачења сакралне семантике средњовјековне философско-теолошке терминологије (в. Вендина 2007), суочава нас с опасношћу да ријечима припишемо значења која оне у датом времену нису имале, тј. да тумачењима сужавамо њихов семантички опсег, учитавајући као основно оно лексичко значење које је резултанта савремене епохе.[2] Сваки књижевни споменик историјски је условљен и као такав непоновљив, па је на истраживачу посебна одговорност да аутентични дух епохе разумије и пренесе вјерно, нарочито уколико је ријеч о лексици сакралног значења[3] која из постмодернистичке епохе не изгледа тако (в. Blumenberg 2004). Настојећи избјећи наведени проблем, а имајући на уму да диференцијација истраживачких аспеката као продукт напредовања научног сазнања потире оно што је опште[4] у категорији једне културе (Гуревич 1994: 31), за основно методолошко

[1] О историји проучавања Светосавског номоканона и његовом значају в. Никитовић 2018б: 291–311.

[2] Под одредницом „Библијски смисао“ К. Кончаревић каже: „Ми морамо открити *смисао писца*, а не да своју мисао, идеју, уносимо у његов текст. Већ св. Јован Златоусти (Хризостом) пише: ‘Сврха свих наших напора јесте да добро схватите смисао и снагу текста’“ (2017: 35).

[3] „Исус Христос је исти јуче, данас и у вијекове“ (Јевр 13,8).

[4] Савремене лингвистичке теорије не могу у потпуности одговорити на захтјеве богатог лексичког фонда српског средњовјековља и историјске лексико-

полазиште овог рада одабрали смо принцип цјеловитости који је А. Гуревич теоријски образложио у књизи „Категорије средњовјековне културе“ (1994). Слово тј. ријеч сама по себи представља културну творевину, рефлектујући традицију, обичаје, морал, систем норми и вриједности одређене епохе (Вендина 2007: 7). У покушају цјеловитог погледа на семантичко-деривациону групу ꙁаконь интерпретација ће се темељити на истовременом доприносу и лексичке семантике и прагматике (Прћић 2008: 291). Конкретна употреба лексичких јединица с лексичким језгром -ꙁакон- и њихови контексти, као и укупни контекст епохе, нужно носи прагматички аспект, будући да се лексичка прагматика бави ријечима у контексту који образује истовремено садејство језичког (реченичког) и ванјезичког контекста (Прћић 2008: 293; Cruse 2004). Семантичари су сагласни у томе да је контекстни оквир окосница сваке семантичке анализе.[5] Цјелина значења остварује се у органском прожимању појединих значења у тексту са цјеловитим контекстом јер у жанру древних књижевних споменика коме припада и ЗСС, као што ће истраживање показати, контекст има органски, а не само функционални карактер (в. Никитовић 2013). Како су показала досадашња семантичка истраживања философско-богословске и естетичке терминологије српског средњовјековља (Лазић 2007; Никитовић 2014; 2013), контекст епохе, тј. лексичка прагматика (уз лексичку семантику) незаобилазна је у формирању тј. проучавању лексичког значења. Ријеч је о епоси[6] у којој је писање почињало и

логије, будући да својим теоријским поставкама и методолошком апаратуром освјетљавају само одређене аспекте.

[5] Француски семантичари сматрају да је за дијахронијску семантику контекст једини извор семантичких и енциклопедијских података. Контекст је концептна основа за профилисање значења појединачних лексема, због чега је контекстна анализа кључни чинилац дијахронијске семантичке анализе (Raffaelli 2009: 188), било да се ради о микроконтекстном (који подразумијева анализу синтактичких функција појединих лексема и њихових колокација и ограничена је на једну реченицу), или макроконтекстном нивоу (шири од једне реченице и садржи разнолике изванјезичке тј. енциклопедијске податке релевантне за семантичку анализу (Picoche 1984: 22–24; в. Raffaelli 2009: 185–189 и тамо наведена литература).

[6] „Као год књига, писменост, уметност и друштвени ред у опште – тако су и закони међу Србе дошли с вером, као прост и обичан део реда за који се мислило да вери самој припада и који се тога ради с вером и установама њеним уносио“ (Новаковић 2006: 129).

завршавало сь богомь 1,1; И 398а,2; а закон доношен сь страхомь божиимь 135,12–13; „јер се вером све почињало и све свршавало“ (Новаковић 2006: 141). Осим наведеног и поред основне литературе из области православне духовности, којој припада правни споменик чија је лексика предмет истраживања, у раду ће бити примијењена и теорија семантичких поља у којој антонимски однос двије тематске групе лексема унутар лексичко-семантичке групе (ЛСГ) законь омогућава сагледавање њиховог значења. По теорији семантичких поља, свака ријеч добија тачно и диференцијално значење тек унутар семантички обједињеног скупа ријечи којем припада у датом историјском тренутку.[7] Није сувишно истакнути да колико год да је прошавша епоха утицала на семантику дате ријечи, формиравши одређена семантичка поља, толико, из овог времена гледано, лексичка јединица постаје средство којим упознајемо епоху, која измиче нашем разумијевању,[8] будући да се значења крећу у сасвим другој семантичкој сфери. Овакав приступ заправо представља двоједан процес – кроз лексику сагледавамо поглед на свијет дате епохе, као што и постојећа мултидисциплинарна и транскултурална знања о средњовјековљу помажу да боље разумијемо семантичке слојеве лексике. Хипотезе овог истраживања, чији је циљ да се сагледа значење тематских група законь и безаконьниѥ, јесу: значење ријечи законь чврсто је инкорпорирано у контекст епохе и одређено њоме; свјетовна сфера се одликује теоцентричношћу; значење лексике није детерминисано функционалним стилом и жанровском припадношћу споменика; дијахрона лексичко-семантичка истраживања средњовјековног терминосистема ареала Slavia Orthodoxa захтијевају интердисциплинарни приступ.[9]

[7] Теорија семантичких поља је једна од најзначајнијих семантичких теорија прошлог вијека, што потврђује податак да у прве три четвртине прошлог вијека преко хиљаду радова у самом наслову има термин семантичко поље (в. Щур 1976: 19; Буиленко 2012). Овим истраживањем нису обухваћене све лексеме које образују семантичко поље законь, односно обухваћене су само творенице од -закон- као творбене основе.

[8] Један од проблема који се поставља пред истраживача средњовјековља јесте дух времена који је потпуно супротан периоду који истражујемо, јер је у нововјековљу дошло до „померања човекових представа о сродности појмовних поља“ (Грицкат 1977: 120).

[9] Сврха живота средњовјековног човјека – посједовање вјечних вриједности и спасење – свој одраз нашла је у језику. Језик је неразлучиво повезан с духовношћу и културом, па је испитивање књижевног језика тијесно повезано с изучавањем

Нарочито је важно истаћи да сагледавање корелације екстернолингвистичких чинилаца – историјских, теолошких, правних и црквено-канонских – који су кроз стољећа и тисућљета формирали одређена лексичка значења, представља предуслов и оквир језичке анализе.

2. Симфонија државе и цркве односно црквеног и свјетовног закона. Законоправило светог Саве. Да је царска дужност да доноси законе и да им је та дужност Богом повјерена,[10] имѫже ѡт(ь) б(ог)а мирьскыхъ вещи строєниѥ пороучено єсть 694, 25–26 (којима је Богом повјерено уређивање световних ствари), јасно казује ЗСС. аще ино ничтоже єсть ц(ѣса)р(ь)ство нь тькмо ꙁаконноѥ приставлєниѥ ꙁакони же иже жиꙁнь сьблюдающе неврѣдно далече нѣгдѣ врѣднаꙗ ѡт(ь) граждань ѡт(ь)ревающе ѡт(ь)поущено же єсть ц(ѣ)с(а)ремь и ꙁаконь полагати 690,26–30 (Ако царство није ништа друго него само законито управљање, а закони ти што чине живот неповредивим, далеко одбацујући од грађана оно што је штетно, онда је и царевима допуштено да их доносе). и по томоу писанию ѡ сихъ ц(ѣсар)(ь)ствомь моньмь оуꙁаконеньмь прѣбывати вь соущих под нашимь правовѣрньмь и христиꙗнскымь житиѥмь повелѣваѥмь 692, 16–20 (И према том тексту, што о овоме царство моје узакони, прописујемо да се пребива под нашим православним и хришћанским начином живљења).

Ријеч ꙁаконь садржана је у самом наслову овог значајног споменика средњовјековног права. Назив *законоправило*,[11] који стоји у првој реченици рукописа – сь б(о)гомь починають книг(ы) сиѥ гл(агол)емыѥ грьчьскыимь ѥзыкомь номоканонь и скаꙁаемыѥ нашымь

књижевности, историје језика, историје културе једног народа о чему су много писали руски лингвисти: Виноградов, Топоров, Успенский, Шахматов, Вежбицкая и др. (в. Вендина 2007: 4–13; Кончаревић 2017: 262; Кончаревић 2018).

[10] У средњем вијеку се сматрало да краљевска власт долази од Бога (Пеинтер 1997: 500). Природа краљеве власти изречена је и у најзначајнијем класичном трактату енглеске правне теорије О законима и обичајима Енглеске (De legibus et consuetudinibus Angliae), из пера знаменитог правника из XIII стољећа Хенриха од Брахтона који каже: „Краљ не сме бити потчињен човеку. Краљ, знајте, има изнад себе Бога, као и закон који га је начинио краљем[...]. Обуздава, дакле [краљ] своју власт законом који је узда власти[...]“ (Шаркић 2015: 29).

[11] У науци је овај споменик до сада био познат под руским називом Крмчија, а у новије вријеме, како су објављена два преписа, Иловички (1991) и Сарајевски (2013), устаљује се његово изворно име *Законоправило*. О сложеници *законуправило* в. Штављанин-Ђорђевић 1998: 251–258.

ѥзыкомь законоуправило 1, 1–4 (С Богом се почињу књиге ове, које се грчким језиком зову Номоканон, а нашим се језиком каже Законоправило), начињен је по узору на грчку сложеницу *номоканон* (νομοκάνων), која означава грађанске законе νόμοι и црквена правила κανόνες. Као што видимо, већ сâм назив овог правног зборника говори о концепцији симфоније између црквеног и државног закона. Постојање зборника који су у себи садржили и црквена правила и свјетовне прописе, а који су се називали номоканони, било је уобичајено за Византију (Јанковић 1953: 7; Цисарж 1970: 36–37, и др.). Хришћанство је између IV и VI стољећа било проглашено државном религијом, па је правовјерно хришћанство имало привилегован положај у римском друштву, и тај положај је био подржан законима[12] (Линч 1999: 23). Послије Миланског едикта (313), када је хришћанство признато за слободну јавну установу (corpus christianorum), а мало касније и за државну религију, Црква улази у најтјешњи савез са државом. Из овог односа се створио богат извор црквеног права у законодавству хришћанске Цркве, јер је законодавство Цркве проистицало из општег гледишта да Црква и држава, као душа и тијело, сачињавају један организам, и да међу њима мора бити стална веза ради општег добра (Цисарж 1970: 33). Грчко-римски цареви признавали су црквеним законима безусловно обавезну снагу у држави, какву су имали исти државни закони. Црква је била проглашена основом правног поретка у држави, и од припадања или неприпадања правовјерној Цркви зависило је признавање политичких и грађанских права у држави (Милаш 2005: 31). При таквом положају у држави Црква се није противила да државна власт издаје законе о црквеним питањима, или сама, или заједнички са црквеном влашћу, и тим државним законима црква је признавала потпуну важност, примајући их у своје канонске зборнике, чиме је исте законе на извјестан начин канонизовала (Милаш 2005: 31). У свакодневном животу било је немогуће одвојити Цркву од државе, државну од духовне власти, јер су грађани били поданици и чланови и једне и друге, и ту подјеле није било. Црквено законодавство – канони васељенских и других сабора имају важност државних закона и обавезни су за све грађане (Поповић 2011: 357).

[12] Овдје је потребно дати напомену да законодавна власт као атрибут државе (владара) у раном средњом вијеку практично не постоји, тако да стварање права остаје у сфери народних обичаја (Шаркић 2015: 18).

За вријеме цара Јустинијана (527–565) потпуно се утврдила веза између цркве и државе и једнак значај у држави канона и државих закона. Већ од IX стољећа на словенски језик превођене су само оне византијске законске збирке у којима су црквени и грађански закони били обједињени, јер се у њима налазило све што треба за црквену управу и за грађанско суђење (Новаковић 2006: 130). Многи црквени преступи сматрали су се од стране државне власти, као државни преступи, те су се као такви и кажњавали. Апостасија од хришћанске православне вјере сматрала се и политичким преступом и као таква се и судила; исто као за разне друге црквене кривице прописане су биле казне свјетовног права што значи да су исте кривице сматране за повреде државног закона (Милаш 2005: 14).

Теорија симфоније између Цркве и државе из познате новеле цара Јустинијана, која заступа складан однос – симфонију између Цркве и државе, а коју је свети Сава унио у Законоправило настала је као резултат два крајња стања: цезаропапизма, када је владар врховна власт у цркви и држави, и папоцентризма, када духовни поглавар има и духовну и државну власт. Пошто су оба стања неприродна за Цркву и државу, а штетна за ширу друштвену заједницу (Митровић 2012: 75), свети Сава је у однос између аутокефалне Српске цркве и српске државе уградио тезу о супрематији канонског права као услову за „симфонију“ Цркве и државе, као и тезу о потчињености владара законима (Богдановић 1979: 97). „Већи од других дарова Божијих, дарованих од Вишњег човјекољубља, јесу свештенство и царско достојанство. Један службу Божију врши, други људима влада и о њима брине. Од једног и истог извора обоје исходи и украшава живот човјечији. Јер, ништа тако не потпомаже царску власт као поштовање од свештеника, јер се и за њега самог увијек Богу моле. Ако буду сасвим непорочни, и буду имали смјелост пред Господом, цареви ће право и како доликује почети уређивати предане им градове и оне који су под њима. Настаће неко благо сагласје које добро дарује животу људском. Ово ће бити, вјерујем, ако се сачува држање свештених правила која нам предаше апостоли, ти праведно хваљени и поштовани очевици Бога Слова, и сачуваше и исповиједише Свети Оци“ (П 2015: 235).

Према правној идеологији тог времена, ЗСС као рад равноапостолнога светителꙗ саве, како га назива краљ Милутин (Сол. Сп. 90),

равнопрѣстолнога апостолаць, како га назива цар Душан (Сол. Сп. 143, 155), имао је у правном животу Србије ауторитет juris divini, ауторитет Светог писма[13] (Троицки 1952: 15; Богдановић 1979: 98). Ријеч је о споменику који су почетком и током XIII стољећа све словенске православне Цркве поставиле у темеље цијелог свог устројства, живота и дјелатности (Троицки 1949: 142) чиме су у хришћанским државама новоустановљени закони и б(о)ж(ь)ств(ь)наꙗ правила 135,29–30 постали друштвена норма која је потпомогала форму националне државе. С. Троицки ће у својој фундаменталној студији о ЗСС (1952) истаћи да је Светосавски номоканон најзначајније правно дјело не само српске него и цијеле словенске правне литературе, како по своме садржају и обиму, тако и по практичном значају. Савином кодификацијом Србија већ на почетку XIII вијека добија кодекс чврстог правног поретка и постаје правна држава (Богдановић 1979: 97). ЗСС је опширни зборник многобројних споменика, различитих како по своме садржају, тако и по своме поријеклу. У њега је укључено више од стотину дјела канонског, грађанско-правног, литургијског и моралног садржаја, који потичу од колегијалних црквених органа-сабора и синода и од лица различитог друштвеног положаја, почев од византијских царева и патријарха, до епископа, игумана и презвитера, који су живјели у периоду од хиљаду година у разним покрајинама тадашњег културног свијета (Петровић 2002), због чега Законоправило светог Саве сматрамо прворазредним извором за проучавање лексичког система српскословенског језика и уопште ћирило-методијевског насљеђа, а који, с књижевног аспекта, илуструје испреплетеност књижевних жанрова и функционалних стилова, те нераздјељиво јединство различитих области људске дјелатности.

Шири контексти издвојених примјера илуструју недиференцираност и нераздјељивост живота који је био проткан и омеђен Богом и на личном и на друштвеном плану. За оне који су рођени у

[13] „‘Богодьхновенныѥ сиѥ книгы’, ‘божьствено писаниѥ’ називају К њени преписивачи, ‘многогрѣшны богдан’, епископ Рашки Григорије II, епископ Будимљски Теофил, чрнец Герман и непознати по имену преписивач Пећке К; ‘свети и божественн законикь’, називају Морачку К њени ‘хътитори Ранч воивода и Рашꙗ и кнез Воукое с православьными хрисьтꙗни горниѥ и дониѥ Плане’; ‘Богоць речена правила сіа’, називају К Руски преписивачи Рјазанске К“ (Троицки 1952: 14–15).

благочестивости (правовјерју) и отхрањени у вјери (рождьшеи се вь благочьстии и вь вѣрѣ вьспитѣни бывше 380,5–7) правовјерје није религија,[14] већ „Пут, Истина и Живот“ (Јн 14,6). „Хришћанска духовност је онтолошки догађај, чудо Откривења и вере, она је чисти, изворни, мистички и тајинствени живот – живот човека са Богом[15] и пред Богом, који нам је дат с оваплоћеним Христом, који је онтолошки темељ, мера и критеријум истинског живота, живота Цркве“ (Кардамакис 2005: 12). У ЗСС се и саме заповијести цара Јустинијана називају „божанственим“, „које не само по правилима правоверних наших отаца следе, него и од царске моћи снагу дарују са законским и богоугодним додатком богоподобно разматрајући оно што је корисно читавом човечанству“ (623,25–33). „Живот човека с Богом и пред Богом“ приказан у ЗСС, као основни критеријум живота средњовјековног хришћанина, одражен и на лексички систем (в. Вендина 2002; Никитовић 2014), може се сагледати и кроз правни дискурс. Наводимо неколико примјера[16] из грађанског закона ЗСС који илуструју усаглашеност црквеног и свјетовног односно теоцентричност свјетовне сфере.

(1) и шестаꙗ ꙁаповѣдь повелѣваѥть ꙗко праꙁд(ь)ни соуть. иже прѣжде паскы седмь д(ь)нии и седмь д(ь)нии по пасцѣ. и дьнь христова рождьства. и с(ве)т(а)го б(о)гоꙗвлениꙗ. и стр(а)стии с(ве)тыихъ ап(о)с(то)ль д(ь)ниѥ. и всакаꙗ неделꙗ. и вь таковыѥ дьни ни поꙁорище не ствараѥть се. ни соудь соудит се 707,25–33 (И шеста одредба наређује да су празници: седам дана пре Пасхе, седам дана по Пасхи, и дан Христовог рођења, и Свето богојављење, и дан страдања светих апостола, и свака недеља. У те дане се не одржава ни позориште, ни суд не суди);

(2) нь аще и приспѣѥть праꙁд(ь)никь ц(ѣса)р(ь)скыи вь недѣлю. рекше вьспоминꙗни д(ь)нии рождениꙗ ѥго. или рождениꙗ с(ы)на и дьщере ѥго. или нѣкоѥ от(ь) таковыхъ. прѣлагаѥт се поꙁорище на инь д(ь)нь. поꙁори же дѣѥ вь неделю. воиньства лишен боудеть. и имѣниѥ ѥго раꙁграбит се. и поꙁываѥи на соудище. прѣстоупивь ꙁаконь тожде постраждеть. 708,25–709,2 (Али ако царски празник падне у недељу, односно сећање на дан

[14] „Нигде у Новом завету нам Хришћанство није јављено као ‘култ’ или ‘религија’. Јер, религија је неопходна уколико постоји непремостива преграда између Бога и човека. Међутим, Богочовек Исус Христос је разрушио ту преграду, с обзиром на то да нам је вратио и даровао нови живот, а не нову ‘религију’“(Шмеман 2004: 21).

[15] „Вера није знање о Богу него познавање Бога“ (Шмеман 2004: 29).

[16] Примјери су узети из 47. гране цара Јустинијана и из Прохирона.

рођења његовог, или рођења сина и кћери његове, или нешто слично томе, преноси се славље у други дан. Онај ко у недељу прави славље, биће лишен војске, и имање његово ће му се одузети, а судски позивар, преступивши закон, исто тако ће пострадати);

(3) ѥреткиѡ и ѡт(ь) градьскаго ѕакона вьѕбранено ѥсть ѡт(ь) хр(и)стиѩнь ничтоже вьѕимати 373,28–30 (јеретицима је и грађанским законом било забрањено да ишта од хришћана узимају);

(4) и градьскыи ѕаконь вѣдоуѡщихь своѥ жены прѣлюбы твореще все не ѡт(ь)поуѡщающи нхь моучить 701,18–21 (и грађански закон кажњава оне који знају за своје жене да прељубу чине а не отпусте их);

(5) аще и многыимь прѣжде нась годѣ бысть приѥтно быти лихвамь стежаниѥ ѥдина ѕаимодавць жестости юже и безоумиѥмь нь мы оубо ѩко недостоина сиѩ нашего христиѩньскаго житиѩ ѿметна быти расоудихомь ѩже бож(сь)твьнымь ѕакономь вьѕбранена соуть тѣмь же повелѣваѥть наша тихость ничтоже никако же ни вь ѥдино иже ви нѣлихвы не вьѕети да неминеще се ѕаконь хранити ѕаконь б(о)жиѥ прѣстоупаѥмь нь аще кто ѥлико же нѣчто вьѕметь вь дльгь дав(ь) менить се И 289а,2/21–290,1/12 (Иако је многима прије нас било по вољи да се прихвата стицање лихварством, па и до сада суровошћу и безумљем зајмодаваца, ми ипак ово, као недостојно нашег хришћанског живљења, нађосмо за потребно одбацити, као што је и Божијим законом забрањено. Тако, дакле, заповиједа наше човјекољубље – никако и ни због каквог разлога лихву узимати, да не бисмо, мислећи да закон чувамо, закон Божији преступили[17]), итд.

3. О изразу закон (νόμοι, lex, ѕаконь). Проучавајући поријекло историјски посвједочених термина и њихов развој у току којег су, пошавши од заједничких облика, сузили своје значење у називе правних установа у индоевропским језицима, Е. Бенвенист наводи да се „закон“ у староиндијском каже *dhaman*, у грчком *themis* – што дословце значи: правило установљено од богова (Бенвенист 2002: 317). *Themis* је божанског поријекла, и према ауторовом закључку, „само таква семантика омогућује нам да разумемо и на један

[17] Превод овог посљедњег правила шеснаесте гране О дугу и залогу из Градског закона у четрдесет грана – Прохирона наводимо према преводу Сарајевског преписа који се налази у штампи, а који представља први цјеловит превод Законоправала Светог Саве на савремени српски језик.

именитељ сведемо примене ове речи. *Themis* је *basileusov*-ов атрибут, који је небеског порекла, а множина *temistes* означава скуп тих прописа, божански надахнут зборник неписаних закона, збирку изрека, забрана предатих путем пророчанстава, којима се у свести судије (у датом случају породичног старешине) утврђује примерен начин поступања у свим приликама када се ради о поретку унутар *genos-a*" (Бенвенист 2002: 319). Као што видимо, прво и основно значење лексема везаних за правну дјелатност и закон у претхришћанској многобожачкој епоси проистиче из концепта божанског поријекла закона. Преглед значења овог термина у претхришћанској епоси[18] излази из оквира овог истраживања, али треба истаћи да је веома велики број значења која грчки писци подразумијевају под νόμοι, или латински под *lex*, проистицао из неразликовања поријекла одређеног правила које је настајало: обичајем, законодавном радњом државних органа или се законодавна дјелатност приписивала боговима и митским личностима. „Древни закони, приписивани историјским или легендарним законодавцима били су заправо пописани обичаји чија је примена била обавезна" (Шаркић 2015: 45).

Израз ꙁаконь једнако је важан за јудаизам,[19] као и за хришћанство. *Закон* ('закон, правило, упутство, одлука') има више значења од којих су два у Светом писму. Прво, израз *Закон* означава јединствену силу која регулише редовну смјену догађаја (природни закон), и друго, правило понашања наложено од државних власти. „Стари завет је описно назван *Закон и Пророци* (Мт 5,17; Рм 3,21), а целокупно Мојсијево петокњижје названо је законом, заповешћу која је човеку дата од Бога као правило морала и слободе. Израз *Закон* повремено означава цео Стари завет (Јн 12,34; 1 Кор 14,21), јер је као

[18] О поријеклу и широком спектру значења грч. термина νόμοι и лат. *lex* в. Шаркић 2015: 42–48, 48–53.

[19] У Библији се Тора назива Закон Мојсијев и стављен је на прво мјесто. У књизи Исуса Навина читамо: „Буди слободан и храбар да држиш и твориш све по *Закону* који ти је заповиједио Мојсије слуга мој [...] нека се не раставља од уста твојих књига овога *закона* него размишљај о њему дан и ноћ, да држиш и твориш све како је у њему написано" (ИсНав 1,7–8) (Топаловић–Ковач 2015: 12). Закон Старог завјета помиње се и у Новом завјету. „Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима: јер то је Закон и Пророци" (Мт 7,12); „Или нисте читали у Закону како суботом свештеници у храму суботу обесвећују, па нису криви" (Мт 12,5), итд.

такав указивао на односе између Бога и човека, као и на међуљудске односе“ (ПЕ 2002: 703). Када је у питању Закон Божији, с аспекта свештене историје, Господ је људском роду дао три закона: Најстарији, Стари и Нови или посљедњи закон. Најстарији Божији закон није био писан. По ријечима светог Николаја Српског, он је упечаћен у људска срца и савјест: „Закон је написан у њиховим срцима, будући да им савест сведочи“ (Рим II, 14–15). Пошто је овај закон ишчезао из људских срца, Бог је преко Мојсија, око петнаест вијекова прије Христа, предао на брду Синају писани закон Божији, који је садржавао десет заповијести написаних на двије камене таблице. Како ни један од ова два закона није могао да спасе људски род од три главна зла: од Сатане, од гријеха и смрти, Нови закон Божији дат је људима преко Господа Исуса Христа (Свети Николај 2001: 285). Заправо, „Христос је свршетак закона“ (Рм 10,4), јер од Христовог васкрсења нѣсмы подь законоль нь подь благодѣтню 604,8–9 (нисмо под законом, већ под благодати). Нови завјет је хришћански Закон слободе, благодати, радости и спасења.[20] „Својом економијом спасења Господ Исус Христос је отворио пут ка Тројичином Божанству. У том чину спасења све бива од Оца кроз Сина у Духу Светоме. То је врховни Закон у богочовечанском телу Цркве; врховни Закон у животу Цркве и врховни Закон сваког члана Цркве“[21] (ПЕ 2002: 704).

О термину законъ и његовој синонимичности са завѣтъ писао је Е. М. Верешчагин (1997: 59, 67–76), узимајући за полазиште

[20] Нови закон се сажима у „новој заповести“: „Заповијест нову дајем вам: да љубите једни друге као што ја вас љубих, да и ви љубите једни друге“ (Јн 13,34; 15,12,17). „Јер се сав Закон испуњава у једној ријечи, у овој: љуби ближњега свога као себе самога“ (Гал 5,14). „Блага вест за разлику од Старог закона, који има педагошку и законодавну улогу, јесте закон благодати која дарује моћ слободи и искупљењу. Улазна врата у хришћански морал јесу слобода благодати, а не притисак од закона и казне. Вера је акт послушности у слободи, а не чување закона из покорности“ (Брија 1977: 75).

[21] „Свети Максим Исповедник у свом учењу говори о три закона: природни (рационални међуљудски односи и односи на релацији природа–човек), писани (Закон који регулише једнакост и правду међу људима с правног аспекта) и закон Благодати (Закон љубави на божански начин). Сходно историји спасења, ова три закона представљају божанску педагогику која се остварује кроз природу, кроз Закон и кроз Духа Светог, одн. означавају Цркву и сву њену лепоту“ (ПЕ 2002: 704). О свим контекстима употребе израза *Закон* у Светом писму (*Закон Мојсијев*, *законик*, *законици*), в. ПЕ 2002: 704; RBT 1993: 1490–1504.

семитизме, и доказујући опосредовани утицај хебрејског језика (иврита) на семантички опсег ових двају именица[22] у преводилачкој дјелатности словенских Првоучитеља. У ћирилометодијевској традицији ꙁаконь има више значења и покрива неколико семантичких поља: а) строги поредак, чврсто правило, сема *непорецивости*; б) божанствени закони, богооткровења, сема: *заповијести*; в) природни закон или закон из области обичајног права, сема *записаности*; г) људски закони, сема *(не)постојаности*. Основа *-кон-* у ꙁаконъ означава 'почетак и крај, границу', и за разлику од именице ꙁавѣтъ није калк (Верещагин 1997: 69).

3.1. Семантичко-деривациона група ꙁаконь. У ЗСС деривационо гнијездо[23] -ꙁакон- је богато: ꙁаконь, ꙁаконикъ, ꙁаконьныи, ꙁаконьно, въꙁаконеноѥ/оуꙁаконеноѥ, беꙁаконьныи, беꙁаконьно, беꙁаконьниѥ, беꙁаконикъ, беꙁаконовати, прѣбеꙁаконьныи, ꙁаконоположениѥ, ꙁаконьноповелѣвати, ꙁаконохранитель, ꙁаконопрѣстоупникъ, ꙁаконоуправило. Као што примјери илуструју, творбено гнијездо -ꙁакон- образује двије тематске групе које су у антонимском лексичком односу: ꙁаконь/беꙁакониѥ. Истраживања лексике старословенског језика и уопште лексике ћирилометодијевске традиције показала су да лексички систем стоји на бинарним опозицијама. Т. Вендина је на богатом корпусу лексике старословенских споменика, као и у језику руске културе ћирилометодијевског насљеђа, показала ословотвореност главне хришћанске опозиције и базне опозиције свеукупне културе *добро/зло* (2002: 183–187; 2007: 145–193) кроз лексичко-семантичке парадигме ријечи: истина, правьда, вѣра, красота, любы итд. (2007).

[22] Семантичка слојевитост и асоцијативно поље лексема ꙁавѣтъ и ꙁаконъ, како у оригиналним, тако и у преведеним дјелима зависио је од већ постојећих грчких преведеница хебрејских ријечи. Грађење терминологије словенских првоучитеља било је под утицајем грчког језика који је био проникнут духом иврита (и арамејскога језика), па грчки језик није заустављао продор семитизама у новостворени словенски књижевни језик (Верешчагин 1997: 76). Не треба губити из вида да превод са хебрејског предлошка словенској хришћанској заједници није толико близак, будући да су се Словени утемељили на грчком тексту који смисаоно и духовно носи аутентични хришћански одраз.

[23] Од укупно 64 главе, колико садржи ЗСС, грађа је ексцерпирана из првих 47 глава (Законоправило светога Саве 1: 2005) и дјелимично из 55. главе Прохирона (И: 1991), што значи да корпус деривата са творбеном основом -ꙁаконовим истраживањем није коначан.

Кроз семантичко поље назива за вјеру у ЗСС (Никитовић 2018а: 215–236) утврђен је исти лексички однос бинарних опозиција[24]: вѣрныи / правовѣрныи / благовѣрныи / благочьстивыи // невѣрни / иновѣрьнь / зловѣрни / зломоудрыи / злочьстивыи / нечьстивыи.

Тематској групи коју чине мотивна ријеч законь и од ње образоване творенице,[25] супротстављена је тематска група с формантом без- у значењу 'гријех, незаконита радња, дјело супротно Божијем закону', па ћемо грађу представити кроз семантички антонимски однос ових лексичких група. Као што ће се из примјера видјети, и једну и другу тематску групу карактерише обиље значења. Према истраживањима С. Шаркића израз *закон* у српским средњовјековним правним споменицима поприма велики број различитих значења: 1. право; 2. Божији поредак; 3. правило настало судском праксом; 4. вјера; 5. молитва; 6. начело; 7. власт (поредак); 8. забрана; 9. обавеза; 10. услов; 11. повеља или урбар; смјена; 12. правило понашања; 13. дозвола, пристанак, одобрење; 14. судски позив; 15. судски поступак; 16. заједница 17. начин[26] (в. Шаркић 2015: 42, 156–169). Проблем диференцијације разних значења у оквирима полисемантичких ријечи излази из оквира овог истраживања.[27] Напоменимо само да се

[24] На материјалу сложеница с првом компонентом *благо-* и лексике с коријеном *благ-* из старословенских канонских споменика, Л. П. Клименко, такође, закључује да творенице с овом творбеном основом успостављају 13 типова семантичких корелација организованих по принципу опозиције позитивно-негативно: 1) *благодать*, 'милость, благодать' / 'безблагодатность'; 2) *благоверие* 'набожность, благочестие' / 'неверие, ересь'; *благочьстие* 'набожность, благочестие, богобоязненность' / 'неверие, ересь, отсутствие страха Божия'; 3) *благодушие* 'душевное спокойствие, душевный мир' / 'отсутствие душевного мира, смятение души; 4) *благодуть* 'добродетель, склонность к добру' / 'порок, греховность, склонность ка греху'; 5) *благодарение* 'благодарственная хвала' / 'хула, отсутствие благодарности'; 6) *благоизволение* 'произволение к добру' / 'произволение к злу'; 7) *благодуть* 'благодеяние, добро' / 'злодеяние' итд. (Клименко: 2001: 28–29).

[25] Иако је критеријум за ексцерпцију грађе творбено-семантички, творбена анализа излази из оквира овог лексичко-семантички усмјереног истраживања и предмет је другог истраживања.

[26] С правног аспекта гледано, данас се у научној и законодавној пракси, термин *закон* користи у два значења: закон у материјалном смислу (свако општеобавезно правило понашања које утврђује држава), и у формалном смислу (правни пропис који доноси највише представничко тијело у држави) (Шаркић 2015: 54; в. РЕ 1979: 1648–1649).

[27] Овако много значења именице *закон* потврђује чињеницу да се полисемија саремених језика квалитативно разликује од полисемије древних језика.

различити историјски типови полисемије током стољећа, али и у мањим временским периодима, мијењају. Иако у проучавању историје лексике истраживачи најчешће описују пут кретања ријечи од њеног основног значења ка пренесеним значењима, то представља само један од могућих путева развитка семантике ријечи и никако не основни, јер суодноси могу бити најразличитији, понекад противрјечни и сложени (Budagov 1981: 57–63).

3.2. Унутар тематске групе законь према творбено-семантичком критеријуму могу се издвојити примјери са законь (а) и примјери у којима је закон- мотивна ријеч (б): законьныи (1), законьно 'законито' (2), възаконеноѥ/оузаконеноѥ 'узакоњено' (3), законикъ 'законик' (4), законоположениѥ 'законодавство, закон' (5); законохранитель 'законочувар' (6), законьноповелѣвати 'доносити закон' (7), законоуправило / законьномоу правилоу 'законоправило' (8). Даља семантичка поткласификација именице законь се не врши јер би била произвољна и исфорсирана. На примјер, израз законь брака односи се и на црквено и грађанско законодавство које је у том времену узакоњеним сматрало црквено склопљен брак, јер: б(ог)оу посрѣдѣ сьвкоуплѧющихъ се вьводимоу и свезающоу же и оутврьждающоу прьвоѥ житиѧ сьчетаниѥ св(є)щенотворимыми молт(н)твами 693, 16–20 (Бог између оних који се спајају уводи, везује и утврђује прво усклађивање живота свештенодејственим молитвама) – недјељив је с аспекта савремених терминосистема.

а. законь

ветхы законь 680,19 /стари закон/; июдѣискомоу законоу 472,21,33 (јудејски закон); законы новооуставленаѧ 672,32 (новоустановљен закон);

градьскымь и людскымь закономь 442,10 (градски и јавни закон); градьскыми закони 407,13; 700,3 (градски закон); градьскаго законна 297,8 (градског закона);

законь сродьства 285,32 (закон сродства); закономь брака 194,8 (законом брака); по чиноу закона 614,32 (по чину закона); от(ь)реченыи закономь бракъ 618,4 (брак законом забрањен); женоу неот(ь)реченоую

Ова појава се доста оштро разликује од полисемије типичне за савремене књижевне језике која, ма колико била сложена и зависила од контекста, по правилу се ослања на основно значење ријечи. Не тако давно Лосев је увјерљиво показао да су придјеви *свет* и *божански* код Хомера имали практично толико значења колико је могло бити могућих спојева ријечи с таквом врстом придјева (Budagov 1981: 49).

ꙁаконы 646,14 (незабрањену законом жену); ꙁаконоѩь приѥтны 674,27 (законом прихватљиве); по ꙁаконоу сьвькоупленаго соужитиꙗ 427,9,10 (по закону склопљеног суживота); вторьѩь ꙁаконь 543,8 (други закон); правило црьков(ь)ноѥ прѣстоупающе ꙁаконы имають ѡсобны 221,19–20 (преступајући свако црквено правило, имају своје законе);

б. (1) ꙁаконьныи adj. ꙁаконныѥ главы 115,15 (законске главе); ꙁаконны бракь 216,18; 221,2,27 (законити брак); женоу ꙁаконноую 217,8; 222,1; 535,26 (закониту жену); ꙁаконьныѩи гл(агол)ы 508,20 (законска ријеч); дѣло ꙁаконно и похвалы достонно 510,3–4 (дјело законито и похвале достојно); ꙁаконноѥ чести 609,13,23 (законски дио); оброучению ꙁаконноѩоу 609,26–27 (законита вјеридба); ꙁаконноѥ приставлениѥ 690,25–26 (законито управљање); ꙁаконнаꙗ некаꙗ реченаꙗ 51,24 (неке законске одредбе); прѣжде ꙁаконныѥ паскы вечера бысть христова 604,19–20; 604,24–25 (прије законске Пасхе бјеше Христова вечера);

(2) ꙁаконьно adv. да ꙁаконно женеть се и посагають 160,3 (да се законо жене и удају);

(3) вꙁаконѥныи adj. ѡть с(ве)тыѥ цр(ь)к(ь)ве хранити вꙁаконѥныѥ 223,19–20 (које је узаконила света Црква (постове)); оуꙁаконеноѥ врѣѩе испльнꙗѥ 313,6 (испуњујући узакоњено вријеме (до епископског чина)); по всемоу иже вь нѣи оуꙁаконеныѩь 697,32 (по свему што је у њој узакоњено); ѡ оуꙁаконеныхь книгахь 576,8 (узакоњене књиге); вьꙁаконеноѥ прѣданиѥ о пасцѣ 226,28–29 (узакоњено је предање о Пасхи);

(4) ꙁаконикь m. ѡть иного ꙁаконника 220 (из другог законика);

(5) ꙁаконоположениѥ n. ꙁаконоположениѥ 675,2; 679,30 (законодавство); брачноѥ ꙁаконоположениѥ бѣсовьско нарицають 500,29,31 (брачну установу називају бјесовском); ветхаго ꙁаконоположениꙗ имѣти на сихь твр(ь)дость 682,7,23 (старог закона онога ће се одржати); новаꙗго ꙁаконоположению 683,1,686,21 (новога закона);

(6) ꙁаконохранитель m. ꙁаконохранителꙗ аристина 117,4 (законочувара Аристина);

(7) ꙁаконьноповелѣвати v. ipf. се правило хранити всѣмь и блюсти ꙁаконьноповелѣвають 187,17 (ово правило свима заповиједа да ово држе и чувају по закону (П 76));

(8) ꙁаконоуправило n. скаꙁаемыѥ нашимь ѥзыкомь ꙁаконоуправило 1,1 (а нашим се језиком каже законоправило); въвед(е)ниѥ номоканоноу сирѣчь ꙁаконноѩоу правилоу 110,7–8 (увод у номоканон или законоправило).

У ЗСС јављају се:

а. Бог као законодавац: прѣстоуплениѥ ꙁакона б(о)жиꙗ 517/15–16 (преступање Божијег закона); по ꙁаконоу божию 677,32 (по Божијем закону); ѥще ꙗрма х(ри)с(то)ва несьше ни ꙁакона ѥго не ꙁнають 514,3–5 (јер оне јарма Христовог још нису понијеле нити закон Његов знају); смотри же и великаго моисѣꙗ паче же б(ог)а имь ꙁакон полагающа 609,31–33; 610,9–10 (погледај великог Мојсија преко којег Бог положи закон); приложениѥмь ꙁаконнымь богоугодьнымь полꙁноѥ всемоу чл(ѣ)ч(ь)скомꙋ сьꙁданию бо(го)под(о)бно смотреще 623,31 (законски и богоугодни додатак богоподобно разматрајући оно што је корисно читавом човјечанству);

б. Црква као законодавац: цр(ь)ковныѥ прѣстоупаѥ ꙁаконы и новоѥ нѣчто вьводе 223,28–29 (кршећи црквене законе, и нешто ново уводећи); цр(ь)к(ь)в(ь)ныѥ раꙁдроушаѥ ꙁаконы 228,30–31 (прекршилац црквених закона); прѣстоупникь цр(ь)ков(ь)ныхъ ꙁаконь 229,21 (преступник црквених закона); цр(ь)ков(ь)ныимь ꙁаконоимь 160,3 (црквени закон); ꙁаконныим богоугодныим приложениѥмь (приложени богоугодни закони) 623,31;

в. Цар као законодавац:[28] ц(ѣ)с(а)рева ꙁакона 385,4; ц(ѣса)р(ь)скаго ꙁакона 395,17 (царев закон); по ꙁаконоимь стронти 694,27–28 (да уређују по законима); и сиꙗ оубо нашимь ц(ѣса)р(ь)ствоимь с попеченииѥмь тогда оуꙁаконена быше 692,33–693,2 (И све ово, дакле, старањем нашег царства би узакоњено); оть писаниꙗ ꙁаконоположениꙗ ꙁапечатлѣнаго ꙁлатою печатию ноустиниꙗна ц(ѣ)с(а)ра 113,25–27 (из законског списа запечаћеног златним печатом цара Јустинијана); и бракоу оуꙁаконенаго врѣмене по ветхыим же ꙁаконоимь и по новомоу прѣмоудраго ц(ѣ)с(а)ра ꙁаконоположению 696,6–9 (узакоњеног времена за брак по старим законима и по новом закону премудрог цара).

3.3. беꙁаконьниѥ. Основни философско-теолошки став који је Византијом суверено владао јесте да су све најбоље и најчистије истине дате једном за свагда. Чим има разних знања, разних прилаза истини, то и јесте знак, сматрало се у средњем вијеку, да су они погрешни (Грицкат 1977: 124, 130; Вендина 2007: 133). „Сви свети Оци Цркве, сви Васељенски и помесни Сабори увек су учили да је истина једна, да не постоји плурализам истине и релативизам у

[28] У књизи Црквено право С. Троицки наводи: 1) вољу Божију, 2) вољу Цркве и 3) вољу државе као изворе црквеног права (2011: 71–97).

области морала. Православље подразумева јединственост, уникалност и вечност истине“ (Карелин 2017: 293–294). Дато становиште потврђују називи за вјеру у културном ареалу Slavia Orthodoxa: правовѣрнїе / правая вѣра / православнїе / благовѣрнїе / благочьстые ‘правилна, истинита вјера’, наспрам зьловѣрнїе / зьлочьстнїе / злоумоудрнїе / безаконнїе / ересь ‘крива, погрешна вјера, кривовјерје, јерес’ (в. Вендина 2007: 166; Никитовић 2018а).

Као и законь и тематска група безаконьнїе има своју библијску историју. „Хиљаду година пре Христа, Цар Давид је од безаконика постао философ покајања“ (Златоусти 2004: 103). Апостол и јеванђелиста Јован, изједначује гријех и безакоње,[29] рекавши: „Сваки који чини гријех и безакоње чини а гријех јесте безакоње“ (1. Јн 3,4).[30] „Гријех је сличан безакоњу, јер гријеши сваки који чини безакоње“ (САВ, СВВ 2008: 112). безаконьнїе је превод грчке ријечи ἀνομία ‘незаконитост’ која у ЗСС има више значења. Уколико бисмо се изразили еуфемизмом, *безакоње* је ‘неусаглашеност са црквеним канонима и свјетовним правним правилима’. Да бисмо илустровали ширину семантичког садржаја овог термина, тумачењем светих отаца дајемо семантичку реализацију ове ријечи у Псалтиру, на примјеру свега неколико псалама.

„И по обиљу милосрђа свога очисти безакоње моје“[31] (Пс. 50,2) > ‘преступање божанственог Закона’ (САВ, СВВ 2008: 112); „Опери ме добро од безакоња мога, од греха мога избави ме“ (Пс. 50, 4) >

[29] Грађа Псалтира и Законоправила илуструје широку мрежу синонимских лексичких односа – *безаконик* је синоним са *безбожник* и *безумник*. *Безбожништво*: „Духовни став супротан побожности, презирање Бога и његовог закона; свеопшта чињеница у грешном човечанству“ (ПЕ 2002: 149).

[30] И ову лексему познају и Стари и Нови завјет. „Јер тајна безакоња већ дејствује, само док се уклони онај који сад задржава“ (2. Сол 2, 7). „И тада ћу им јавно казати: Никад вас нисам знао; идите од мене ви који чините безакоње“ (Мт 7, 23).

[31] Из тумачења Јефимија Зигабена. „И по обиљу милосрђа свога очисти безакоње моје“ (Пс 50,1). „Под безакоњем овде подразумева прељубу и убиство, јер Закон забрањује и једно и друго. Признавши своје безакоње, он као да самог себе пореди с племенским незнабошцима, који живе изван Закона“ (САВ, СВВ 2008: 115). „Опери ме добро од безакоња мога и од греха мога очисти ме“ (Пс 50, 3). Под речју грех поново подразумева преступ који је починио и који је претходно назвао безакоње, зато што грех и јесте преступање или нарушавање закона. Уопште, често се дешава да, користећи речи *грех* или *безакоње* или *преступ* пророк не прави никакву разлику међу њима (САВ, СВВ 2008: 116).

‘убиство Урије и прељуба с Вирсавејом’ (САВ, СВВ 2008: 112); „Гле у безакоњима се зачех и у гресима роди ме мати моја“ (Пс 50,7) > ‘Адамово безакоње, тј. преступање заповијести Божије, удаљавање од закона који је добио од Бога’ (САВ, СВВ 2008: 113); „Научићу безаконике путевима твојим“ (Пс 50,15) > ‘преступник’[32]; „Боже мој, избави ме из руку грешника, из руке безаконика[33] и неправдујућег“ (Пс 70,4) ‘јеврејски народ’; „Омрзао си све који чине безакоње“ (Пс 5,6) > ‘они који греше у начину живота’ (САВ, СВВ 2008: 20); „Њима су у рукама безакоња, десница њихова испуни се мита“ (Пс 25,10) > ‘незаконито отимање од других’ (САВ, СВВ 2008: 64); „Речи уста њихових су безакоње и превара“ (Пс 35,4) > ‘поруге које су изговарали Христу’ (САВ, СВВ 2008: 78); „Безакоње смисли на постељи својој“ (Пс 37,5) > ‘истрајност (досл. неуморност) Јевреја у смишљању зла против Христа’ (САВ, СВВ 2008: 78); „Јер безакоња моја превазиђоше главу моју“ (Пс 37,5) > ‘тежина греховног бремена’ (САВ, СВВ 2008: 83); „Од свих безакоња мојих избави ме“ (Пс 38,9) > ‘гријех’ (САВ, СВВ 2008: 83); „Истраживаше безакоње“ (Пс 80,7) ‘смишљање зла против Господа, Јевреји’ (САВ, СВВ 2008: 145); „Речи безаконика надјачаше нас“ (Пс 64,4) > ‘мудрост мудраца овога вијека од које су они изнемогли, изгубивши истинско познање’ (САВ, СВВ 2008: 146).

Као што видимо, израз безаконьниѥ је многосадржајан и семантички вишеслојан термин који и у ЗСС, могло би се рећи, има онолико значења колико има контекстуалних семантичких реализација. Примјери који слиједе показују да израз безаконьниѥ[34] стоји у антонимском односу према ꙁаконь, при чему су безаконьниѥ и незаконь синонимски пар, а безаконны, безаконьниѥ и безаконьно синонимски низ са значењем: ‘преступање Божијег закона’; ‘зловјерје, јерес’; ‘различити облици јеретичког дјеловања’; ‘безбожништво’; ‘гријех’; ‘који су се оженили супротно закону’; ‘родоскрвна веза’;

[32] „Чим ме избавиш од греха, и подариш ми Духа Твог Светог, поново ћу научити преступнике да корачају твојим путевима“ (САВ, СВВ 2008: 114).

[33] „Од грешника тј. од јеврејског народа, јер је он био и преступник Закона и клеветник – као преступник Закона као онај који је осудио недужнога, а клеветник као онај који није имо никакво основано оправдање да га оптужи“ (САВ, СВВ 2008: 167).

[34] О твореницама с формантом *без-* у различитим жанровима руских споменика XI–XIV стољећа в. Виноградов 1975: 191–206.

‘убиство’; ‘преступање закона’; ‘сљедовање паганским обичајима’; ‘у супротности са правилима’, ‘давање мита’, ‘прељуба и блуд’, ‘идолопоклонство’ итд. – сваки вид, дакле, како појединачног и одређеног гријеха, тако и свеукупни гријех.

безаконьниѥ n. ѡть севира бывьшеѥ безаконьниѥ 24,30–31 (од Севира учињено безакоње) 25,11; многа безаконна ѡт(ь) того ѥвсѳатиꙗ и ѡт(ь) соущихъ с нимь 221,1 (Јевстатије и они који су с њим учинили многа безакоња); невѣдѣниꙗ безакониѥ 420,25–26 (безакоње из незнања); исповѣдаѥ своѥ безакониѥ 531,26 (исповедајући своје безакоње); безаконниѥ скриваѥ 537,14 (безаконо скривајући); безакониꙗ не створил 543,8–9 (није учинио безакоње);

безаконьно adv. цр(ь)ков(ь)ноѥ безаконно имоущоу вл(а)д(ы)чьство 19,20 (незаконито задржа црквену управу[35]); 23,14 разбоиничьски и безаконьно вь ефесе вьтороѥ бывшаго сьбора (разбојнички и незаконито по други пут одржани сабор у Ефесу); безаконно нѣчто творещаго вь с(ве)тѣи цр(ь)к(ь)ви 127,29–30 (који нешто незаконито чини у цркви); безаконьнѣ женещаго 78,19 онога који се безаконо жени; сь женами мыти се безаконно ѥсть 256,22–23 (безаконо је мити се са женама); ꙗко безаконно ѡ(ть)ретено бысть 256,28 (као безаконо забрањено би (купање са женама)); ѡт(ь)поустити безаконо живꙋщоую с нимь 590,32–33 (отпустити ону која безаконо живи с њим);

безаконьныи adj. ѡт(ь) безаконныхъ брацѣхъ сирѣчь крьвомѣшании 115,20; 124,14; 207,22–23; 420,13–14; 434,22–23; 517,27; 518,3; 540,7 (о незаконитим браковима тј. крвомешању); поношахоу безаконьна и неподобна 6,6 (трпљаху безакоња и недоличности (П 13)); безаконнѣи сласти 582,21 (безаконе сласти); поноуждающихъ безаконноѥ воле 191,3 (незаконита воља насилника); безаконноѥ соужитьство 421,6–7; 450,30 безаконноѥ соужитиѥ 512,11 (незаконито сужитство); безаконнѣмь дарѣ и лоукавнѣмь ѡбычаи 479,29–30 (безакони дар и лукав обичај); скврьнаго и безаконнаго дѣла 534,32 (сквернога и безаконога дјела); безаконноѥ ѡбщениѥ брака 543,14 (незаконита заједница брака); 582,2 безаконноѥ хитрости 713, 4–5 (безаконо довијање);

безаконовати v. impf. и даниль прор(о)кь вь мол(и)твѣ своеи вь множѣ гл(агол)еть сьгрѣшихомь и безаконовахомь 395,3 (и пророк Данило у својој молитви у множини говори: „сагрешисмо и безакоње учинисмо“);

[35] Павле Самосатски, епископ антиохијски постаде предводник јереси.

бѣчисльнаꙗ бѣꙁаконовавь дѣлесы 608,3–4 (небројено дјелима безаконовавши);

бѣꙁаконьныи supst. аще не наоучиши ни вьꙁгл(агол)еши оумрѣть бѣꙁаконны вь бѣꙁакони своѥмь 143,28–32 (за епископа) ако не научиш и не поучиш, умријеће безаконик у безакоњу своме; трожень бѣꙁаконнь 528,23 (трећебрачник је безаконик);

прѣбѣꙁаконьнии adj. прѣбѣꙁаконьнии прѣлюбодѣи (И377,1/2–3) (пребезакони прељубник (јеретик));

нѣꙁаконь m. аще гдѣ нѣꙁакономь позвани боудоуть ѩладыхь и несьврьшеныхь вьꙁрастомь дѣтїи 119,11–13 (ако негдје мимо закона буду позвани да управљају имовином недозреле дјеце);

ꙁаконопрѣстоупникь m. таковии соудоу ꙁаконопрѣстоупникь повинни соуть 582,3 (такви да се подвргавају суду за законопреступнике (који одлазе врачарама));

Умјесто закључка. Читајући правила и заповијести садржане у многобројним гранама Законоправила светог Саве, могло би се рећи да правни систем средњовјековља у значајној мјери представља правно утемељен Божији закон, те да аналогно симфонији Цркве и државе, егзистира сагласје између црквеног и грађанског закона, чиме се на пољу правне дјелатности могу сагледати темељни постулати средњовјековног погледа на свијет који се одликовао цјеловитошћу – отуда његова специфична недиференцираност и нерашчлањеност појединих сфера[36] (Гуревич 1994: 28), самим тим и терминологије. При покушају систематизовања значења ЛСГ ꙁаконь кроз историју развоја правне мисли, треба истаћи да смо суочени с неколико битних слојева схватања *закона*: са различитим културама претхришћанске епохе, са старозавјетним учењем,[37]

[36] Жанровска припадност споменика, иако је у одређеној мјери задаје, не детерминише семантику ријечи, тако да је на пољу корелације функционалних стилова и лексичког система потребно вршити системска интердисциплинарна и теолингвистичка истраживања.

[37] При томе не треба губити из вида да је сваки од периода који су изграђивали одређену семантику ријечи трајао (или траје) макар тисућљето. Закон Мојсијев, свештена историја древног Израиља, настајао је у дужем временском периоду, нешто више од хиљаду година (Топаловић–Ковач 2015: 133), при чему је посљедња секуларна епоха којој и сами припадамо, а у којој долази до десемантизације сакралног значења, у односу на претходне вишестољетне епохе, с историјског аспекта гледајући, тек је започела.

са новозавјетним учењем,[38] те са нововјековном секуларном идеологијом у којој је правна сфера у потпуности одвојена од теолошке, и у којој библијско значење има маригиналан лексикографски статус. Од три значења која се у Вуковом рјечнику[39] наводе за *закон* прва два се односе на Божији закон, а тек треће, у данашњем смислу ријечи, припада области правне терминологије: 1) *вјера, религија*; 2) *причест*; 3) *обичај, закон* (ВР 1852: 177). У РСЈ ситуација је супротна, само посљедње значење се односи на Божији закон, али се као примјер наводе турски и римски закон, па остаје нејасно на шта се овом одредницом мислило. *Закон* м. 1. правн. *нормативни акт којим суверена власт одређује општеобавезне правне прописе*: ~ о школству, кривични ~ ; 2. а. *правило о друштвеном понашању*: народни ~, морални ~, б. *обичај, ред који влада у одређеној средини*; 3. а. *нужно стање, непроменљиви однос који проистиче из суштине ствари*: природни ~, ~ крви. б. *утврђена научна истина*: Архимедов ~, гласовни ~. 4. *вера, религија*: турски ~, римски ~ (2011: 379).

Другачије речено, ријеч *закон* прошла је кроз три епохе: претхришћанску, хришћанску и секуларну, при чему је у прве двије епохе имала сакралну семантику, док се у секуларној епоси та семантика чува само у сфери сакралног дискурса. Док је у средњем вијеку израз *Закон Божији* легитиман правни појам, дотле га у савременом правном терминосистему нема. Као што су примјери показали, именица ѕаконь у том времену има више значења, али је битно нагласити да управо због теоцентричности свјетовне сфере, сакрално и свјетовно значење често се преплићу – ѕаконь као термин грађанског права у средњем вијеку такође је подразумијевао држање Божијег закона и хришћанских моралних заповијести, јер је то, истакнимо још једном, вријеме у коме је Црква као историјска и есхатолошка творевина

[38] Смјене епоха увијек су се одражавале и на семантику језичког знака, па су и новозавјетни писци „демитологизирали“ садржаје претходних епоха јер су свјесно придавали нов смисао терминима и ријечима које су по неопходности користили (Пападопулос 1998: 22). Готово сви византијски мислиоци велику пажњу посвећивали су језику и лингвистичким проблемима. Чак се интензивни и напрегнути духовни живот првог вијека легалног постојања хришћанства (IV в.) кретао у кругу рјешавања лингвистичких проблема.

[39] Занимљиво је да Вук у свом рјечнику доноси ријеч *законоша*: „У Босни човјек од закона, и поп или калуђер (особито Турци зову тако наше свештенике)“ (ВР 1852: 177).

чврсто интегрисана у свеукупни живот заједнице. Колективна философија живљења у начелу је била евхаристијски усмјерена, што лексички систем ЗСС јасно показује, па се и значења крећу у другој семантичкој сфери него што је то случај са другим културним епохама и синхроним равнима.

Кад је ријеч о тематској групи бєꙁаконьниѥ, која стоји у антонимском односу према тематској групи ꙁаконь, она у ЗСС има више значења: 'преступање Божијег закона, самим тим и свјетовног', 'зловјерје, јерес', 'безбожништво', 'гријех' и др. (в.т. 3.2), док се у савременом српском језику, будући да је дошло до оштрог диференцирања области државног и црквеног, *безакоње* више везује за одступника од Божијег Закона. Данас је ова ријеч жива у сакралном дискурсу, док је као термин правне терминологије не налазимо, чиме се још једном поткрепљује чињеница да је лексема ꙁаконь у словенском средњовјековљу имала веома живо и у друштвену свијест дубоко укоријењено значење Божијег закона. Средњовјековни човјек јасно је знао и осазнавао да поред социјалних закона постоји вјечни закон који се зове Бог (Вендина 2002: 293). Ми бисмо додали да семантичко-деривациона група ꙁаконь у Законоправилу светог Саве недвосмислено свједочи како је и социјални тј. грађански закон био утемељен и проистицао из Божијег закона. Процеси семантичке диференцијације ријечи у развоју лексике остају отворено и непрегледно поље истраживања, а први српски Законик непресушни извор језичких и других културолошких чињеница.

Извори

ВР: *Срӣски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Скупио га и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. У Бечу: у штампарији јерменскога намастира, 1852. Београд: Нолит, 1975.

Законоправило светога Саве: Миодраг М. Петровић, Љубица Штављанин-Ђорђевић (прир. и прев.). *Законӣправило Светӣої Саве*, 1. Београд: Историјски институт, 2005.

И: Миодраг М. Петровић (прир.). *Законӣправило или номоканон Светӣої Саве. Иловички ӣрепис 1262. ӣодина*. Фототипија. Горњи Милановац: Дечје новине, 1991.

П: Слободан Продић, Братство манастира Добрунска Ријека, Станка Стјепановић (прев.). *Сарајевски ӣрепис Законӣправила Светӣої Саве из XIV вијека*. [Добрун]: „Дабар" – издавачка кућа Митрополије дабробосанске, 2015.

РСЈ: *Речник српскоīа језика*. Измењено и поправљено издање. Нови Сад: Матица Српска, 2011.

Сарајевски препис: Слободан Продић, Братство манастира Добрунска Ријека, Станка Стјепановић (прев.). *Сарајевски препис Законоправила Светоī Саве из XIV вијека*. [Добрун]: „Дабар" – издавачка кућа Митрополије дабробосанске, 2019 (у штампи).

Цитирана литература

Бенвенист, Емил. *Речник индоевропских установа: привреда, сродство, друштво, власт, право, религија*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижница Зорана Стојановића, 2002.

Богдановић, Димитрије. „Крмчија Светога Саве." Међународни научни скуп *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*, децембар 1976. Београд: САНУ, 1979, 91–99.

Брија, Јован. *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд богословског факултета СПЦ, 1977.

Буйленко И. В. „Лексико-семантические объединения слов." Электроный научно-образовательный журнал ВГСПУ „*Грани познания*" № 5 (19) (Декабрь 2012): 89–92. <www.grani.vspu.ru>

Вендина Т. И. *Средневековый человек в зеркале старославянского языка*. Москва: Российскя академия наук, Институт славяноведения, 2002.

Вендина, Т. И. *Из кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры*. Москва: Российскя академия наук, Институт славяноведения, 2007.

Верещагин Е. М. *История возникновения древнего обеславянского литературного языка*. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. Москва: Мартис, 1997.

Виноградов В. Н. „Употребление образований с приставкой *без-* в памятниках разных жанров XI–XIV вв." *Древнерусский язык. Лексикология и словообразование*. Москва, 1975, 191–206.

ЕП: Димитрије Калезић (гл. ур.). *Енциклопедија православља*, I. Београд: Савремена администрација, 2002.

Златоусти, Свети Јован. *Изабране беседе на псалме*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара, 2004.

Грицкат, Ирена. „Питања из историје књижевног и писарског рада." *Јужнословенски филолоī* XXXVII (1977): 117–155.

Гуревич, Арон. *Катеīорије средњовековне културе*. Нови Сад: Матица Српска, 1984.

Јанковић, Драгослав: *Историја државе и права феудалне Србије (XII–XIV век)*. Београд: Научна књига, 1953.

Кардамакис, Михаил. *Православна духовност*. Манастир Хиландар, 2005.

Карелин, Рафаил. *Хришћанство и модернизам*. Божана Х. Стојановић (прев.). 4. изд. Подмаине: Манастир Успења Пресвете Богородице, 2017.

Клименко, Л. П. „Лексика с корнем *благ-* и композиты с компонентом *благо-* в старославянском языке X–XI в." *Вестн. Нижегор. ун-та им. Н.И. Лобачевского. Сер. Филология*, вып. 1 (3). Н. Новгород: Издательство ННГУ, 2001, 22–30.

Кончаревић, Ксенија. *Језик и религија – појмовник теолингвистике*. Београд: Јасен, 2017.

Кончаревић, Ксенија. *Језик и култура: славистичка перспектива*. Београд: Јасен, 2018.

Лазић, Милорад. *Српска естетика аскетизма*. Хиландар: Библиотека Тавор, 2008.

Линч, Х. Џозеф. *Историја средњовековне цркве*. Београд: Clio, 1999.

Милаш, Никодим. *Црквено казнено право: по опћим црквено-правним изворима и посебним законским наредбама које важе у православним автокефалним црквама*. Мостар, 1911. Дела Никодима Милаша, књ. VI. Епископ далматински Фотије (ур.). Београд–Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске, 2005.

Митровић, М. Драган. „Сергије Викторович Троицки о месту Црквеног права и његовом односу са државним правом." *Право, вера, култура*. Зборник радова научног скупа „Право и вера", одржаног на Правном факултету и Православном богословском факултету у Београду, 18–19. маја 2011. Београд, 2011: 74–79.

Никитовић, Зорица. „Теолошке и поетолошке основе семантичког поља радовања у Духу Светоме." Јасмина Грковић-Мејџор, Ксенија Кончаревић (ур.). *Теолингвистичка проучавања словенских језика*. Београд: САНУ, 2013, 419–437.

Никитовић, Зорица. *Сложенице у оригиналним српскословенским дјелима сакралног карактера*. Бања Лука: Филолошки факултет, 2014.

Никитовић, Зорица. „Семантичко поље назива за вјеру у *Законоправилу Светога Саве* (1219)." З. Никитовић (ур.). *Српско писано насљеђе и историја средњовјековне Босне и Хума*. Бања Лука: Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци, Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, – Источно Сарајево: Филозофски факултет Универзитета Источно Сарајево, 2018а, 215–238.

Никитовић, Зорица. „Рецепција Законоправила Светог Саве (1219)." Зборник са Научног скупа *Наука и стварност*. Пале, 20. мај 2017, књ. 12, т. I. 2018б, 291–311.

Новаковић, Стојан. *Правни списи*. Изабрана дела, књ. XVII. Душан Илијин (прир.). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.

Пападопулос, Стилијан. *Теологија и језик*. Србиње–Београд–Ваљево–Минхен: Универзитетски образовани хришћански богослови, Хиландарски фонд, Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић", 1998.

Петровић, Миодраг М. „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског номоканона." *Историјски часопис* XLIX (2002): 27–45.

Поповић, Радомир В. *Хришћанство у историји*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2011.

Пеинтер, Сидни. *Историја средњег века*. Београд: Clio – Бања Лука: Глас српски, 1997.

Прћић, Тврткo. „Лексичко значење између семантичке непотпуности и прагматичког употпуњења.“ Милорад Радовановић, Предраг Пипер (ур.). *Семантичка проучавања српског језика*. Београд: САНУ, 291–300.

Псалтир са девет библијских песама. Превод црквеног грчког и словенског Псалтира, Епископ Атанасије умир. Херцеговачки. Требиње–Врњци: Манастир Хиландар, Манастир Грачаница, Манастр Цетињски, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, 2012.

САВ, СВВ: Свети Атанасије Велики, Свети Василије Велики. *Благослови, душо моја, Господа. Свети Оци тумаче Псалтир*. Београд: Образ светачки, 2008.

Свети Николај, Српски. *Сабрана дела*, књ. III. Линц–Аустрија: Православна црквена општина Линц, 2001.

Свето писмо Старога и Новога завјета. *Библија*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне Цркве, 2012.

Троицки, Сергије В. „Ко је превео Крмчију са тумачењима?“ *Глас* САН 193 (1949): 119–142.

Троицки, Сергије В. *Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима)*. Споменик САН, CII. Одељење друштвених наука, нова серија 4. Београд, 1952.

Троицки, Сергије В. *Црквено право*. Библиотека Српска правна баштина. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду, 2011.

Топаловић, Владислав – Никола Ковач. *Историјске књиге Старог завјета*. Фоча: Православни богословски факултет Свети Василије Острошки, 2015.

Цисарж, Бранко А. *Црквено право*, I. *Општи део и организација Цркве*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1970.

Шаркиић, Срђан. *Закон у благоњским и ћирилским правним споменицима (од XII до XVIII века)*. Нови Сад: Правни факултет Универзитета у Новом Саду, 2015.

Шмеман, Александар. *За живот света*. Хиландарски преводи, бр. 44. Манастир Хиландар, 2004.

Штављанин-Ђорђевић, Љиљана. „О сложеници законуправило.“ *Археографски прилози* 20 (1998): 237–250.

Щур, Георгий С. *Теории поля в лингвистике*. Москва: Наука, 1974.

Blumenberg, Hans. *Legitimnost novog veka*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića, 2004.

Budagov, R. A. *Razvitak i usvršavanje jezika*. Sarajevo: Svjetlost, 1981.

Cruse: Alan D. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

PE: *Pravna enciklopedija*. Beograd: Savremena administracija, 1979.

Picoche, J. Picoche. *Le vocabulaire psychologiqe dans les Chroniques de Froissart: Le plisir et la douleur*. Amiens: Publications du Centre d' Etudes Picardes, 1984.

Raffaelli, Ida. *Značenje kroz vrijeme*. Zagreb: Disput, 2009.

RBT: Xavier Leon Dufour i dr. (prir.). Mate Križman (prev.). *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.

Zorica V. Nikitović

Formative-Semantic Group -ꙁакон- in St Sava's Nomokanon and the Serbian Linguistic Tradition

Summary

The paper deals with the derivational nest *-zakon-* and the semantic realizations of the lexemes with this derivation basis in St. Sava's Nomokanon (1219). Relying on a holistic approach in the study of the medieval linguistic system, and, accordingly, on interdisciplinarity, which is in this paper reflected in a coordinated action of historical, linguistic, theological and legal phenomena, the paper seeks to determine the meaning of the lexemes that constitute the lexico-semantic group: ꙁаконь/бєꙁаконьниѥ. The paper inevitably has a pragmatic aspect because the context is formed by a simultaneous cooperation between the linguistic and social contexts, i.e. the symphony of the mediaeval Church and state through the legal system, where synharmony is reflected onto the lexical plan. The research has demonstrated that the word ꙁаконь/бєꙁаконьниѥ spans three periods: the pre-Christian, Christian and the secular; in the first two periods it had a sacral semantics, whilst in the secular period this type of semantics is retained only in the sphere of the sacral discourse. While, in the mediaeval legal system, the expression *the Law of God* was a legitimate legal term, it is missing from the modern legal terminological system. The final section of the paper presents a short overview of the meaning of the lexical pair закон/безакоње (law/lawlessness) in the modern Serbian language.

СТАНОЈЕ БОЈАНИН

Заповести светих отаца из Требника библиотеке манастира Зограф (рукопис бр. 50)

У раду је указано на постојање у науци непознатог пенитенцијалног састава српске редакције из рукописне књиге Библиотеке манастира Зограф бр. 50. Пенитенцијал је фрагментарно очуван у Требнику с краја XIII или почетка XIV века и чине га наслов и пет правила, која се објављују као прилог овога чланка. Правила су преузета из словенског превода Схоластиковог Зборника у 50 наслова, познатог као Методијев номоканон. Значај зографске компилације је у томе што је она савремена најстаријем сачуваном препису поменутог номоканона из руског Устјушког зборника. У раду је анализиран текстуални однос ова два правна споменика у светлу дисеминације Методијевог номоканона, као и структура и порекло грађе јужнословенских пенитенцијалних састава из првих деценија XIV века. Разматрана је могућност реконструкције изгубљеног дела зографског текста на основу сличног бугарског пенитенцијала с истим именом из рукописа каснијег периода који се чува у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу.

Кључне речи: Зографска рукописна збирка, требник, пенитенцијални састав, Методијев номоканон, XIII век

У књизи под сигнатуром бр. 50 из словенске збирке рукописа Библиотеке манастира Зограф на Светој Гори налази се текст под насловом Заповести светих отаца (Ꙁаповѣди ст҃ыхъ ѡ҃ць). У науци је одавно познат састав под истим насловом који представља превод и прераду франачког пенитенцијала из времена ране словенске

* Станоје Бојанин, Византолошки институт САНУ, Београд.

Рад је резултат истраживања обављених у оквиру пројекта „Традиција, иновација и идентитет у византијском свету“ (бр. 177032) Византолошког института САНУ и међународног пројекта „Voices and Images of the Medieval Balkans (4th–16th Centuries)“ Византолошког института САНУ и Балканолошког института с центром за тракологију БАН, Софија. Посебну захвалност дугујем архимандриту Амвросију, игуману манастира Зографа на Светој Гори и оцу Козми (Поповском) чијом је предусретљивошћу допуштено објављивање фотографије у прилогу овог рада.

писмености.[1] Заповеди из зографског рукописа не представљају нимало сличан текст, нити су једини састав с тим именом који не садржи латински пенитенцијал. Један од њих се налази у књизи Руске националне библиотеке (РНБ) у Санкт Петербургу (Христова и др. 2009: 110–113, бр. 51) и о њему ће бити речи. Употреба истих назива за различите пенитенцијале, односно, епитимијне зборнике, опомиње да наслови нису довољни за идентификацију ове врсте штива. Уосталом, постоји више састава с насловом у којем су „заповести" Светих отаца тематски и функционално ближе одређене, као што су Заповест светих отаца о Великом посту (Jagić 1874: 116; Миклас и др. 2006: 43) или Заповести светих отаца синовима и ћеркама који се исповедају (Смирновъ 1914: 112). Њихови састављачи су се радо позивали на ауторитете канонског права, као што су свети апостоли, оци и сабори Цркве, чија су правила и одлуке сабрани у званичним књигама, као што је Номоканон или Крмчија. У складу с тим, зборници епитимија су уопштено насловљени као „заповести", „правила", „закон" или „устав", ређе „номоканон" („моноканун"), уз збирно навођење ауторитета канонског права. Понекад се указивало и на појединачна ауторства, најчешће на светог Василија Великог и светог Јована Златоустог.[2] Садржај тих текстова је компилаторског обележја, и не стоји у непосредној вези са званичним канонима (мада их неретко садржи), нити приближно тачно указује на њихове ауторе.[3]

[1] Најстарији препис потиче из глагољског Синајског евхологиона из XI века чији је наслов Ꙁаповѣди с(вѧ)тыхъ о(ть)ць. о покаанїи раꙁбоѣ. і о всемь грѣсѣ (Nahtigal 1942: 319). У науци се усталио краћи назив, Заповести светих отаца, који је преузет из млађег ћирилског преписа, руског Устјушког зборника. О најстаријем словенском пенитенцијалу, с прегледом ранијих истраживања и новим издањем текста, в. Максимович 2008.

[2] Уп. Бојанин 2009: 263. Ову појаву веома добро илуструје сложен и свеобухватан наслов Епитимијног номоканона Псеудо-Зонаре, који гласи: Правила с(вє)тыхъ ап(о)с(то)ль и с(вє)тыхъ ꙁ҃ съборь пр(ѣ)п(о)дѡб'ныхъ и б(о)гоносныхъ ѡт(ь)ць нашихъ. ѡ еп(и)ск(о)пѣхъ и ѡ єрєѡхъ и ѡ иннихъ и ѡ людихъ мирскыхъ ꙁаповѣд всакнє и ꙋстав и прѣданїа с(вє)тыхъ, Требник Библиотеке БАН бр. 53, л. 101а, из седме деценије XV века. Наслов зборника је одавно познат у науци захваљујући А. С. Павлову (1897: 41).

[3] Важна издања словенске пенитенцијалне грађе објавили су В. Јагић (Jagić 1874: 127–151) и С. Смирнов (Смирновъ 1914).

Пенитенцијали или покајничке књиге (libri poenitentiales) како се често зову,[4] умножаване су углавном у требницима и нешто ређе у зборницима мешовитог састава, заједно с другим текстовима правне садржине (Бојанин 2005: 31–32; 2009: 265–266). У том погледу се не разликује ни поменути зографски рукопис који представља богослужбену књигу требник.

Кратак осврт на истраживање и садржај Требника Зограф бр. 50

Детаљан опис рукописне књиге Зограф бр. 50 не постоји, јер зографска збирка рукописних књига до данас није описана у целини. Широко постављени планови из осамдесетих година XX века нису остварени, будући да је из штампе изашао само први том који обухвата опис библијских књига (Кодов и др. 1985).[5] Стога смо упућени на неколико каталошких прегледа, мање или више систематски урађених, у зависности од епохе настанка и намере аутора.

На постојање нашег Требника указао је А. П. Стојилов далеке 1903. године у свом чланку о зографским рукописним књигама. Иста књига је пописана и у знатно обухватнијем и систематичнијем каталогу Г. А. Иљинског из 1908. године. Оба аутора је зову „требник“ и оквирно датирају у XIV век, уз навођење основних одлика – пергамент, број листова, величина, врста писма и српска језичка редакција (Стоиловъ 1903: 147, бр. 45; Ильинскій 1908: 270, бр. 114). А. П. Стојилов (Стоиловъ 1903: 147) је објавио и један краћи извод, без указивања на састав из којег је преузет.[6]

Данас су у науци у употреби два различита каталога рукописних књига, један софијски, посвећен зографској збирци (Райков и др. 1994: No 50, 50–51) и други руских аутора који обухвата словенске

[4] У наслову глагољског пенитенцијала изричито се казује да је његов текст намењен покајању и сваком греху (в. нап. 1), док се таква врста штива у средњем веку називала „књигом“ – да гледаѥте вь книгы сиѥ, како стоји у једном пенитенцијалном саставу (Jagić 1874: 147).

[5] У плану је била израда тротомног издања према којем би други том садржавао опис богослужбених књига, а трећи патристичку књижевност (Кодов и др. 1985: 21). Краћи преглед историјата истраживања Зографске библиотеке недавно је изложио Поповски 2014: 205–222.

[6] То је почетак молитве Бл҃ажени непороч҃ьни вь поуть ходеще…, из Слоужба бывающи над оумьршиѩь инихоѩь (Зограф бр. 50, л. 33а).

рукописе светогорских манастира (Турилов–Мошкова 1999; Турилов–Мошкова 2016). Каталози не доносе другачије податаке о Требнику сем мањих корекција које се тичу величине рукописа, броја листова (разлика је у једном листу) и прецизнијег датирања (в. ниже). У њима је рукопис наведен под садашњом сигнатуром и именом, док празнина у попису научне и стручне литературе упућује на претпоставку да до сада није био предмет посебног интересовања (уп. Райков и др. 1994: 50–51, бр. 50; Турилов–Мошкова 1999: 389–390, бр. 984; Турилов–Мошкова 2016: 441, бр. 984). Требало би скренути пажњу да су аутори софијског издања сматрали да Г. А. Иљински није укључио рукопис бр. 50 у свој каталог, што даје другачију представу о историјату истраживања зографског рукописа бр. 50. У софијском каталогу постоји омашка приликом употребе „старије сигнатуре", пошто је једна иста придодата различитим рукописима.[7]

Према подацима из новијих каталога, рукописна књига зографске библиотеке бр. 50 има 155 пергаментних листова величине 190 × 150 мм исписаних полууставом, а као време њеног настанка узима се крај XIII или почетак XIV века (Райков и др. 1994: 50; Турилов–Мошкова 1999: 389; Турилов–Мошкова 2016: 441). Писана је српском редакцијом старословенског језика, с извесним примесама бугарског правописа – „запазени следи от български юсов извод, неграмотно преписан" (Райков и др. 1994: 50) или „Серб. со следами среднеболг. оригинала" (Турилов–Мошкова 2016: 441). Каталози не садрже детаљнија кодиколошка истраживања, нити је у њима представљен садржај Требника. Истраживања зографских рукописа су однедавно знатно олакшана посредством дигиталних снимака који се чувају у „Зографској дигиталној библиотеци и истраживачком центру" Софијског универзитета.[8] Помоћу тих снимака доступан је садржај Требника у којем се поред уобичајених требничких молитви, служби и чинова, налазе и Заповести светих отаца.

[7] Сигнатура I. д. 11 приписана је истовремено Требнику из Зографа, бр. 50, и Четворојеванђељу из Зографа, бр. 48 (Райков и др. 1994: 50, 51). У каталогу Г. А. Иљинског (Ильинскій 1908: 270) сигнатура рукописа Зограф бр. 50 је другачија: I. г. 11. Нејасноће и колебања виде се на корицама рукописа где су прибележене обе сигнатуре: Iг/д/11, где је уз слово д стављен упитник.

[8] „Зографска електронна научно-изследователска библиотека" към Софийския университет ("Zographou Electronic Research Library" at Sofia University).

Међутим, не много касније по објављивању каталога Г. А. Иљинског, руски слависта П. А. Лавров је пружио ограничен увид у садржај ове рукописне књиге. Његово интересовање је било лингвистичке природе и представљено је узгред, у једном приказу истраживања сличне тематике који је штампан у Руском филолошком веснику 1911. године. У свом раду П. А. Лавров је као прилог објавио неколико краћих, за њега занимљивих пасуса и молитви, како је рекао, „по списку сербскаго требника Зогр. мон., рук. XIII в." (Лавров 1911: 257). Додатних напомена о штаманом тексту и рукописној књизи није пружио, али на основу објављеног материјала, може се закључити да се ради о рукопису Зограф бр. 50. Међу различитим саставима, објављен је и текст пенитенцијала с погрешном фолијацијом – л. 45 (Лавров 1911: 258).

Црквеноправни састави у појединим зографским рукописима

Зографски рукопис бр. 50 није једина књига из манастирске библиотеке која садржи црквеноправне саставе. То се може закључити на основу увида у садржај више требника, међу којима се налазе и они српске редакције.[9] Један требник из XV века сачувао се као део зографског конволута бр. 13 (Райков и др. 1994: No 13, 34–35; Турилов–Мошкова 1999: 391–392, бр. 987; Турилов–Мошкова 2016: 444–445, бр. 987) и садржи пенитенцијал Ꙁаповѣд и ѹставь стыѹ ѡ҃ць ти҃і иже вь никеи (Jagić 1874: 127–131) који припада групи „три номоканунца", који су заједно преписивани у рукописним књигама од XIV до XVII века (Бојанин 2005: 29–31; 2009: 262; 2012: 164, 167, 170).[10] Другу књигу зографског конволута бр. 13 чини црквеноправни зборник из XVI века, у којем се налазе изводи из званичне канонске грађе и састав с избором канона с тумачењем Јована Зонаре.[11]

[9] За одређивање редакције старословенског језика, Турилов–Мошкова 1999: 391, 394; 2016: 444, 447.

[10] Поменути састав се могао копирати и самостално, као што је случај у поменутом рукопису. Постоји и његова руска скраћена верзија из XVI века с парафразираним текстом (Смирновъ 1914: 158–159, 419).

[11] У софијском издању каталога друга књига конволута је представљена као „Крмчија" (Райков и др. 1994: 34), док је руски аутори исправније називају „Сборник канонических и антилатинских сосчинениий с добавлениями" и пружају релативно детаљан увид у садржај конволута (Турилов–Мошкова 1999: 391–392; Турилов–Мошкова 2016: 444–445). На постојање поменутог зборника

Из нешто каснијег времена потиче Требник из Зографа бр. 167,[12] који садржи текстове о забрањеним браковима и рачунању сродства у облику који је познат у штампаном Горажданском епитимијном номоканону Псеудо-Зонаре.[13]

Зографски текст Заповести светих отаца и Методијев номоканон

Заповести светих отаца сачувале су се само на једној, версо страници 127. листа, на којој су исписани наслов и неколико црквених правила (в. слику). Текст последњег правила није прекинут и на први поглед би се могао стећи утисак да је реч о прилично кратком спису. На основу познате праксе у изради ове врсте штива може се говорити само о фрагменту. На то указује и необичан изглед почетне странице на којој је део наслова исписан киноварним словима, са знатно увећаним иницијалом у висини првих 5 од укупно 18 редова текста. Овако изведен наслов јасно указује на почетак једног дужег и значајнијег састава о чему, уосталом, сведочи његов делимично сачуван садржај.[14] Правила која следе припадају званичном црквеном праву, али то нису канони из актуелног Номоканона или Законоправила светога Саве, што зографском фрагменту даје посебну вредност. Правила потичу из једног ранијег словенског превода византијског номоканона који је начињен у епоси настанка словенске писмености и ширења црквеног обреда на словенском језику. У науци је познат као Методијев номоканон.

пуних правила с тумачењем Јована Зонаре указао је својевремено В. Јагић (Jagić 1874: 62), али је тек у новије време постао предмет детаљнијег научног интересовања: позивање на његов садржај у тематски посебном истраживању (Бојанин 2005: 117) и текстолошка студија (Белякова 2009: 235–242).

[12] У софијском каталогу рукопис је датиран у „XVI–XVII век“ (Райков и др. 1994: 102, бр. 167), док је од стране руских аутора предложена ужа хронолошка одредница, „крај XVI – почетак XVII века“ (Турилов–Мошкова 1999: 394–395, бр. 995; Турилов–Мошкова 2016: 447–448, бр. 995).

[13] То су IV, V, VI, VII, VIII, X наслов поменуте књиге. О штампаном Горажданском требнику из 1523. године и његовом епитимијном номоканону в. Бојанин 2018а: 181–203.

[14] Пошто кодиколошка анализа рукописа није урађена, а на дигиталним снимцима се не виде ознаке за свешчице, остаје отворено питање о местима и величини оштећења рукописа.

Одавно је познат податак из Житија светог Методија – да је Методије превео књигу Номоканон с грчког на словенски језик: номоканонъ, рекъше законоу правило ... прѣложи (Лавров 1930: Гл. 15, 77; Житија 1964: 169). Постојање Номоканона Јована Схоластика на словенском језику подстакло је различита језичка и текстолошка истраживања која су довела до широко заступљене претпоставке да се ради о номоканону који је превео Методије.[15] Словенски текст Методијевог номоканона сачувао се у два познија руска црквено-правна зборника, у такозваним крмчијама, Устјушкој из XIII–XIV века[16] и Јоасафској из прве половине XVI столећа.[17] Зборник (Синагога) у 50 наслова, који је саставио у VI веку цариградски патријарх и правник Јован Схоластик, спада у систематске правне зборнике у којима је канонска грађа тематски распоређена (уп. Troianos 2012: 118–120). Словенска књига не представља целовит превод, јер је изостављено више од трећине правила из грчког номоканона (уп. Žužek 1964: 17; Žužek 1967: 154). Нешто касније, почетком VII века у Византији је састављен један другачији систематски зборник црквеног права познак као Синтагма у 14 грана без тумачења, који је постао широко заступљен (уп. Troianos 2012: 120, 138–140). Његов словенски превод начињен је највероватније у време бугарског цара Симеона и у науци је ова словенска књига позната као „Старословенска крмчија", Номоканон у 14 грана без тумачења или Јефремовска крмчија, према рускословенском препису из XII века (Бенешевичъ 1906).[18] Изгледа да су оба номоканона, Зборник у 50 наслова и Номоканон у 14 грана, били у употреби у црквеним организацијама

[15] Vašica 1955: 9–41, с прегледом ранијих истраживања; уп. исти рад у проширеној верзији, Вашица 1971: 205–236. За позније прегледе ове проблематике издвајамо: Mošin 1962: 31; Žužek 1964: 16–20; Троицки 1970: 261–273; Щапов 1978б: 387–411; Белякова–Турилов 2015: 52; Белякова и др. 2017: 39.

[16] За опис, датирање и списак научне литературе в. Сводный каталог: 364–367.

[17] Због разноврсног садржаја Устјушког рукописа Јарослав Н. Шчапов (Щапов 1973: 267–268, 272) изнова је предложио назив „црквено-правни зборник" уместо традиционалног „крмчија", што је прихваћено у новијој литератури (Сводный каталог 1984: 364; Белякова–Турилов 2015: 52).

[18] Сводный каталог 1984: 116–117. О пореклу и настанку словенског Номоканона у 14 грана без тумачења у науци не постоји јединствено мишљење. За преглед различитих претпоставки изнетих у последњих век и по, в. Žužek 1964: 21–28; Щапов 1978б: 387–411; Максимович 2010: IX–XVIII; Белякова–Турилов 2015: 52–53; Белякова и др. 2017: 40–41.

успостављеним у бугарским и српским земљама поменутог периода.[19] Појавом превода Номоканона у 14 грана с тумачењем, који је настао трудом светога Саве и његових сарадника током првих деценија XIII века за потребе аутокефалне српске цркве,[20] релативно брзо је прихваћен нови тип номоканона у другим словенским православним црквама.[21] Међутим, старији номоканони нису сасвим нестали из јужнословенских књига позног средњег века. На основу сачуване рукописне грађе можемо закључити да се они појављују фрагментарно, у виду појединачних правила или групе правила, расути у мањим саставима, углавном пенитенцијалне садржине. У горепоменутом саставу Заповест светих отаца о Великом посту бугарске редакције из Берлинског зборника (Вук No 48, Berlinski sbornik 1988), с почетка или из прве половине XIV века, сачувано је неколико правила преузетих из Схоластиковог Зборника и Номоканона у 14 грана без тумачења (Miklas 1988: 444).[22] Слично томе, и пенитенцијал Правила светих отаца по заповести светог и великог Василија свима нама који чини поменуту групу од „три номоканунца", садржи правила из оба стара номоканона.[23] Трећи састав из ове групе, Заповести светог оца нашег Јована Златоустог о закону црквеном, могао је бити проширен канонима из актуелног Светосавског номоканона (Бојанин 2012: 177–179), што одражава праксу уношења званичних правила у покајничке књиге.

[19] Изнета је аргументована претпоставка да су оба номоканона могла бити присутна у српским земљама у време деловања моравске архиепископије и бугарске патријаршије, без улажења у компликовано питање црквених организација у српским земљама у поменутом периоду (Щапов 1978б: 406–407).

[20] Уп. Богдановић 1979, 91–99; Суботин-Голубовић 1999: 147–149, с прегледом прилично разноврсне и бројне литературе.

[21] О употреби Светосавског номоканона у бугарској и руској цркви, в. Троицки 1952: 63–71; Щапов 1978а: 146–152; Белякова–Турилов 2015: 53–54.

[22] Рукопис је био својина Вука Караџића и потицао је вероватно из Босне и Херцеговине. Постоји и његов „близанац" (Јагић 1873: 43), зборник из херцеговачког манастира Довоље (данас у Црној Гори) с краја XVI или почетка XVII века (Мошин 1958: 414, бр. 42; Berlinski sbornik 1988: 33–34; уп. Турилов 2002: 665).

[23] Максимович (2008: 130) је издвојио примере два канона, апостолско 60. и 72. правило из Методијевог номоканона и три из Јефремовске крмчије, апостолско 42. и лаодикијско 21. и 22. правило. Овом списку могао би се придодати и скраћен текст лаодикијског 20. правила из Методијевог номоканона (Прилог бр. 2.5), као и апостолско 53. правило (Jagić 1874: 145), које је могло бити преузето из оба старија номоканона.

Присуство раних словенских превода канона и епитимија из франачког пенитенцијала и грчких књига у каснијим пенитенцијалним зборницима,[24] може се сматрати карактеристичним обележјем јужнословенске пенитенцијалне књижевности крајем средњег века, откривајући актуелност старијих текстова у пенитенцијалној пракси позносредњовековне цркве. Јужнословенске компилације су могле укључивати и забране из руских црквеноправних састава ранијег периода, што је случај са Заповестима светих отаца о Великом посту и Заповестима светих отаца из поменутог рукописа Руске националне библиотеке из Санкт Петербурга (в. ниже).[25] Ти састави, као и други из Берлинског зборника (Вук No 48), документују појаву која је у науци позната као први источнословенски утицај на јужнословенску књижевност, хронолошки омеђен последњим деценијама XII и првим деценијама XIII столећа (Miklas 1988: 437–476; Турилов 2007: 163–4). Поменути аспект не би требало губити из вида приликом разматрања реконструкције садржаја нашег текста, поготово уколико се има у виду петербуршки састав.

Садржај Заповести светих отаца

Фрагменат Заповести светих отаца из зографског рукописа бр. 50 садржи пет црквених правила, од којих прва четири припадају Светим апостолима, а последње је одлука Лаодикијског сабора (Прилог бр. 1). Мада су канони преузети из словенског превода Схоластиковог зборника у 50 наслова (Прилог бр. 2), њихов распоред не одражава место које имају у Номоканону, нити се указује на њихове ауторе и оригиналну нумерацију правила. Ови елементи јасно показују да су некад званична правила прилагођена другачијој врсти црквеноправне компилације. Нека од њих су претрпела извесне измене, не мењајући основни садржај и поруку. Најзначајнија

[24] О традицији Заповести светих отаца из глагољског Синајског евхологиона у каснијим словенским саставима, пре свега у поменутим Правилима светог и великог Василија свима нама, с освртом на ранију литературу (Максимович 2008: 113–152).

[25] Идентификована су правила из одговора кијевских митрополита из друге половине XI века, Георгија (Мошкова–Турилов 2001: 70; Турилов 2004: 233–234, 236, 237–238, 242–243, 248–251, 253) и Јована II (Сперанский 1921: 161–164; уп. Miklas 1988: 444; Турилов 2014: 172).

измена је унесена у лаодикијско 20. правило које је скраћено и којем је придодата казна од 100 поклона (клањања) на дан (Прилог бр. 1.5). У оригиналном облику оно не садржи санкцију (Прилог бр. 2.5), а дневни поклони, забрана причести и пост налазе се у основи казни пенитенцијалних зборника. Прилагођавање званичног правила пенитенцијалној пракси недвосмислено указује на карактер штива зографских Заповести светих отаца.[26]

Зографска правила потичу из четири различита „наслова" или поглавља словенског Зборника у 50 наслова, односно Методијевог номоканона. Два канона, апостолско 42. и 54. правило,[27] преузета су из 30. поглавља које разматра недостојно понашање и неприхватљиве обичаје клирика и лаика, док преостала три потичу из других делова књиге. Из 29. наслова, у којем се осуђују они који се гнушају меса и брака, преузето је апостолско 63. правило,[28] из 37. наслова, у којем се осуђују јеврејске и јеретичке верске организације и њихово свештенство, апостолско 45; а из 23. наслова, посвећеног дисциплини нижег клира и црквеној хијерархији, лаодикијско 20. правило (Vašica 1971: 253, 255, 257). Сва ова правила су тематски међусобно блиска, пошто се односе на понашање и обичајну праксу припадника клира. Тамо где је порука канона обухватала лаике, у зографским Заповестима је изостављена.

Пенитенцијал отпочиње групом званичних правила која се односе на свештенички сталеж и формирају тематски блок у једном већем и највероватније текстуално сложеном споменику који, нажалост, није у целини сачуван. Одабир канона указује на старину пенитенцијалне компилације и на значај који се у каснијем периоду придавао Зборнику у 50 наслова.

[26] Поред наведеног типа црквеноправног зборника, постоје и компилације званичних правила које су обједињене под насловом карактеристичним за покајничке књиге. Такав један састав с тумачењем правила византијског правника Аристина из другог дела рукописа Хлудов No 76 из XIV века (Белякова 2007: 128) организован је под насловом у којем се говори о кажњавању и давању заповести „духовној деци" „према сваком греху": Правила сѵ҃тыхъ апс҃лъ. и сѵ҃тыхъ ѡтцъ наказаниѥ презвѵтеромъ и диѩкономъ. и всемоу сѵ҃ѥнничьскомоу чиноу. и како подобаѥть презвѵтеромъ иже соу достигли расоуждениꙗ. приимати дх҃овноую дѣтцоу и наказовати ихъ. и давати заповѣди противоу грѣхоу комоуждо (Поповъ 1872: 200).

[27] Апостолско 54. правило представљено је као 50. (Vašica 1971: 308).

[28] Погрешно наведено као 54. правило (уп. Vašica 1971: 306).

Посебна пажња посвећена је начину исхране, јавном понашању клира, чувању ексклузивности црквене организације и поштовању њене хијерархије. Изгледа да је питање исхране било од необичне важности за састављаче, пошто њиме отпочиње пенитенцијал. Епископима, поповима и ђаконима забрањује се једење „крви уместо меса“ (кръвь въ месо мѣсто), и употреба меса удављене животиње и цркотине (Прилог бр. 1.1). То је текст апостолског 63. правила из Методијевог номоканона (Прилог бр. 2.1), који садржи извесне разлике у односу на оригиналну поруку грчког Схоластиковог Зборника у 50 наслова и каснијег Номоканона у 14 грана и његових словенских превода. Према оригиналном тексту, забрањује се једење „меса у крви“ (κρέα ἐν αἵματι, Vašica 1971: 306; месо въ кръви, Бенешевичъ 1906: 75), односно крвавог меса, за разлику од осуде замене меса крвљу у исхрани, како стоји у Устјушком зборнику и зографским Заповестима. Правило из зографског текста завршава се на исти начин као и оно из Методијевог номоканона (Прилог бр. 1.1, Прилог бр. 2.1) – позива се на поштовање „Закона“ (Мојсијев закон) без старозаветног објашњења, које се чита у Номокану у 14 грана, да се крв не једе јер је душа животиње (1 Мој 9:4). Особеност зографског текста у односу на све друге словенске преводе апостолског 63. правила испољена је у сужавању санкције само на припаднике свештеничког саталежа, изостављањем формуле која се односи на лаике – аще ли людинъ, да отлоучить с(а) (Прилог бр. 2.1).

Апостолска забрана употребе крви у исхрани у сваком виду (чак и у облику кобасице, односно крвавице), као и меса удављене животиње (није убијена испуштањем крви) и цркотине, била је актуелна у кратком формату црквеноправног зборника (Бојанин 2018б: 804–808, 811). Пенитенцијал Заповест светих отаца о Великом посту садржи поменуто апостолско правило у преводу Номоканона у 14 грана без тумачења (Миклас и др. 2006: 74; уп. Miklas 1988: 444), док се у Правилима која се позивају на светог Василија Великог налази забрана преузета из раног словенског превода франачког пенитенцијала (Jagić 1874: 136; уп. Максимович 2007: 309–310). У Заповестима Јована Златоустог забрана је поновљена у виду упутства како треба организовати гозбу поводом помена светом и умрлом, на којој се није смело служити недовољно печено месо и пржена крв (Jagić 1874: 148; уп. Бојанин 2004: 261–262;

Бојанин 2005: 113–135). Употреба крви, меса удављене животиње и „зверојадине“ (меса животиње коју је звер удавила и јела) у исхрани, препозната је касније од стране грчког клира као обичај својствен припадницима римокатоличке вероисповести, што је истицано у саставима против Латина, као што је, на пример, онај из Номоканона светога Саве О Францима и другим Латинима (Законоправило 1991: л. 263б).[29] Ревносни појединци нису се устручавали да јавно упозоре на непоштовање Светог писма и канона Цркве. Константин Философ – Костенечки у својој громогласној осуди обичај „крвојастија“ је означио као најраспрострањенију „јерес“ у држави деспота Стефана Лазаревића (Бојанин 2018б: 795–814).

У извесној вези с начином исхране јесте и апостолско 45. правило у којем се свештеници упозоравају да својим понашањем и деловањем не признају друге верске организације. Порука је формулисана у одбијању вршења заједничких молитава с „јеретицима“ и у признавању њихових свештеника. То је четврто правило из Заповести светих отаца (Прилог бр. 1.4) и заједно с првим (које изричито не говори о верским групама) имало је функцију међаша у обликовању друштвених односа у срединама у којима су се преплитале различите вероисповести и обичаји. Њихов избор указује на актуелност наведених тема у свакодневној пастирској пракси Цркве, у време када конфесионалне границе нису биле снажније успостављене, или их је требало непрестано одржавати и изнова истицати.

Друго и треће правило Заповести светих отаца чини целину која прописује пожељно понашање свештенства у јавном световном простору. Друго правило (Прилог бр. 1.2) јесте заправо апостолско 42, према којем се забрањује епископу, попу и ђакону коцкање и опијање (Прилог бр. 2.2).[30] У трећем или апостолском 54. правилу клирицима се брани да посећују крчме да би у њима „пили и јели“, али им је дозвољено да у њима одседну само у случају да немају другог преноћишта (Прилог бр. 1.3 и Прилог бр. 2.3). Формулација трећег правила из Заповести донекле је измењена у односу на

[29] Забрана једења крви ушла је из латинских у најстарији словенски пенитенцијал Синајског евхологиона (Бојанин 2018б: 806).

[30] Поруку апостолског 42. правила допуњава следеће, 43. правило, које обухвата нижи клир (ипођакони, појци, чтеци) и мирјане (Vašica 1971: 307–308; Бенешевичъ 1906: 74; Законоправило 2005: 136).

оригинални текст, јер је у апостолском 54. канону употребљен свеобухватни појам κληρικός, као и у словенским преводима, клирикъ, причьтьникъ или црьковныкь,[31] док су у зографском правилу издвојени само поп и ђакон.

Како правила потичу из Методијевог номоканона, коцка и коцкање су у зографским Заповестима описани изразом *шеїами иїраѿи* (шеїами играѥ) (Прилог бр. 1.2), што није случај у каснијим словенским преводима Крмчије. Заправо, у тексту апостолског 42. правила из Устјушког зборника (Прилог бр. 2.2) и Јефремовске крмчије која садржи Номоканон у 14 наслова без тумачења употребљена је реч *сиїа*, а не *шеїа*, и израз сигами играїа.[32] Оба словенска израза представљају превод грч. κύβοις σχολάζων који се чита у византијским номоканонима (Vašica 1971: 307–308; Бенешевичъ 1906: 71). У каснијем преводу Светосавског номоканона уведен је појам „игра", играѥть и глоумит се (Законоправило 2005: 136). Да *шеїа* ипак припада језичком фонду словенског Зборника у 50 наслова, показује употреба дате речи у садржају ове књиге: въ шеїахъ и пиїаньствиихъ ... обрѣтати сѧ (Vašica 1971: 255).[33] Другачије речено, *шеїа* и *сиїа* у значењу коцке читају се у устјушком препису Методијевог номоканона, што није случај с Јефремовском крмчијом која не садржи првопоменуту реч.[34] То би значило да израз *шеїами иїраѿи* из зографског рукописа потиче из старијег превода апостолског правила. С друге стране, разлике које постоје у словенском тексту

[31] Vašica 1971, 308; Бенешевичъ 1906: 74; Законоправило 2005: 142; зборник одабраних канона с тумачењем Јована Зонаре, Требник Пећке патријаршије, Пећ бр. 77, л. 173б. У словенском Зборнику у 50 наслова употребљено је више назива за грчку реч κληρικός, међу којима је и *свешѿеник* (Соболевский 1910: 141, 151).

[32] Треба напоменути да у Устјушком црквеноправном зборнику уместо „сигами", вероватно грешком, стоји „силами", што је пренето и у Јоасафски рукопис (Vašica 1971: 308).

[33] Осим коцке, реч је могла значити шалу и игру (Slovník 1996: 920; 2016: 432). Иако је реч *шеїа* документована у XVII веку у значењу обичаја, касније је забележена и као шала, али чешће „у злом смислу" (RJAZU XVII: 522). У савременом бугарском означава нешто што је намењено игри, шали, забави (БТР: 1115).

[34] У Јефремовској крмчији употребљена је реч сига (Максимович 2010: 94, 341, 434), с варијантом чига и синонимом лѣкъ (Исто: 127, 341). Ове речи привлачиле су пажњу филолога различитим поводима (уп. Соболевский 1910: 153; Цибранска 1998: 63). Максимович их анализира у контексту бугарског порекла руске Јефремовске крмчије (Максимович 2006: 107–109; Максимович 2010: XV–XVI).

истог правила између зографских Заповести и Устјушког зборника допуштају претпоставку да првонаведени састав садржи текст који је преузет из једне друге традиције дисеминације садржаја Методијевог номоканона у односу на Устјушки зборник.

Опстојавање старијих термина у каснијим преписима покајничких књига није својствено само зографским Заповестима светих отаца. О томе казује пример преписа истог апостолског канона у пенитенцијалу Правила светог Василија свима нама (в. горе нап. 23), у којем се сачувала реч *сиīа* из његових старијих верзија, да би касније, умножавањем пенитенцијала, била замењена речју *иīра*.[35] Примери који се односе на назив коцке и коцкања из зографских Заповести и Правила светог Василија сведоче о постојаности старије словенске терминологије у српској и јужнословенској правној књижевности крајем XIII и у првим деценијама XIV века, у времену када се у новијим преводима правних текстова користе друге лексеме, као што су *иīра* и *т҃авлија*, таврлиꙗми играти (Законоправило 2005: 86, 106, 136, 449, 617). Обе ове речи употребљене су и у словенском преводу Властареве Синтагме као синоними (о иже играмь и таврлиꙗмь) и представљају еквивалент грчке речи κύβος (Синтагмат 1907: 365, 553, 563, 570).

Последње, пето правило у сачуваном низу тиче се узорног понашања ђакона пред попом (Прилог бр. 1.5). Од ђакона се тражи да покаже поштовање према презвитеру тако што ће пред њим седети једино уз његову дозволу. У овом случају није преузет цео 20. канон Лаодикијског сабора (Прилог бр. 2.5), а његова употреба у скраћеном облику присутна је и у другим пенитенцијалима.[36] За разлику од поменутих, зографски састав уводи санкцију од сто поклона на дан за непослушног ђакона.[37]

[35] У старијим преписима чита се аще сигами играѥть (Jagić 1874: 143f; Требник Хрватске академије знаности и умјетности, IIIa 52, 29a), док од краја XIV и почетка XV века преовладава аще сь играми играѥть (Требник Манастира Дечани, бр. 69, 111б–112a; Требник Музеја Српске православне цркве, бр. 112, 172б или Требник Манастира Пећ, бр. 77, 112a).

[36] У Правилима светога Василија Великог свима нама стоји: Не достоить диаконоу прѣдь попомь сѣдати (Jagić 1874: 143).

[37] Пошто је зографско правило формулисано у множини (ђакони, попови), као и наслов 23. поглавља Методијевог номоканона које садржи лаодикијско правило – ꙗко не достоить диꙗкономъ прѣже поповъ (Vašica 1971: 295) – можемо сматрати да је наведена верзија произашла из сажимања различитих формулација лаодикијског текста.

Сличан пенитенцијални састав из петербуршког рукописа

Заповести светих отаца из Требника зографске библиотеке нису једини текст с истим насловом који отпочиње правилима из Методијевог номоканона. Напред је поменут бугарскословенски зборник из треће четвртине XIV столећа који се чува у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу. Он носи две обједињене сигнатуре, РНБ Q. II. 90 и Q. I. 899, и чине га црквеноправни део познат као „номоканон" (означен првом сигнатуром) и патерик који је раније сматран за посебну књигу.[38] Први део књиге садржи старији препис Епитимијног номоканона Псеудо-Зонаре[39] и низ мањих правних састава, међу којима су и Заповести светих отаца. Текст Заповести исписан је на шест страница (л. 99б–102а) и садржи 27 правила која је својевремено објавио С. Смирнов (Смирновъ 1914: 136–137) под насловом „Заповѣдь ѩще єпископъ". Поређење зографских правила с петербуршким омогућава нам да изведемо неколико важних закључака.

Поред наслова и почетак оба епитимијна зборника је исти. Они отпочињу трима истим правилима из Методијевог номоканона, која су сложена истим редоследом, док је преостали део текста различит. Последња два правила из зографског фрагмента не читају се у рукопису Руске националне библиотеке, иако се у њему налази више правила преузетих из Методијевог номоканона. С. Смирнов је идентификовао десет канона из „Схоластикове крмчије" (Смирновъ 1914: 397), док су релативно недавна истраживања указала и на постојање неколико чланова из Одговора кијевског митрополита Георгија игуману Герману из друге половине XI века.[40] Правила Методијевог номоканона из петербуршких Заповести односе се на припаднике свештенства, и распоређена су у три одвојена блока од по три или четири правила заједно. Знатан број је преписан у искривљеном облику, с испуштеним речима, скраћеним текстом и делимично измењеним садржајем (Смирновъ 1914: 136).

[38] За новија истраживања о поменутом рукопису в. Христова и др. 2009: 110–113, бр. 51.

[39] ПБ 1885: 39–42, бр. 20; Найденова 2010/2011: 62; Цибранска 2011: 546. Део текста објавио је С. Смирнов (Смирновъ 1914: 143–149).

[40] Турилов 2004: 220, 225, 244–245, 247, 248, 253; 2014: 173; в. нап. 25.

Такав је случај већ с првим, заједничким правилом оба пенитенцијала (апостолски 63. канон), у којем је испуштена реч (стоји: ꙗсть кръвь. ѩса мѣсто), а основна порука делимично измењена – уместо забране „зверојадине", забрањена је конзумација самих „звери" (или звѣрь ꙗстъ).[41] У овој измени могао би се препознати утицај антилатинских текстова (в. горе) или Епитимијног номоканона Псеудо-Зонаре у којем се изричито забрањује употреба меса различитих дивљих животиња. У петербуршким Заповестима примећује се и присуство савремених речи и израза, те је у старом преводу апостолског правила против коцкања уместо речи *шеīа* или *сиīа* употребљен израз тавлиꙗми играѫ.[42]

На основу описаног материјала не може се поближе реконструисати садржај зографског пенитенцијала. Петербуршки састав указује на могућу структуру, величину и садржај зографских Заповести и тиме додатно потврђује обележје зографског текста као пенитенцијалног састава. Истовремено, он документује појаву да су Заповести светих отаца које отпочињу правилима из Зборника у 50 наслова, биле преписиване и у познијој епохи, у којој преовлађују друге пенитенцијалне компилације, каква је поменута група од „три номоканунца" или Епитимијни номоканон Песудо-Зонаре. Такође, наведени пример показује да зографске и петербуршке Заповести деле заједничку текстуалну традицију и да у одређеном смислу представљају посебну групу покајничких књига. Многа питања остају отворена, међу њима и оно у вези с источнословенским утицајима у зографским Заповестима. Ипак, одабир канона, интервенције у садржају и језику из петербуршког текста сведоче да се према предлошку могло односити прилично слободно, бар у познијим временима. С друге стране, откриће зографских Заповести потврђује претпоставку да је петербуршка компилација проистекла из једне старије традиције пенитенцијалних текстова која је несумњиво дужа од једног столећа.

[41] Аще епископь. или попь, или дїꙗкъ. или причастникъ сщїнꙗ. ꙗсть кръвь. ѩса мѣсто. или звѣрь ꙗстъ, или мръцина. да изврьжетсѧ сана. сего бо законь ѡтрече (Смирновъ 1914: 136).

[42] Епископь или дїꙗкъ. тавлиꙗми играѫ. или ѹпиваѫсѧ. да сѧ оставить, или да сѧ изврьжеть сана (Смирновъ 1914: 136).

Закључак

Фрагменат из Требника Библиотеке манастира Зографа (рукопис бр. 50) јесте настарији данас познати пенитенцијал српске редакције старословенског језика. У ту групу се убраја и препис Епитимијног номоканона Јована Посника који је саставни део требника насталог отприлике у истом периоду (Сводный каталог 1984: 369–370, бр. 482–483; уп. Бојанин 2012: 176–177). Промене у последњем сачуваном правилу из Заповести светих отаца указују на прилагођавање текста Методијевих канона остатку данас изгубљеног садржаја који је припадао пенитенцијалном штиву. Иако није реч о неизоставним требничким текстовима, присуство правних споменика у Требнику сведочи о континуитету једне знатно старије праксе, која се може пратити још од времена глагољског Евхологиона из XI века. Отворено остаје питање времена настанка зографских Заповести светих отаца, чији фрагменат препознајемо као препис раније састављене компилације. Колико раније, тешко је прецизније рећи, како због стања самог текста, тако и због оскудно сачуване изворне грађе из старије историјске епохе.

Основни значај зографских Заповести светих отаца препознаје се у чињеници да оне недвосмислено документују ћирилометодијевско правно наслеђе у јужнословенској пенитенцијалној књижевности XIII века. Пет правила из Методијевог номоканона (можда их је било више) налази се у данашњем фрагменту који је мање или више савремен Устјушком зборнику. Оба рукописа, зографски и устјушки, садрже исте каноне окупљене у другачијој врсти штива и различитом типу књиге. Зографски текст је, уједно, и најстарији сачувани јужнословениски препис (на основу садашњег датирања Требника) који садржи релативно већу групу правила из словенског превода Схоластиковог Зборника у 50 наслова. Присуство ових правила у зографским Заповестима доказује паралелно постојање традиција Методијевог номоканона у различитим крајевима словенског света. Истовремено, зографски рукопис сведочи и о заједничком јужнословенском наслеђу покајничких књига, које се формирало током дужег периода, као вид компилације различитих текстова и традиција. Тај период је симболички омеђен синајским и зографским Заповестима светих отаца (XI – крај XIII века).

Не би требало занемарити ни присуство источнословенских утицаја, ма како они данас били препознати у појединим јужнословенским црквенопрвним текстовима. У сваком случају, састав из зографског Требника указује на крађу писану форму у оквиру које је старији канонски материјал задржао свој значај, прилагођавајући се посебном жанру правне књижевности и одређеним облицима пастирске праксе средњовековне цркве.

Извори

Објављени извори

Бенешевичъ, В. Н. *Древне-славянская Кормчая XIV титуловъ безъ толкованій*, т. I. Санктпетербургъ: ИАН, 1906.

Житија 1964: Ђ. Трифуновић (прир.). Климент Охридски, Константин Преславски и напознати писац. *Ћирило и Методије: Житија, Службе, Канони, Похвале*. И. Грицкат, О. Недељковић, Ђ. Трифуновић (прев.). Београд: СКЗ, 1964.

Законоправило 1991: Миодраг М. Петровић (прир.). *Законоправило или номоканон светога Саве. Иловички препис 1262. године. Фототипија.* Горњи Милановац: Дечје новине, 1991.

Законоправило 2005: М. М. Петровић, Љ. Штављанин-Ђорђевић (прир. и прев.). *Законоправило светога Саве*, I. Београд: Историјски институт, 2005.

Лавров, П. А. *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1930.

Миклас, Х., Л. Тасева, М. Йовчева. *Берлински сборник. Среднобългарски книжовен паметник от началото на XIV век с допълнения од други ръкописи*. София: Българска академия на науките – Виена: Австрийска академия на науките, 2006.

Синтагмат 1907: Стојан Новаковић (изд.). *Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова*. Београд: СКА, 1907.

Смирновъ, С. *Древне-русскій духовникъ. Изслѣдованіе по исторіи церковнаго быта. Матеріалы для исторіи древне-русской покаянной дисциплины (Тексты и Замѣтки)*. Москва: Изданіе Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ, 1914. [Reprint: Gregg International Publishers Limited, England 1970].

Berlinski sbornik. *Vollständige Studienausgabe im Originalformat von Ms. (Slav.) Wuk 48 aus dem Besitz der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz – Berlin und von MS. Q. p. I. 15 der Staatlichen Öffentlichen Bibliothek „M. E. Saltykov-Ščedrin"– Leningrad*. Eingeleitet und herausgegeben mit Ergänzungen aus weiteren Quellen von H. Miklas mit einem Anhang von V. M. Zagrebin. Graz, 1988.

Jagić, Vatroslav. „Sitna gradja za crkveno pravo." *Starine* JAZU VI (1874): 112–156.

Nahtigal, Rajko. *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik,* del I: *Fotografski Posnetek*. Ljubljana, 1941; del II: *Tekst s komentarjem*. Ljubljana, 1942.

Vašica, J. „Nomokanonъ – Nomokánon." *Magnae Moraviae fontes historici*, IV. *Leges – Textus iuridici. Supplementa*. Brno: Universita J. E. Purkyně, 1971, 205–363.

Необјављени извори

Требник Библиотеке Бугарске акдемије наука, бр. 53.

Требник Манастира Дечани, бр. 69.

Требник Манастира Пећ, бр. 77.

Требник Музеја Српске православне цркве, бр. 112.

Требник Хрватске академије знаности и умјетности, IIIa 52.

Цитирана литература

Белякова, Елена. „О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника 'Зинар')." *Старобългарска литература* 37–38 (2007): 114–131.

Белякова, Елена. „О сербском переводе правил с толкованиями Иоанна Зонары." *Црквене студије* 6 (2009): 235–242.

Белякова Е., А. Турилов. „Кормчая книга." *Православная энциклопедия*, т. XXXVIII (2015): 52–58.

Белякова, Е. В., Л. В. Мошкова, Т. А. Опарина. *Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию*. Москва–Санкт-Петербург, 2017.

Богдановић, Димитрије. „Крмчија св. Саве." В. Ђурић (ур.). *Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 1979, 91–99.

Бојанин, Станоје. „Средњовековна светковина између приватног и јавног." С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић (ур.). *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: 2004, 246–279.

Бојанин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*. Београд: Историјски институт, Службени гласник, 2005.

Бојанин, Станоје. „Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника." С. Ћирковић, К. Чавошки (ур.). *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*. Зборник радова са научног скупа одржаног 19–21. марта 2009. Београд: САНУ, 2009, 261–283.

Бојанин, Станоје. „Пенитенцијални састави у дечанским требницима № 68 и № 69." Т. Суботин-Голубовић (ур.). *Дечани у светлу археографских истраживања*. Београд: Народна библиотека Србије, 2012, 163–181.

Бојанин, Станоје. „Ћирилометодијевска традиција у покајничким књигама српске редакције (XIV–XVII век)." Ј. Радић, В. Савић (ур.). *Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе (863–2013)*. Старословенско и српско наслеђе 1. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2014, 125–148.

Бојанин, Станоје. „Епитимијни номоканон Горажданског молитвеника (1523) у светлу штампане и рукописне књиге." *Црквене студије* 15 (2018a): 181–203

(= Д. Бојовић, А. Наумов (ур.). *Божидар Вуковић и српска књига у Венецији*. Ниш 2018, 173–195).

Бојанин, Станоје. „Константин Философ Костенечки, 'крвојастије' и празници." А. Николов (ред.). *Българско царство.* Сборник в чест на 60-годишнината на доц. д-р Георги Н. Николов. София: Софийски университет „Св. Климент Охридски", 2018б, 795–814.

БТР: Л. Андрейчин и др. *Български тълковен речник.* София, 1955. Д. Попов (допълн. и прераб.). Четвърто издание. София: Наука и изкуство, 1994.

Ильинскій, Г. А. „Рукописи Зографскаго монастыря на Аѳонѣ." *Извѣстія русскаго археологическаго института въ Константинополѣ*, т. XIII. Софія, 1908, 253–276.

Кодов, Христо, Божидар Райков, Стефан Кожухаров. *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора*, т. I. София: Църковноисторически и архивен институт – Солун: Патриаршески институт за патристични проучвания, 1985.

Лавровъ, П. „Младеновъ Ст. Зайковски светогорски трѣбникъ", *Русскій филологическій вѣстникъ* 65/1–2 (1911): 256–258.

Максимович, К. А. „Древнерусская Ефремовская кормчая XII в.: локализация перевода в связи с историей текста." *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2004–2005).* Москва: РАН, 2006, 102–113.

Максимович, К. А. „Источники и язык сербского пенитенциала 'Правила св. отец по заповеди святаго и великаго Василия' (XIII–XIV вв.)." *Манастир Бањска и доба краља Милутина.* Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици. Ниш: Центар за црквене студије – Косовска Митровица: Филозофски факултет – Манастир Бањска, 2007, 299–314.

Максимович, К. А. Ꙁаповѣди свѧтыхъ отьць: *Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе. Исследование и текст*. Москва: РАН, 2008.

Максимович, К. А. *Византийская Синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славянско-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели*. Людвиг Бургманн (ред.), часть 1–2. Löwenklau-Gesellschaft e. V., Frankfurt am Main, 2010.

Мошин, В. А. „К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гильфердинга Государственной Публичной библиотеки." *Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы*, XV. Москва–Ленинград: Академия наук СССР, 1958, 409–417.

Мошкова, Л. В. – А. А. Турилов. „*'Неведомые словеса' киевского митрополита Георгия.*" Г. Г. Литаврин, Б. Н. Флоря (ред.). *Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья*. Москва: 2001, 68–71.

Найденова, Десислава. „О работе над каталогом славянских юридических рукописей из собраний болгарских библиотек." *Современные проблемы археографии.* Сборник статей по материалом конференции, проходившей в Библиотеке РАН 25–27 мая 2010 г. Санкт-Петербург, 2011, 55–63.

Райков, Божидар, Стефан Кожухаров, Хайнц Миклас, Христо Кодов. *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора*. София: CIBAL, 1994.

Павловъ, А. С. *Номоканонъ при Большомъ Требникѣ*. Новое, отъ начала до конца преработанное изданіе. Москва 1897.

ПБ: „Пріобрѣтенія Библіотеки." *Отчетъ Императорской Публичной Библіотеки за 1883 г.* С.-Петербургъ, 1885, 9–276.

Поповски, К. „Неизвестни и малко известни ръкописи на Зографската света обител." Ж. Л. Левшина (ред.). *Афон и славянский мир*. Сборник, 1. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе, Белград, 16–18. мая 2013 г. Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, Святая Гора Афон, 2014, 205–222.

Поповъ, А. *Описаніе рукописей и каталогъ книгъ церковноий печати библіотеки А. И. Хлудова*. Москва 1872, 200–201.

Сводный каталог 1984: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР XI–XIII вв*. Москва: Академия наук СССР, 1984.

Соболевский, А. И. *Матеріалы и изслѣдованія въ области славянской филологіи и археологіи*, Санкт-Петербургъ, 1910.

Сперанский, М. Н. „Къ исторіи взамоотношеній русской и юго-славянскихъ литературъ." *Извѣстія* ОРЯС РАН 26 (1921). Петроградъ, 1923, 143–206.

Стоиловъ, А. П. „Прѣгледъ на славянскитѣ ржкописи въ Зографския манастиръ." *Църковенъ вѣстникъ* VII, VIII, IX/a. Приложение. София, 1903, 117–160.

Суботин-Голубовић, Татјана. „Номоканон." С. Ћирковић, Р. Михаљчић (прир.). *Лексикон срйскоī средњеī века*. Београд: Knowledge, 1999, 146–149.

Троицки, Сергије. „Како треба издати Светосавску крмчију (Номоканон са тумачењима)." *Сйоменик* САН CII (1952): 1–141.

Троицки, Сергей. „Номоканон св. Методия и его важность за наше время." Х. Поленаковиќ (гл. ур.). *Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски*, т. I. Скопје: Македонска академија на науките и уметност, 1970, 261–273.

Турилов, А. А. „Берлинский сборник." *Православная энциклопедия*, т. IV. Москва, 2002: 665.

Турилов, А. А. „Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское 'вопрошание'." *Славяне и их соседи*, вып. 11*: Славянский мир между Римом и Константинополем.* Москва: Институт Славяноведения РАН, 2004, 212–262.

Турилов, А. А. „Древнерусские влияния." *Православная энциклопедия*, т. XVI. Москва, 2007, 162–171.

Турилов, А. А. „Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII–XIV вв. (Проблемы и перспективы изучения). Addenda et corrigenda." *Исследования по славянскому и сербскому средневековью*. Београд: Чигоја штампа, 2014, 139–203.

Турилов, А. А. – Л. В. Мошкова. *Каталог славянских рукописей афонских обителей*. Составили под редакцией А.-Э. Н. Тахиаоса. Второе, исправленное и дополненное издание. Београд: Чигоја штампа, 2016.

Турилов, А. А. – Л. В. Мошкова. *Славянские рукописи афонских обителей*. Составили под редакцией А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники, 1999.

Христова, Боряна, Вячеслав Загребин, Геннадий Енин, Елена Шварц. *Славянски ръкописи от български произход в Руската национална библиотека – Санкт Петербург*. София: Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий" – София, Българска археографска комисия и Руска национална библиотека Санкт Петербург, 2009.

Цибранска, Марияна. „Текстове на църковното право в ръкопис № 48 от XV век в сбирката на БАН." *Старобългаристика* XXII/1 (1998): 49–65.

Цибранска-Костова, Марияна. *Покайната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII век. Езиково-текстологични и културологични аспекти*. София: БАН, 2011.

Щапов, Я. Н. „Некоторые юридические и канонические памятники в славянской письменности XII–XV вв." Л. П. Жуковская (отв. редактор). *Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей хранящихся в СССР*, вып. I. Москва, 1973, 261–273.

Щапов, Я. Н. *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв*. Москва: Академия наук СССР, 1978а.

Щапов, Я. Н. „Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у славян в IX–X вв." V. Vavřínek (Hrsg.). *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jahrhundert*. Praha, 1978б, 387–411.

Jagić, Vatroslav. „Što ima u bugarskom zborniku kraljevske biblioteke u Berlinu?" *Starine* JAZU V (1873): 43–55.

Jagić, Vatroslav. „Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovinskih rukopisa: Krmčaja ilovička godine 1262." *Starine* JAZU VI (1874): 60–111.

Miklas, Heinz. „Kyrillomethodianisches und nachkyrillomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluß auf die südslavische Literatur." K. Trost, E. Völkl, E. Wedel (Hrsg.). *Symposium Methodianum*. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Selecta Slavica 13. Neuried: 1988, 437–476.

Miklosich, F. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum, emendatum auctum*. Vindobonae, 1862–1865. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1963.

Mošin, Vladimir. „O periodizaciji rusko-južnoslavenskih književnih veza." *Slovo* 11–12 (1962): 13–130.

RJAZU XVII: *Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*, XVII, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1961.

Slovník 1996: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, fasc. 50. Praha: Academia, Euroslavica, 1996.

Slovník 2016: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae. Addenda et corrigenda*, fasc. 59. Praha: Academia, Euroslavica, 2016.

Troianos, Spyros. "Byzantine Canon Law to 1100." W. Hartmann, K. Pennington (eds.). *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2012, 115–169.

Vašica, J. „Metodějův překlad nomokanonu.“ *Slavia* XXIV/1 (1955): 9–41.

Žužek, Ivan. *Kormčaja kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*. Orientalia christiana analecta, 168. Roma: Pontificium institutum orientalium studiorum, 1964.

Žužek, Ivan. “The Determining Structure of the Slavic Syntagma of Fifty Titles.” *Orientalia christiana periodica* XXXIII/1 (1967): 139–169.

Прилог No 1

Текст из Требника Зограф No 50, л. 127б

Ѕаповѣди стыхъ ѡц҃ь.

1. Аще ѥпископу ли попъ ли дик, ли причестьникь свещениꙗ. ꙗсть кръвь въ мѣса мѣсто ли ѕвѣроꙗдинꙋ. ли мрьциноу. да изъврьжеть се сего бо ѕаконь ѡтрече[е].

2. Епископь ли попъ ли дик шегами играе ли оупиваѥ се да се ѡстане ли да се изъврьже.

3. Аще попъ ли дик въ крьмьници (sic) пие ли ꙗстъ да ѡтлоучить се раѕьвѣ ноуждею на поути бѣдьною.

4. Ѥпископь ли поп дик съ ѥретиги аще млитвоу ст[в]ори да ѡтлоучить се. аще ли повелить имь ꙗко свещеникомь послоужити да се изъврьжеть.

5. Ꙗко не достои дик⟨оно⟩мь прѣдь попы сѣдати бесь повеле. аще ли сѣде да поклони р҃.*

*У четвртастој загради [] је испуштено слово, док угласта заграда ⟨⟩ указује на реконструкцију речи у тексту.

Прилог No 2

Правила из Методијевог номоканона која су ушла у састав пенитенцијала Заповести светих отаца, зографски рукопис бр. 50, према препису из Устјушког зборника у издању Вашице (Vašica 1971):

1) Апостолско 63. правило: Аще къи еп(и)с(ко)пъ ли попъ ли диꙗкон(ъ) ли всѧкъ причьтьникъ с(вѧ)щениꙗ ꙗсть кровь въ мѧсъ мѣсто ли ѕвѣроꙗдиноу ли мьртвьчиноу. да изверѫеть с(ѧ). се бо ѕаконъ отрече. аще ли людинъ, да отлоучить с(ѧ) (306).

2) Апостолско 42. правило: Еп(и)с(ко)пъ ли попъ ли диꙗкон(ъ) сигами играꙗ ли оупиваꙗ сѧ ли да останетсѧ того, ли да изверѫеть с(ѧ) (307–308).

3) Апостолско 54. правило: Аще которыи клирикъ въ кърчьмьници обрѧщеть с(ѧ) ꙗдыи и пиꙗ, да отлоучить с(ѧ), развѣ того, еже на поути овитаѥть (308).

4) Апостолско 45. правило: ѳп(и)с(ко)пъ ли поп(ъ) ли диꙗкон(ъ) съ еретикы л(о)л(и)твоу створь тъкмо да отлоучить с(ѧ). аще св(ѧ)щеникомъ послоужить, да извержеть с(ѧ) (327).

5) Лаодикијско 20. правило: Ꙗко не достоить дьꙗкоу предъ попомь сѣдати, нъ повелѣниѥмь поповомь сѣдати. тако же и диꙗкономъ имѣи ч(ь)сть от слоугъ всѣхъ и клирикъ (296–297).

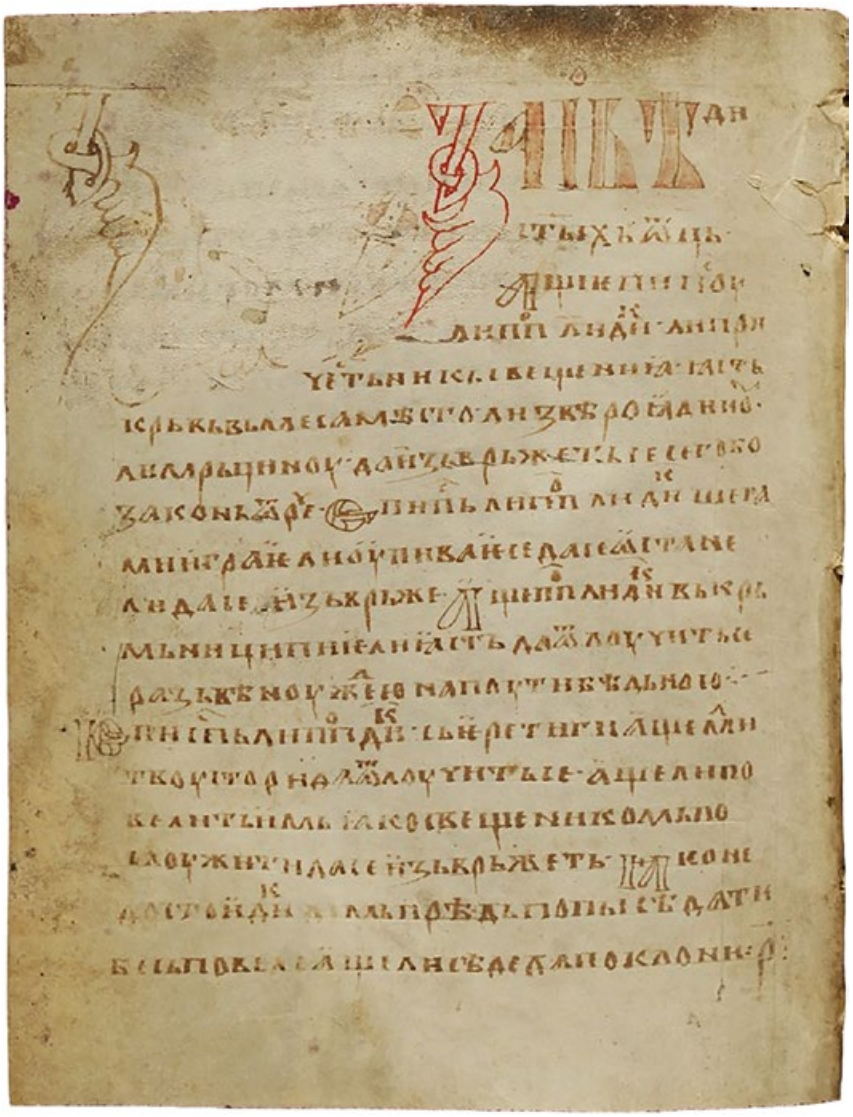
Stanoje Bojanin

"Zapovesti svetih otaca" ("The Commandments of the Holy Fathers") from the Trebnik of the Monastery Zographou Library (Manuscript No. 50)

Summary

An unknown Old Slavonic penitential under the title "Zapovesti svetih otaca" ("The Commandments of the Holy Fathers") is presented in this study. It was copied in the Trebnik (Prayer Book) of the Monastery Zographou Library (sig. No. 50) dated to the late 13th or the early 14th century. The penitential is preserved as one-page fragment with a title and five canons, which are published as an appendix to this study. The canons are copied from an Old Slavonic translation of the Synagogue of 50 Titles of John Scholastikos, known as the Nomokanon of Methodios. The importance of the Zographou penitential is that it is contemporary to the oldest surviving copy of the Nomokanon in the Ustyuzhskaya Kormchaya. This is the oldest known penitential written in the Serbian recension of the Old Church Slavonic language.

The penitential contains the Apostolic 63, 42, 54, 45 canons and the Laodicea 20 canon, all dealing with clerical issues. The canons are adjusted to the form of penitential literature, since the last of them introduces the penalty of 100 prostrations. One of the main issues of this research the examination of the textual relation between these legal compendia in the context of the dissemination of the Nomokanon of Methodios in South-Slavic lands. Therefore, the structure and the origin of rules and proscriptions of several South-Slavic penitential compendia from manuscripts dating from the first half of the 14th-century are taken into account. It is also shown that an attempt to reconstruct the lost part of the Zographou text according to a Bulgarian penitential of the same title, containing the Methodios' canons, from a late 14th century manuscript (sig. Q. II. 90) held by the Russian National Library in Sankt-Petersburg, would be fruitless.



Требник, крај XIII или почетак XIV века
Манастир Зограф, бр. 50, л. 127б

ЂОРЂЕ П. БУБАЛО

Извод из Епитимијног номоканона у Ковиљском и Софијском препису Душанова законодавства и његов руски предложак

Пролегомена за реконструкцију историје текста млађег Епитимијног номоканона

У раду је извршена текстолошка анализа епитимијних номоканона српске и руске рецензије, с циљем да се идентификује предложак на основу којег је начињен извод из епитимијног номоканона (94 правила од укупно 228/230) у Ковиљском (1726) и Софијском (1728) препису Душанова законодавства. Анализом је утврђено да је далеки предак Ковиљско-софијског извода први део млађег Епитимијног номоканона, познатог у науци као Павловљев или Номоканон у 228 правила, преведеног с грчког на српски крајем XV или почетком XVI века. Овај номоканон је русификован и умножавао се у Руској цркви, почев од 1620, путем штампаних издања и преписа. Поређењем Ковиљско-софијског извода с руским издањима и српским преписима утврђено је да је његов непосредни предложак једно од штампаних издања руске рецензије у редакцији патријарха Никона, која је први пут обелодањена 1658. Пошто се у Никоновој редакцији први део млађег Епитимијног номоканона (други део је изостављен) преписује као допунски текст уз Велики требник, на основу података у изворима и литератури утврђено је приближно време када је Велики требник Никонове редакције стигао у Српску земљу, тј. када је и како могао послужити као предложак за прављење посрбљеног извода. На крају је приређено издање текста извода млађег Епитимијног номоканона према Ковиљском препису, с разночтенијима из Софијског преписа.

Кључне речи: Епитимијни номоканон, Павловљев номоканон, Ковиљски препис Душанова законодавства, Софијски препис Душанова законодавства, руски патријарх Никон I, руске богослужбене књиге

* Ђорђе П. Бубало, Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Чланак садржи део резултата насталих на пројекту „Српско средњовековно друштво у писаним изворима“ (бр. 177025), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Два преписа млађе редакције Душанова законодавства – Ковиљски и Софијски – настали 1726. и 1728. године испод пера Стефана Стојковића, архијерејског егзарха београдско-карловачког митрополита, особени су по томе што након текста Душанова законика имају извод из Епитимијног номоканона у 94 правила (Пешикан и др. 1997: 355–422; Чавошки–Бубало 2015: 33–36, 311–343). Разуме се, није могуће утврдити да ли је тај избор епитимија начинио сам Стефан Стојковић[1] и да ли је он склопио рукопис у којем су здружени, према редоследу преписивања, Закон Константина Јустинијана, Душанов законик, извод из Епитимијног номоканона и Српски летопис, или је нашао већ готов предложак с којег је начинио препис. У сваком случају, рукописа таквог састава у традицији млађе редакције Душанова законодавства нема.

Млађи Епитимијни номоканон
према српским преписима

Осим неколико краћих пенитенцијалних састава, у српском рукописном наслеђу постоје две основне верзије Епитимијног номоканона, обе преведене с грчког – старији, тзв. Котелијеов (Псеудо-Зонара)[2] и млађи, Павловљев или Номоканон у 228 правила[3] – који представљају каталоге сагрешења хришћана и одговарајућих црквених казни, као приручник свештеницима за исповедање верника.[4] Из једног од ова два Епитимијна номоканона могао је бити направљен и извод у Ковиљско-софијском препису. Да бих идентификовао његов предложак, упоредио сам КС (в. Скраћенице) с типичним представницима обе верзије – с преписима старијег

[1] О Стефану Стојковићу в. Бубало 2015: 31–33.

[2] Именује се према издавачу његова грчког текста, Жан-Батисту Котелијеу (Jean-Baptiste Cotelier, Cotelerius 1677: 68–158; у издању упоредо је дат латински превод). У рукописима овај номоканон се неоправдано приписује Јовану Зонари, византијском правнику XII века, па се често и зове скраћено „Зонара", односно у руској варијанти „Зинар".

[3] Именује се према издавачу његове руске рецензије, Алексеју Степановичу Павлову, односно према броју правила којих има у тој рецензији (и издању), Павлов 1897.

[4] О типовима и одликама епитимијних номоканона: Горчаков 1874; Павлов 1897: 1–78; Алмазов 1902; Бојанин 2005: 25–32; Цибранска-Костова 2006: 35–53; Бојанин 2009: 262–265.

Номоканона у рукописима XVI века са Скраћеном синтагмом (Музеј Срема, МЦУ 198 и ПБ 125) и с преписима млађег Номоканона у рукописима БМС, РР I 17 и РНБ, П. 243. Поређење текста и редоследа и нумерације правила показало је велику блискост КС и млађег Епитимијног номоканона, али и одступања у свим елементима поређења, у мери која би наводила на помисао да је реч о посебној редакцији млађег Номоканона (независно од скраћивања) или да је између КС и српских преписа било посредника у којима су већ биле присутне бар неке од текстолошких иновација идентификованих у КС. У такво полазиште уклопило се, већ на основу површног прегледа, подударање КС с руском рецензијом (изузев у правопису) млађег Епитимијног номоканона према издању Алексеја Степановича Павлова и указало на сасвим неочекиван правац у тражењу његова предлошка.

Претпоставља се да је млађи (тзв. Павловљев) Епитимијни номоканон преведен с грчког на српскословенски у другој половини XV века или најкасније почетком XVI века.[5] Највећи број његових сачуваних српских преписа потиче из XVII века. У научној литератури која се овим номоканоном бави, обично се прелази преко чињенице да он представља само први део дводелног епитимијног

[5] Маријана Цибранска-Костова посвећује једно поглавље у својој студији о епитимијним саставима у бугарском средњовековљу (Цибранска-Костова 2011: 411–511) управо млађем Епитимијном номоканону или, како га она именује, Номоканону при Великом требнику. Њена истраживања су усмерена пре свега на питања лексике и текстолошке везе између преписа XVI и XVII века и позних бугарских и црквенословенских преписа из XVIII и XIX века. Тешко је отети се утиску да, и поред веома оскудног рукописног узорка, ауторка настоји да релативизује или чак негира недвосмислену чињеницу, утемељену на десетинама преписа, да је превод млађег Епитимијног номоканона учињен с грчког на српскословенски и да су безмало сви сачувани преписи тог Номоканона (пре)писани управо на српскословенском. Да би прикрила српску језичку природу словенског превода-протографа и његових преписа, па и предложака који су у XVII веку русификовани, она уводи неку, филолошким и историјским аргументима тешко брањиву, „јужнословенску“ редакцију. Штавише, преписе Епитимијног номоканона, „чисте“, архетипске српске редакције она „преводи“ у јужнословенске или чак бугарске, а да не говоримо о тзв. „бугарској безјусовој редакцији ресавског типа“!!! (Исто: 412, 420, 422, 424, 427, 434, 435, 436 et passim, нарочито закључци на стр. 497–501). Као добра илустрација „научног“ метода Цибранске-Костове може послужити кривотворење о пореклу и језику рукописа Хил. 301, лоше сакривено иза наводне научничке неопредељености (Исто: 481–482).

зборника, по свој прилици због тога што је издавач његове руске рецензије у редакцији патријарха Никона из 1658, Алексеј Степанович Павлов, издао само тај први део, а у наставку излагања видећемо и зашто је тако поступио. Према узорку од 39 српских рукописа с преписима млађег Номоканона, чију сам садржину могао проверити увидом или посредством описа, у свима се налазе, један иза другог, два Епитимијна номоканона или, боље рећи, два дела Епитимијног номоканона. Први, познат као Павловљев, има два одељка – први краћи, с упутством духовнику за исповедање и с насловом „Правило законик" или „Номоканон сиреч Правило законик с Богом светим", и други, главни, који садрже грехе и казне, разврстане у већини преписа у 230 правила,[6] с (најчешћим) насловом „Номоканон сиреч Законоправило имеје правила по скраштенију светих апостол и Великаго Василија и светих сабор". Након њега преписиван је други састав, с насловом, који у већини преписа гласи: „Различни главизни (скраштени) сабрани от иного номоканона".[7] У неким преписима и његова су правила нумерисана, у континуитету с првим номоканоном, па су оба састава најчешће имала укупно 282 или 333 нумерисана правила.[8] То не значи да им се садржина разликовала, тј. да су преписи с више нумерисаних правила били обимнији. Заправо, садржај им је исти, само што они преписи који имају мање нумерисаних правила обично под једним бројем сврставају правила о истом предмету. Рецимо, одељак о монасима има

[6] Тако и у већини грчких преписа (Алмазов 1902: 70–71).

[7] То су следећи преписи: НБ 40, 153 и 449; АСАНУ 28, 51, 154, 364 и 424; KNM, IX H 12 (Š 23), IX H 13 (Š 21), IX H 14 (Š 22) и IX H 20 (Š 20); УБ 29 и 43; БМС, РР I 17 и РР I 18; РНБ, П. 243; НБС 10 и 650; Хил. 304 и 305; МСПЦ 6; МСПЦ, Г. 6, 11 и 63; ПБ 187; Син. 46. Други номоканон без наслова: ПБ 231, МСПЦ 323, Гр. 14, Син. 18. Преписивана су оба номоканона и у неким рукописима са Скраћеном синтагмом (НБ 310; Патријаршијска библиотека у Карловцима, тзв. Други карловачки скраћен; Хил. 301), али се први у распореду и нумерацији правила разликује у неким појединостима од класичних преписа. Разликује се и по насловима: први одељак „Поучение духовном оцу и исправљение"; други одељак „Правила саборна апостолска и Великаго Василија и других светих", док је други номоканон задржао исти наслов.

[8] Укупно 281/282 нумерисана правила имају рукописи БМС, РР I 18, УБ 43, МСПЦ, Г. 6, KNM, IX H 12 (Š 23) и IX H 14 (Š 22); укупно 333 правила броје рукописи НБ 40, Хил. 304, МСПЦ, Г. 63, ПБ 187, АСАНУ 424, Син. 46. Без нумерације другог дела („Различни главизни") јесу рукописи БМС, РР I 17, УБ 29, РНБ, П. 243, НБС 10, АСАНУ 51 и 364, Хил. 305, KNM, IX H 13 (Š 21) и IX H 20 (Š 20).

преко 40 правила, а само два су нумерисана у верзији од 282 правила.[9] У таквим преписима обично се налазио и јединствени преглед садржаја („скара") за оба дела Номоканона, што такође сведочи о њиховој органској повезаности.[10]

Томе у прилог говори и форматирање наслова и поднаслова – употреба верзалних слова и киновара. За разлику од наслова првог одељка првог дела и, у неким преписима, наслова другог одељка првог дела, који су у целости (или само речи у првом реду) изведени великим киноварним словима, често и уз скромно изведене заставице или орнаменте, наслов другог дела Номоканона по форми одговара насловима потцелина или појединачних правила у првом делу Номоканона. У хијерархији наслова он је у истом рангу као, рецимо, наслов којим почиње потцелина од 183. правила (према Павлову), „Сабраније от различних правила о јеже каја сагрешенија вазбрањајут бити свештенику". Разлика између два дела уочава се, пре свега, у начину излагања грађе, која је у другом делу срочена у виду питања и одговора. Најзад, и сам наслов другог састава говори о дводелном зборнику, јер, када се наводи да су у питању правила „иного (другог) номоканона", значи да мора постојати још један – у овом случају први према редоследу преписивања.

У једној редакцији, овај дводелни епитимијни зборник чак је обједињен у јединствен састав (због чега нема наслова другог дела), промењен је редослед правила и известан њихов број изостављен,

[9] Преписи су могли имати мање од 282 или више од 333 нумерисана правила, али и у тим случајевима није било битних одступања у садржини и обиму. Рукопис МСПЦ, Г. 11, има 184 нумерисана правила у првом делу, а у другом нумерација се прекида код броја 213, АСАНУ 154 прекида нумерацију с бројем 189 у првом делу. МСПЦ 323, Син. 18, ПБ 231 и Гр. 14 поделили су први део на 110 нумерисаних правила, а укупно имају 120 нумерисаних правила (МСПЦ 323 и Син. 18), 125 (ПБ 231), 155 (Гр. 14). МСПЦ 6 има 208 нумерисаних правила у првом делу, а укупно 255. У другу крајност иде препис у рукопису АСАНУ 28, који броји укупно 347 правила у оба номоканона, иако му је садржина иста као и у оним с 282 или 333 нумерисана правила. У неким случајевима велики број нумерисаних правила, у прегледу садржаја и тексту, указује на то да су уз оба номоканона били преписивани и други састави, не нужно пенитенцијалне садржине, те да је постојала заједничка, континуирана нумерација за читав рукопис. Такав је случај рукописа АСАНУ 424, који има у основном делу 333 нумерисана правила, а укупно у читавом рукопису 518. Многе такве примере из грчке рукописне традиције (до 647 нумерисаних правила) побројао је Алмазов 1902: 71–77.

[10] Видети, рецимо, БМС, РР I 18 (Грбић и др. 2009: 34–41).

помешана су правила једног и другог номоканона, а нумерација иде само до броја 80. Типични представници ове редакције су рукописи АСАНУ 47, Деч. 70 и МСПЦ, Г. 10. Њен је основни наслов „Правила законик саборни и апостолски и иних светих“.[11]

Руска рецензија млађег Епитимијног номоканона

Тај дводелни номоканон српске рецензије послужио је као подлога за руску рецензију која се користила у Руској цркви почев од прве четвртине XVII века, и то посредством штампаних издања и преписа. Текстолошко поређење руских штампаних издања и руских преписа, међусобно и са српским преписима, омогућило је да се идентификују најмање две варијанте српског предлошка које су русификоване за потребе Руске цркве. Шири и дуготрајнији утицај имала је руска рецензија Епитимијног номоканона која је умножавана штампом, али је и она прешла еволутивни пут у којем су, са сваким новим издањем, све до црквене реформе патријарха Никона почетком друге половине XVII века, вршене знатне редакцијске интервенције – коришћење различитих предложака, допуне, изостављања, садржинске и стилске измене у појединим правилима. Прво руско издање штампао је јеромонах Памво Беринда у Кијево-печерској лаври 1620. године,[12] и у том издању млађи (Павловљев) номоканон има 230 правила, као у већини српских преписа, а „Различни главизни“ нису нумерисани.[13] На маргинама оивиченим линијама налазе се глосе, унакрсне референце и упуте на друге правне зборнике и изворе. Друго издање, објављено 1624. године такође у Кијеву, трудом Захарије Копистенског, разликује се од претходног по систематизацији правила првог номоканона у 225 нумера и допунама у појединим правилима. И уз њега је преписан

[11] Особене представнике ове редакције, с јединственом нумерацијом на прескоке и распоредом грађе, имају рукописи БМС, РР I 19 (има преглед садржаја на почетку и 86 нумерисаних правила), МСПЦ, Г. 21 (наслов првог одељка првог дела: „Номоканон сиреч Закону правило с Богом светим поучениј е к духовном оцу“; наслов другог одељка првог дела: „Правила изабрана“), ПБ 19 (189 нумерисаних правила и наслов другог одељка: „Номоканон сиреч Правилу законик“).

[12] О кијевским издањима Номоканона в. Павлов 1897: 55–64; Алмазов 1902: 118–130; Запаско–Ісаєвич 1981: No 133, 140, 188, 351.

[13] Ето још једног доказа о органској целини два дела млађег Епитимијног номоканона, јер је као јединствен текст русификован.

други номоканон, али с континуираном нумерацијом која досеже до броја 330. Треће кијевско издање, у редакцији потоњег кијевског митрополита Петра Могиле, објављено 1629, донело је мање допуне у тексту и обимније у маргиналним белешкама. И у њему је грађа подељена као у другом издању, на 225, односно 330 нумерисаних правила. Прештампано је 1646. у Лавову.

Сондажно поређење К1 и К2 наводи на помисао да нису рађени према истом српском предлошку или да је бар Копистенски приликом приређивања К2 имао у рукама и неки српски препис који Беринди није био доступан. Наслов првог одељка првог номоканона у К1 гласи „Номоканон сиреч Правило законик с Богом светим", како је и у српским преписима БМС, РР I 17, МСПЦ, Г. 6, НБС 10, Гр. 14, KNM, IX H 12 (Š 23), IX H 14 (Š 22) и IX H 20 (Š 20), док је у К2 одговарајући наслов „Номоканон сиреч Законоправилник", какав сам, међу прегледаним српским преписима, нашао само у МСПЦ 323. Наслов другог одељка првог номоканона гласи у К1 „Номоканон сиреч Законик имеје правила по скраштенију светих апостол, Великаго Василија и светих сабор" (као у БМС, РР I 17 и УБ 29, а у НБС 10, МСПЦ, Г. 11, АСАНУ 154 и ПБ 231 везник „и" испред „Великаго Василија"), а у К2 уместо „Законик" пише „Законоправилник" (само МСПЦ 323). Други номоканон у К1 нема нумерацију, као у преписима БМС, РР I 17, УБ 29, РНБ, П. 243, НБС 10, АСАНУ 51 и 364, Хил. 305, KNM, IX H 13 (Š 21) и IX H 20 (Š 20), а у К2 она у континуитету иде до броја 330, што има најближу паралелу у српским преписима који имају укупно 333 нумерисана правила (Син. 46, НБ 40, Хил. 304, МСПЦ, Г. 63, ПБ 187 и АСАНУ 424).[14]

Међутим, и поред овако очигледних размимоилажења између К1 и К2 и њихових засебних подударања с појединим српским преписима, нисам могао наћи примерак или грану који би у свему одговарали њиховим претпостављеним предлошцима. И К1 и К2 имају на крају два састава: „Књига сведетељна к архијерају о хотештих пријети свештенства степен" и „Молитва јуже дајут епископи духовним оцем да пријемљут чловеков на исповеданије". Српски преписи који се у анализираним елементима у целости или делом

[14] Разлика у броју укупног броја правила делом је последица чињенице да је први део у К2 и К3 подељен на 225 глава, па нумерација другог номоканона почиње од броја 226, а не 231, као у српским преписима.

поклапају с К1 немају последњи састав, осим KNM, IX H 13 (Š 21),[15] али у њему наслов првог одељка првог номоканона гласи „Номоканон сиреч Правило", а другог одељка „Номоканон сиреч Закону правило имеје правила по скраштенију светих апостол и светих сабор и Великаго Василија и других светих". К1 показује највећи степен поклапања с преписом БМС, РР I 17, али без последњег чланка. То ваља нагласити и због чињенице да је грана преписа коју представља тај рукопис послужила као основа за руске преписе млађег Епитимијног номоканона (видети даље). Сондажно текстолошко поређење са српским преписима указује на блискост и са рукописима НБС 10, Гр. 14, ПБ 231, УБ 29 и Син. 18.

К2 (и К3) поклапа се са српским преписима који имају 333 нумерисана правила, у саставу и редоследу правила, али има на крају две допуне, пре последња два поглавља, с насловима „Вежд же о сем" и „Дар всакому духовнику".[16] У наведеним српским преписима уместо текста „Молитва јуже дајут епископи..." нижу се „О духовнем сродстве", „О друзем сродстве духовнем", „От иних правил сабрато" итд.[17] Размимоилажење ове гране српских преписа и К2 видљиво је и у наслову другог дела првог номоканона, који гласи: „Номоканон сиреч Законик имеје правила по скраштенију светих апостол и светих сабор и Великаго Василија и других светих",[18] док је у К2 „Номоканон сиреч Законоправилник имеје правила по скраштенију светих апостол, и Великаго Василија и светих сабор". Као што је речено, једино се МСПЦ 323 поклапа у наслову с К2, али су код њега сасвим другачије нумерисана правила и нема наслова другог номоканона.

Од 1639. оба номоканона почињу се штампати и у Москви, али не више као самостална књига већ тако што су придодати Требнику (и монашком и световном). Као предложак послужио је К2, нумерација другог дела – „Различни главизни" – изостављена је, а многа правила су допуњена или преформулисана. Овај требник с

[15] И у рукопису АСАНУ 51, али у њему је сачуван само други номоканон, одвојен од последња два састава неколиким допунским текстовима који не спадају у устаљен садржај млађег Епитимијног номоканона. Инверзија два последња састава среће се у рукописима НБС 650 и АСАНУ 364.

[16] У К3 додат је још један састав: „Зерцало духовнику з' Номоканону Јована Постника".

[17] Осим у Син. 46 у којем после „Књиге сведетељне" следи преглед садржаја.

[18] Такав је и у РНБ, П. 243, али у њему „Различни главизни" нису нумерисани.

номоканоном поново је објављен 1651. У склопу велике реформе богослужења руског патријарха Никона (Сазонова 2008), знатне измене доживео је и Епитимијни номоканон. Никонова редакција, која се ослања на К2 и К3, али и на грчке рукописе, обелодањена је у Москви 1658. године. Од претходних кијевских и московских издања разликује се по томе што је изоставила све допуне и исправке московских издања из 1639. и 1651, изоставила први одељак првог номоканона и читав други номоканон („Различни главизни"), али је задржала неке упуте на маргинама из К3, унела нове стилске и садржинске измене у поједина правила, систематизовала грађу у 228 нумерисаних правила. Ова редакција постала је званична у Руској цркви и умножавана је штампаним издањима у наредним деценијама и столећима,[19] па је тако послужила као основ и за издање Алексеја Степановича Павлова, прво 1872, а потом с опширним коментарима 1897. године.

С обзиром на то да се Павловљево издање ослања на Никонову редакцију која се користила у Руској цркви и у време када га је приређивао, оно садржи само први део некадашњег дводелног номоканонског зборника, дакле, без састава „Различни главизни", и има 228 нумерисаних правила. Отуда му називи Павловљев или Номоканон у 228 правила, мада они одговарају једино његовој руској рецензији Никонове редакције. Изворна, српска рецензија, настала превођењем с грчког, има, као што сам нагласио, у основном делу најмање 230 правила и преписује се увек, и често с континуираном нумерацијом, уз други номоканон с насловом „Различни главизни". Из тог разлога, ми још немамо критичко издање Епитимијног номоканона (познатог у његовој руској рецензији у Павловљевом издању) према српским преписима и у заједници с другим номоканоном с којим чини физичку и садржајну целину.[20] Због тога би за његов текст према српским преписима било боље користити назив млађи Епитимијни номоканон, за разлику од старијег (Котелијеовог или Псеудо-Зонаре).

[19] Умножавана је, штавише, и преписивањем. Уп. зборник мешовитог састава из XVII века (РГБ, Ф. 256, Румјанцов, No 368, fol. 351–357), на чијим последњим листовима је преписано првих 30 правила Номоканона.

[20] На повезаност два састава и потребу да се проучавају и публикују као целина упозорио је још Александар Иванович Алмазов у своме обимном критичком осврту на Павловљево издање (Алмазов 1902: 116, 198–200).

Предниконовска издања Номоканона (кијевска и московска) умножавала су се и преписивањем, чак и непосредно по објављивању, као што сведочи препис К2 у зборнику из 1631, данас у манастиру Хиландару (Богдановић 1978: No 302), а нарочито од средине XVII века, међу староверцима који нису прихватили реформу богослужења патријарха Никона. Препис К1 налази се, рецимо, у рукопису XVII века, ГИМ, Уваров, No 12 / Царски, No 218 (Строев 1848: 187, No 218; Архим. Леонид 1893: 635, No 563); препис К2 у рукописима XVII века, ГИМ, Уваров, No 13 / Царски, No 219 (Строев 1848: 188, No 219; Архим. Леонид 1893: 635, No 562), РНБ, Соловецкий манастир, No 687/745 (Митр. Антоний и др. 1885: 80–83; Alexandrov 2012: 213, No 47), ГИМ, Уваров, No 330 / Царски, No 216 (Строев 1848: 186, No 216; Архим. Леонид 1893: 645, No 575; Alexandrov 2012: 217, No 58); у рукопису XVIII века, РГБ, Ф. 173.I, МДА No 190; препис М у рукописима XVII века, ГИМ, Уваров, No 297 / Царски No 215 (Строев 1848: 185, No 215; Архим. Леонид 1893: 636, No 564), РГБ, Ф. 37, Большаков, No 388 (Георгиевский 1915: 314).

У Руској цркви кружили су и преписи који су почивали на српском предлошку другачијем од оног који је послужио за кијевска и московска издања. Његова је особеност и у томе што се преписује у правним зборницима, после Синтагме Матије Властара и Зинара.[21] Наслов првог одељка првог дела му је „Номоканон сиреч правило законик с Богом светим“,[22] а другог одељка првог дела „Номоканон сиреч законик имеје правила по скраштенију светих апостол, и Великаго Василија и светих сабор“, први део има 230 нумерисаних правила, други део („Различни главизни“) није нумерисан, завршава се саставом „Књига сведетељна к архијереју о хотештих пријети свештенства степен“. Имао сам прилику да упоредим типичног руског представника ове гране са српским преписима. То је рукопис из раздобља 1620–1634, с преписима Синтагме, Зинара и Номоканона, РГБ, F 173.I, МДА, No 53 (Архим. Леонид 1887: 266–267; Alexandrov 2012: 211, No 44). Истој грани припадају и рукописи НБУ, Інститут рукопису, Кијево-печерска лавра No 81, из 1620–1630 (Петров 1897: 37; Alexandrov 2012: 210, No 42), и Понтификални

[21] Као што смо видели, на том месту могли су се наћи и преписи Епитимијног номоканона према кијевским издањима (РНБ, Соловецкий манастир, No 687/745 и ГИМ, Уваров, No 330 [Царски, No 216]).

[22] Преписи Хил. 304 и МСПЦ, Г. 63 имају наслов „Правило законик с Богом светим“, а УБ 29 и 43; БМС, РР I 18 и РНБ, П. 243 само „Правило законик“.

источни институт, Ватикан, Сл. 23, из последње деценије XVII века (Джурова–Станчев 1997: 55–57; Alexandrov 2012: 217, No 59),[23] као и рукопис новијега доба – РГБ, Ф. 556, Вифанска духовна семинарија, No 139, МДА, проч. 30 (Муретов 1897: 73, No 139), у којем је Номоканон преписан самостално. За разлику од предлошка кијевских издања, овде је било могуће утврдити представника гране српских преписа, која је послужила као основа за варијанту руске рецензије у зборницима с Властаревом Синтагмом. То је рукопис БМС, РР I 17 из 1615/25.[24] Два преписа се у текстолошком погледу поклапају у потпуности: имају исте наслове, исти садржај, исту нумерацију и распоред правила (између 52. и 53. правила оба смештају правило 58),[25] поклапање је доследно и у употреби киновара за иницијале, наслове и поднаслове.

Руски предложак Ковиљско-софијског извода млађег Епитимијног номоканона

У потрази за предлошком КС, упоредио сам га са СП,[26] К1,[27] К2,[28] К3 (БМС, ПА I 11), М из 1639 (засебна фолијација Епитимијног номоканона)[29] и три прва издања Н, 1658 (fol. 476r–506v),[30] 1680

[23] Нисам могао утврдити на основу описâ да ли преписи из средине XVII века у рукописима ГИМ, Синод., No 228 (Протасьева 1970: 105, No 722; Alexandrov 2012: 214, No 51) и ГИМ, Хлудов, No 98д (Alexandrov 2012: 215, No 53) почивају на српском предлошку или на руским штампаним издањима.

[24] Овој грани припадају и рукописи НБ 439, НБС 10 и 650. Хил. 305 има исти састав, али варијанте у насловима одељака првог номоканона.

[25] Бројеви правила према у науци стандардизованом редоследу и нумерацији Никонове редакције у Павловљеву издању.

[26] Одговарајуће сигнатуре рукописа дате су у примерима. Није било потребе да се за поређење користе руски преписи Епитимијног номоканона у рукописима с Властаревом Синтагмом, јер су већ укључени њихови српски предлошци.

[27] Љубазношћу господе Дмитрија Полонског, научног сарадника (Институт славяноведения Российской академии наук, Отдел истории средних веков) и Мирослава Лазића, археографа (Одељење за археографију НБС), могао сам користити снимке К1 према примерку који се чува у Руској државној библиотеци у Москви, Фонд редких и ценных изданий, МК Кир. 4°. На томе им још једном захваљујем.

[28] http://www.nibu.kiev.ua/elfond/nomokanon/nomokanon.pdf; Запаско–Ісаєвич 1981: No 140.

[29] http://dlib.rsl.ru/rsl01002000000/rsl01002392000/rsl01002392787/rsl01002392787.pdf; Зернова 1958: No 145.

[30] http://dlib.rsl.ru/rsl01003000000/rsl01003379000/rsl01003379317/rsl01003379317.pdf; Зернова 1958: No 280.

(fol. 393r–418v)[31] и 1688 (fol. 394r–419v),[32] која се разликују само по формату и распореду текста на страницама. У преглед паралелних места нису укључена правила код којих нема битних разлика у анализираном узорку, изузев разлике у нумерацији. Чињеница да КС има само 94 правила од укупно 228, према издању А. С. Павлова, навела ме је на помисао да му је као предложак могао послужити скраћени Епитимијни номоканон, који је у Москви први пут издат као прилог Малом требнику 1687. године. Он броји 117 правила, а углавном су изостављена она која се тичу монаха и архијереја. Међутим, прво правило у КС је 28, а у скраћеном Номоканону 3. Осим тога, КС садржи правила којих нема у скраћеном Номоканону (Алмазов 1902: 126–130).

28а и 28б (Н 28а и 28б; СП и ПН 24–29)[33]

Већ у прва два правила примећује се зависност од Н, управо због тога што је реч о његовој редакцијској одлици. После правила број 24 (које у ПН и већини СП носи број 23) Н одмах прелази на правило број 28. Оно сажима садржај правила број 24–27 предниконовског номоканона о разним облицима блуда и содомије, с додатком правила број 28 предниконовског номоканона (које је у КС истакнуто киноварним иницијалом).[34] Потом следи правило број 29 предниконовске редакције, које је у Н поново нумерисано бројем 28. Управо тако је и у КС и представља доследно ослањање на предложак, а не писарску грешку.

У ова два правила огледа се још један доказ о предлошку КС. То је преузимање маргиналних упута на друга дела и унакрсних

[31] http://dlib.rsl.ru/rsl01002000000/rsl01002450000/rsl01002450934/rsl01002450934.pdf; Зернова 1958: No 365.

[32] http://dlib.rsl.ru/rsl01003000000/rsl01003399000/rsl01003399087/rsl01003399087.pdf; Зернова 1958: No 417.

[33] Немају сви СП истоветну нумерацију, па се даје она која се налази у већини преписа.

[34] Заправо, сажимање чланова број 24–27 извршено је већ у К3 (стр. 41) и из њега Н преузима дословно текст првог дела члана 28а. Међутим, К3 је задржао на маргини све четири засебне нумере, али дате збирно, на почетку правила, и проширио га обимном парафразом 58, 62. и 63. правила Василија Великог, на која се и упућује на маргини. Само маргиналну упуту, без додатног текста, преузео је Н, а од њега и КС. Поред тога, у К3, стр. 42–43, правило број 28 другачије је формулисано и допуњено (уп. Павлов 1897: 499–500).

референци, које одликују Н. Већ у К1 јављају се упуте на маргинама, преузете су без измена у К2, а проширене и допуњене у К3. У Н је дословно пренет мањи део маргиналних упута из К3.[35] КС доследно и без измена преузима маргиналне упуте из Н, чак и оне које су већ у предлошку биле сувишне – у правилу број 41 упућује се на правило број 275, у правилу број 125 на 308. правило и у правилу број 183 на 258. правило[36] – с обзиром на то да Н има само 228 нумерисаних правила и изоставио је други номоканон („Различни главизни"), чија су правила у К2 и К3 нумерисана до броја 330. Таква несагласност настала је услед механичког преузимања из К3 упута на поглавља која се више нису налазила у саставу Номоканона при Великом требнику. Иако је Н направио избор упута које ће преузети из К3, заправо већину је изоставио, премда није видљиво по којем мерилу, у његов избор ушло је и неколико таквих које су изгубиле актуелност без другог дела Номоканона.

29 (Н 29; СП и ПН 30)

КС: по ѕ҃ ꙗ правилꙋ ѡ великаго василїа – треба 67. правило. Грешка се налази у СП, К (шестдесѧт[ъ] шестоꙗ...) и Н, али у М је наведен исправан број правила.

У ПН (изузев К1) правило је допуњено. Између првог и другог одељка (према формалној подели у КС), била је додата реченица: А свещенства ниже инагѡ свещеннагѡ степене никакѡ же да держнет' , погибель бо и ꙗꙋка вѣчнаѧ есть.

У другом одељку није наведено на које правило Василија Великог се позива (тако је и у већини СП, у ПН и Н). Међутим, у неким СП (АСАНУ 364 и 424, Хил. 305, БМС, РР I 18 и РР I 19, ПБ 187, Син. 46) исправно је наведено 75. правило и чак је тај одељак нумерисан; у KNM, IX H 20 (Š 20) 55. правило. Преписи у ркп. KNM, IX H 12 (Š 23) и IX H 14 (Š 22) изостављају други одељак.

30 (Н 30; СП и ПН 31)

КС: по ѳ҃з ꙗ ѡ и ѳ҃ѳ ꙗ ѡ правилꙋ – треба 76. и 79. правило. Грешка се налази у К2, К3 (седмдесѧтъ седмоꙗ , и седмдесѧт[ъ] девѧтоꙗ...) и Н.

[35] У М упуте су изостављене.

[36] Ова последња упута погрешно је пренета у Н (одатле и у КС) – уместо 258. правила треба да стоји 255, као што је у К3, стр. 83.

У К1, М и у неким СП (РНБ, П. 243, НБС 650, МСПЦ, Г. 6, АСАНУ 28 и 154, ПБ 231, Хил. 305, МСПЦ 323, KNM, IX H 13 [Š 21] и IX H 20 [Š 20], УБ 29, Гр. 14, Син. 18), бројеви правила су исправно наведени. У некима је посреди грешка у преписивању исправног предлошка, у самом рукопису или његову предлошку – НБС 10: „по 6. и 9. правилу"; БМС, РР I 17: „по 76. и 76. правилу". У УБ 43, KNM, IX H 12 (Š 23) и IX H 14 (Š 22) посебна формулација: по ѻ҃ѕ правилꙋ великаго василїа . и ѻ҃ѳ҃ правилꙋ тогожде. У осталим прегледаним СП стоји (само): 76. правило. У Софијском препису само 77. правило.

М има одступања: уместо и с матерїю тащиною стоји и с сестрою тещиною. На крају правила има допуну: ініи же паки ,г҃і, или ,а҃і лѣт[ь] , повелѣваютъ.

32 (H 32; СП и ПН 33)

КС: сь сест'риною пьрьвою сест'рою, тако и Н. Неки СП и К: сь сестриною сестрою; М: съ тещиною сестрою. У многим СП грешка – АСАНУ 28 и 47, МСПЦ 6, БМС, РР I 19, РНБ, П. 243, НБС 10, KNM, IX H 20 (Š 20): сь стрининою сестрою; АСАНУ 364 и 154, Хил. 305, KNM, IX H 13 (Š 21), БМС, РР I 17, УБ 29: сь стриною сестрою; KNM, IX H 12 (Š 23) и IX H 14 (Š 22): сь стриною своєю; УБ 43: съ стриною. У већини преписа где је стрина уместо сестре, иста је грешка и у наредном, 33. правилу: уместо сь в'торо сест'риною стоји сь второ(ю) стриною.

35 (H 35; СП и ПН 36)

КС: дванадесетъ – треба двадесетъ, како је у ПН и Н (заправо двадесѧтъ). Грешка српског преписивача последица је сличне морфологије (дванадесетъ / двадесетъ). У СП број је написан словном цифром: к҃.

38 (H 38; СП и ПН 39)

КС: г҃· мо[сѣова]: ·к҃· стих[ь] , ·а҃і: – маргинална упута дословно преузета из Н. Јавља се већ у К, али је тамо реч стихъ скраћена у облику с҃.

40 (у неким СП и у ПН ово правило је под истим бројем као и претходно, иако има поднаслов киноваром, као и у Н; у неким СП, као Син. 46, носи број 40, у осталим СП 41)

КС: миреноль … на вьсь пость – цео други одељак правила представља допуну која је унета у К3, а преузета је и у Н (допуна није

унета у М). У Н та је допуна стављена у обле заграде, док је у К3 била издвојена у засебан пасус. Преписивач КС (или његова предлошка) није разумео да су у питању заграде, па је отворену заграду разумео као „широко С“, и додао му двотачку (с:), вероватно у функцији сь (мирено́мь...). Маргинална упута – сава, ,а^х^, ѹс(тавь) , ,глав(а), ,ѳ҃і: – била је везана у К3, одакле је, преко Н, прешла у КС, управо за овај одељак.

41 (Н, ПН и неки СП 41; остали СП 42)

КС: ниж(є), ,прав(ило) ,р҃пг҃: ,р҃пд҃: ,и с҃оє҃: – дословно преузета маргинална упутница из Н, који је пак позајмљује од К3, стр. 45. У К1 и К2 упућује се само на правило 184.

42 (тек у Н издвојено и нумерисано као посебно правило; у СП и ПН ово је део претходног, 41. правила)

КС: Такожде и жена оуправ'лıает' се, тако и Н. СП и ПН: Сицевомѹ и жена канонѹ подлежитъ.

У ПН (изузев К1) после речи ıакоже вѣси бываемое додаје се: Аще же насильствѹетъ ѕолъ мѹжъ , тогда жена да изъвѣстит[ъ] д(ѹ)ховным[ъ] пастырем' , тіи же совѣтъ бл(а)гъ дадѹтъ (уп. Павлов 1897: 168).

43 (Н 43; СП и ПН 42)

КС: Ротител(ь) , си есть , клет'во престѹпникъ, тако и Н, К2 и К3. М: Ротитель всѧкъ , ıиже клѧтвопрестѹпникъ и кр(ь)стъ целѹѧи; СП и К1: само Ротитель.

КС: по ѯг҃ мѹ правилѹ великаго василїа – треба 64. правило. Грешка се налази у Н, К2 и К3 (ѯ҃ третемѹ...), док у СП, К1 и М стоји исправан број правила. НБС 10: 60. правило. УБ 29 нема овог правила.

46 (Н 46; СП и ПН 45)

КС: и да платить тат'бѹ , аще вьз'можно, тако и Н, који је ову допуну унео (уп. Павлов 1897: 169–170; Алмазов 1902: 151–152).

48 (Н 48; СП и ПН 47)

У М чланак је допуњен: Разбойникъ и разбѡинникомъ[ъ] прїıатель ... и по правилѹ пѧт[ь]десѧтъ шестомѹ великаго василїѧ.

49 (Н 49; СП и ПН 48)

КС: по ѯв ꙗ҃ правилꙋ , великаго василїа – треба 66. правило. Грешка се налази у Н, К (шестьдесѧт' второмꙋ...) и грани СП коју чине рукописи ПБ 231, Гр. 14, МСПЦ 323 и Син. 18, док у већини СП и М стоји исправан број правила.

Н (и КС) изоставио је други део правила, који се налази у ПН и већини СП: Мы же г(лаго)лемъ єдино лѣто , до девѧтогѡ часа сꙋхождєнїє , и поклонѡв' двѣстѣ на всѧкъ д(ь)нь творити . Аще ли не хощетъ : да держитъ Правило Великагѡ Василїа. Тог одељка нема ни у рукописима Син. 46, БМС, РР I 18 и АСАНУ 28, али је у њима наведен исправан број правила Василија Великог.

50 (Н 50; СП и ПН 49)

КС: си есть , иже ꙋкрадеть что из' цр(ь)кве с(ве)щен'ное , ѡт[ь] с(ве)таго жьр'тав'ника, тако и Н. СП и ПН: иже с(ве)щеннаꙗ крадеть.

51 (Н 51; СП и ПН 50)

КС: двобрач'ныи (у наредном правилу троєбрач'ныи, троєбрачїє), тако и Н. ПН и СП: двоєженаць, троєженаць, троженьство.

У КС изостављен крај правила, који је у Н гласио: Иніи же глаголютъ , два лѣта (Н 1658: fol. 484r). Налазио се и у СП и ПН. Међутим, рукописи АСАНУ 28, МСПЦ 6 и KNM, IX H 13 (Š 21) уместо тога текста имају епитимију према Јовану Поснику, а МСПЦ 6, штавише, након тога додаје и казну женама „второпосагшим". У ПН (осим К1) после тога додато је: Чти Нікифора исповѣдника Патріарха Цариградскаг(о) , в' Арменополи кн(и)г(ъ) г҃. У К1 и у рукописима УБ 43, Син. 18, ПБ 231, МСПЦ 323 и Гр. 14 на том месту: никѵфорь патриархъ ц(а)риградскы.

52 (Н 52; СП и ПН 51)

Први део правила другачије стилизован у ПН (осим К1): Троєженецъ , єгда имѧше нижае Четыридесѧт[ъ] лѣтъ , и не имѧше дѣтїи съ первыми женами , лѣтъ Четыри да не причаститсѧ...

КС: и не ѡстави да бꙋдетъ, тако и Н. СП и ПН: и не ѡстави(шѧ) семꙋ быти.

62 (Н 62; СП и ПН 61)

КС: Монахъ же невѣжа, тако и Н. ПН и СП: инокь (же) прость.

У већини СП, К1 и Н (КС) изостављен је грех за који је запрећено казном јер се подразумева да је реч о „малакији“, о којој је реч у претходном правилу. Међутим, у рукописима РНБ, П. 243 и KNM, IX H 13 (Š 21), после инокь (же) прость наведено је: сьтвориви малакїю, а у К2, К3 и М: малакїиствовавыи.

У ПН (осим К1) је изостављена друга реченица: Аще же с(ве)щен'никь есть с(ве)щенничаскими ѕапрещает' се.

У К3 обимна допуна (Пристеженіе) о монашким искушењима у сну (уп. Павлов 1897: 501).

63 (Н 63; СП и ПН 62)

КС: ибо и тїи малакїю т'вореть, тако и Н. К2, К3 и М: ибо и тіи въ тоижде грѣхъ падаютсѧ; СП и К1: ибо и тїи вь малакїю падають (се).

64 (Н 64; СП и ПН 63)

КС: Тимоѳеа алеѯаньдрїискаго ‚ правило ‚ ·ѯ· , тако и Н, који је ову допуну, на почетку правила, унео.

КС: жена въ течениїи свщаꙗ, тако и Н. СП и ПН: вь течениїи свщїи жена.

КС: антидора, тако и Н. СП и ПН: анафори.

Рукописи Син. 46 и БМС, РР I 18 изостављају други део правила: Въ ино же време.... и сїе по съгласїю.

66 (Н 66; СП и ПН 65)

КС: Мир'стїи, тако и Н. СП и ПН: Людины/Людене; међутим, у АСАНУ 364: Мирьꙗнинъ.

КС: по ѯ҃ѳ· ꙗ҃ правилꙋ ‚ еже вь трꙋл'лѣ, тако и Н и ПН; у већини СП: 7. правило,[37] али у НБС 10, ПБ 231 и Гр. 14 исто као у Н, ПН и КС.

Н (и КС) доста је скратио текст у односу на СП и ПН.

После речи ни жены у ПН (осим К1) додаје се: раѕвѣ единагѡ ц(а)рѧ православнаг(ѡ) , егда дары Г(осподе)ви принесетъ; после речи инокинꙗ[38] же вьходить у ПН (осим К1) додаје се: въ монастырꙋ женскомъ.

После речи никѵфора цареград'скаго:

[37] У грчким рукописима које је прегледао Павлов 1897: 187, такође је наведено 7. правило Трулског сабора.

[38] калꙋгерица (К1 и рукописи ПБ 187, KNM, IX H 13 [Š 21], НБС 10, УБ 29, БМС, РР I 17 и РР I 18, Син. 46).

* Н (и КС) изоставио је одељак: Арменополь[39] . Достоитъ инокинѧмъ в' Монастырехъ своихъ въходити въ с(вѧ)тыи олтаръ , и въжиѕати свѣщѧ , и канділа , и оукрашати Храмъ (уп. Павлов 1897: 187–190), који се налази у СП и ПН, али у СП и К1 нема речи в' Монастырехъ своихъ. У рукопису РНБ, П. 243 овај одељак је издвојен нумерацијом у посебно правило.

* КС: вьнѣ вь храмѣ , тако и Н. СП и ПН: вьнѣ цр(ь)кви.

* У К3 додаје се: дѣвица схимница по ѿ лѣт' , діаконицею поставлѧетсѧ. А вдовица по ѕ҃ лѣтъ . множае бо онѣхъ сїи къ похотней страсти имѹтъ оуклоненїе (уп. Павлов 1897: 501–502).

* У М додаје се: а ѕдѣ в велицѣи росіи . обрѣтѡхомъ то правило ,ѳ. и никифоръ не повелѣваетъ входити инокинѧм[ъ] во с(вѧ)тыи олтарь.

* У рукопису МСПЦ 6 изостављен је остатак правила.

67 (Н 67; СП и ПН 66)

КС: блѹдь творещих[ь] / беѕ' епитемїи имать / оуправ'лїает' се , тако и Н. СП и ПН: блѹдодѣющїихь / беѕ' епитїмїи (ѕапрѣщенїа РНБ, П. 243) ѡстави / канонь да имать (приметь АСАНУ 154).

КС: [еже] – дословно, са заградама, преузето из Н.

КС: по к҃ мѹ правилѹ с(ве)таго никѵфора ц(а)реград'скаго – у М: 32. правило.

Н (и КС) изоставља последњу реченицу која се налази у ПН и неким СП (Гр. 14, УБ 43, НБС 10, ПБ 231): Аще кто с' попадїею паднетъ , или с' діакониціею , осмнадесѧт[ъ] лѣт[ъ]; ПБ 231 додаје: да не причестить се, а К3 додаје упуту на Властара: Ма҃ѳ(тей) съст[авъ] ѡ . Постниково , ѡ прелюбодѣйствѣ и мѹженеистовленїи (уп. Павлов 1897: 502).

МСПЦ 6 изоставља ово правило.

68 (Н 68; СП и ПН 67)

ПН (осим К1) додају на крају: и томѹжде канонѹ подлежитъ.

69 (Н 69; СП и ПН 68)

КС: ,ѕ҃ѳ: , тако и Н. У ПН и неким СП (БМС, РР I 17 и РР I 19, АСАНУ 28, 47, 154 и 364, РНБ, П. 243, УБ 29 и 43, МСПЦ, Г. 6, 10, 11

[39] Написано је киноваром.

и 21, ПБ 19, НБС 650, Хил. 301, Деч. 70), уз нумерацију (ѯ҃и) наслов тогожде сьбора (тогожде светаго сьбора, АСАНУ 28), који се свакако односи на наслов претходног правила, Иже вь хал҆кидонѣ с(ве)тыхъ ѡтьцъ, забележен у СП, у ПН и Н (КС).

КС: оубив҆шаꙗ, тако и Н, К и СП. М: ѹмертвившѧ.

Правила 69 и 70 изостављена су у рукопису KNM, IX H 13 (Š 21).

71 (Н 69; СП и ПН 70)

КС: простыню, тако и Н и ПН. У неким СП (Син. 46, БМС, РР I 17 и РР I 18, УБ 29 и 43, Хил. 304 и 305, МСПЦ, Г. 6 и 63, АСАНУ 154 и 424, ПБ 187; KNM, IX H 12 [Š 23], IX H 13 [Š 21], IX H 14 [Š 22] и IX H 20 [Š 20]): поустиню; АСАНУ 364: поустошь; БМС, РР I 19: аще же ли вь пѹстины и неприличне мѣсте.

КС: или скѹдости ради нѹж[д]ных[ь] , или ꙗко пѹсто есть мѣсто – ова допуна унета је тек у К2.

Правило је другачије срочено у АСАНУ 28: Аще жене ꙁа оскоуденїе с(ве)щеничьско и недоумеНїе , оумреть отроче некр(ь)щено . не ꙁапрѣщает се , по нв҃ , правилѹ великаго василїа.

Правило изостављено у РНБ, П. 243 и МСПЦ 6.

72 (Н 72; СП и ПН 71)

После речи великаго василїа М додаје: ї҃ лѣтъ , ꙁапрещенїе да прїимет[ъ].

КС: сьт҆вор҆шаꙗ , и давшаꙗ сицевое былїе – уводи се тек у К2; у К1 и СП само: давшїа.

74 (Н 74; СП и ПН 73)

КС: Тѣмьже ꙁапрещенїемь под[ь]лежетъ / повьр(ь)гають / вь распѹтїи , или вь вратѣхь град[ь]скихъ / по наимѣренїю своемѹ , тако и Н. СП и ПН: Томѹжде ꙁапрѣщенїю подлежить / изврьгѹть (изврьжеть, изверꙁаютъ) / вь стьгнахь (стаꙁѹ МСПЦ 6, на оулицѹ БМС, РР I 19) или на порьтѹ градскѹ (портѣ градскои)[40] / по изволенїю ихь.

[40] Неки преписи већ имају на врата градска (Син. 46, БМС, РР I 18 и РР I 19, МСПЦ 6, KNM, IX H 20 [Š 20]). У М на маргини: на площади.

75 (Н 75; СП и ПН 74)

После речи дѣтище Н (и КС) додаје: своє.

76 (Н 76; СП и ПН 75)

КС: аще же бѣ некрьщен'ное , ниединь грѣхъ – ПН (осим К1) изостављају.

77 (Н 77; СП и ПН 76)

КС: ѡ монасѣхъ / Мѡнах[ь] или монахиня , тако и Н. СП и ПН: ѡ иноцѣхь / Инокь или инокыня.

КС: или наипаче рещи , прелюбодѣист'во, тако и Н, који је ову допуну унео.

После речи великаго василїа Н (и КС) изоставља: по распѹщенїи же єї лѣть да не причестеть се.

78 (Н 78; СП и ПН 77 и 78)

Два правила, која у већини СП и у ПН носе бројеве 77 и 78, у Н (и КС) спојени су у једно.

Други део (друго правило) јесте преформулисан. КС: Подоб'нѣ и блѹдь сьтвор'ша монаха тоеж'де правило ѹправьляєтъ , а не ꙗкоже прелюбодѣꙗ , и сїе мню правило дьр(ь)жати кромѣ великаго ѡбраꙁа, тако и Н. СП и ПН: Такожде и блѹдодѣю иноку тожде правило ꙁапрѣщаєть єже и блѹдникѹ . а не ꙗко прѣлюбодѣю . и сїе правило дръжати достоить , кромѣ великаго ѡбраꙁа (БМС, РР I 18, fol. 41v).

86 (Н 86; СП, К2, К3 и М 87; К1 88[41])

Н (и КС) изоставља наслов: Ꙁавещанїе Великаго Василїа, какав је у К1, К2 и већини СП. К3: Ꙁавещанїе тогожде Великаго Василїа; БМС, РР I 19, АСАНУ 28 и 47, МСПЦ 6, KNM, IX H 13 (Š 21): Ꙁавещанїе Василїа Великаго; KNM, IX H 20 (Š 20), Син. 46, БМС, РР I 18, Хил. 304, МСПЦ, Г. 63, АСАНУ 424 и ПБ 187: Ꙁавещанїе Светаго Василїа; УБ 43, KNM, IX H 12 (Š 23) и IX H 14 (Š 22): Ꙁавещанїе Светаго Василїа Великаго; РНБ, П. 243: Василїа Великаго Ꙁавещанїе.

[41] Грешком уместо броја 87, јер претходно правило носи број 86.

КС: с(ве)щен'никь или монахъ , тако и Н. СП и ПН: прѣзвитерь или инокь.[42]

87 (Н 87; К2, К3 и М 87; К1 88; СП 88 и 89)

Првобитно, у српској рецензији млађег Епитимијног номоканона, ово су била два правила, од којих је друго било наглашено и бројем и насловом. У ПН, претходно правило и ова два из СП сједињени су под заједничким насловом Завещанїе (тогожде) Великаго Василїа и бројем 87 (у К1 број 88 због грешке у нумерацији). Н (и КС) издвојио је друга два у засебно правило.

СП	ПН	Н (КС)
87	87 (88)	86
88	87 (88)	87
89	87 (88)	87

КС: г(о)с(по)ди помилви , на вьсак(ь) час(ь) ,ѝ, , тако и Н. К2, К3 и М: Господи Інсвсе Христе Сыне Божїй помилвй мѧ грѣшнагѡ; СП и К1: Господи помилви .ѝ. . К3 изоставља грѣшнагѡ, али додаје следеће објашњење: Ніла Сороарского: Прилагаютъ же н(ы)нѣ Ѡ(ть)ци въ м(о)л(и)твѣ слово . єгда рекъ: Г(оспод)и І(исв)с(є) Х(рист)є С(ы)не Б(о)жїй, пом(и)лвй мѧ . И авїе речетъ: Грѣшнаго. И сіе прїатно єст[ъ] , найпаче же подобно намъ грѣшнымъ (уп. Павлов 1897: 503).

КС: сь вьниманїемь – уводи се тек у К2.

КС: г(о)с(по)ди ін(свс)се христе , б(о)городицею помилви ме грѣш'наго, тако и Н. СП и ПН: г(о)с(по)ди ін(свс)се христе сыне божїи , богородице ради помилви ме грѣш'наго [богородице ради om. Син. 46 и БМС, РР I 18].

КС: Паки тогожде василїа великаго , дрвгое завѣщанїе (наслов другог дела), тако и Н и К3. У СП и осталим ПН забележен је велики број разночтенија – К1, К2, М, УБ 29, НБС 10, ПБ 231, Гр. 14, Хил. 305: Паки тогожде светаго дрвгое завѣщанїе; БМС, РР I 17, УБ 43, KNM, IX H 12 (Š 23) и IX H 14 (Š 22): Паки тогожде светаго; МСПЦ, Г. 6, АСАНУ 154, МСПЦ 6, KNM, IX H 13 (Š 21): Дрвгое завѣщанїе паки тогожде светаго; Син. 46, БМС, РР I 18, Хил. 304, НБС 650, АСАНУ 364 и 424, ПБ 187: Дрвгое завѣщанїе паки тогожде; KNM, IX H 20 (Š 20): Дрвгое завѣщанїе тогожде; АСАНУ 28: Дрвгое завѣщанїе того светаго; РНБ, П. 243:

[42] И у правилима број 91–101, 103–104, 106, где је у СП и ПН инокь, у Н (и КС) стоји монахъ.

Дрꙋгое ꙁавѣщанїе светаго; БМС, РР I 19: Дрꙋгое ꙁавѣщанїе; МСПЦ, Г. 63: Ꙁавѣщанїе паки тогожде второе.

КС: ꙁа оутрьню › вьр'виць двадесеть , тако и Н. У ПН и неким СП (УБ 29, НБС 10, МСПЦ 6): ꙁа ѹтръню › вер'виць десѧтъ; УБ 43, БМС, РР I 17: ...врьвиць .ѝ....

У К3 обимна допуна на крају правила (уп. Павлов 1897: 503).

92 (К2, К3, М и Н 92; СП и К1 94)

У ПН (осим К1) уместо речи сьблꙋдил(ь) естъ допуна: послꙋшаѧй и помагаѧй , паче же бл(аго)с(ло)вѧ ил' неистов'ства их[ь] , ꙁапрѣщаетсѧ ѡт[ь]лꙋченїем' н[е]д[ѣ]ль шесть : на всѧк(ь) д(ь)нь поклонѡвъ сто творѧй , и сꙋхоѧденїе. У К3 уз допуну задржава се на крају и сьблꙋдил(ь) естъ (уп. Павлов 1897: 226–227).

94 (К2, К3, М и Н 94; СП и К1 96)

КС: ꙋ дрꙋга своего , тако и Н. СП и ПН: на дрꙋжнѥль.

У ПН (осим К1) казна метанија смањена је са 500 (ф҃) на 50 (пѧтдесѧтъ) (уп. Павлов 1897: 227).

95 (К2, К3, М и Н 95; СП и К1 97)

У ПН (осим К1) уместо речи сьблꙋдиль естъ допуна: ꙁапрѣщаетсѧ н[е]д[ѣ]ль пѧт[ъ] (у К3 смештено у угласте заграде). У К3 уз допуну задржава се и сьблꙋдил(ь) естъ. Уместо речи такожде сьблꙋди допуна у ПН (осим К1): ꙁапрѣщаетсѧ ꙗкѡже нижей в' Номоканонѣ ѡ с(ве)щеницѣхъ.

96 (К2, К3, М и Н 96; СП и К1 98)

У ПН (осим К1) уместо речи такожде сьблꙋдиль естъ допуна: подобно съ многѣм[ь] испытанїем[ь] да исправитсѧ и ꙁапрѣтитсѧ ѡт[ь] настоѧтелѧ. У СП и К1 уместо речи такожде такође стоји подобно.

97 (К2, К3, М и Н 97; СП и К1 99)

У ПН (осим К1) после речи да спасеть д(ꙋ)шꙋ допуна: или свою или ближнегѡ (у К3 смештено у угласте заграде).

101 (К2, К3, М и Н 101; СП и К1 103)

КС: лобыꙁати, тако и Н, К2, К3 и М. СП и К1: цѣловати.

КС: ни же, тако и Н. К2, М: или; К3, СП и К1: (нь)/(но) ни.

104 (К2, К3, М и Н 104; СП и К1 106)

У ПН (осим К1), после речи бїен кого допуна: прежде да примиритсѧ онома , таже.

105 (К2, К3, М и Н 105; СП и К1 107)

КС: послѣ повечерїа, тако и Н. СП и ПН: послѣ павечерницѣ.

КС: и поклоновь на вьсакь д(ь)нь , с҃ , тако и Н. СП и К1: на вьсакь д(ь)нь поклонь , с (двѣстѣ К1); К2, К3 и М: и поклоновъ двѣстѣ.

У ПН (осим К1) допуна на крају: аще же повелитъ нужда ꙗсти и пити , второе да чтетъ (поетъ М) павечерницу.

115 (К2, К3, М и Н 115; СП и К1 117)

У Н (и КС) цело правило је срочено у трећем лицу; у К2, К3 и М цело правило је срочено у другом лицу, обраћа се непосредно монаху; у СП и К1 први део правила срочен је у трећем лицу, а други део (од речи ꙗко желаеши мира) у другом лицу (осим у БМС, РР I 19, где је цело правило у трећем лицу, као у Н).

112 (К2, К3, М и Н 112; СП и К1 114)

У КС на погрешном месту према редоследу правила. Изостављен број правила.

У ПН (осим К1) обимна допуна на крају (уп. Павлов 1897: 504).

123 (К2, К3, М и Н 123; СП и К1 125)

КС: вь храмь, тако и Н. СП и ПН: вь црьковь.

124 (К2, К3, М и Н 124; СП и К1 126)

Реч своего иза брата је допуна КС. Нема је у СП, ПН и Н.

125 (К2, К3, М и Н 125; СП и К1 127)

У ПН (осим К1), после речи искрьнаго допуна: прежде да смиритсѧ пред[ъ] ним[ъ] , таже.

126 (К2, К3, М и Н 126; СП и К1 128)

КС: виш(е) прав(ило) ‚р҃ка҃‚ , тако и Н. К: выш(е) пр(а)в(ило) ‚р҃кг҃‚

КС: аще же кто, тако и Н. СП и К: аще (ли); М: аще ли кто.

КС: сь древомь – М: древомъ оударитъ.

127 (К2, К3, М и Н 127; СП и К1 129)

КС: ꙁлобꙋ сь нѣкимь, тако и Н. СП и ПН: сь некоимь враждоу.

КС: Писано бо есть – ово је почетак наредног члана у СП и ПН. Грешка је преузета из Н.

128 (К2, К3, М и Н 128; СП и К1 130)

КС: вьꙁ'имит' се, тако и Н. СП и ПН: изволить се.

144 (Н 144; К2, К3 и М 143; СП и К1 146)

КС: аще изблюетъ , вь тои д(ь)нь вь ньже литꙋр'гисаше – М: в кои д(ьн)ь литꙋргисаше , и аще изблюетъ.

КС:·і҃· дніи да бꙋдетъ праꙁд'нань , по с(ве)томꙋ іоан'нꙋ пост'никꙋ, тако и Н. К3: десѧтъ; К1, К2, М и неки СП (УБ 29, НБС 10, МСПЦ 6 и 323, Гр. 14, Син. 18): 60 дана; АСАНУ 28 и 47, KNM, IX H 13 (Š 21), РНБ, П. 243: да ꙁапрѣтит се п҃· д(ь)нїи соухоꙗденїемь , и колѣнопрѣклонїенїемь (и да творить поклон[ь]), по р҃· (на д(ь)нь великых[ь]).[43]

После речи вь кьр'чем'ницꙋ у ПН (осим К1) додаје се: или да престанетъ , или.

КС: Подоб'нѣ и мир(ь)скїи, тако и Н. К2 и К3: Людинъ же; М: людинъ же аще изблюетъ по причащенїи; СП и К1: такожде и людинь.

166 (Н 166; К2, К3 и М 163; СП и К1 167)

СП изостављају број правила Нићифора Цариградског, осим у рукописима Син. 18, МСПЦ 323, Гр. 14 и НБС 10.

167 (Н 167; К2, К3 и М 164; СП и К1 168)

КС: по п҃д мꙋ , правилꙋ , еже вь т'рꙋл'лѣ , тако и Н и ПН (осмдесѧт' четвертомꙋ...). У СП: 83. правило, као у многим грчким преписима Номоканона. У Светосавском Законоправилу о овоме се заиста говори у 84. правилу Трулског сабора (Законоправило 2005: 465). Син. 18, МСПЦ 323 и Гр. 14 изостављају ово правило.

168 (Н 168; К2, К3 и М 165; СП и К1 169)

КС: по о҃ мꙋ правилꙋ великагѡ василїа – треба 71. правило, како је у К1, НБС 10, МСПЦ 323, Гр. 14, ПБ 231. Грешка се налази у осталим СП и у К2, К3, М и Н (седмъдесѧтомꙋ...).

[43] У заградама допуне у РНБ, П. 243.

У ПН (осим К1) правило је допуњено обимним објашњењем и поукама (уп. Павлов 1897: 506–508, али погрешно приписује 167. правилу Н).

173 (Н 173; К2, К3 и М 170; СП и К1 174)

СП и К1 почињу речима Ни же.

КС: еп(и)скопа кітр'скагѡ, тако и Н. СП и ПН: еп(и)скопа китрꙋ (кипрꙋ, МСПЦ, Г. 63).

174 (Н 174; К2, К3 и М 171; СП и К1 175)

КС: по бе҃:мꙋ правилꙋ , еже вь трꙋл'лѣ , тако и Н. ПН: по седмдесѧт' пѧтомꙋ правилꙋ иже в' Трꙋллѣ; Син. 18 и 46, БМС, РР I 18, Хил. 304 и 305, МСПЦ, Г. 63, АСАНУ 424, ПБ 231, МСПЦ 323, Гр. 14, НБС 10, KNM, IX H 20 (Š 20): по бе҃ мꙋ правилꙋ иже вь трꙋлѣ; остали СП: по бд҃ правилꙋ иже вь трꙋлѣ; БМС, РР I 19: по б҃ правилꙋ иже вь трꙋлѣ.

180 (Н 180; К2, К3 и М 177; СП и К1 181)

КС: аще не раз[ь]лꙋчит' се , по разлꙋченїи , тако и Н. СП и ПН: аще не распꙋститсѧ , по распꙋщенїи. Исто разночтеније је и у следећем правилу.

КС: по бд҃ мꙋ правилꙋ , великаго василїа, тако и Н. К2 и К3: по седмдесѧт[ъ] четвертомꙋ...; М: по седмдесѧть пѧтомꙋ... Треба да пише 68. правило као што је у већини СП и К1. У НБС 10, РНБ, П. 243 и KNM, IX H 13 (Š 21) пише: 60. правило.

182 (Н 182; К2, К3 и М 179; СП и К1 183)

После речи попь ПН (осим К1) додају: ни же клирикъ.

183 (Н 183; К2, К3 и М 180 и 181; СП и К1 184)

Одељак који почиње овим правилом издвојен је поднасловом: Сьбранїе от[ь] различныхъ правиль...

КС: и ванимаи семꙋ сь ѡпасенїем(ь), тако и Н. СП и ПН: и вънимай (си/семꙋ) съ опасенїемъ , ѡ дрꙋже; БМС, РР I 19; вънима добрѣ ѡ семь ѡ д(ꙋ)ховниче.

Између наслова и 183. члана К2, К3 и М додају још један члан и нумеришу га бројем 180: Възбранѧетъ с(ве)шенства аще не възможет' люди ꙋчити ѡ вѣрѣ и житїи , по правилꙋ н҃и с[ве]т[ыхъ] ап(о)с(то)лъ.

КС: или ѡт[ь] с(ве)щен'ных[ь] жьр'тав'ника, тако и Н, који је ову допуну унео.

КС: или вос(ь)кь лиѩше – М: или гадатель воскъ льѧи.

КС: или вьлки – М: и скоты полскиѧ.

После речи женоѵꙋжїе (женъиѵꙋжей) М додаје: оускопствꙋѧи.

184 (Н 184; К2, К3 и М 182; СП и К1 185)

КС: Аще с(ве)щен'никь бꙋдеть, тако и Н, К2, К3 и М. СП и К1: Аще с(ве)щен'никь бысть / бывь.

КС: по н҃а ѵꙋ правилꙋ великаго василїа – БМС, РР I 17, АСАНУ 28, 47 и 154, МСПЦ 6, KNM, IX H 12 (Š 23), IX H 14 (Š 22) и IX H 20 (Š 20): 81. правило.

КС: причещает' се же егда хощеть, тако и Н, који је ову допуну унео.

185 (Н 185; К2, К3 и М 183; СП и К1 186)

КС: грѣхоѵь, тако и Н. СП и ПН: съгрѣшенїемъ.

КС: по ѳ҃ ѵꙋ правилꙋ , иже вь неѡкесарїи сьбора – М: 20. правило.

186 (Н 186; К2, К3 и М 184; СП и К1 187)

КС: приеть ѡт[ь] иного истицанїе, тако и Н, К2, К3 и М. СП и К1: приеть истицанїе.

КС: педогогон(ь), тако и Н. К2, К3 и М: педогонон(ь); СП и К1: сопьль; исто разночтениј е је и у следећем правилу.

После речи проседе се К2, К3 и М додају: и оскверненїе пострада; само у БМС, РР I 19: и ѡскврьни се.

187 (Н 187; К2, К3 и М 185; СП и К1 188)

КС: истицанїе творе – уводи се тек у К2.

КС: аще вьниде, тако и Н и већина СП. ПН, УБ 29, НБС 10, ПБ 231, БМС, РР I 17: аще не вьниде.

191 (Н 191; К2, К3 и М 209; СП и К1 192)

У овом облику и с овим насловом ово правило унето је тек у К2, с тим што се у К2, К3 и М налазило после правила које у Н има број 212. У СП и К1 ово правило сасвим је другачије формулисано, нема наслова и парафразира 4. одговор св. Јована Китрошкога епископу драчком Кавасили: правило ,д҃· с(ве)щеннаго еп(и)ск(о)па кїтрꙋ съдрьжит ·

да исповѣдают' се ꙗжемь д(ꙋ)хов'ным[ь] · ꙗжьскы поль по ·дї лѣтех[ь] · а женьскы по ·вї· (БМС, РР I 17, fol. 66r; Павлов 1897: 337–340).

КС: по шести – М: пошти (!).

КС: еп(и)ск(о)па , кит'рьскаго – уводи се тек у К3.

КС: ѡ , правило ·д҃· еп(и)ск(о)па , кит'рьскаго – изостављено у М.

192 (Н 192; К2, К3 и М 189; СП и К1 193)

КС: по гї ꙗ правилꙋ иже вь неѡкесарїи сьбора, тако и Н. К2, К3 и М: по тринадесѧтомꙋ правилꙋ… Треба 8. правило, као што је у БМС, РР I 17, АСАНУ 28, МСПЦ 323 и Гр. 14. Међутим, у рукописима Син. 18 и 46, УБ 29 и 43, БМС, РР I 18 и РР I 19, РНБ, П. 243, НБС 10, Хил. 304 и 305, МСПЦ, Г. 63, АСАНУ 47 и 424, ПБ 187 и 231, МСПЦ 6, KNM, IX H 12 (Š 23), IX H 13 (Š 21), IX H 14 (Š 22) и IX H 20 (Š 20): по ѝ ꙗ правилꙋ… Грешка је, по свој прилици, начињена због сличности словних цифара за бројеве 8 и 50 (И и Н). Грешку одатле преузима и К1 (по пѧтьдесѧтомꙋ правилꙋ). У АСАНУ 364 нема казне и правило је спојено с наредним под једним бројем.

193 (Н 193; К2, К3 и М 190; СП и К1 194)

У ПН (осим К1) допуна на крају: Нікифора Патріарха · Аще ѡт[ь] подложницѣ , или ѡт[ь] двоженства , или ѡт[ь] блꙋда дѣти рождъшїѧсѧ ѡбрѧщꙋтсѧ достойны с(ве)щенства , да рꙋкоположатсѧ.

194 (Н 194; К2, К3 и М 191 и 192; СП и К1 195 и 196)

Два правила, с два наслова, сједињени су у Н (и КС) под једним бројем, али су оба наслова задржана. У Н издању из 1658. број правила је наведен уз први наслов, а у издањима из 1680. и 1689. број правила је уз други наслов. У КС број правила уз први наслов, а други наслов није ни преузет.

Први наслов – КС: Ѡ вьꙁрастѣ рꙋкополагаемыхь – М: ѡ воꙁрастѣ лѣтъ рꙋкополагаемыхъ , во с(ве)щеньство.

Други наслов – Н: Ѡ еже , кіи иꙁвергаетсѧ и ѡт[ь]лꙋчаитсѧ. СП и ПН: о иже кы под'легоше иꙁ'врьженїю и ѡт[ь]лꙋченїю (и ѡт[ь]лꙋченїю om. Хил. 305 и МСПЦ 323). Син. 46, БМС, РР I 18, Хил. 304, МСПЦ, Г. 63, АСАНУ 424 и ПБ 187 немају тај наслов.

КС: Повелѣваеть ·дї· правило иже вь трꙋл'лѣ , ꙗко иже бываетъ с(ве)щен'никь прежде ·л҃ ти лѣтъ , дїꙗконь , прежде кє· лѣть , под[ь]дїꙗконь ,

прежде ·к҃· лѣть , из[ь]вьр(ь)жени да бꙋдꙋть, тако и Н, К и СП. Треба 14. и 15. правило, као што је у М, у којем је овај одељак јасније срочен: Повелѣваетъ четыринадесѧтое и е҃ї правило иже въ трꙋллѣ . ꙗко не бываетъ с(ве)щенникъ , прежде тридесѧти лѣтъ . а дїѧконъ , прежде двадесѧти пѧти лѣтъ . а подьдїѧконъ , прежде двадесѧти лѣтъ , ѧ҆ще ли прежде оуреченныхъ[ъ] лѣтъ коꙗꙋ степен(ъ) полꙋчити , то изверженн да бꙋдꙋтъ.

Последњи одељак првог дела правила – да не постав'лꙗет' же се неꙋчителень , по правилꙋ , н҃и|ꙗꙋ , с(ве)тыхъ ап(о)столь – додат је тек у К2 (уп. Павлов 1897: 343).

Недвосмислени резултат поређења јесте да је предложак Ковиљско-софијског извода млађег Епитимијног номоканона једно од издања Никонове редакције при Великом требнику. Текстолошко подударање изабраних правила у КС и оних у Н огледа се у свим показатељима – садржини и редоследу правила, њиховој нумерацији, маргиналним упутама и унакрсним референцама, поднасловима, употреби киновара, интерпункцијском обележавању синтаксичких целина. Разлика је, разуме се, само у језику – српскословенском насупрот рускословенском. Ковиљско-софијски извод, чији је непосредни предак био у Русији, представља далеког потомка првог дела српског млађег Епитимијног номоканона. Другим речима, његов грчки архетип прво је преведен на српски, затим русификован, а потом поново посрбљен у избору правила.

Будући да избор правила у КС почиње од броја 28 и завршава се првим делом 194. правила, могло би се помислити да је узрок томе дефектан предложак. Међутим, свако правило доследно је нумерисано према изворнику, преносе се и маргиналне упуте и унакрсне референце из њега, а при томе сва су правила преписана у целости, тј. нема прекида у тексту појединачних правила. Изузетак је последње, али и оно је прекинуто на крају једне логичке целине и потом следи завршна белешка: „До зде конац правилу“. Другим речима, у питању је срачунати избор правила, мада се начела којима се редактор-преписивач служио не могу сасвим осветлити.

Како је и када руски предложак Ковиљско-софијског извода млађег Епитимијног номоканона стигао у Српску земљу?

До претпостављеног времена када је из њега прављен посрбљени извод, првих деценија XVIII века, Велики требник с Епитимијним номоканоном Никоновске редакције имао је најмање осам издања у Москви – 1658, 1680, 1688, 1697, 1704, 1708, 1712. и 1725. године (Зернова 1958: No 280, 365, 417, 481; Зернова–Каменева 1968: No 41, 74, 189; Гусева 2010: No 1577). Како су, с одмицањем XVIII века, руске штампане књиге стизале у Српску земљу у све већем броју, требало би и да је писар Ковиљског и Софијског рукописа Стефан Стојковић или преписивач његова предлошка улучио прилику да добије у руке Велики требник московског издања. То се могло десити најкасније 1726. године, у случају да је посрбљени извод из млађег Епитимијног номоканона Никоновске редакције начињен и први пут обелодањен у Ковиљском рукопису трудом Стефана Стојковића.

После златног века српског штампарства, настао је у XVII веку нагли прекид у раду штампарија. Поред принављања црквених библиотека преписивањем рукописа, из српских манастира, већ у XVI веку, крећу пут Русије посланства тражећи милостињу – новац, богослужбене предмете, одежде и књиге. Највише је сведочанстава о овим путовањима и постепеном продору руске богослужбене књиге на подручје Српске цркве из XVII века (Димитријевић 1922: 305, према регистру; Долгова и др. 2013: 13–76). Ратови 1683–1699. и 1716–1718, Велика сеоба 1690, турске похаре манастира и цркава, потом и насртаји Мађара на Србе у Хабзбуршкој монархији (Ракоцијев устанак) имали су погубан утицај на црквени живот, мрежу парохија, а нарочито на опрему цркава и свештенослужитеља. Тешко је у ово време наћи црквену библиотеку која је поседовала неокрњен богослужбени комплет књига. Стање међу необразованим и недисциплинованим свештеницима било је вероватно и горе.[44] Својих штампарија Срби нису више имали, а преписивањем се нису могли за кратко време надокнадити велики губици у богослужбеним књигама.

[44] То се види из суморних извештаја о стању свештенства архијерејских визитација Београдско-карловачке митрополије, тридесетих година XVIII века (уп. Точанац 2001: 147–164).

Убрзо по пресељењу, Србима који су дошли под власт римског ћесара постало је јасно да је њихова вера остала подједнако угрожена и у хришћанској, али римокатоличкој Хабзбуршкој монархији.

То су све били разлози који су нагонили Србе, с патријархом Арсенијем III на челу, да у Русији траже лека својим недаћама, а у руском цару заштитника вере (Веселиновић 1986: 15–38; Лещиловская 2006: 25–53). Када је 1711. године пропала замисао да се Срби из Хабзбуршке монархије придруже руској војсци у војевању против Турака и тако ослободе своју матичну земљу, или се масовно преселе на територију Руског царства, постало је јасно да им је суђено да за дуже време остану под влашћу ћесара. Због тога је добило на учесталости тражење помоћи у црквеним и школским књигама и учитељима од руског цара и цркве, зарад очувања вере и националног идентитета и језика. Повољна околност за та стремљења, и пре и после 1711, била је та што се на руском царском престолу налазио Петар Велики, чија је империјална политика подразумевала и заштиту и помоћ истоверним народима у иноверним државама (Костић 2010: 79–98; Симић 2018: 29–126).

Подстакнуто неповољним околностима, поново је живнуло струјање руских богослужбених књига у Српску земљу, тим пре што је међу Србима без зазора прихватано све оно што је дотицало од Русије, у коју су била усмерене наде у заштиту, помоћ и ослобођење.[45] Највише их је било из московске синодалне типографије, али нису биле изузетак ни оне из Кијева или Лавова. Од последње деценије XVII века наново су учестали одласци посланстава патријарха, епископа, монаха, свештеника, официра граничара руском цару с молбама да се за страдале цркве, манастире и читаве епархије приложе новац и црквене утвари и књиге. Сам Арсеније III отпремио је к цару крајем 1696. посланство с митрополитом Стефаном Метохијцем на челу. Вратили су се следеће године са скупоценим даровима, међу којима су биле и црквене књиге (Веселиновић 1986: 23; Долгова и др. 2013: 591). С друге стране, када је постало јасно колика је потражња за руским књигама у Српској земљи, на ту страну

[45] О руском утицају, превасходно посредством књига и учитеља, на српски језик, богослужење, књижевност и образовање у XVIII веку в. Костић 1932: 14–30; Бошков 1973: 527–567; Лещиловская 2006: 115–171; Вукашиновић 2010: 163–208; Војновић 2013: 45–51.

стали су се отискивати, нарочито од треће деценије XVIII века, руски трговци књигама и продавали их по трговима, сајмовима, у самим манастирима. Карловачки, и доцније београдско-карловачки митрополити куповали су књиге на велико, имали складиште на двору, а потом по истој цени препродавали их по епархијама.

Већ 1692. Раваничани, тада у збегу у Сентандреји, ишли су руском цару по милостињу због разарања у великом рату и успели, међу осталим поклонима, да добију књиге (Димитријевић 1922: 213–217; Стојановић 1, 1902: No 1984; Стојановић 4, 1923: No 7222; Долгова и др. 2013: 587–590). Наредне године то је пошло за руком монасима манастира Јазак, које је обдарио московски патријарх (Момировић 1, 1993: No 65; Долгова и др. 2013: 590), а један минеј из некадашње збирке манастира Лепавине сведочи о томе да је 1701. и његово братство осетило дарежљивост цара Петра (Стојановић 5, 1925: No 7279). Исте године и манастир Раковица добио је богате поклоне, укључујући и књиге, највише због услуга које је игуман Григорије учинио руској страни током преговора у Карловцима 1699. (Димитријевић 1922: 221–223; Веселиновић 1986: 27–29). Монасима Комоговине, који су ишли у Москву 1715. да моле за богослужбене књиге, митрополит црногорски Данило, који се тамо обрео, поклонио је минејски комплет (Стојановић 5, 1925: No 7441). Представници манастира који не би успели да добију књиге од цара, користили су новчану милостињу да их сами купе. Иако су се монаси Раковца спремали на пут у Русију већ 1700. године, када су саставили прву верзију молабног писма цару (Долгова и др. 2013: 553–555), тек су 1702. стигли у Москву, али су од цара добили само новац, од којег су куповали књиге (Димитријевић 1922: 223–226; Бажова 1984: No 7; Долгова и др. 2013: 355–357, 359–360).[46] Тако су прошли и Хоповци 1716, набавивши такође нешто књига од новца добијеног од цара (Димитријевић 1922: 205–206; Момировић 1, 1993: No 171 и 172; Долгова и др. 2013: 596).[47] Поп Јаков из Сечуја тражио је 1707. од цара

[46] О куповини књига: Стојановић 2, 1903: No 2102; уп. No 2141 и 2142. У Москви су добили два пролога од „думнодворјанина" Дементе Минича Башмакова, да се моле за душу његову и његових предака (Момировић 1, 1993: No 81; Долгова и др. 2013: 592).

[47] Вероватно је из истог разлога и архимандрит манастира Крке 1717. купио књигу у Москви (Стојановић 5, 1925: No 7475).

милостињу да обнови цркву коју су разорили Мађари и опреми је утварима, одеждама и књигама, али му је одређено само пет рубаља помоћи (Димитријевић 1922: 55; Долгова и др. 2013: 371).

До сада изнети подаци сведоче о томе да су руске богослужбене књиге почеле у све већим количинама да стижу међу Србе у Хабзбуршкој монархији. Њихов број и релативна заступљеност у српским црквама с временом ће незадрживо расти. Међутим, у побројаним примерима говорило се или уопштено о црквеним књигама или о појединачним насловима, али међу њима нема помена московског Великог требника с Епитимијним номоканоном. Њих је зацело било међу сандуцима књига које су монаси носили са собом у Српску земљу, тим пре што је 1690, на Сабору Руске цркве забрањена употреба и умножавање Великог требника кијевског митрополита Петра Могиле. Та претпоставка има потврде у конкретним примерима. Међу књигама које је цар Петар послао патријарху Арсенију III 1703. наводе се и два молитвеника, што би могао бити синоним за требник (Димитријевић 1922: 232; Долгова и др. 2013: 365–366). Нарочито је био плодоносан боравак у Москви високог српског официра, „обрштера" Пантелејмона Божића, што је у пролеће 1706. послао у Српску земљу дар руског цара, богослужбене комплете, у којима се налазио и по један Велики требник, за најмање 25 цркава.[48] Међу њима су биле оне у Шиду, Илоку, Баноштору, Сланкамену, Вуковару, Черевићу, Тителу, Вилову, манастири Златица, Крушедол, Петковица итд.[49] У извештају о визитацији Сремске епархије крајем 1732. и почетком 1733. наводе се, међу богослужбеним књигама цркава или свештеника у Черевићу, Баноштору, Илоку, Вуковару, Шиду и Сланкамену, велики требници – зацело они који су добијени старањем Пане Божића (Руварац 1902: А, стр. 37, 38, 43, 46, 64, 93). Током 1706. стигло је

[48] О томе је, са изразима захвалности, известио августа 1706. из Трговишта начелника Посољског приказа Фјодора Головина (Димитријевић 1922: 248). Царев поклон помиње и у писму канцелару Гаврилу Головкину, јуна 1709. (Димитријевић 1922: 248; Бажова 1984: No 12).

[49] На Псалтиру који је тада доспео у цркву у Шиду убележен је дугачак запис за успомену на овај драгоцени поклон, у којем је поименце наведено које су књиге чиниле деветоделни богослужбени комплет (Мирковић 1930: 273); новија издања записа преносе садашње стање с лакунама у тексту (Момировић 1, 1993: No 93; Долгова и др. 2013: 593).

руском цару најмање десет потврда и изјава захвалности од капетана и цркава које су обдарене (Бажова 1984: No 9; Форишковић 1986: 51–53). Теодосије, игуман манастира Пакре који су подигли Милешевци после разарања њихова манастира, обратио се цару молбом за помоћ у два наврата – крајем 1712. и почетком 1713. – „понеже, не имея в той церкви всякой церковной утвари", а међу њима и „требника великого". У издашном царевом поклону нашао се и требник (Димитријевић 1922: 165–169; Бажова 1984: No 24, 25; Долгова и др. 2013: 375–377).

Но, и поред честих похођења Москве и цареве дарежљивости, црквене библиотеке споро су се обнављале. Још 1729, када су прилике у српским црквама биле неупоредиво боље, Максим Суворов писао је руском Светом Синоду из Карловаца: „Книгъ же въ здѣшнихъ странахъ весма скудно: а въ иныхъ церквахъ едва кая обрѣтается..." (Верховский и др. 1879: col. CCCLV). Томе су допринела и нова разарања током аустро-турског рата 1716–1718. Међутим, повољан исход ратовања, а нарочито формирање хабзбуршке Краљевине Србије 1718. подстакли су потражњу за руским књигама. Сам београдски митрополит Мојсије Петровић обратио се исте године цару Петру Великом молећи богослужбене комплете за дванаест цркава јер су црквене књиге „взято и расхищени и попалени отъ турковъ" (Крыжин–Бычков 1872: 268–269; Верховский и др. 1879: col. CCCCXXXIX–CCCCXLIX; Каптерев 1891: 471–474; Руварац 1898: 146–147; Бажова 1984: No 36; Долгова и др. 2013: 390–392). Цар, по свој прилици, није одговорио на ову молбу, или је чак није ни примио, па му се митрополит поново обратио 20. октобра 1721, „книгъ заради церкви, яко типографии не имѣемъ", пославши у Русију свога секретара Владислава Малаеска (Крыжин–Бычков 1872: 267–268; Верховский и др. 1879: col. CCCCXXXV–CCCCXXXVIII; Грујић 1910: 101–102; Бажова 1984: No 41).[50] У писму канцелару грофу Головкину, од истог датума, којим му препоручује свога посланика, вели: „...и еще типографий ради, понеже оскудны есми (Господь вѣсть) книгъ многие церкве не имѣюще, не могутъ совершати правила потребнаго" (Крыжин–Бычков 1872: 269–270;

[50] Малаеско је поднео и попис утвари, одежди и књига, као и новца које моле од цара (Крыжин–Бычков 1872: 270).

Верховский и др. 1879: col. CCCCXLII). Након што је крајем априла 1722. Головкин обавестио Свети Синод о писмима митрополита Мојсија (Крыжин–Бычков 1872: 266–267), цар је 11. маја донео одлуку да се за 12 црквa поклоне одежде и богослужбени комплети књига. Те ствари су предате Малаеску до краја 1723, али се он с њима вратио митрополиту тек средином 1724, јер је чекао и цареву одлуку о слању учитеља за рускословенску школу у Српској земљи (Верховский и др. 1879: col. 729–731; Каптерев 1891: 474–475; Грујић 1910: 102, No II; Грујић 2013: 52–56).[51] У лето 1732. и вршачки епископ Максим отправио је посланство цару, овлашћено да за шест манастира у тој епархији моли богослужбене комплете, међу њима и требнике, јер су „едва не до основания были разорены от злочестивых турков". Вратили су се средином наредне године са свиме што су молили (Бажова 1984: No 62).

Осим митрополитових посланстава, и она српских манастира поново су се отиснула пут Москве. Раваничани су одмах по завршетку рата упутили молбу цару за помоћ, али су добили само новац (Димитријевић 1922: 218). И наредних година низала су се монашка посланства, „понеже въ прошедшихъ 1716, 1717 и 1718 годахъ во время воины у цесаря римскаго съ Турки монастыръ оные безбожные Турки разорили, всѣ церковные утвары, сосуды и ризницу побрали, а книги церковные пожгли": у марту 1721. монаси Бешенова (Димитријевић 1922: 208–211),[52] у јуну исте година из Ремете (Димитријевић 1922: 193–194), почетком 1724. Крушедолци (Димитријевић 1922: 197–198), сви са истим тегобама и истим очекивањима. Руски трговци књигама постају све чешћи гости на подручју Београдске и Карловачке митрополије од двадесетих година XVIII века (Костић 1932: 25–26; Лещиловская 2006: 118–119). То се види и по забранама увоза руских књига, 1727. и 1731, а 1728.

[51] Посредством архимандрита тврдошког Леонтија, митрополит је у марту 1726. послао писмо Светом Синоду у којем се захваљује за послате црквене књиге и утвари (Верховский и др. 1879: col. CCCCXLIII; Каптерев 1891: 475; писмо није сачувано, али се помиње у митрополитовом писму Синоду од 27. августа исте године). О поклону Петра Великог митрополит Мојсије говори и у писму цару Петру II, 8. јула 1727. (Верховский и др. 1879: col. CCCCXLVIII).

[52] Том приликом предали су и препоруку карловачког митрополита Виђентија Поповића, од 15. јуна 1720, у којој се каже да Турци „книги церковныя огню предаша"; добили су само новац и дозволу да скупљају милостињу.

руским трговцима конфисковане су књиге на граници.[53] У манастиру Бођанима данас се чува московски требник, који је поп Марко купио 1721. од Московита Андреја у Сомбору (Момировић 1, 1993: No 201; Долгова и др. 2013: 597).[54] Максим Суворов поклонио је 1731. требник манастиру Хопову (Стојановић 2, 1903: No 2573; Долгова и др. 2013: 598).[55]

Митрополит Мојсије настојао је да опорави фонд црквених књига и тиме што је наметнуо обавезу да свака црква има богослужбене књиге, како се види из његове „Уредбе" за свештенство из 1724. (Руварац 1898: 199). Штавише, руски учитељ у Београдско-карловачкој митрополији, Максим Суворов, тражио је у писму од 15. марта 1727. да митрополит заповеди да се уведу у богослужење „у великој цркви" само нове (руске) књиге, а старе и расколничке узму на двор (Руварац 1910: 83). Митрополит Мојсије уздржано га је одбио, али је његов наследник, Вићентије Јовановић, широм отворио врата руској књизи у српском богослужењу. И он је, додуше, тражио помоћ од Русије априла 1732. – „Между осталима же и лишение книг славянских, как поучител[них] и церковных, так и зело потребных школных, нужду великую имами" (Бажова 1984: No 58; Долгова и др. 2013: 396–398) – а 1733, у правилима за свештенослужитеље, налаже им да сваки мора имати пет основних књига, међу којима и Требник, које обавезно морају бити Московске типографије, односно Кијевске уколико су одобрене од Синода. Заправо, већ крајем 1732. године, пред почетак визитације Сремске епархије, у инструкцији свештеницима, намеће се управо ова обавеза (Руварац 1902: А, стр. 21). Она је поновљена 3. марта у Правилима за свештенике (Вукашиновић 2010: 168–172; Пузовић 2014: 42, 48–49), потом 12. маја у Правилима за протопрезвитере

[53] Митрополит Вићентије Јовановић молио је 1731. преко новгородског митрополита царицу Ану да наложи руском посланику у Бечу дипломатске кораке ради поновног успостављања слободне продаје руских књига у Хабзбуршкој монархији, иначе „наш' народ' в' малое врѣмя в' великое ѡскѹденїе в'пасти бѹдет' ѡт таковых' церкѡвних' и ѹчител'них' книг' не имѣючи ми сами" (Грујић 1910: 116; Дениć 2010: 186).

[54] Уп. и податке о куповини књига од „Москаља", 1723. године (Момировић 1, 1993: 206, 209, 211; Долгова и др. 2013: 597–598).

[55] Архимандрит невски послао је књигу на поклон митриполиту Мојсију Петровићу (Стојановић 2, 1903: No 2565).

(Руварац 1903: 275) и, најзад, 1. новембра у Правилима за монахе, где стоји: „Такожде и къ прочіимъ тайнамъ служенію въ книзѣ Требницѣ печаты Московскія“ (3. правило), те да све књиге које се користе у манастиру морају бити „печаты московскія новыя“ (4. правило) (Martin–Petit 1907, col. 667).

Међутим, и пре но што су се, током четврте деценије XVIII века, подручни епископи, старешине манастира и свештеници дали у набавку обавезних књига московске штампе,[56] рекло би се, према извештајима о визитацијама епархија обављеним крајем 1732. и током 1733, дакле пре но што је митрополитова заповед почела да даје резултате, да је Велики требник с Епитимијним номоканоном Никонове редакције већ увелико био распрострањен на подручју Београдско-карловачке митрополије. Визитацијом Сремске епархије, децембра 1732. и јануара и фебруара 1733, обухваћено је 106 насеља (села, шанчева, места и вароши) – од тог броја 20 цркава имало је Велики требник московски, три српски, једна кијевски, а 82 цркве нису имале никакав требник; изражено у процентима, од укупног броја цркава 18.87% имало је Велики требник, а у односу на број оних које су имале Требник, то је 83.33%. Од 164 испитана свештеника током исте визитације, 62 имало је Велики требник московски, 10 српски, 11 кијевски, 3 мали московски, 1 лавовски, а 77 попова нису имали никакав требник; дакле, од укупног броја свештеника, њих 37.80% имало је Велики требник, а у односу на број оних који су имали Требник удео износи 71.26% (Руварац 1902: А, стр. 37–118). Према подацима из Извештаја митрополитовог егзарха Максима Ратковића о стању цркве у северним и североисточним областима Краљевине Србије у лето 1733, од 68 испитаних свештеника и јеромонаха, њих 25 имали су Велики московски требник,[57] а још четворица Мали московски требник, кијевских 11, српских 7, влашких 3, а 18 попова није имало никакав требник; изражено у процентима, од укупног

[56] Рецимо, епископ бачки Висарион Павловић молио је 1739. књиге од Руског синода, а у списку који је приложио молби на првом месту је наведен Требник (Димитријевић 1922: 61–63).

[57] Свештеник у Поречу, Димитрије Поповић, имао је приликом визитације 1730. два кијевска и два српска требника (Витковић 1884: 135), а три године доцније три велика требника московска (Исто: 162).

броја свештеника њих 36.76% имало је Велики требник, а у односу према броју оних који су имали Требник, удео Великог московског износи 50%. Од свих цркава само је манастир Витовница имао четири велика московска требника, а у осталима је забележено још четири српска требника (Витковић 1884: 117–324).[58] Попис Пожаревачког егзархата Београдске епархије из 1734. обухватио је 21 село и 20 свештенослужитеља, од којих су шесторица имала Велики требник московски, а двојица Мали требник, двојица српски, један кијевски; међу њима двојица од књига поседују само Требник московски, а један само Мали требник московски. У процентима, у односу на укупан број свештеника то је 30%, а у односу на број оних који су поседовали Требник, удео износи 54.55% (Руварац 1905: 102–116).

Из овог узорка се види да је до почетка четврте деценије XVIII века, међу оним свештенослужитељима Београдско-карловачке митрополије који су поседовали Требник велика већина имала управо Московски велики требник с Епитимијним номоканоном. Како су митрополитова правила почела с временом давати резултате, њихов број је наставио да се увећава. Док се 1732/1733. удео свештеника с Великим требником у укупном броју свештеника одређене провинције кретао између 30 и 40%, тај проценат је већ у року од неколико година порастао на готово 80, ако је судити према попису Епархије ваљевске из 1735/1736. Тада је забележено да од 42 испитана свештеника, њих 33, или 78.57%, имају Велики требник (Руварац 1905: 171–197). То је, дакле, постотак који се добијао, до пре само неку годину, у односу на број свештеника који су имали Требник. У Ваљевском дистрикту, рецимо, према подацима с почетка 1736, у свим селима свештеници имају Московски велики требник, осим

[58] У засебном опису манастира Рукумије из 1733. стоји да два бивша свештеника имају своје московске требнике (Грујић 1914: 162, 163), а у истом таквом опису манастира Винче како јеромонах Симеон има свој Требник московски (Исто: 168). Према Протоколу манастира Раванице из августа 1733. ниједан монах није имао Московски требник, већ углавном лавовске и кијевске, али манастир поседује један Велики требник московски (Дениć 1992: 93–95, 128). У односу на захтев монашких Правила митрополита Вићентија Јовановића да се има служити према Типику московском и Требнику, те да се морају набавити књиге московске печатње, изјавили су да до тада таквог уређења није било, али да ће поступити према правилима (Исто: 88).

у једном где је забележен Српски требник, тј. у осам од девет села, што даје 88.89% (Руварац 1905: 181–187).[59]

Како видимо, по црквама и манастирима оног дела Српске земље који се налазио под духовном влашћу београдско-карловачког митрополита до двадесетих година XVIII века забележено је значајно присуство Великог требника московске печатње, који је у прилогу имао и први део млађег Епитимијног номоканона. Уколико је пак сам Стефан Стојковић, митрополитски егзарх, одговоран за прављење извода из Номоканона, он је одговарајућу књигу вероватно прво потражио у митрополитској библиотеци. А према сачуваним инвентарима библиотеке, тамо ју је и могао наћи. Најранији инвентар потиче из 1726. и у њему стоји да се у „долапу више врата" налазе један Велики и један Мали требник, свакако московске печатње (МСПЦ, Г, No 232; уп. Дениħ 2010: 84). Инвентар Београдско-карловачке митрополије, довршен 8. новембра 1729, бележи два требника велика московска и исто толико малих, а „у другом ормару" један требник велики (Исто). Инвентар митрополитског двора у Београду из 1730. наводи три велика требника, а посебно један велики и два мала требника (АСАНУК, МП А 1737/526, стр. 17, 18).[60] Инвентар митрополитског двора у Карловцима из 1731. броји четири требника „на велико коло" (АСАНУК, ЗРК, Протокол, No 4 [стари No 19]; уп. Руварац 1919: 7), а онај митрополитске библиотеке у Београду, начињен две године доцније, наводи четири требника „на велико коло, оправљени" и два требника „на мало коло, оправљена" (Грујиħ 1914: 114–116).

Према горе саопштеним подацима, јасно је да је на подручју Карловачке митрополије, потом и Београдске, у прве три деценије XVIII века, Велики требник с Епитимијним номоканоном Никонове редакције био широко распрострањен. Стефан Стојковић или

[59] Према записницима о имовини свештеника у Крајини, из марта 1736, већина испитаних свештеника имају свој требник, али није назначено које је штампе. Међутим, пошто се српске и влашке књиге наглашавају, вероватно су у питању руски требници (Грујиħ 1914: 183–191).

[60] Московско порекло књиге наглашава се само уколико постоји дело исте врсте српске штампе или у рукопису. На пример, московска јеванђеља, насупрот српских рукописних; московски пентикостари насупрот пентикостара тип српски и сл. По свој прилици, остале књиге, код којих није посебно наглашено да су рукописне или српске, пореклом су из Москве.

састављач његова предлошка имали су више него довољно прилика да у њему нађу предложак за свој извод. Истини за вољу, млађи Епитимијни номоканон није престао да се умножава ни преписивањем, о чему сведочи рукопис преписан 1715. у Бешенову, данас у Збирци Радослава Грујића No 63, у Музеју СПЦ.

Извод из млађег Епитимијног номоканона према Ковиљском препису

КС садржи следећа правила, према Павловљевој нумерацији: 28[а-б]–52, 54, 55, 59–78, 86, 87, 91–106, 115, 112, 123–128, 144, 165–168, 173–174, 179–187, 191–194. Највећи део садржине КС чине казне за блуд, прељубу, двоженство, недозвољене брачне везе и противприродни блуд, затим блуд монаха. Бројне су и казне за кривоклетство, крађу, разбојништво и обесвећење гробова, увреде и насиље и угрожавање тела и живота деце. Већином су изостављена правила с казнама за преступе свештеника и монаха. Ево уопштеног пописа садржине правила која су изостављена: 1–6 о клирицима; 7–10 о убиству; 11–12 о одрицању од Христове вере; 12–24 о сујеверју и вештичарењу; 53 о свештенику који склапа незаконити брак; 56–57 о свештеницима који учествују у народним забавама; 79–83 о монашком постригу; 84–85 о младим монасима; 88–90 о монасима; 107–111 о бежању монаха из манастира; 113–114 о непослушности монаха; 116–118 о имовини у манастиру; 119–120 о духовницима; 121–122 о забрани световњацима да наређују свештеницима; 129–130 о обавезама родитеља према деци; 131–132 о ограничењима у исхрани; 133–134 о односима с варварима и Јеврејима; 135–143 о свештеничким преступима (крађа, камата, пијанство, мито); 145 о злоупотреби причешћа; 146–153 опет о свештеничким преступима (одлазак на световни суд, непослушност епископу, заклињање с Латинима, одлучење, крштавање турске деце); 154–157 о односима с јеретицима; 158–161 о преступима свештеника на служби; 162 о томе да се не ради недељом и празником; 163–164 о освештавању уља; 169 о томе када се не служи помен; 170–172 о забрани забава и спавања у цркви; 175 о симонији; 176–177 о неумереном украшавању; 178 о самоубици; 188–190 о онима који издржавају епитимију; 195–197 о одстрањењу из цркве; 198–199 о свештеничким судовима;

200–210 о крштењу; 211–212 о кумству; 213–215 о светој проскомидији; 216–228 о четрдесетници, среди и петку – правила поста.

Приликом приређивања издања текста задржани су изворна интерпункција и инвентар слова. Скраћенице су разрешене. Киноварна слова се преносе полумасним слогом. Од редно-надредних знакова, пајерак се даје у стандардном облику. Парцелисање целина врши се превасходно према изворној нумерацији и насловима, а где је она изостављена или је реч о потцелинама, на основу увида у употребу киновара, нарочито у његовој комбинацији с одређеним интерпункцијским знацима (пре свега онима којима се обележава свршетак целине /⁘/, /•/, /:⌣/). Ретка разночтенија из Софијског преписа наведена су непосредно испод текста одговарајућег правила.

Употребљене заграде:

( ) обле заграде – разрешавање скраћеница с титлом, уз спуштање натписаних слова

[ ] угласте заграде – разрешавање скраћеница без титле, уз спуштање натписаних слова

⟨ ⟩ стреласте заграде – васпостављање недостајућих слова (необележено скраћивање или испуштање слова)

// // удвојене косе црте – текст дописан на маргини

|122[r]

:к҃и: //вас(нлїа) : вел(икаго) : прав(ило) :н҃и ,ѯ҃в ,ѯ҃г,//[61]

Прелюбодѣи , или млѹжеложникь , или скотоложникь , или птицеложникь , аще покает' се ,е҃ї: лѣть , ѕапрещенїе да прїиметь :

Блѹдникь ,ѕ҃: лѣть , да не причестит' се по н҃ѳ. млѹ правилѹ великаго василїа.[62]

[61] Упуте и унакрсне референце на маргинама преузете су дословно из Н. Овде се упућује на Правила Василија Великог, преписана у Законоправило светог Саве као 21. глава, под насловом: Светаго и великаго василиꙗ. ѡ послані иже къ амѣфилохию епископу иконинскому. и къ диѡдору. и къ инѣм нѣкымь посланыхъ правиль ·ѕ҃а· (Новаковић 1907: 82, 107, 395; Троицки 1956: 68, 69; Законоправило 2005: 499, 532, 533).

[62] Троицки 1956: 67; Законоправило 2005: 532.

:к҃и: //ниж(е) прав(ило) :р҃пг҃://

С(ве)щен'никъ сьблꙋдивыи , или прелюбо|122ᵛдѣист'во , или мꙋжеложь[ь]ст'во , или скотоложь[ь]ст'во , или птичеложь[ь]ст'во сьдѣꙗвыи , или мꙋжененстов'ст'вовавыи на свою женꙋ , или вьлхвомь себе предавыи , да из[ь]вьрьжет' се по н҃а мꙋ правилꙋ , великаго василїа : ⁘ ,[63]

к҃ѳ:

Сь своею сест'рою |123ʳ единоѡтат'ною , и единоматер'нею сьблꙋдивыи и ѡскврь(ь)нивыи се , ·к҃· лѣть да не причестит' се , по ꙁ҃ѕ мꙋ правилꙋ , великаго василїа :[64]

Мат'ѳеи же , вь пост'ницѣ г(лаго)летъ ,е҃ї: лѣтъ[65] , а иже ѡт[ь] самого ѡ(ть)ца , или ѡт[ь] самые матере есть сест'ра ,в҃ї: лѣтъ , по правилꙋ |123ᵛ великаго василїа :[66]

⟨л҃⟩

А иже сь невѣстою сынов'нею , и сь тащею , и с матерїю тащиною сьблꙋдить ,а҃ї: лѣтъ: по о҃ꙁ мꙋ , и о҃ѳ мꙋ , правилꙋ тогожде : ∽[67]

мꙋ , и о҃ѳ мꙋ , om. Sof.

·л҃а:

Сь брат'нею же невѣстою десетъ · лѣть •

·л҃в:

Сь сест'риною пьр(ь)вою сест'рою , десетъ · лѣть •

:л҃г:

Сь в'торосест'риною |124ʳ деветъ , лѣть , ~

,л҃д:

Сь кꙋмою , сиретъ , сь матерїю приемʼници своее ,а҃ї, лѣтъ ,

[63] Новаковић 1907: 246; Законоправило 2005: 529.

[64] Треба 67. правило Василија Великог (Новаковић 1907: 175; Законоправило 2005: 534).

[65] Састав ѡт правиль светаго ꙗвана посника, у допунском делу Синтагме Матије Властара, поглавље ѡ крьвомѣсни (Троицки 1956: 69). Исто и у саставу а се правила светаго ꙗвана посника, преписиваном уз текст Скраћене синтагме Матије Властара (Флоринский 1888: 224). Додуше, Посник када говори о 15 година забране причешћа, позива се на Василија Великог.

[66] 75. правило Василија Великог (Новаковић 1907: 175; Законоправило 2005: 538–539).

[67] Треба 76. и 79. правило (Новаковић 1907: 175; Законоправило 2005: 539).

,л҃е:

Сь приемʼницею же своею , дванадест(ъ) лѣть ,

дванадест(ъ) : recte двадест(ъ)

,л҃ѕ:

Сь жениною сестрою единадесетъ , лѣтъ ,

,л҃ѕ:

Сь двѣма сестрама а҃і, лѣтъ , такожде и жена сь двѣма братома ,а҃і, лѣтъ • |124v

·л҃и· //·г҃· мо[сѣова] : ·к҃· стих[ь] , ·а҃і://[68]

Иже на мѧѣхꙋ вьѕʼнеистови се ,в҃і: лѣть , ꙗкоже и сь сестрою ѡт[ь] ѡ(ть)ца тогожде , по б҃ѳ҃ мꙋ правилꙋ , великаго василїа : ~[69]

:л҃ѳ:

Детораст'лѣнїе женьска пола , сиречь нижде ·в҃і· лѣть , мат'ѳеи на в҃і, лѣть , по с(ве)томꙋ ꙗоан'нꙋ пост'никꙋ ѕапрещаетъ : ⁘ ,[70] |125r

м҃: ѿ женах[ь] :

Такожде ѕапрещают' се и жены , ег'да не имꙋть мꙋжа , ⟨аще же имꙋть мꙋжа⟩[71] , прелюбодѣист'ва дьрьжи правило : сирѣчь , множаишаа лѣта вьсег'да дьр(ь)жи , //сава, ,[мон]ах[ь][72], ꙋс(тавь), ,глав(а), ,ѳ҃і://[73] С:мироноль (!) ѡт[ь] жень вьѕ'дьр(ь)жати се вьсь с(ве)ты великїи пость , аще ли падет' се сь женою своею вь с(ве)тыи постъ , |125v то ни на пасхꙋ да причестит' се , ѕанеже вьсь пость ѡбесчаст'вова : бѣльцемь бо ѡт[ь] жень своихъ ѕакон'ныхъ[ь] сьблюдати се ꙗкоже рече се на вьсь пость :

,ма҃, //ниж(е), ,прав(ило) ,р҃пг҃: ,р҃пд҃: ,и с҃ое҃://

Иже на женꙋ свою мꙋжеско вьѕ[ь]неистови се , сирѣчь вь еже чреѕь естество ,е҃і, лѣть , да не причес|126r тит' се , с(ве)щен'никь же да не бываетъ , — ниж(е), om. Sof.

[68] Стари завет, Трећа књига Мојсијева, глава 20, стих 11.

[69] Новаковић 1907: 175; Законоправило 2005: 539.

[70] Нисам идентификовао ово правило међу саставима и одредбама приписаним Јовану Поснику у Синтагми Матије Властара.

[71] Овај одељак грешком је изостављен у КС. Налази се у СП, ПН и Н. Реконструисан је према Н.

[72] Скраћеницу ᾱ̃ разрешавамо као криптограм ά (μόνος) + χ = μοναχός, што је већ запажено у неким српским споменицима (В. Савић).

[73] Није јасно на које дело се упућује. А. С. Павлов је помишљао да је реч о Уставу св. Саве Јерусалимском (Павлов 1897: 167; уп. Горчаков 1874: 69–70).

⟨м҃в⟩

Такожде и жена оуправ'лꙗет' се , аще по воли еи бысть : аще ли по нꙋждѣ , лег'чае и инѣе , ꙗкоже вѣси бываемое , такожде и на чюждꙋю ꙋжеско вьз[ь]неистов'ль се ,е҃і: лѣтъ : ⁘ —

м҃г:

Ротител(ь) , си есть , клет'во престꙋпникъ , |126ᵛ лѣть ,і҃, по ѯ҃г ꙋ правилꙋ великаго василїа • ⁘ , —[74]

Ротител(ь) : Родител(ь) Sof.[75]

,м҃д:

А иже по нꙋждѣ ,ѕ҃ лѣть , по п҃в ꙋ правилꙋ , тогожде , такожде и л'же свѣдитель :[76]

,м҃е:

С(ве)щен'никь ротивыи се , аще и по нꙋждѣ , да извьр(ь)жет' се , по к҃е ꙋ правилꙋ , с(ве)тыхь апостоловь ,[77] |127ʳ

:м҃ѕ:

Татъ аще исповѣс'ть се самохот'нѣ , едино лѣто да не причестит' се , и да платить тат'бꙋ , аще вьз'можно , аще ли ѡбличен(ь) бꙋдеть ,в҃: лѣта , по ѯ҃а ꙋ правилꙋ , великаго василїа : ∽[78]

,м҃з:

Татемь прїимател(ь) ꙗко тать ѕапрещает' се , сиречь едино |127ᵛ лѣто да не причестит' се : —

,м҃и:

Разбонникь ꙗкѡ оубїица ѕапрещает' се , по ѕ҃ ꙋ правилꙋ с(ве)таго григорїа нис(ь)скаго • ∼[79]

[74] Треба 64. правило (Новаковић 1907: 304; Законоправило 2005: 534).

[75] Иста грешка и у препису у БМС, РР I 17.

[76] Новаковић 1907: 304; Законоправило 2005: 541.

[77] Новаковић 1907: 245, 302; Законоправило 2005: 126

[78] Новаковић 1907: 351; Троицки 1956: 71; Законоправило 2005: 533.

[79] Правила св. Григорија Ниског, преписана у Законоправило као 33. глава, под насловом: Светаго григориꙗ нѵсьскаго. к литоню епископꙋ мелетиньскомоу. правиль .и҃., правило бр. 6 (Новаковић 1907: 372–373; Законоправило 2005: 584).

,м҃ѳ:

Гробокопател(ь) , сиречь , иже раскопаеть гробы , да оукрадетъ нечто ѡт[ь] тѹдѹ ,і҃, лѣть да не причестит' се , по ѕ҃в мѹ правилѹ , великаго василїа : ∼[80] |128[r]

:н҃:

С(ве)тотатаць , си есть , иже ѹкрадеть что из' цр(ь)кве с(ве)щен'ное , ѡт[ь] с(ве)таго жьр'тав'ника ,еі҃, лѣть да не причестит' се , по с(ве)томѹ григорїю нис(ь)скомѹ : ∼[81]

,н҃а:

Двобрачныи , едино лѣто да не причестит' се , по д҃ мѹ правилѹ , великаго василїа[82]. ⟨Иніи же глаголютъ , два лѣта⟩: ∼[83]

,н҃в:

Троебрач'ныи , аще |128[v] ѹбо не имать дѣтеи , лѣта ·д҃· да не причес'тит' се , аще же имать дѣти лѣть ,е҃, ег'да есть ниже ,ѳ҃, лѣть , чл(о)в(ѣ)кь • Аще же есть више ,ѳ҃, лѣть , и имать дѣти , непрощено есть троебрачїе , по б(о)жест'вениѥ правилом(ь) мат'ѳеа ,г҃, стихыи , ·д҃· главы , книги сь|129[r]единенїа[84] , и не ѡстави да бѹдетъ • ⁘ ,

,н҃д:

Аще кто сь ѡбрѹч'ницею своею смѣсит' се , прежде вѣнчанїа , лѣто ·а҃· да ѕапретит' се , оудрьжае се ѡт[ь] причестїа , ꙗкоже ·ѕ҃· деветое правило , великаго василїа , ѡ чат'цѣ повѣлеваеть , с(ве)щен'никь же сицевыи не |129[v] бываеть , ꙗко бракь ѹкрадыи : ⁘ —[85]

н҃е

Аще ли кто прежде брака падет' се с' матерїю ѡбрѹчницы своее , или сь инѣмь лицемь рода ее , въз'бранꙗет' се таковыи бракь • Аще ли послѣ брака бываетъ сьгрѣшенїе , не распѹщают' се , но ѕапрещают' се , ꙗко |130[r]

[80] Треба 66. правило (Новаковић 1907: 505; Троицки 1956: 72; Законоправило 2005: 534).

[81] Правило 8 (Новаковић 1907: 325; Законоправило 2005: 585).

[82] Новаковић 1907: 164; Троицки 1956: 68; Законоправило 2005: 503.

[83] Реконструкција према Никоновом издању 1658.

[84] Синтагма Матије Властара, састав Г, глава 4, одељак ѿ свит'цѣ сьѥдїнѥнїа (Новаковић 1907: 166–167). Реч је о знаменитом акту патријарха Николе Мистика (τόμος ἑνώσεως) из 920. године, донетом поводом четвртог брака цара Лава VI.

[85] Новаковић 1907: 187–188; Законоправило 2005: 536.

и крьвосмѣшенїе сьт'воршїи , по е҃ї, главѣ , ·г҃· стихїа , вь мат'ѳеи канонь же сицевымъ есть а҃ї, лѣть : ⁘[86]

,н҃ѳ:

Иже малакїю сьт'вори , да сухо ꙗсть , ·м҃· дни , по с(ве)тому іоанну пост'нику , и да творить на вьсакъ д(ь)нь поклоновь сто , Аще же не можетъ сухо |130ᵛ ꙗсти , да удрьжит' се от[ь] причестїа ,а҃, лѣто , и поклоновь ,н҃, на вьсакь д(ь)нь : ⁘ ,[87]

,ѯ҃:

Смѣшающїи се другь сь другоиь , ꙗко сугубу дѣлающе малакїю , сухо ꙗсти имуть , днїи ·н҃· или да не причестет' се два лѣта , твореще пок'лоновь ·н҃· на в'сакь д(ь)нь: — |131ʳ

,ѯа҃,

Аще ли кто от[ь] причест'никь , прежде с(ве)щенїа вь страсть малакїи падеть , пьр'вѣе под[ь]лежитъ канону малакїи , таже рукополагает' се · По рукоположенїи же вь невѣдѣнїи сїе творивы , с(ве)щен'ст'ва да есть праз'дань лѣто ,а҃, вь вѣдѣнїи же паки то |131ᵛ сьтворь , да из'вьр(ь)жет' се : —

,ѯв҃:

Монахъ же невѣжа[88] днїи ,ѯ҃, запрещает' се сухоꙗденїемь , по великому василїю • Аще же с(ве)щен'никь есть с(ве)щенничаскими запрещает' се : ∼ ⁘ ,

с(ве)щен'никь есть om. Sof.

⟨ѡ женахъ .⟩[89]

,ѯг҃:

И жены елицы валꙗют' се сь мужи , или сами си малакїю твореть , запрещенїе |132ʳ малакїи да прїимутъ : ибо и тїи малакїю т'вореть , ꙗкоже и мужїе •

,ѯд҃:

Тимоѳеа алеѯаньдрїискаго , правило , ·з҃· жена въ теченїи сущаꙗ , сиречь ѡбыч'но своꙗ имущаꙗ , не причещает' се вь пасху , дон'деже очистит'

[86] Синтагма Матије Властара, састав Г, глава 15, одељак ѿ сьрастлѣв'шиць се сь своꙗю тьщею (Новаковић 1907: 191).

[87] Новаковић 1907: 358; Троицки 1956: 66–67. Извор и за наредна два поглавља.

[88] У рукопису је написано невѣж҃. Могао би се очекивати облик невѣж(д)а (незналица), али у Н стоји невѣжа, без скраћивања.

[89] Тако у СП, ПН и Н.

се[90] : ни же вьходить вь цьр(ь)ковь , до ·ѕ҃· днїи : |132[v] ни же смѣшает' се сь мужемъ своимь сицевагѧ , доньдеже очистит' се , по с(ве)тому іоан'ну пост'нику.[91] Въ ино же време дрѹгъ дрѹга да не лишаеть , по ап(о)с(то)лѹ , тачїю вь време причестїа , и антидора вь недѣлїах[ь] , и вь нарочитые праз'дники , и сїе по съгласїю : ~ |133[r]

въ течєнїи сѹщагѧ om. Sof.

,ѯє,

Рождьшагѧ вь великѹю сед'мицѹ , ѥстъ масло , и вино пїеть , по осмому правилѹ с(ве)таго тимоѳеа : ~[92]

,ѯѕ:

Мир'стїи вь с(ве)тыи олтарь да не вьходеть , ни мужїе , ни жены , по ѯѳ· мѹ правилѹ , еже вь трѹл'лѣ[93] , инокиниѧ же вьходить и помета-етъ , |133[v] по ѥї мѹ правилѹ , с(ве)таго никѵфора цареград'скаго[94] • Но ни же вьносити вь жьр(ь)тьв'никь ино что , развѣ тачїю свещен'наѧ по ·д҃·мѹ правилѹ с(ве)тых[ь] ап(о)с(то)ль , ни же излишьные просфоры , но вьнѣ вь храмѣ полагають се : ~ ,[95]

правилѹ[2] om. Sof.

,ѯз:

Аще инокиниѧ[96] |134[r] насилѹема бѹдетъ , или дѣвица от[ь] господара своего , или инаѧ жена от[ь] кого , и ѥвит' се пьр'вое житїе ее чисто ,і҃, днїи запрещает' се , или едино лѣто , да не причестит' се • Аще ли испьр'ва житиїе ее беше скврьно , [еже][97] блѹдь творещих[ь] , запрещенїе |134[v] прїиметъ , по

[90] Правила Тимотеја Александријског, преписана у Законоправило као 34. глава, под насловом: Тимоѳеа архиепископа александрьскаго. єдиного отъ ста и петидесеть светыихъ отьць. иже вь костантини градѣ на македониѧ сьбравшихъ се, правило бр. 7 (Законоправило 2005: 586).

[91] Троицки 1956: 69.

[92] Новаковић 1907: 207; Законоправило 2005: 586.

[93] Новаковић 1907: 128; Законоправило 2005: 459–460. Исто: 459–460.

[94] Састав Іже вь светыихъ никѵфора константінова града, исповѣдника правила о црьковныхъ єго сьчиненнихъ, и иже сь ними светыихъ отецьь, у допунском делу Синтагме Матије Властара, правило бр. 15 (Троицки 1956: 76).

[95] Новаковић 1907: 337; Законоправило 2005: 118.

[96] У издању А. С. Павлова стоји монахинѧ, према њему савременим штампаним требницима с Номоканоном, али у издањима из 1658, 1680. и 1689, која сам користио, стоји инокинѧ.

[97] Речца „еже“ уоквирена угластим заградама преузета је дословно из Н.

к҃ ѩ правилѹ с(ве)таго никѵфора ц(а)реград'скаго[98] • Великїи же василїе , вь л҃ѳ ѩь своемъ правилѣ , насилован'нѹю рабыню ѡт[ь] господина своего , без' епитемїи ѩмать , а иже волею , ꙗко блѹд'ница оуправ'лꙗет' се : —[99]

или дѣвица : насилѹема дѣвица Sof.

Иже вь хал'кидонѣ с(ве)тыхъ ѡтьцъ |135r

:ѯ҃и:

Аще чїе ѡтроча нераденїа ради ѹмретъ некрьщен'но ,г҃· лѣта сицевыи да не причес'тит' се[100] , и на в'сакь д(ь)нь да творить поклоновь двѣ стѣ , и да постит' се п[о]н[е]д[ѣ]локь[101] средѹ , и петакь , Аще ли текѹть кь с(ве)щен'никѹ , а с(ве)щен'никъ не брежетъ · грѣхъ естъ с(ве)щен'никѹ |135v

с(ве)щен'никѹ , а om. Sof.

,ѯ҃ѳ:

Жена спещаꙗ , и ⟨оу⟩ сьсцѹ ѩладен'ца своего оубив'шаꙗ , лѣть ·ѕ҃· да не причестит' се : ~

,о҃:

Пренебрег'шаꙗ чревоношенїе свое , сирець рождьшее се на пѹти дѣтище , и сїе ѹмретъ , ꙗко оубїица ѕапрещает' се , по л҃г ѩ правилѹ великагѡ василїа : ⁜ —[102] |136r

,оа҃:

Аще ли ѕа простыню и недоѹмѣнїе , или скѹдости ради нѹж[д]ных[ь] , или ꙗко пѹсто есть ѩѣсто , не ѕапрещаете (!) , по н҃в ѩ правилѹ , тогожде : ⁜ ,[103]

,ов҃:

Аще каꙗ жена снѣсть былїе , или иное что сьтворить , и ѹбїетъ ѡтроча вь чревѣ своемъ , оубїица |136v есть по в҃ ѩ правилѹ великаго василїа[104] • Такожде сьт'вор'шаꙗ , и давшаꙗ сицевое былїе , по с(ве)томѹ ꙗоан'нѹ пост'никѹ : ~[105]

[98] Троицки 1956: 77.

[99] Новаковић 1907: 459–460; Законоправило 2005: 528.

[100] Троицки 1956: 71.

[101] Скраћено пн҃локь као и у штампаним руским великим требницима с Номоканоном 1680. и 1689.

[102] Новаковић 1907: 209–210; Законоправило 2005: 520–521.

[103] Новаковић 1907: 209–210; Законоправило 2005: 529–530.

[104] Новаковић 1907: 208–209; Законоправило 2005: 502.

[105] Троицки 1956: 70.

,ѻ҃г:

А҆ иже вь аг҆кѵрѣ с(ве)тыи сьборь , вь к҃а мъ своемь правилѣ , блѹд҆ницамь раст҆лив҆шимь и погѹбльшим(ь) младен҆цы свое ·і҃·лѣтїемъ |137ʳ ѕапрещаетъ , такожде и дав҆шымъ таковаꙗ растлител҆наꙗ : ∼[106]

,ѻ҃д:

Тѣмьже ѕапрещенїемь под[ь]лежетъ , по ꙗоан҆нѹ пост҆никѹ , аще повьр(ь)гають дѣти свое вь распѹтїи , или вь братѣхъ град[ь]скихъ , и аще не ем҆летъ его кто вь вьспитанїе , и прилежанїе свое : |137ᵛ ѕане елико по намѣренїю своемѹ , оубїицы сѹтъ : ⁜ , —[107]

:ѻ҃е:

А҆ще жена изьвьрьжеть дѣтище свое неволею , лѣто едино да не причестит҆ се : ⁜

,ѻ҃ѕ:

И҆же напаꙗютъ дѣтища своꙗ , г(лаго)лемыми ан҆тисикотї[108] , едино лѣто да не причестет҆ се , аще же бѣ |138ʳ некрьщен҆ное , ниединь грѣхъ : ⁜ ,

,ѻ҃ѕ҃: ѡ монасѣхъ

Монах[ь] или монахинꙗ , аще прїидѹть вь ѡбщенїе брака , сирѣчь , аще ѡженет҆ се , не сѹдит҆ се то бракь , но блѹдь : или наипаче рещи , прелюбодѣист҆во , сего ради донелиже не распѹстет҆ се вь цьр(ь)|138ᵛковь да не вьходеть , но да ѡт[ь]лѹчет҆ се , по ·ѕ҃·мѹ правилѹ , великаго василїа[109] , аще ли слѹчит҆ се имь ѹмрети без҆ покаꙗнїа , да не погребають ихь , ни же да твореть имь поминь , ибо чѹжди сѹть христїꙗн(ь) : ∼ ,

,ѻ҃и:

А҆ еже вь трѹл҆лѣ правило :м҃д, сицевых[ь] |139ʳ по распѹщенїи ,ѕ҃· лѣть ѕапрещаеть , аще ѡт[ь] своего ꙗвѣ произьволенїа на покаꙗнїе прїидѹть[110] , аще же не повинѹт҆ се , но пребѹдѹть вь нечистотѣ , паче же прекословити начнѹть , прелюбодѣꙗнїа правилоиь да ѕапретет҆ се • Подоб҆нѣ и блѹдь сь|139ᵛтвор҆ша монаха тоеж҆де правило ѹправьлꙗетъ , а не ꙗкоже прелюбодѣꙗ , и сїе мню правило дьр(ь)жати кромѣ великаго ѡбраѕа : ⁜ ,

[106] Новаковић 1907: 208; Законоправило 2005: 203–204.
[107] Троицки 1956: 71; уп. Новаковић 1907: 210.
[108] Уп. Павлов 1897: 196–199.
[109] Новаковић 1907: 411–412; Законоправило 2005: 504.
[110] Новаковић 1907: 413; Законоправило 2005: 446.

:п҃ѕ:

Аще с(ве)щен'никь или монахъ , не чтетъ часа ,а҃ ·г҃ ·ѕ҃ ·ѳ҃, нѣстъ ꙗсти достоинь , и аще не прави|140ʳть вьсего правила своего , ꙗко мр(ь)т'ва вьмѣнꙗеть сего б(о)гь , и да запретит' се ꙗкоже подобаетъ : ∼

г҃ om. Sof.

,п҃з:

Аще некниж[ь]ныи есть монахъ , да творить на вьсакїи час(ь) , поклоновь ,н҃, г(лаго)ле: г(о)с(по)ди помилꙋи , на вьсак(ь) час(ь) ,м҃, Аще ли не можетъ творити покло|140ᵛновь , да г(лаго)леть петь сьть м(о)л(и)т'вь , на час(ь) , г(лаго)ле , сь вьниманїемь : г(о)с(по)ди іи(сꙋ)се христе , б(о)городицею помилꙋи ме грѣш'наго : ⁘ —

,м҃, om. Sof.

Паки тогожде василїа великаго , дрꙋгое завѣщанїе :

Да т'ворить без[ь]книж[ь]ныи монах[ь] , за полꙋнощ'ницꙋ , вьр'виць десетъ : за оу|141ʳтрьню , вьр'виць двадесеть : за часы , вьрьвиць десеть , за деветыи час(ь) , и вечер'ню , десеть , за павечер(ь)ню , десеть , вьр'вица же да имать оузлы , сто и три : на вьсакомь же оузлѣ да чтетъ пред[ь]написан'нꙋю м(о)л(и)твꙋ. Канонь же имь естъ: сꙋщимъ оубо малаго |141ᵛ ѡбраза , поклоновъ триста , схим'никомь же , поклоновъ , шесть сьтъ : ⁘ —

ча

Монахъ схим'никь сьблꙋдивь , ꙗко прелюбодѣи запрещает' се :е҃ї· лѣтъ , малаго же ѡбраза сыи , ꙗко блꙋдникь , сиречь ,з҃, лѣть : ⁘

:ч҃в:

Монахъ аще |142ʳ сѣдить на пирꙋ сь мир(ь)скими , сьблꙋдил(ь) естъ : —

:ч҃г:

Монах[ь] аще сѣдить вь домꙋ своемъ , ꙗко миренина вьмѣнꙗеть сего б(о)гь · ⁘ —

:ч҃д:

Монах[ь] аще ѡставить ложе свое , и ꙋснеть ꙋ дрꙋга своего без[ь] бл(а)гослов'ные вины , имать запрещенїе , поклоновь , ·ф҃· ⁘ |142ᵛ

:ч҃е:

Монахъ аще ꙋпиет' се , сьблꙋдиль есть : и аще изблюеть ѡт[ь] много питїа , такожде сьблꙋди : ∼

:҃ѕ:

Монах[ь] аще что ѹкрадеть из монастира , или тайно ꙗсть , такожде сьблѹдиль есть : — ⁘ ,

:҃з:

Монах[ь] аще сльжеть , вол'нымъ хотѣ|143ʳнїемь , имать запрещенїе сто поклоновь великих[ь] , аще ли да спасеть д(ѹ)шѹ грѣха не имать : ⁘ —

:҃и:

Монах[ь] аще ѡтидеть на бракь , имать канонь , днїи :л҃: ∼

:҃ѳ:

Монах[ь] аще посмѣет' се , паче ѹсклаб'ленїа , имать поклоновь , петь-десеть : ∼ |143ᵛ

:р҃:

Монахъ аще идеть сь женою пьприще едино , да ѡт[ь]лѹчит' се днїи седамь : ∼ ,

:ра҃:

Монах[ь] аще лоб'жеть женѹ , или ѡтроча , имать запрещенїе , днїи ,д҃, да не причестит' се , ибо ни на с(ве)тое вьскр(ь)с(е)нїе г(о)с(по)дне достоить инокѹ лобызати ни же свою матеръ : — |144ʳ

:рв:

Презвитерь инокь врачѹеи , или жилѹ сѣкїи , да есть празд[ь]нань с(ве)щен'нодѣист'ва д(ь)нїи :з҃:

:рг҃: //прав(ило) ,зз҃,//

Монах[ь] с(ве)щен'никь аще из[ь]вьр'жень есть , трапезѹ тачїю да бл(а)г(о)с(ло)вить :—

трапезѹ : трапе Sof.

,рд҃,

Монах[ь] простыи бїеи кого , да сьтворить поклоновь ,т҃:

,ре҃, //павечер(їе) ://

Инокь послѣ повечерїа , ꙗдеи и пиеи , |144ᵛ да постит' се единѹ сед'мицѹ , сѹхоꙗденїемь , и поклоновь на вьсакь д(ь)нь ,с҃: ∼

:рѕ: ⟨//поꙗсь//⟩[111]

Монах[ь] аще распоꙗшет' се на ложи своемь , да сьтворить поклоновь петьдесетъ : ∼

[111] Тако у СП, ПН и Н.

ре҃ї: Василїа великаго ,

Аще хощеть кто ѡставити ѡбитель вь ню же ѕвань бысть , |145r ѡ(ть)ца , и братїю , кромѣ ересн : но)[112] за ѹкориз'нѹ или ꙗзвѹ , или ꙗко видѣль есть на чась смѹтив'шѹю се ѡбитель , или бденїа ради , или низѹлеганїа , или неѹмывенїа , или ꙗко мнїи есть в'сѣхь , или ꙗко желаеть мира , и ꙗже вь мирѣ , или ꙗко преѡгорчи его |145v ѡ(ть)ць его игѹмень , или брать его , и сего ради хощеть изыти , горе емѹ , комѹ его оуподоб'лю : тькмо ѩдѣ предателю , раз[ь]лѹчив'шемѹ се , ѡт[ь] христа , и оуч(е)никовь егѡ : ∼

⟨рві҃⟩[113] Нікифора ц(а)риград'скаго правило ,зі҃,[114]

Три главиз'ны изгонеть иноковь из' мо|146rнастира ихь , прьвое , аще еретикь есть игѹмень · Второе , аще ес'ть пѹть женамъ , третїе аще ѹчет' се мир'стїи дѣти : ∼ ,

:рк҃г: апостола Павла

Аще кто имать враж'дѹ на кого , вь храмь да не вьходить , ни же приносы его , дон'деже примирит' се : ибо |146v м(о)л(и)тва его вь клѣт'вѹ , и грѣхь вьмѣнꙗет' се , да творит' же на в'сакь д(ь)нь поклоновь петьдесеть : ⁘ ,

:рк҃д:

Аще кто вь време причестїа печаль имѣе на брата своего , не дасть емѹ мира , да бѹдеть ѡт[ь]лѹчень • Аще ли с(ве)щен'никь сь враждою литѹр(ь)ги|147rсаеть , да бѹдеть празд[ь]нань ,ѕ҃, днїи , ∼

рке҃ //нижс(є) · прав(ило) ·т҃й: м(ать)ѳеꙗ ,е҃, зач(ело) ві҃://[115]

Оукораеи и проклинꙗеи искрьнꙗго , да ѡт[ь]лѹчит' се три дни сѹхоꙗдыи с водою • Писано бо есть , глаголеи братѹ своемѹ рака , или оуроде , повинань естъ геен'нѣ ѡгнен'нѣи : ⁘ ,

повинань естъ : пови Sof.

ркѕ //виш(є) прав(ило) ,рка҃,//

Аще же кто ѹкори|147vть с(ве)щен'ника , да запретит' се лѣто едино • Аще дасть емѹ заѹщенїе , или сь древоль , да запретит' се три лѣта : аще и с(ве)щен'никь простить емѹ : сьгрѣщенїа : ⁘ ,

[112] Одељак вь ню же ѕвань бысть , ѡ(ть)ца , и братїю , кромѣ ересн : но стављен је у Н у обле заграде, а српски преписивач задржао је само затворену заграду.

[113] На погрешном месту према редоследу и нумерацији.

[114] Троицки 1956: 76.

[115] Упућује се на Јеванђеље по Матеју, 5. глава, али је већ у К1 наведено грешком зачело 12 уместо 22. У К2 упућује се само на 5. главу Матејевог јеванђеља.

,рк҃з҃:

Аще кто имать ѕлобꙋ сь нѣкимь , и преставит' се едина честь , да запретит' се |148r дрꙋгаа , ѡ ꙋмьр'шѣмь лѣто едино , и канонь ѡт[ь]ходе на гробь скон'чавьшаго се дніи ·и҃, г(лаго)ле вь себѣ: прости ме брате , и б(о)гь да те простить • Писано бо есть: —[116]

ѡ ꙋмьр'шѣмь лѣто om. Sof.

рки҃:

Аще кто досадитъ ѡ(ть)цꙋ , или м(а)тери своеи , с(ь)мр'тїю да ꙋмреть • Аще ли покает' се ѡ том(ь) еже сьдѣла , да ѕапре|148vтит' се ꙗкоже подобаеть , аще и досадꙋ приемыи родител(ь) простить емꙋ • Аще ли двигнеть древо , и ꙋдарить ихъ , да ѡт[ь]сечена бꙋдеть рꙋка : аще ли покает' се , ꙗкоже вьз'мнит' се архиерею , да емꙋ дасть канонъ : ∼

:рмд҃:

С(ве)щен'никь аще изблюетъ , вь тои |149r д(ь)нь вь ньже литꙋр'гисаше ѡт[ь] много питїа : ·м҃· дніи да бꙋдетъ праѕд'нань , по с(ве)томꙋ ꙗоан'нꙋ пост'никꙋ[117] • аще ли беѕ[ь] литꙋргїи изблюеть , ѡт[ь] много питїа , поль сихъ • Аще ли ходить вь кьр'чем'ницꙋ , да ѡт[ь]лꙋчит' се • Подоб'нѣ и мир(ь)скїи ,и҃, днїи ѕапрещает' се , творе |149v на вьсакь д(ь)нь поклонов(ь) сто , и ѱалоимь ,н҃, Помилꙋи ме б(о)же : да ч'теть , аще из'блюетъ по причещенїи : ∼ ,

,рѕе҃:

Такожде и братотворенїꙗ , да не твориши , ѕаконопрестꙋп'на бо сꙋть сїꙗ : ∼ ,

:рѕѕ҃:

Аще ꙋмираетъ человѣкь , аще и ꙗде да причестит' се , тачїю да |150r исповѣст' се , по ѳ҃ мꙋ правилꙋ с(ве)таго нікифора цареград'скаго : ∼[118]

,рѕѕ҃:

Тѣло мьр'т'вое не прием'летъ причестїе , по пд҃ мꙋ , правилꙋ , еже вь т'рꙋл'лѣ : ∼ ,[119]

:рѕѕи҃:

Аще кто свѣде сьгрѣшающаго , и могіи вьѕбранити грѣхꙋ , не вьѕбрани , или ѡбличень бывь ѡт[ь] еп(и)скопа , |150v скры , толико време и тои

[116] Ово је почетак наредног члана. Грешка је преузета из Н.
[117] Троицки 1956: 73.
[118] Троицки 1956: 76.
[119] Законоправило 2005: 465.

ꙁапрещень бꙋдеть , елико и грѣхъ сьтворивыи , по ѻ҃ мꙋ правилꙋ великагѡ василїа : ∼ ⁘ ,[120]

:со҃г: (!)

Мър'твыхь[ь] погребати вьнꙋт'рь цр(ь)кви ѡс(ве)щен'ной не подобаеть : вьꙁбрани бо се по ѻ҃ мꙋ правилꙋ с(ве)щен'нѣишаго еп(и)скопа кітр'ска|151r-гѡ : ∼[121]

:со҃г: : recte ро҃г

,ро҃д:

Не достоить пѣти велегласно , и естест'во на вьп'ль понꙋждати , но тихо , и сь ꙋмиленїемъ , по бе҃:мꙋ правилꙋ , еже вь трꙋл'лѣ : ⁘ ,[122]

:ро҃ѳ:

Прелюбодѣи , или ꙗвлен'ныи блꙋдникь , не приемлет' се вь цр(ь)ковь , аще не ѡставить грѣха : ни же приносы |151v его , по л҃ѳ мꙋ правилꙋ , великаго василїа : —[123]

:р҃п:

И бракь ꙁаконопрестꙋп'ныи , иже ѡт[ь] сарод'ст'ва не приемлет' се вь цр(ь)ковь , аще не раꙁ[ь]лꙋчит' се , по раꙁлꙋченїи же ꙗко крьвомѣшенїе сьтворь ꙁапрещает' се , сиречь ,еї҃: лѣть да не причестит' се , по бд҃ мꙋ пра|152rвилꙋ , великаго василїа : ⁘ , —[124]

:рпа҃:

И чет'вероженацъ не прием'лет' се вь цр(ь)ковь , аще не раꙁ'лꙋчит' се четвероженст'ва по раꙁлꙋченїи же , да не причестит' се ·и҃· лѣтъ : ∼

:рпв҃:

Двоженаць не бываеть попь , по вї҃ мꙋ правилꙋ великаго василїа : ⁘ ,[125] |152v

Сьбранїе ѡт[ь] раꙁлич'ныхь правиль , ѡ еже каꙗ сьгрѣшенїа вьꙁбраꙗють быти с(ве)щен'никꙋ , и ваниꙗи семꙋ сь ѡпасенїем(ь) •

[120] Треба 71. правило (Новаковиħ 1907: 472; Законоправило 2005: 537).

[121] Састав ѡть ѡтвѣть ꙗѡанна свещеннѣншаго епископа кутрошскаго. кь свещеннѣншемоу епископоу драчскомоу каѳасилѣ, у допунском делу Синтагме Матије Властара, правило бр. 9 (Троицки 1956: 83).

[122] Новаковиħ 1907: 312–313; Законоправило 2005: 462.

[123] Новаковиħ 1907: 396; Законоправило 2005: 524.

[124] Треба 68. правило (Новаковиħ 1907: 175; Законоправило 2005: 535).

[125] Новаковиħ 1907: 162; Законоправило 2005: 509.

:р҃пг҃: //нижѥ[є] прав(ило) :с҃нн҃://

Аще раст'лѣн'но есть ѡтроча ѡт[ь] кого или самь сыи ѡтрокь раст'ли иного ѡтрока , или блѹдь сьтвори сь женою , или с мѹжемь , или сь ско|153[r]томь , или сь птицею , или сь женою своею чрезь естества , или жена его не веше (!) дѣва , или ѡбрѹчень бывь сь иною , или жена егѡ сь иныць , или двоженаць есть , или прежде вен'чанїа рас(ь)тли ѡбрѹчницѹ свою , или прелюбодѣист'вова жена его , или сьтвори //выш(є) прав(ило) ·г҃ї ,д҃ї ,н҃ї |153[v] м҃а :ѯ҃ѕ ,р҃пг҃ ,р҃п·ѳ·, ма·ѳ·('теи) , ѡ со(ставь)[126] , ѡан('на) пос(т'ника)// ѹбїист'во , или клет' се , или коня ѹкраде , или вола , или ѡт[ь] с(вє)щен'ных[ь] жьр'тав'ника , или сасѹдь цр(ь)ков'ных[ь] и ѡдежди ѹкраде что , и есть с(вє)тотатацъ , или раз[ь]бо⟨и⟩ничествова , или бысть звѣздословь , или вьл'хвь , или чароден , или вос(ь)кь лиѩше , и ѡлово , или |154[r] превезоваше звѣра , или вьлки , или женомѹжїе , или ѡт[ь]вьр(ь)же се когда христа , или ино нѣчто сьт'вори ѡт[ь] ѡт[ь]реч'ных[ь] , да не смѣеши свѣдител'ст'вовати емѹ быти попѹ , ибо сьж'жень бѹдеши и ты и ѡнь , и вьнимаи силь , елико по силѣ своеи , да не на|154[v]слѣдиши вѣчнаго ѡгня , и бѹдеши ꙗко ꙗда : занеже предаеши с(вє)щен'ст'во недостоиныць : ⁘ — —

,р҃пд҃,

Аще с(вє)щен'никь бѹдеть , и падеть вь едино ѡт[ь] сихъ , да из'врьжет' се , по н҃а мѹ правилѹ великаго василїа , причещает' се же егда хощеть : ⁘ ,[127] |155[r]

⟨р҃пе҃⟩

Аще ли прежде рѹкоположенїа сьгрѣши тѣлесныць грѣхомь , и послѣжде ѡбличень бывь , или исповѣсть то , да извьр'жет' се по ѳ҃ мѹ правилѹ , иже вь неѡкесарїи сьбора[128] : ино бо врачев'ство сицевїи не имѹтъ , по великомѹ василїю , аще под[ь]вигнѹт' се ꙗко и |155[v] мьр'твых[ь] вьскр(ь)сити : —

по великомѹ василїю : по великомѹ правилѹ великаго василиꙗ Sof.

,р҃пѕ҃:

Аще кто сыи ѡт'роча приеть ѡт[ь] иного истицанїе вь бедра , да запретит' се пьр'вѣе , по томь да ѡс(вє)тит' се , по с(вє)томѹ ѡан'нѹ пост'никѹ , зане не быс'ть сьвьр(ь)шен'ное паденїе , и не вьниде педогогон(ь) вь афедронь , аще ли вьниде , да не дьр'знеть |156[r] с(вє)щен'ст'во прїети : не занеже

[126] Задржана је руска скраћеница из Н (уп. Троицки 1956: 55).
[127] Новаковић 1907: 246; Законоправило 2005: 529.
[128] Новаковић 1907: 464; Законоправило 2005: 211.

сьгрѣши несьвьр'шень сыи вьѕрастомь , нь ꙗко сьсѹдь проседе се , и бысть неключимъ вь с(ве)ще⟨н'⟩ст'во : — ⁘ ,[129]

,р҃пѕ҃: om. Sof.

,р҃пѕ҃:

Такожде и ѡнь вь ино лице истицанїе творе , аще вьниде педогогонь еговь , аще и несьвьр(ь)шень бысть , вьѕбранꙗ|156ᵛет' се с(ве)щен'ст'ва : ∼

Ѡ вьѕрастѣ начинающыхъ[ь] исповѣдати се ѳеѡдорь вал'самонь Патрїархъ антїѡхїискїи , вь вьпросѣ ,м҃и҃, къ патрїархѹ маркѹ алеѯан(ь)дрїискомѹ :

вьпросѣ : recte ѡтьвѣтѣ

:т҃пѕ҃: (!)[130]

Дьл'жни сѹть мѹжаскїи поль , и жен'скїи , по шести лѣтех[ь] исповѣданїемь исправ'лꙗти се и ѡс(ве)щати , вь |157ʳ мат'ѳеи , со(ставь) ѡ , правило ·д҃· еп(и)ск(о)па , кит'рьскаго : ⁘ , — ,[131]

:т҃пѕ҃: recte р҃ꙗ҃ || ѡ om. Sof.

,р҃ꙗв҃:

Аще ч҃їꙗ жена прелюбодѣист'вѹеть , сеи вь с(ве)щен'ст'во прїити не можетъ , по рѹкоположенїи же прелюбодѣист'вовав'шѹю , или да ѡт[ь]пѹстить , или да ѡставить с(ве)щен'ст'во , по г҃ї мѹ пра|157ᵛвилѹ иже вь неѡкесарїи сьбора : ⁘ ,[132]

,р҃ꙗг҃:

Хотещаго с(ве)щеньст'во прїети , дьлжань еси истеѕати , и женѹ его сь ѡпасенїем(ь) : ∼

,р҃ꙗд҃: Ѡ вьѕрастѣ рѹкополагаемыхъ[ь]

Повелѣваеть ,д҃ї, правило иже вь трѹл'лѣ , ꙗко иже бываетъ с(ве)щен'никь прежде ·л҃· ти лѣтъ , |158ʳ дїꙗконь , прежде к҃е, лѣть , под[ь]дїꙗконь , прежде ·к҃· лѣть , иѕ[ь]вьр(ь)жени да бѹдѹть , аще и вел'ми достослав'нїи сѹть[133] •

[129] Троицки 1956: 69–70.

[130] Требало би да буде бр. 191 (Павлов 1897: 337). Преписивач је грешком број листа у 5. књизи Арменопула, забележен као упута на маргини, навео као број правила. За разлику од других случајева, овде преписивач није преузео дословно маргиналну упуту из Н, која у целости гласи: лѣ(то) ,е҃ї , в҃і, арменопол(ь) книг(а) е҃, лис(ть) т҃пѕ҃, никон(ь) слов(о) ,д҃· .

[131] Троицки 1956: 80.

[132] Треба 8. правило (Новаковић 1907: 395; Законоправило 2005: 211).

[133] Ова материја обрађена је у 14. и 15. правилу Трулског сабора (Новаковић 1907: 219; Законоправило 2005: 427).

тѣмʼже вьнимаи д(ꙋ)ховʼниче , да не свѣдетелʼствꙋеши емꙋ , аще не бꙋдеть сьвьр(ь)шень вь лѣтѣхь , да не поставʼлꙗетʼ же се неꙋчителень , по правилꙋ ,нн҃|158ᵛмꙋ, с(ве)тыхь ап(о)столь : ∼[134]

⟨Ѡ еже , кіи изверꙗетсѧ и от[ь]лꙋчаитсѧ⟩[135]

Подобаеть вѣдати и сїе , ꙗко аще падꙋтʼ се вь некїе от[ь]реченʼные стр(а)сти с(ве)шенʼници , изʼвьр(ь)гают се тькʼмо , нь не от[ь]лꙋчают се от[ь] причестїа : ибо довлѣеть иль ѡсꙋждениїе из[ь]вьр(ь)женїꙗ , по ке҃ мꙋ правилꙋ с(ве)тыхь ап(о)столъ[136] : ⁘[137]

До зде конацъ правилꙋ:

ап(о)столъ[2] om. Sof.

Извори

Бажова, А. П. и др. (ур.) *Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в.* Москва: Наука, 1984.

Верховский, Николай Иванович, Афанасий Фёдорович Бычков, Владимир Васильевич Никольский (ред.). *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода*, т. 2, ч. 1 (1722 г.). Санкт-Петербург, 1879, Приложения.

Витковић, Гаврило. „Извештај Максима Ратковића, ексарха београдског митрополита, 1733." *Гласник Срѿскоѿ ученоѿ друшѿва* LVI (1884): 117–325.

Грујић, Радослав. „Прилози за историју српских школа у првој половини XVIII. века." *Сѿоменик* СКА XLIX (1910): 117–143.

Грујић, Радослав. „Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације (1718–1739)." *Сѿоменик* СКА LII (1914): 84–208.

Димитријевић, Стеван. „Грађа за српску историју из руских архива и библиотека." *Сѿоменик* СКА LIII (1922): 1–329.

Долгова, Светлана, Екатарина Иванова, Анатолий Турилов, Татјана Суботин-Голубовић (ур.). *Москва–Србија, Беоѿрад–Русија, документѿа и маѿеријали*, т. 1. Београд: Архив Србије – Москва: Главное архивное управление города Москвы, 2013.

Законоправило 2005: Миодраг М. Петровић, Љубица Штављанин-Ђорђевић (прир. и прев.). *Законоѿправило Светоѿ Саве*, 1. Београд: Историјски институт, 2005.

Крыжин, Александр Петрович, Афанасий Фёдорович Бычков. *Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи*, т. 2, 1722. Санкт-Петербург, 1872.

[134] Ослања се на тумачење, а не на само правило (Законоправило 2005: 143–144).

[135] Наслов је изостављен у КС. Текст према Н.

[136] Новаковић 1907: 245, 302; Законоправило 2005: 126.

[137] Незавршен члан (уп. Павлов 1897: 343–344).

Мирковић, Лазар. „Из шидске цркве.“ *Гласник Историскої друштва у Новом Саду* 3/2 (1930): 272–274.

Момировић, Петар. *Стари српски записи и натписи из Војводине*, 1–6. Нови Сад: Матица српска, 1993, 1995, 1996, 2000, 2001, 2004.

Новаковић, Стојан (изд.). *Матије Властара Синтаїмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова.* Београд: СКА, 1907.

Павлов, Алексей Степанович. *Номоканон при большом требнике*. Ученыя записки Императорскаго Московскаго Университета. Отдел юридический, вып. 14. Москва, 1897.

Руварац, Димитрије. *Српска митрополија Карловачка око половине XVIII. века*. Сремски Карловци, 1902.

Руварац, Димитрије. „Правила митрополита Вићентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере.“ *Српски Сион* XIII/9 (1903): 273–277.

Руварац, Димитрије. „Митрополија београдска око 1735. године.“ *Споменик* СКА XLII (1905): 102–197.

Руварац, Димитрије. „Писма Максима Суворова руско-српског учитеља и митрополита Мојсија Петровића.“ *Споменик* СКА XLIX (1910): 74–95.

Стојановић, Љубомир. *Стари српски записи и натписи*, 1–6. Београд – Сремски Карловци, 1902, 1903, 1905, 1923, 1925, 1926.

Точанац, Исидора. „Прописи Митрополита Мојсија Петровића за свештенике и парохијане.“ *Историјски часопис* 48 (2001): 147–164.

Троицки, Сергије Викторович. *Допунски чланци Властареве Синтаїме*. Београд: САНУ, 1956.

Флоринский, Тимофей Дмитриевич. *Памятники законодательной деятельности Душана Царя Сербов и Греков*. Киев, 1888. Приложения.

Cotelerius, Jean-Baptiste. *Ecclesiae Graecae Monumenta*, tomus primus. Parisiis, 1677.

Martin, Jean Baptiste, Louis Petit. *Serborum in Hungaria degentium synodi et constitutiones ecclesiasticae*. Sacrorum conciliorum nove et amplissima collectio, t. 39. Parisiis: 1907.

Скраћенице

Збирке рукописа и старих штампаних књига

АСАНУ – Архив Српске академије наука и уметности, Београд, Стара збирка

АСАНУК – Архив Српске академије наука и уметности у Сремским Карловцима, Архив Карловачке митрополије

БМС – Библиотека Матице српске, Нови Сад, Одељење старе и ретке књиге, Збирка рукописа

ГИМ – Государственный исторический музей, Москва, Отдел рукописей и старопечатных книг

Гр. – Библиотека Српске православне епархије будимске, Сентандреја, Библиотека манастира Грабовац
Деч. – Манастир Дечани, Збирка рукописа
МДА – Московская духовная академия, Библиотека, Собрание рукописей, РГБ, Москва
МСПЦ – Музеј Српске православне цркве, Београд, Збирка рукописа
МСПЦ, Г. – Музеј Српске православне цркве, Београд, Грујићева збирка
НБ – Народна библиотека у Београду, Збирка рукописа (уништена 6. априла 1941)
НБС – Народна библиотека Србије, Београд, Збирка ћирилских рукописних књига
НБУ – Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, Киев
ПБ – Библиотека Српске патријаршије, Београд, Рукописни фонд
РГБ – Российская государственная библиотека, Москва, Фонд рукописей
РНБ, П. – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Фонд рукописей, Собрание Погодина
Син. – Манастир Свете Катарине на Синају, Збирка словенских рукописа
УБ – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", Београд, Фонд старе и ретке књиге, Ћирилски рукописи
Хил. – Манастир Хиландар, Збирка рукописа

KNM – Knihovna Národního muzea, Praha, Šafaříkova knihovna (Библиотека Народног музеја у Прагу, Шафарикова збирка)

Редакције и штампана издања млађег Епитимијног номоканона

К – Кијевска предниконовска издања млађег Епитимијног номоканона
К1 – 1. кијевско издање млађег Епитимијног номоканона, 1620.
К2 – 2. кијевско издање млађег Епитимијног номоканона, 1624.
К3 – 3. кијевско издање млађег Епитимијног номоканона, 1629 (Лавов 1646)
КС – Извод из млађег Епитимијног номоканона у Ковиљском и Софијском рукопису Душанова законодавства
М – Московска предниконовска издања млађег Епитимијног номоканона при Требнику, 1639. и 1651.
Н – Никоновска редакција млађег Епитимијног номоканона при Великом требнику, почев од првог издања, Москва 1658.
ПН – Предниконовска руска штампана издања млађег Епитимијног номоканона, кијевска и московска
СП – Српски преписи млађег Епитимијног номоканона (за појединачне преписе наводи се сигнатура)

Цитирана литература

Алмазов, Александр Иванович. *Законоправильник при русском требнике*. Санкт-Петербург, 1902.

Архим. Леонид (Кавелин). *Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища СТСЛ в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747*, вып. 2. Москва, 1887.

Архим. Леонид (Кавелин). *Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова*, ч. I. Москва, 1893.

Богдановић, Димитрије. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд: САНУ, Народна библиотека СР Србије, 1978.

Бојанин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*. Београд: Историјски институт, 2005.

Бојанин, Станоје. „Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника." Сима Ћирковић, Коста Чавошки (ур.). *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*. Београд: САНУ, 2009, 261–283.

Бошков, Мирјана. „Руска штампана књига у нашем XVIII веку." *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* XVI/2 (1973): 527–567.

Бубало, Ђорђе. „Историја и историографија рукописа." Коста Чавошки, Ђорђе Бубало (ур.). *Законик цара Стефана Душана*, књ. 4. *Патријаршијски, Борђошких, Попиначки, Текелијин, Сандићев, Ковиљски, Београдски, Режевићки, Карловачки, Вршачки, Грбаљски, Богишићев и Јагићев рукопис*. Београд: САНУ, 2015, 1–72.

Веселиновић, Рајко. „Српско-руске везе крајем XVII и првих година XVIII столећа." Васа Чубриловић (ур.). *Југословенске земље и Русија у XVIII веку*. Београд: САНУ, 1986, 15–38.

Војновић, Жарко. „Преображај библиотека српских манастира на подручју Карловачке митрополије у XVIII веку." *Читалиште* 23 (новембар 2013): 45–51.

Вукашиновић, Владимир. „Руски и малоруски утицаји на литургијски живот Карловачке митрополије у XVIII столећу." *Саборност* 4 (2010): 163–208.

Георгиевский, Григорий Петрович. *Рукописи Т. Ф. Большакова, хранящиеся в Императорском Московском и Румянцевском Музее*. Петроград, 1915.

Горчаков, Михаил Иванович. *К истории эпитимийных номоканонов (пенитенциалов) Православной церкви*. Санкт-Петербург, 1874.

Грбић, Душица, Катица Шкорић, Радоман Станковић. *Номоканони епитимијни*. Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске, XIV. Нови Сад, 2009.

Грујић, Радослав. *Српске школе (од 1718–1739 г.). Прилог културној историји српског народа*. Нови Сад – Београд, 2013.

Гусева, Александра Алексеевна. *Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации*. Москва, 2010.

Денић, Чедомир. „Манастир Раваница у Србији и њен књижни фонд од краја 17. до почетка 19. века." *Сентандрејски зборник* 2 (1992): 77–135.

Дениħ, Чедомир. *Срйске библиоѿеке у Хабзбуршкој монархији ѿоком 18. века*. Београд: САНУ, 2010.

Джурова, Аксиния, Красимир Станчев. *Описание славянских рукописей Папского Восточного института в Риме*. Orientalia christiana analecta, 255. Roma: Pontificium institutum orientalium studiorum, 1997.

Запаско, Яким Прохорович, Ярослав Дмитрович Ісаєвич. *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків виданих на Україні. Книга перша (1574–1700)*. Львів: Вища школа, 1981.

Зернова, Антонина Сергеевна. *Книги кирилловской печати изданные в Москве в XVI–XVII веках*. Москва, 1958.

Зернова, Антонина Сергеевна – Татьяна Николаевна Каменева. *Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века*. Москва, 1968.

Каптерев, Николай Фёдорович. „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий." *Прибавления к Творениям св. Отцов* 48/2 (1891): 461–576.

Костиħ, Мита. *Гроф Колер као культурнопросвеѿни реформаѿор код Срба у Угарској у XVIII веку*. Београд, 1932.

Костиħ, Мита. „Култ Петра Великог код Руса, Срба и Хрвата у XVIII веку." Властимир Ђокић (ур.). *Культурно-историјска раскрсница Срба у XVIII веку*. Изабрана дела Мите Костића, т. 1. Загреб, 2010, 79–98.

Лещиловская, Инна Ивановна. *Сербский народ и Россия в XVIII веке*. Санкт-Петербург, 2006.

Митр. Антоний (Вадковский), Иван Яковлевич Порфирьев, Николай Фомич Красносельцев. *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии*, ч. 2. Казань, 1885.

Муретов, Сергей Дмитриевич. *Описание рукописей Библиотеки Вифанской духовной семинарии*. Москва, 1897.

Петров, Николай Иванович. *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве*, вып. 2. *Собрания рукописей Киево-Печерской Лавры, Киевских монастырей Златоверхо-Михайловского, Пустынно-Николаевского, Выдубицкого и женского Флоровского, и Десятинной церкви*. Москва, 1897.

Пешикан, Митар, Ирена Грицкат-Радуловић, Миодраг Јовичић (ур.). *Законик цара Сѿефана Душана*, књ. III. *Бараньски, Призренски, Шишаѿовачки, Раковачки, Раванички и Софијски рукойис*. Београд, 1997.

Протасьева, Татьяна Николаевна. *Описание рукописей Синодального собрания*, ч. 1, № 577–819. Москва, 1970.

Пузовиħ, Владислав. „Утицај *Духовноі реіуламенѿа* (1721) на *Свешѿеничка* и *Монашка йравила* митрополита београдско-карловачког Вићентија (Јовановића)." *Зборник Маѿице срйске за исѿорију* 90 (2014): 37–54.

Руварац, Димитрије. „Мојсије Петровић, митрополит београдски 1713–1730." *Сѿоменик* СКА XXXIV (1898): 81–201.

Руварац, Димитрије. *Исѿорија Архиейископско-Миѿрополиѿско-Паѿријарашке библијоѿеке у Сремским Карловцима*. Сремски Карловци, 1919.

Сазонова, Наталия Ивановна. *У истоков раскола Русской Церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (1654–1666 гг.): на материалах Требника и Часослова*. Томск, 2008.

Симић, Владимир. *Романови и Срби. Рецепција слике руских владара у уметности XVIII века*. Нови Сад: Галерија Матице српске, 2018.

Строев, Павел Михайлович. *Рукописи славянские и российские, принадлежащие почетному гражданину и Археографической комиссии корреспонденту Ивану Никитичу Царскому*. Москва, 1848.

Форишковић, Александар. „Руске књиге Пантелејмона Божића." Васа Чубриловић (ур.). *Југословенске земље и Русија у XVIII веку*. Београд: САНУ, 1986, 51–53.

Цибранска-Костова, Марияна. „Балканската и южнославянската традиция на номоканона при великия требник." *Старобългаристика* XXX/4 (2006): 35–53.

Цибранска-Костова, Марияна. *Покайната книжнина на българското средновековие IX–XVIII век. Езиково-текстологични и културологични аспекти*. София: БАН, 2011.

Чавошки, Коста – Ђорђе Бубало (ур.). *Законик цара Стефана Душана*, књ. 4. *Патријаршијски, Борђошких, Попиначки, Текелијин, Сандићев, Ковиљски, Београдски, Режевићки, Карловачки, Вршачки, Грбаљски, Богишићев и Јагићев рукопис*. Београд: САНУ, 2015.

Alexandrov, Victor. *The Syntagma of Matthew Blastares: The Destiny of a Byzantine Legal Code among the Orthodox Slavs and Romanians 14–17 Centuries*. Forschungen zur byzantinischen Rechtgeschichte, Bd. 29. Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft E. V., 2012.

Đorđe P. Bubalo

The Digest of the Penitential Nomokanon in the Kovilj and Sofia Manuscript Copies of the Code of Emperor Dušan and Its Russian Prototype

Prolegomena to Reconstructing the History of the Text of the Later Version of the Penitential Nomokanon

Summary

The peculiar feature of the manuscript copies of the later version of the Code of Emperor Dušan – the Kovilj and Sofia manuscripts, made in Belgrade in 1726 and 1728 by Stefan Stojković, episcopal exarch of the Metropolitan of Belgrade and Sremski Karlovci (Karlowitz), is that the text of the Code of Emperor Dušan is followed by a digested version of the Penitential Nomokanon. Apart from several shorter penitential compositions, there are two basic variants of the Penitential Nomokanon in the Serbian manuscript heritage, both translated from Greek: the earlier, Coetelerius Nomokanon or Pseudo Zonaras, and the later, Pavlov's Nomokanon or Nomokanon in 228 Chapters – which are catalogues of Christian sins and the corresponding ecclesiastical punishments, intended to serve as confession manuals for priests. A comparison between the Kovilj-Sofia digest and the Serbian manuscript copy of the Penitential Nomokanon indicates that its distant prototype was Pavlov's Penitential Nomokanon, translated from Greek into Serbian in the late 15th or the early 16th century. This nomokanon consists of two sections or two nomokanons, whereas the Kovilj and Sofia copies contain a digest (94 out of 228/230 chapters) of the first section.

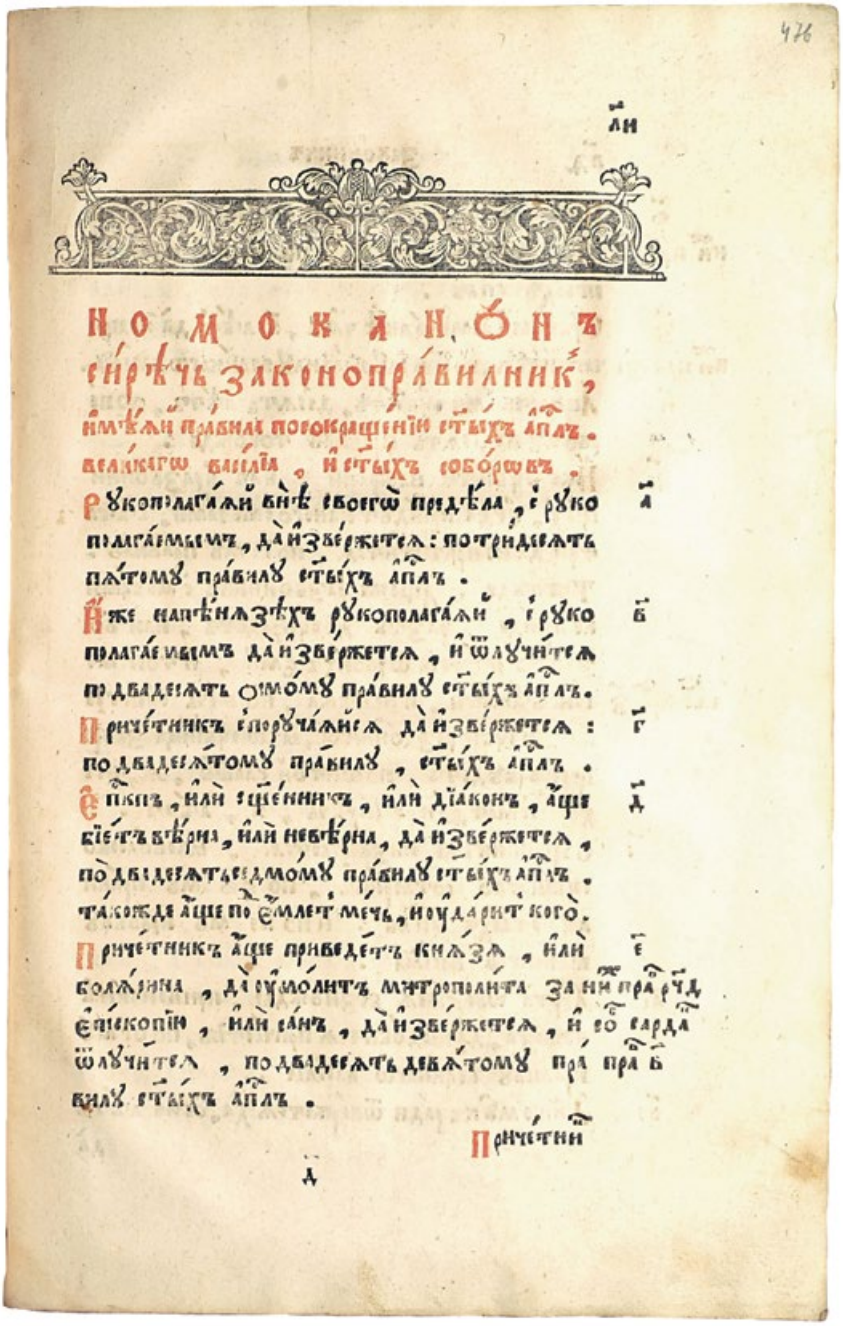
Through printed editions and manuscript copies, the later two-section Penitential Nomokanon of the Serbian recension came to serve as the prototype for the Russian recension used in the Russian Church since the first quarter of the 17th century. The first Russian edition was published in Kiev in 1620 and was followed by the editions of 1624 and 1629. Since 1639, it was printed in Moscow as an annex to the Great Euchologion. Each new edition is marked by editorial interventions, such as additions, omissions, changes in the content and style of individual chapters. As part of the great liturgical reform under the Russian patriarch Nikon I, the later Penitential Nomokanon underwent significant changes. Nikon's edition was published in Moscow in 1658, as an annex to the Great Euchologion. What makes it different from previous editions published in Kiev and Moscow is, among other things, the omission of the second part of the Nomokanon and the systematization of materials into 228 numbered chapters. This version was accepted as the official version in the Russian Church and was reproduced in print in the decades and centuries to follow. Manuscript copies derived from a Serbian prototype that is different from the prototype of the Kiev and Moscow editions was also in circulation in the Russian Church. Their peculiarity lies in

the fact that they were included in legal compendia, after the Syntagma of Matthew Blastares and Pseudo Zonaras. The prototype of Russian manuscript copies belongs to the line of Serbian copies, a typical example of which is a manuscript held by the Matica Srpska Library (RR I 17 dating from 1615/1625).

A comparison of the Kovilj-Sofia digest with the Serbian manuscript copies, the Kiev and Moscow editions preceding Nikon's version, and the editions of Nikon's version has unequivocally revealed that the prototype of the Kovilj-Sofia digest of the later Penitential Nomokanon was one of the editions of Nikon's version included in the Great Euchologion. Textual overlaps between selected chapters in the Kovilj-Sofia excerpt and their counterparts in Nikon's version are reflected in all indicators: the content and the order of chapters, their numbering, marginal instructions and cross-references, subtitles, the use of cinnabar, punctuation used to indicate syntactic entities. The Kovilj-Sofia digest, relying on a direct model of Russian origin, is a distant offspring of the first part of the later Serbian Penitential Nomokanon. In other words, the Greek archetype was first translated into Serbian Church Slavonic, then Russified, and then again Serbianized in terms of the selection of chapters.

In Nikon's version, the first part of the later Penitential Nomokanon was included as a supplement to the Great Euchologion. This means that either Stefan Stojković, the scribe who wrote the Kovilj and Sofia manuscripts, or the scribe who had copied the prototype used by Stojković must have come into possession of the Moscow edition of the Great Euchologion. Following a major devastation of Serbian libraries at the turn of the 17th and 18th centuries and the attacks on the Orthodox Church, Serbs in the Habsburg Empire pleaded the Russian emperor and church to provide ecclesiastical and school books and teachers in order to help them preserve their religion, national identity and language. In the early decades of the 18th century, Russian books became increasingly available to Serbian readers owing to the activities of the Metropolitans of Belgrade and Sremski Karlovci and charity collection missions of Serbian monks in Russia, or through purchase from Russian merchants. According to the statistical data derived from reports on the canonical visitations to the dioceses in the territory of the Metropolitanate of Belgrade and Sremski Karlovci, by the beginning of the 1730s, most churches and priests had copies of the Moscow edition of the Great Euchologion. Even the earliest inventories of the library of the Metropolitanate of Belgrade and Sremski Karlovci, dating from the mid-1720s show that the Moscow edition of the Great Euchologion was part of the library holdings. Accordingly, Stefan Stojković or the author of the prototype used by him had ample opportunities to come across the model for the digest of the later Penitential Nomokanon in the territory of the Metropolitanate of Belgrade and Sremski Karlovci.

At the end, the study presents the text of the digest of the later Penitential Nomokanon according to the Kovilj manuscript. It also includes alternative variants from the Sofia manuscript.



476

ли

НОМОКАНОНЪ
сирѣчь законоправилникъ,
имѣй правила поокрашенїю свѣтыхъ апл҃ъ.
великагѡ василїа, и свѣтыхъ соборѡвъ.

Рукополагаѧй внѣ своегѡ предѣла, ерукополагаемымъ, да избѣжетъ: потрендесѧть пѧтомꙋ правилꙋ свѣтыхъ апл҃ъ. а

Иже напѣнѧзѣхъ рукополагаѧй, ерꙋкополагаемымъ да избѣжетъ, и ѿлꙋчитъ по двадесѧть ѻмомꙋ правилꙋ свѣтыхъ апл҃ъ. б

Причетникъ сворꙋчаѧйсѧ да избѣжетъ: подвадесѧтомꙋ правилꙋ, свѣтыхъ апл҃ъ. в

Ѥпископъ, или ѕщенникъ, или дїаконъ, аще бїетъ вѣрна, или невѣрна, да избѣжетъ, подвадесѧть седмомꙋ правилꙋ свѣтыхъ апл҃ъ. г

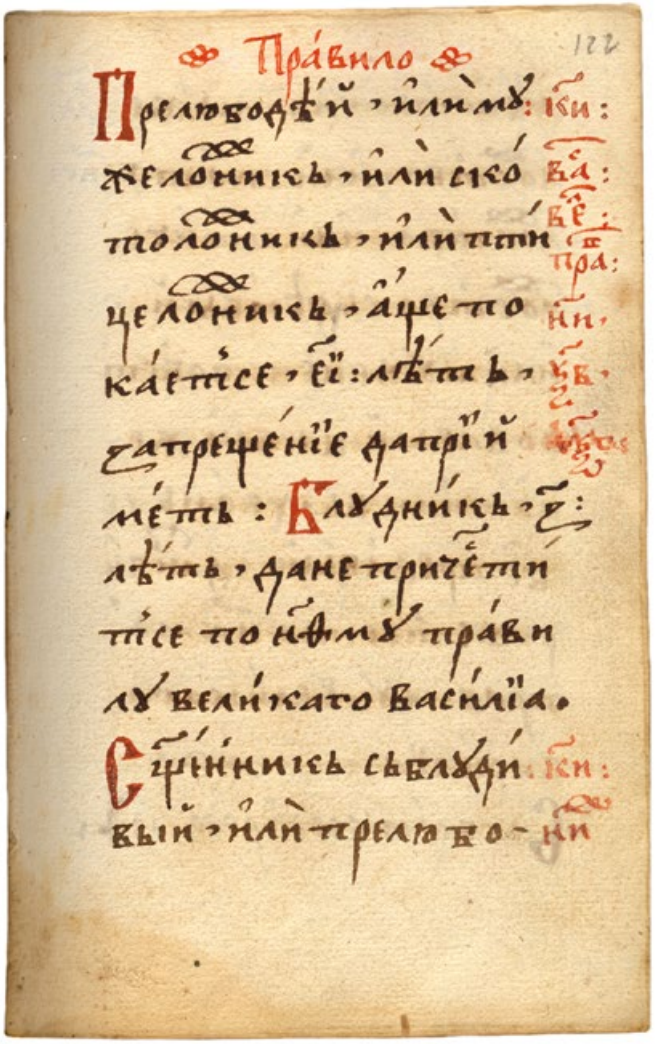
Такожде аще по ѥмлетъ мечь, и ꙋдаритъ кого. д

Причетникъ аще приведетъ кнѧзѧ, или болѧрина, да смолитъ митрополита за ни пра рчд ѥпископїю, или ѥпанъ, да избѣжетъ, и во варда ѿлꙋчитъ, подвадесѧть девѧтомꙋ пра пра б правилꙋ свѣтыхъ апл҃ъ. е

Причетни

д

Требник, Москва: Печатный двор, 10. 12. 7167, 1658. г., л. 476а



Правило

122

Прелюбодѣй · или му: ѯи:
желонникь · или ско вл:
толонникь · или пти вѣ:
целонникь · аще по пра:
каетсе · еї: лѣть · ни:
запрещеніе да прїй
мѣть: Блудникь · ѕ: лѣть · дане причѣти
тсе по нѡму правилу великаго василїа.
Сїнникь сьблуди: ѯи:
вый · или прелюбо- ни

Ковиљски рукопис Душанова законодавства, 1726. г.,
Матица српска, РР I 35, л. 122а

САВИНИ УЧЕНИЦИ

ДРАГИША П. БОЈОВИЋ

Богоносни наставник Сава и његови богоносни ученици

У раду се разматра идеја о светоме Сави – Новоме Богоносцу и његовим богоносним ученицима. На основу извора утврђује се да она настаје у кругу најзначајнијих Савиних ученика, међу којима се посебно истичу Доментијан и Атанасије. Честа употреба атрибута *богоносни* везује се за употребу именице *богоносац*, која је првобитно везана за свештеномученика Игњатија Богоносца. Преко низа примера успоставља се паралела између светога Саве и Игњатија, али и између ученика једног и другог светитеља. Доментијан ову паралелу гради угледајући се и на једну беседу светог Јована Златоуста посвећену Игњатију Богоносцу.

Кључне речи: богоносни, богоносац, свети Сава, Игњатије Богоносац, ученици, Доментијан, Атанасије

Када је реч о Доментијановом Житију светога Саве оно се, нема сумње, не може сагледавати само у светлости поетике жанра, нити само у оквиру ауторове теологије. Доментијанова доктрина се не може свести на једну или другу димензију дела, већ подразумева читав спектар ауторских интенција и сложени систем порука, укључујући и заснивање националних и еклисиолошких идеја. У таквој концепцији аутор прави равнотежу између „свештене историје“ и „нове историје“, коју ствара његов јунак, делатни „свештеночовек“. Такође, он настоји да тај његов јунак буде препознатљив у свом роду, али истовремено да буде велики као они свети пре њега или, по неким делима, чак већи од њих. Из такве сложене структуре књижевног текста израња лик светога Саве, јединствен и аутентичан, али и по многоме сродан ликовима других светих, чија је светост већ одавно потврђена. Доментијанов Сава се остварује као последњи

* Драгиша П. Бојовић, Универзитет у Нишу, Филозофски факултет.

Рад је резултат истраживања на пројекту „Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку“ (бр. 177010), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

део јединствене карике, у којој претходни делови имају улогу узора и јасно наглашених паралела. Саву Доментијан пореди са старозаветним јунацима, новозаветним личностима (са самим Христом и апостолима),[1] с апостолским ученицима и светим оцима. Већина паралела је експлицитна, док се мањи број остварују по аналогији.

Када је реч о старозаветним јунацима, Доментијан Саву пореди с Авељом, Мојсијем, Аврамом, Исаком, Јаковом, Јосифом, Давидом, Илијом, Исаијом и Јованом Крститељем. Савин лик се остварује и кроз поређења с новозаветним личностима – Христом, светим Јованом Богословом и апостолима Петром и Павлом, затим с апостолским учеником светим Игњатијем Богоносцем и светим оцима, светим Кирилом Александријским и светим Савом Јерусалимским. Поређења имају различите функције: од наративних до дескриптивних, а преко неких се остварују кључне стваралачке интенције дате преко нивоа портретизације, нарације или симболике. Кључни ниво симболике остварује се преко поређења са светим Игњатијем Богоносцем,[2] који је у поменутој карици једини представник апостолских ученика. Тиме се у личности светога Саве савршава читава свештена историја и свето предање, па тако Доментијаново дело постаје много више од житија једног националног светитеља. Оно, путем евокација, паралела и асоцијација, постаје нека врста синтетизоване историје од Мојсија до Савиних дана.

Богоносни наставник

Иако је Сава у Доментијановом житију „други Израиљ“ – нови Јаков, саврсник праведника Аврама и Исака, већи од Мојсија, подобан Јосифу и Илији Тесвићанину, он је саопштник апостола Павла, други Кирил, саликостојник светог Саве Јерусалимског. Кроз ситуирање у простор, које се огледа у макродимензионирању, у ауторовој интерпретацији, свети Сава се јавља најпре као нови Игњатије

[1] Посебно место припада светом Јовану Крститељу, који везује Стари и Нови завет (в. Јухас-Георгиевска 1997 и Јухас-Георгиевска 2001: LXV–LXVII).

[2] Игњатије Богоносац спада у ред апостолских ученика. Рођен је у Антиохији и био је хеленизовани Сиријац. У Страдању светог свештеномученика Игњатија Богоносца (из IV века) каже се да је био ученик апостола Јована. Као епископ антиохијски мученички је пострадао у Риму. Написао је неколико посланица. Шире в. Јевтић 2002: 45–76; Перишић 2012.

Богоносац, јер се остварује у оном просторном оквиру у којем се остварио и свети Игњатије (исток–запад), уз непрестано делатно стање. Понео је Игњатијев атрибут *боїоносац* и његове најзначајније симболе – сунце и срце. Чак и сам наслов Доментијановог житија у први план ставља атрибут, који Саву Српског везује за Игњатија Антиохијског, називајући га „богоносним наставником".[3]

Атрибут *боїоносац* или *боїоносни* управо се изворно везује за светог Игњатија, који и сам у свим својим посланицама себе назива богоносцем. Постоји неколико претпоставки о пореклу атрибута. По једној, име је добио јер га је сам Христос као дете држао на рукама (Мт 19, 13–15). Најпопуларнија је верзија по којој су лавови растргли Игњатијево тело након његове мученичке смрти, а у срцу његовом нађено је исписано име Христово: „Када га вођаху на поједење зверовима и он непрестано имађаше у устима име Исуса Христа, незнабошци га упиташе зашто он непрестано понавља то име. Светитељ одговори да он у срцу своме има написано име Исуса Христа, па зато устима исповеда Онога кога у срцу свом свагда носи. А када после тога светитељ би поједен од зверова, онда се крај преосталих костију његових сачува, по вољи Божијој, цело срце његово, недирнуто од зверова. Нашавши га, незнабошци се опоменуше речи Светог Игњатија, расекоше срце на две половине, желећи да се увере је ли истина оно што је он говорио. И нађоше они на обема унутрашњим странама расеченог срца златним словима написано име 'Исус Христос'. Тако Свети Игњатије беше Богоносац и по имену и у стварности, свагда носећи у срцу свом Христа Бога, богомисленим умом као пером написаног" (Поповић 1998: 569).

Треба истаћи и чињеницу да је сам Игњатије у свим својим посланицама уз име обавезно стављао и атрибут *боїоносац*. Зато треба узети у обзир и она мишљења која истичу да је „Игњатијев надимак Богоносац настао његовим свесним (контра-културним) супростављањем империјалном култу. Он је тим именом свим хришћанима са којима је општио (тј. у свакој од својих посланица без изузетка) поручивао да прави 'богоносац' није онај који у процесији царског култа носи насликани лик или статуету дивинизованог императора

[3] О ареопагитском пореклу и значењу појма „наставник", в. Дојчиновић 2018. На могући утицај Дионисија Ареопагита на Доментијана указано је у нашем раду: Бојовић 2014.

(што је та реч значила у грчко-римској култури и што су хришћани често били у прилици да виде у култним процесијама својих градова), него само онај који (као што то чини управо Игњатије дајући пример другима) у процесији страдалног сведочења (у његовом случају од Антиохије до Рима) у духу носи лик Божји“ (Перишић 2012: 47).

У разумевању Игњатијевог „другог имена“ помаже нам нарочито текст из IV века, *Страдање светог свештеномученика Игњатија Богоносца*. На директно питање цара Трајана (који је осудио Игњатија на смрт): „А ко је тај Богоносац?“ Игњатије одговара: „Онај који има Христа у себи“ и онај који – опет по речима светог Игњатија – „у срцу носи Распетога“ (Дела 2002: 271).

И за светог Саву се може рећи да је у срцу своме имао Христа, односно да је у срцу носио Распетога (Доментијан 2001: 175). Писац несумњиво и то има у виду када гради лик светога Саве. То је један од кључних разлога што га и назива богоносцем (у једном Немањином пророчанству јасно се и мотивише паралела са светим Игњатијем). Доментијан каже да је свети Сава у срцу своме имао „живога Христа“ (2001: 33). Такође, наводи да је имао у „своме срцу Онога који се поје Светим Духом у устима праведника“, односно да је имао „у срцу своме и у души својој самога на крсту Распетога“ (Доментијан 2001: 175). Постао је „стан самоме Господу, имајући у срцу своме и у души својој Онога који почива на светима и који се поје од серафима и слави од херувима“ (Доментијан 2001: 379) и „сам љубитељ љубави живео је у његовом срцу“ (2001: 9). Ово су само неки од примера. Срце као симбол се помиње на 132 места у Житију, а у бројним примерима оно је станиште самога Христа.

Поред тога, Доментијан Саву помиње на преко 30 места, поредећи га тако са светим Игњатијем и називајући га богоносним или богоносцем, пру чему се ови изрази, у различитим контекстима, помињу 97 пута. Сава је „богоносни архијереј“, „учитељ“, „вођа“, „отац“, а најважнија паралела с Игњатијем присутна је у пророчанству о светом Сави, које изговара свети Симеон: „И земље и градове оптећи ћеш, као Игњатије Богоносац, проповедајући чисто учење Христово, и на земљи и на небу узвеличаће се име твоје“ (Доментијан 2001: 115).[4]

[4] За Доментијана је и Симеон богоносац, а у духу идеје о свештеној двојици, на једном месту, за Саву и Симеона каже „оба богоносца“ (2002: 77).

Подсећање на ово пророчанство налазимо и у другом делу Житија, само нешто развијеније: „Сада се збо пророчанство богоноснога оца нашега Светога Симеона, које по напуштању овога живота унапред објави Светим Духом, љубљеноме своме сину, благодетноме кир Сави: 'Дара небеснога удостојиће те љубитељ твој Христос, и на истоку примићеш небесну власт, да везујеш и дрешиш кривице људских грехова, и постаћеш заједничар апостолског седења; истоке и западе проћи ћеш, самим Господом провођен, и као сунце обасјаћеш долине и брда, и градове све оптећи ћеш, као Игњатије Богоносац и испитаћеш све неиспитане путеве Владике свога Господа Сведржитеља, и свима ћеш се часно поклонити, и удостојен Његове благодети, од истока доћи ћеш к мени, и са Господом настанићеш се у бесконачне векове, амин'" (Доментијан 2001: 391).

Нема сумње да је овај део настао под утицајем светог Јована Златоуста, који у Похвали светом Игњатију Богоносцу каже: „Јер он је ишао поучавајући људе тим стварима и од њих већим, као сунце дижући се од истока и хитајући ка западу – или још боље и од сунца светлије, јер оно је одозго хитало носећи чудесну светлост, а Игнатије је одоздо светлео, шаљући душама умну светлост поуке, и оно се крије одлазећи у западне крајеве, и ноћ одмах наиђе, а овај је отишавши у западне крајеве одатле сјајнији изашао свим људима успут доброчинства највећа учинивши – а када је ступио у град и њега је поучио мудрољубљу" (Свети Јован Златоусти 2015: 185).[5]

Очигледно је да је писац, у заснивању Савине мисије и његовог комплексног портрета, пошао и од личности светог Игњатија,

[5] И код Доментијана је, као и код Јована Златоуста, направљена јасна дистинкција између природне и божанске светлости: „Пожурите се, браћо, и са љубављу сачувајте заповести моје, да рајских радости истинити наследници будемо и достојни славе небеске светлости, што нам је достојно у Господа да молимо, не ове светлости која на истоку излази и на западу залази, која са временом свршава се, и која се доласком ноћи разлучује, коју ми заједно са животињама видимо, већ светлости молимо коју једино са анђелима можемо видети, којој ни почетка нема ни крај не престаје, ка тој истинитој светлости пут је права вера, која нас уводи у вечни живот и у светлост бесконачну Господа нашег Исуса Христа, кога разумемо и видимо, и делом Га наслеђујемо, и следимо и пазимо куда иде, и пожуримо се да последујемо светим стопама Његовим, да од мука вечних побегнемо, и да заједно са светима обдарени будемо славом небесном и да духовним мачем телесне похоте са душа наших одсечемо, како бисмо, уз помоћ Христа, постали наследници Његовог царства" (Доментијан 2001: 335).

његове мисије и кључних њених симбола: исток, запад, сунце.[6] Исток и запад се у Доментијановом делу помињу више од 40 пута, а сунце је у центру симболике светлости, оне светлости „којој ни почетка нема ни крај не престаје", која је Христос. Зато се Христос у Житију и назива „разумно сунце" и „разумни исток", „истинити исток", „мисаони исток", али и „начелник истока".

Карактеристика Игњатијевог пута од Антиохије ка Риму, односно од истока ка западу, јесте и то што је поучавао у градовима кроз које је пролазио: „Од нашег града до Рима њега је Господ позвао, па су градови током пута његовог трчали к њему одасвуд и сусретали Подвижника... И он је делима и речима све њих учио успут у сваком граду. Тако је био дивни учитељ не само Римљанима, него свима онима у међуградовима... Све их је учио делима својим, идући са Истока, и као неко сунце излазећи и ка Западу трчећи, а и још светлији од сунца" (Свети Јован Златоусти 2015: 46).

Потпуно иста јесте и мисија светога Саве, коју Доментијан гради на игњатијевској симболици: „Јеванђелском благодаћу изливеном у цео свет украшен би од Христа, љубитеља свога, и ту поцрпе извор богословља великих Божјих чудеса, и отуда отишавши на исток, објави се као сапрестолник апостолски, удостојен преизобилне благодати ових светих боговидаца, и Духом Светим окрилаћен, анђелским крилима као на облак узлете од истока ка западу, и научи доброј вери не само своје отачаство, већ оптече истоке и западе као сунце, и богомисаоним својим учењем небројено мноштво народа од преваре избавивши, са собом Господу приведе" (2001: 377).

Повремено Доментијан подсећа да је Сава и „други Павле, који је оптекао истоке и западе" (2001: 429), баш као и Игњатије, чији и живот, не само дело, подсећа на живот апостола Павла, па је могао рећи: „Захваљујем Ти, Господе, што си ме удостојио почаствовати савршеном љубављу према Теби, свезавши ме гвозденим оковима заједно са Апостолом Твојим Павлом" (Дела 2002: 271).

У оквир слике, у којем су Сава и Игњатије, Доментијан смешта и Мојсија, градећи особени дублет у поређењу (боговидац – Мојсије; богоносац – Игњатије): „И сиђе са Горе свети богоносац, поставши

[6] Опширније о утицају симболике сунца Јована Златоустог на Доментијана, в. Бојовић 2019.

сличан великоме боговидцу, носећи не само самога Бога у себи и на себи, већ и Његовом благодаћу украшен. А овај други боговидац постаде, и удостоји се видети не само леђа Божја, већ се удостоји, благодаћу дарованом Њему с висина, да служи самоме Господу светошћу и истином пред Њим у све дане свога живота" (2001: 375).

Оваквом сликом портрет светога Саве као Новога Богоносца добија завршне обрисе. Као да је писац, сместивши га између Мојсија Боговидца и Игњатија Богоносца хтео да нагласи да је само Сава и једно и друго.[7]

Богоносни ученици

Игњатије у једној од својих посланица (Ефесцима) назива богоносцима и оне који га прате на путу од Антиохије ка Риму и који постају његови ученици, а даје им и друге сродне атрибуте:

„Сви сте ви, дакле, и сапутници,
Богоносци и храмоносци,
Христоносци, светоносци
у свему украшени заповестима Исуса Христа" (Дела 2002: 236).

По тој аналогији и они које прате Саву и који следују њему, његови ученици, називају се „богоносним оцима" и „богоносним монасима". Међу њима су само двојица апострофирана: богоносни Атанасије и богоносни Арсеније. Обојица спадају у ред изузетних Савиних ученика. Првог затичемо како говори на Савином гробу у Трнову, а други је наследник на архиепископском престолу.

[7] У опису познатог чуда са Стрезом Доментијан наглашава моћ светог Саве, новог боговидца (који у срцу своме има Бога, чиме постаје богоносац) у односу на боговидца Мојсија: „И тако оде од њега, победивши њега силом Божјом, као што је раније Мојсије, велики боговидац, победио безбожног Амалика. А овај други богољубац борећи се силом љубитеља свога Христа за отачаство своје и молитвом својом победи непријатеља свога, подобећи се оном великом боговидцу, који се вратио са Горе победивши Амалика, само тиме што је насликао крсно знамење. А овај други боговидац, наоружан крсном силом, и имајући у срцу своме и у души својој самога на крсту распетога, и у рукама својима држећи непобедиво оружје, силом Божјом изоштрено обострано, оштрицу мача, која раздељује до мозгова (Јевр 4.12) и до чланака, и њоме победи непријатеље своје" (Доментијан 2001: 175). Шире о старозаветној симболици крста у Доментијановом делу: Бојовић 2006.

О Атанасију, нажалост, не знамо много. Могао би бити писац Службе уснућа светог Саве и Службе преноса моштију светога Саве (Бојовић 2017).[8] Аутор ове прве службе већ је назван Милешевцем, а аутор друге Савиним учеником (Трифуновић 1970: 271–276). Није неосновано претпоставити да је реч о истом аутору. Могао би то бити Атанасије, који је био игуман милешевски када су у Манастир пренете Савине мошти и који је организовао оба преноса моштију свога учитеља – из Трнова у Милешеву[9] и из егзонартекса Милешеве у главни део храма (Николић 1982).[10] Ако се прихвати мишљење Сергеја Јурјевича Темчина о првобитној грчкој верзији канона „Горе на престолу" из најстарије службе светом Сави (Темчин 2019), онда се може претпоставити да је овај аутор један од Савиних светогорских ученика који је одлично познавао византијску химнографију и грчки језик. Димитрије Богдановић сматра да су прве Савине службе управо настале у милешевском књижевном и културном кругу (Богдановић 1980: 54). Може се с извесношћу тврдити да су најзначајнији центри у којима делују Савини ученици након учитељеве смрти: Света Гора (Хиландар), Милешева, Студеница и Жича (касније Пећ). Књижевна делатност је, према нашем мишљењу, концентрисана на Светој Гори (хагиографски рад) и у Милешеви (химнографија).

Колико је био значајан Савин ученик из Милешеве, Атанасије, говори и чињеница да је управо он говорио на Савином гробу у Трнову прликом преноса моштију. То место Доментијан користи да га назове „свељубазним сином" и „богоносним Атанасијем" доневши један део његове беседе:

„О Божјег, о љубазног, о слатког и преосвећеног гласа, богогласни Саво, истинито се обећа да ћеш са нама бивати до краја века, боголепни Саво; а ми, љубљена чеда твоја, као државу и богомисаону наду имајући те, сада се радујемо. Ох чуда, браћо, светлијег од свих чудеса, ужасног и испуњеног неизрецивог дивљења. О велике силе

[8] Свакако да је један број Савиних ученика писао прозне текстове о учитељу, а о таквим изворима сведочи и Теодосије Хиландарац (Теодосије 1988: 102), док су други могли бити творци химнографских дела, међу којима најзначајније место припада управо милешевском игуману Атанасију.

[9] Према најновијим истраживањима, Савине мошти пренете су у Милешеву 6. маја 1238. године (Шпадијер 2019).

[10] Овај аутор сматра да је Атанасије сахрањен у исти гроб у егзонартексу у којем су првобитно почивале Савине мошти (Николић 1982).

Божје, и неизрецива су чудеса његова, јер се ономе који љуби Бога и твори Његову вољу, ни гроб не може распасти, нити га земља може задржати, него му још у животу сама пучина морска послужи, и по смрти земља не дотаче се богоноснога тела његовог, него штавише као и крин добромирисни прорасте мирисима побожности онога који је из младости процветао, и по речи пророчкој: 'Ни тело његово не виде труљења'" (Доментијан 2001: 417).

Док је један богоносац подигао свог учитеља из гроба у Трнову (Атанасије), други га је, богоносни отац,[11] дочекао на улазу у Србију. То је његов ученик и наследник, архиепископ Арсеније:

„И када се приближио ка земљи свога отачаства, Преосвећени отац наш богоносни, велики сапрестолник тога Преосвећенога, богогласни архиепископ Арсеније са свеосвећеним епископима и са часним игуманима и са поповима и ђаконима и са бољарима отачаства његовог и са свим чедима црквеним, и као чеда јерусалимска изиђоше у сретење Христу са палминим гранчицама и гранама, вапијући и говорећи: 'Благословен који иде у име Господње, цар Израиљев' (Јн 12.13), и чеда овога Преосвећенога сусретоше га са богохвалним песмама уместо са гранама маслиновим, различите гласове узашиљући ка Вишњем за покој Преосвећенога. И раширивши љубавна срца раније натопљена боголепним његовим учењем, и заслађена богоречитим његовим језиком, течаху у сретење издавна жељеноме, богосветлој зраци која од истинитог сунца иде, и славују богогласног јеванђелског учења, који је неуморним умом и недремљивим очима испрва објавио њима божаствену радост неизрециве благодати" (Доментијан 2001: 427).

Живот архиепископа Арсенија релативно је добро познат, јер је Данило Други написао његово житије, а служба, коју је написао исти аутор, сачувала је уз име светитеља и атрибут „богоносни", у кондаку шесте песме и у деветој песми, слава, глас шести (Архиепископ Данило Други 1988: 236–241).

Треба рећи и да је пут кретања моштију светога Саве (дакле не само Савино кретање за живота) био од истока ка западу, а стиховима – позајмицом из Канона Пасхе (Бојовић 2017), богоносни

[11] Доментијан још једном на крају Житија Арсенија назива „богоносним оцем" (2001: 431). Богоносним писац назива још само јерусалимског патријарха Атанасија (и то четири пута), јединог од свих патријараха са којима се Сава сусретао.

Атанасије „помера“ свога учитеља још даље ка „разумном сунцу“ и „мисаоном истоку“. Тако ученици преносе светога Саву у Србију, у западно отачаство, не само из Трнова, већ и са оног истока, који је почетак свега.

Иако је фреквенција израза *богоносни*, који је у тесној вези с појмом „богоносац“, веома изражена, Доментијан пажљиво бира уз чија имена користи овај атрибут. Када је реч о ученицима светога Саве, он тако не именује, на пример, Илариона и Методија, већ само Арсенија и Атанасија. Овог другог назива и његовим „свељубазним сином“, што свакако није случајно. Када је реч о множинском именовању, богоносним оцима назива древне оце Цркве и спомиње их углавном након апостола или у контексту помињања учења пророка, апостола и отаца, као и праве вере коју положи (I Кор 3.11) „Дух Свети преко светих апостола и богоносних отаца“ (Доментијан 2001: 227). По угледу на ове, Доментијан и Савине ученике, епископе и монахе, назива богоносима.

Ако се има у виду да су у следећем Житију светога Саве (Теодосијево) лексема *богоносац* и *богоносни* маргиналне (има их само на 13 места), није тешко закључити да је идеја о Сави „новом Богоносцу“[12] и богоносним ученицима рођена и да је доживела експанзију управо у кругу Савиних ученика.[13] Богоносцем се Сава назива и на натпису уз чувени милешевски портрет,[14] насликан свакако још за живота првог српског архиепископа. Онако како га је Доментијан представио у Житију, тако га је Атанасије (као милешевски игуман) представио на фресци и у химнографији посвећеној светом Сави (Србљак 1988).[15] Ђорђе Трифуновић нарочито истиче

[12] Зачетак треба тражити у Савиној Служби светом Симеону, где Сава на неколико места Симеона назива богоносцем (Србљак I: 8–31).

[13] Доментијан у Житију пореди Саву с двојицом епископа: Игњатијем Богоносцем и Кирилом Александријским. Видимо да се у кругу Савиних ученика највише развија идеја о Сави као Новом Богоносцу. У сликарству је та идеја наглашена у Сопоћанима, док је у цркви Светих апостола у Пећи Савин ученик архиепископ Арсеније нагласио поређење с Кирилом Александријским. Опширније о овоме: Ђуриć 1979: 93–100.

[14] О овоме и Савиним портретима у средњовековном сликарству, в. Тодић 1996.

[15] Идеја о богоносном Сави нарочито је присутна у Служби преноса моштију светога Саве. Ту налазимо и мотив доласка сунца на запад, односно преношења Савиних моштију (Србљак I: 61).

Доментијанову улогу у заснивању идеје о српским богоносцима указујући да се овај израз највише везивао за свештеномученика Игњатија Богоносца (Трифуновић 1992: 95).[16] Реч је очигледно о једном виђењу и истој естетици, која се остварује само другим средствима: хагиографским исказом, песничком речју и ликовним изразом, а свуда је представљен богоносац Сава, нови Игњатије.

Извори

Архиепископ Данило Други. *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*. Гордон Мак Данијел, Дамњан Петровић (прир.). Београд: Просвета, СКЗ, 1988.

Дела: *Дела апостолских ученика*. Епископ Атанасије (прев. са грчког). Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 2002.

Доментијан. *Житије Светога Саве*. Љиљана Јухас-Георгиевска (предг., прев., комент.). Томислав Јовановић (изд.). Београд: СКЗ, 2001.

Поповић, Јустин. *Житија светих, за месец децембар*. Београд: Манастир Св. Ћелије, 1998.

Свети Јован Златоусти. *Дела*, т. IV. Дејан Ј. Лучић (прев. и прир.). Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2015.

Србљак I: Ђорђе Трифуновић (прир.). *Србљак: службе, канони, акатисти*, I. Димитрије Богдановић (прев.). Београд: СКЗ, 1970.

Теодосије. *Житија.* Димитрије Богдановић (прир.). Београд: Просвета, СКЗ, 1988.

Цитирана литература

Богдановић, Димитрије. *Најстарија служба светом Сави.* Београд: САНУ, 1980.

Бојовић, Драгиша. „Старозаветни образ крста." *Црквене студије* 3 (2006): 199–212.

Бојовић, Драгиша. „Истраживања српске рецепције светоотачке књижевности." *Црквене студије* 12 (2015): 27–34.

Бојовић, Драгиша. „Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве у светлу Христових празника." *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима за школску 2016/2017*, год. XII (2017): 43–55.

Бојовић, Драгиша. „Доментијан и Свети Јован Златоусти: симболика сунца." *Византијско-словенска читања*, II. Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, 2019 (у штампи).

Дојчиновић, Данијел. „Сава као наставник: Ареопагитско читање Доментијана (I)." *Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности*, IX. Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа" – Београд: Институт за српски језик САНУ, 2018, 87–92.

[16] О фреквентности овог израза код Доментијана, в. Никитовић 2014: 249.

Ђуриć, Војислав Ј. „Свети Сава Српски – нови Игњатије Богоносац и други Кирил.“ *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 15 (1979): 93–102.

Јевтић, епископ Атанасије (прев.). „Свети Свештеномученик Игњатије Богоносац, епископ Антиохијски.“ *Дела апостолских ученика*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 2002.

Јухас-Георгиевска, Љиљана. „Библијске паралеле у функцији грађења јунака у Доментијановом Животу Светог Саве.“ *Српска књижевност и Свето писмо. Научни састанак слависта у Вукове дане* 26/1 (1997): 51–60.

Јухас-Георгиевска, Љиљана. „Предговор.“ *Доментијан. Житије Светога Саве*. Београд: СКЗ, 2001.

Никитовић, Зорица. *Сложенице у оригиналним српскословенским дјелима сакралног карактера*. Бања Лука: Филолошки факултет, 2014.

Николић, Радомир. „О гробу светог Саве у Милешеви.“ *Саопштења* XIV (1982): 7–24.

Перишић, Владан. *Игњатије Антиохијски. Епископ–мученик–богоносац*. Београд: Православни богословски факултет, 2012.

Тодић, Бранислав. „Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековној уметности.“ Сима Ћирковић (ур.). *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: САНУ, 1998, 225–249.

Трифуновић, Ђорђе. „Белешке о делима у Србљаку.“ *О Србљаку. Студије*. Београд: СКЗ, 1970.

Трифуновић, Ђорђе. „Натписи уз портрете Немањића у манастиру Милешеви.“ *Књижевност и језик* 2–4 (1992): 91–97.

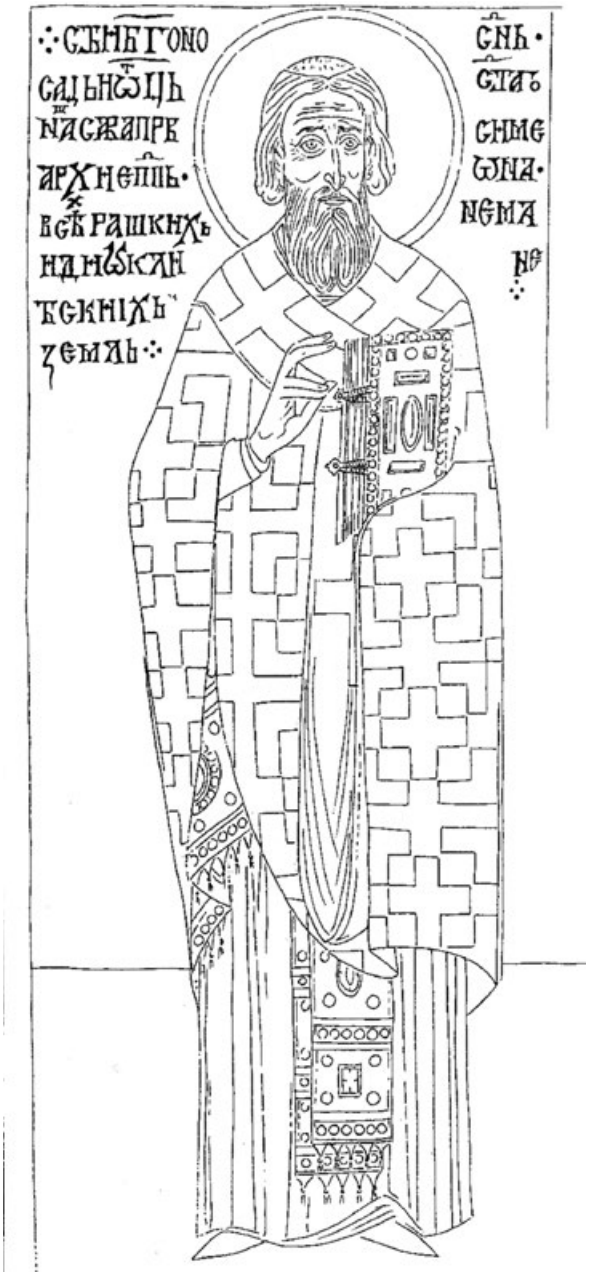
Шпадијер, Ирена. „Када су мошти светога Саве пренете из Трнова у Милешеву? Филолошка расправа.“ *Црквене студије* 16/1 (2019): 491–501.

Dragiša Bojović

God-Bearing Teacher Sava And His God-Bearing Students

Summary

This paper discusses the idea of St. Sava as a new God-Bearer and his God-bearing students. Sources suggest that the idea emerged in the circle of Sava's most important students, among whom Domentijan and Athanasius stood out. The common use of the attribute "God-bearing" relates to the use of the noun "God-bearer", originally associated with the priest martyr Ignatius the God-Bearer. A series of examples are used to establish a parallel between St. Sava and Ignatius, but also between the students of the two saints. When constructing this parallel, Domentijan also drew upon a sermon of St John Chrysostom dedicated to Ignatius the God-Bearer.



Сл. 1. Представа светога Саве с натписом „Свети богоносац и отац наш Сава...“, 1221–1227, Милешева (цртеж: Драгомир Тодоровић)

Сл. 2. „Свети Сава рукополаже светог Арсенија за архиепископа“, четврта деценија XIV века, Пећ, црква Богородице Одигитрије (фото: Вилијем Тејлор Хостетер)

ALEKSANDER E. NAUMOW

Obecność św. Arsenija Serbskiego w cyrylickich rękopisach w Polsce w kontekście zagadnień regionalizmu

Na przykładzie wspomnienia św. Arsenija Serbskiego (Sremca), drugiego po św. Sawie arcybiskupa autokefalicznej Cerkwi Serbskiej (1233–1263), w kilkunastu cerkiewnosłowiańskich rękopisach z bibliotek polskich (ewangeliarze, służebniki, czasosłowy, psałterze, mineje, typikony, „zborniki") omówiona została specyfika piśmiennictwa metropolii kijowskiej jako odrębnego regionu Slaviae Orthodoxae. Wykazano, że grupa świętych południowosłowiańskich, która ukształtowała się na przełomie XIII i XIV wieku (oprócz Arsenija św. św. Sawa, Symeon, Konstantyn Cyryl Filozof, Paraskiewa-Petka, Iwan Rylski, Ilarion Meglenski, Joakim Osogowski i, rzadziej, Stefan Deczański) weszła na stałe do kalendarzy zachodnioruskich, stanowiąc cechę charakterystyczną tej metropolii i związanych z nią metropolii halickiej i litewskiej. Ponieważ rozwój tradycyjnej kultury prawosławnej w państwie polsko-litewskim był wolniejszy niż w innych regionach cerkiewnosłowiańskiej wspólnoty, zwłaszcza moskiewskim, hagiologiczny komponent bałkański przez cały czas zachowywał swoją centralną i priorytetową rolę. Zwrócono jednocześnie uwagę, że elementy lokalne nigdy nie dominują nad ogólnymi, a w konkretnych wypadkach służą wzmocnieniu poczucia panortodoksyjnej i pansłowiańskiej więzi. Ponieważ to, co wspólne, realizowało się w poszczególnych przejawach lokalnych, to także to, co lokalne, mogło wędrować po całym obszarze wspólnoty. W tym rozumieniu tradycja regionalna nie jest konkurentem tradycji ogólnej, lecz jej przejawem i konkretyzacją, jedyną w gruncie rzeczy formą jej istnienia i funkcjonowania.

Słowa-klucze: św. Arsenije I Serbski/Sremac, Slavia Orthodoxa, Pax Bizantino-Slava, prawosławna hagiologia, prawosławna heortologia, prawosławna liturgika, metropolia kijowska, regionalizm kulturowy, Ruś, Bałkany

W dziejach przenikania i umacniania się kultów południowosłowiańskich na ziemiach ruskich, jak powszechnie wiadomo, ogromne znaczenie ma działalność św. Kipriana, metropolity kijowskiego. Świadectwem początkowego stadium obecności grupy bałkańskich świętych lokalnych jest

* Aleksander E. Naumow, Università Ca' Foscari Venezia.

rękopis związany z kręgiem metropolity, przepisany w pierwszej ćwierci XV wieku – słynny psałterz РГБ, МДА. Фунд. № 142 (5).[1] W kodeksie, oprócz zajmującego nas tu Arsenija (28 X, tropar i kondak) znajdujemy Paraskiewę (jako Petkę, 14 X, inc. troparu i kondak), Iwana Rylskiego (19 X, tropar i kondak), Iłariona Megleńskiego (przeniesienie relikwii, 21[2] X, tropar i kondak), Sawę (14 I, ze wskazówkami liturgicznymi dotyczącymi łączenia świąt, tropar i kondak), Symeona Serbskiego (13 II, tropar i kondak), Konstantyna Cyryla Filozofa (14 II, określony jako nauczyciel słowiański, nie jako biskup kataoński, tropar i kondak) i Joachima Sarandoporskiego (Osogowskiego, 16 VIII, kondak). Z południowych świętych nie ma Stefana Deczańskiego (11 XI), nie ma drugiej Paraskiewy (28 X), ale nie ma też ruskich Borysa i Gleba (24 VII i 2 V), Feodosija Pieczerskiego (3 V), Włodzimierza (15 VII), ani też męczenników wileńskich Antoniego, Jana i Eustachego (14 IV, kanonizacja w Konstantynopolu w 1374 r.), nie wspominając już o innych. Ten brak ruskich świętych nie powinien być interpretowany jako świadome odrzucanie przez Kipriana i jego ludzi dotychczasowej tradycji, czy unikanie lokalnych ruskich preferencji, ale wyłącznie jako świadectwo braku określonej strategii hagiologicznej i wierność bałkańskiemu bułgarsko-serbskiemu modelowi. Jedyny znaczący wyjątek stanowi tu metropolita Piotr Kijowski (Moskiewski), którego losy i program polityczny żywo obchodziły bułgarskiego hierarchę i moskiewskie centrum. W odróżnieniu od całej grupy tekstów związanych genetycznie z Kijowem, gdzie pod 20 grudnia wspomina się śmierć Piotra tej właśnie nocy, mówi się o długości jego urzędowania, o pogrzebie w zbudowanym przez niego soborze Uspieńskim w Moskwie i cudotwórczym działaniu jego martwego ciała,[3] psałterz z kręgu Kipriana umieszcza go już jako świętego pod 21 grudnia, skraca

[1] РГБ, МДА. Фунд. № 142 (5): http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5 &manuscript=142& pagefile=142. Niektórzy badacze mówią o końcu XIV w.

[2] Na zdjęciach w Internecie cyfra ка҃ jest przykryta przez patyczek fotografa, ale bez wątpienia data jest 21, a nie 20 X, jak twierdzi D. Czeszmedżijew (Чешмеджиев 2008). Cyfra 20 jest u góry strony, natomiast w środku, na wysokości patyczka, jest wspomnienie Iłarionów, a po końcowym kondaku, na odwrocie karty, jest już wyraźnie 22.

[3] Podaję tu pierwszy drukowany wariant notki, całej cynobrem, z wydania Szwajpolta Fiola: Бъ тъи дн҃ь · престависѧ · пресв҃щеныи, митрополитъ, петръ · всеѧ роуси · въ г· ча(с) · нощи · въ лѣто, ѕ҃· тысѧща ѡ҃ѧд· пасъ цр҃ковь бл҃ю лѣть ·ні҃· и мс҃ць ѕ҃· и положень бы(с) · въ градѣ москвѣ · въ цр҃кви оуспеньѧ ст҃ыѧ бц҃а · / юже самь създа҃ль · и подають исцѣленіѧ [!] чьстныѧ его мощи · приходѧщи(м), съ вѣрою · и до сего дн҃и, Czasosłowiec, Kraków 1491, k. 179–179'. W rękopisach z terenów polsko-litewskich ten wariant

notkę, wyrzucając informację dotyczącą pogrzebu w soborze i dokonujących się cudów, daje za to tropar i kondak, ułożone zapewne zaraz po śmierci metropolity przez przyjaciela i głównego promotora kanonizacji – rostowskiego biskupa Prochora. Wyraźnie więc notka u Kipriana jest późniejsza w stosunku do tradycji kijowskiej, zachowanej w dziesiątkach zachodnioruskich kalendarzy, gdzie daty 21 XII, podobnie jak 24 VIII (translatio, po 1479 r.) i teksty liturgiczne poświęcone Piotrowi pojawiają się później i są znakiem filiacji z tradycją moskiewską. Ponieważ już w 1327 r. na synodzie we Włodzimierzu bp Prochor rozpoczął starania o uznanie świętości Piotra na podstawie cudów, nasza kijowska notka wskazuje na stan między 1327 a 1339 r., kiedy to metr. Teognost uzyskał zatwierdzenie kanonizacji w Patriarchacie. Był to intensywny okres podporządkowywania Moskwie odśrodkowych ruchów cerkiewnych w Pskowie i Nowogrodzie, czas walki o zlikwidowanie samodzielnych metropolii litewskiej i halickiej. Cała zatem „słowiańska" interwencja Kipriana dotyczy Piotra i wewnątrzruskich układów, natomiast zawartość kalendarza jego psałterza odwzorowuje specyficzny kalendarz bałkański z przełomu XIII i XIV wieku. Warstwa słowiańska w bałkańskich kalendarzach z tego okresu nie wszędzie jest jednakowa, ale obecność Paraskiewy-Petki, Iwana Rylskiego, Iłariona Megleńskiego, Sawy Serbskiego, Konstantyna Cyryla Filozofa jest fundamentalna, z czasem dochodzą Symeon Serbski, Arseniusz Serbski, Stefan Deczański i Joachim Osogowski. W 1346 r. na synodzie w Skopju bułgarski patriarcha i ochrydzki arcybiskup podnieśli status Serbskiej Cerkwi do rangi patriarchatu. Druga połowa XIV w. na Bałkanach to okres krótkotrwałych tryumfów i gwałtownego upadku słowiańskiego prawosławia. Wybór tych właśnie świętych wskazuje na mocną tradycję cyrylometodiańskich korzeni, realizowanych w modelu anachoretów, biskupów i władców, skoncentrowanych na ziemiach południowej Słowiańszczyzny, gdzie od zawsze przecinały się tradycje i interesy poszczególnych uczestników prawosławnej wspólnoty. Porównajmy świadectwa najstarszych druków: w krakowskim Psałterzu z 1491 r., oprócz wspomnień typowych dla Kijowa[4] mamy Paraskiewę,

występuje aż do XVII w., pod datą 20 XII, ale z czasem w zachodnioruskich kalendarzach pojawi się wspomnienie z datą 21 XII.

[4] Zwłaszcza dwukrotne wspomnienie Borysa i Gleba, Feodosija Pieczerskiego, Włodzimierza i przeniesienia relikwii Mikołaja. Jest oczywiste, że przy redagowaniu części kalendarzowej współpracownicy Fiola korzystali z ruskich materiałów.

Iwana Rylskiego (z określeniem „wielkiego ojca naszego"!)[5] i Konstantyna Cyryla Filozofa, w czarnogórskim Psałterzu z 1495 r. mamy Petkę, Iwana Rylskiego, Arseniusza, Stefana Deczańskiego, Sawę i Cyryla Filozofa, w weneckim Psałterzu 1520 r. jest dwukrotnie Petka, Iwan Rylski, Stefan Deczański, Iłarion Megleński, Sawa, Symeon, Cyryl Filozof i Joachim Osogowski, a Gorażdański psałterz z 1521 r. ma raz Petkę, Arseniusza, Sawę, Symeona, Cyryla i Joachima Osogowskiego; u Franciszka Skoryny w Małej księdze podróżnej (1522) z południowosłowiańskich świętych jest tylko Sawa, pod 12 stycznia.[6] Przywołanie tych druków, wykonanych na peryferiach lub poza obszarem prawosławia jest wymowne, wskazuje bowiem na stały – choć niejednolity – świadomie przytaczany komponent słowiańskiej hagiologii, którego nie można sprowadzić do bezmyślnego kopiowania ksiąg, co lubią sugerować niektórzy uczeni koledzy, choć takie przypadki przy przepisywaniu ksiąg, rzecz jasna, się zdarzały, ale na pewno nie przy redagowaniu wydań.[7] Gdzieś w tle jest też zmiana studyjskiego ustawu na jerozolimski (nowy), szybsza w księstwach wielkoruskich, wolniejsza u prawosławnych na ziemiach litewskich i polskich, gdzie skomplikowana sytuacja polityczna i religijna nie sprzyjała intensywnemu rozwojowi monastycyzmu cenobistycznego i ujednolicaniu rytu, do czego przyczyniły się, i to też tylko w pewnym stopniu, księgi drukowane, ale dopiero od XVII wieku. Istotną zmianę w świadomości prawosławnych w Rzeczypospolitej wywołała unia z Rzymem, wzmacniając oparcie w prawosławiu bałkańskim, ale ostrożnie otwierając się także w kierunku świętości moskiewskiej (Naumow 1999, 2001).

Powstaje zatem pytanie na ile obecność poszczególnych świętych w kalendarzach różnych typów ksiąg jest charakterystyczna dla określonego terytorium Slaviae Orthodoxae, na ile konkretne wspomnienia mogą stanowić element wyróżniający i klasyfikujący. Zagadnienie to

[5] Określenie to stanowi charakterystykę całej grupy rękopisów i druków.

[6] W ogóle słowiańskich świętych jest u Skoryny zaskakująco niewiele – dwukrotnie Borys i Gleb i pod 7 maja Antoni Pieczerski.

[7] Jako kolejny przykład braku jednolitości w podejściu do materiału południowosłowiańskiego na ziemiach ruskich warto wskazać na Psałterz wydany w grudniu 1598 r. w Ostrogu na Wołyniu przez wybitnego teologa i wydawcę Wasilija Maluszyckiego z Suraża. Z południowosłowiańskich świętych znajdujemy tutaj Petkę (bez tekstów), a z tekstami troparów i kondaków tylko Iwana Rylskiego i, co zaskakuje najbardziej, Arseniusza Serbskiego. Nie umiem powiedzieć, czym się kierował o. Wasilij przy tym wyborze.

stanowi część szerokiego problemu regionalizmu, podziałów wewnątrz obszaru, który prezentuje się w miarę jednolicie gdy się go konfrontuje ze Slavia Latina, ale ukazuje najrozmaitsze podziały przy analitycznym oglądzie. Gdy rozważamy ten problem na tak rozległym obszarze i w tak długim przeciągu czasu, warto przywołać terminologię Henryka Birnbauma (1983a,b), który, badając kulturę staroruską, konstruował wspólny kulturowo-semiotyczny model wschodnioeuropejskiego średniowiecza, realizowany (czy raczej realizujący się) poprzez szereg lokalnych i chronologicznych wariantów, zwanych mikrokulturami. Należy pamiętać, że ważną cechą charakterystyczną pierwotnego chrześcijaństwa, zachowaną w słowiańskim prawosławiu od czasów Świętych Braci, jest stosunkowo duża swoboda praktyk liturgicznych w poszczególnych Kościołach lokalnych, metropoliach, diecezjach, protopopiach, monasterach i nawet parafiach. Przyjmując jako wytyczne przepisy liturgiczne typikonu i zachowując wierność Tradycji, praktyka obrzędowa w różnych ośrodkach nabiera kolorytu lokalnego. Poszczególny uzus liturgiczny niekiedy przestaje być zwyczajem miejscowym i rozszerza się nawet na cały lokalny Kościół, czasem zostaje poddany presji innego zwyczaju i zanika, pozostawiając po sobie co najwyżej jakieś ślady w rękopisach i starodrukach lub w pobożności ludowej czy prywatnej.

Lokalna tradycja cerkiewnosłowiańska na ruskich ziemiach państwa polsko-litewskiego to tradycja trzech historycznych metropolii – kijowskiej, halickiej i litewskiej wraz z wchodzącymi w ich skład eparchiami. Struktura terytorialna poszczególnych diecezji na tych ziemiach ustaliła się co najmniej w XIV wieku, ale następował szereg zmian terytorialnych, odpowiadając zasadniczo kształtowi państwa i granicom administracyjnym. Specjalne znaczenie ma dla nas tradycja Księstwa Halicko-Wołyńskiego i żywe kontakty polsko-litewskiego prawosławia z północno-zachodnimi ziemiami ruskimi, szczególnie Nowogrodem, Pskowem i Smoleńskiem z jednej strony, a z Mołdawią, Wołoszczyzną, ziemiami bułgarskimi i serbskimi oraz i Górą Athos z drugiej.

Liturgika ruska w państwie polsko-litewskim miała własne wewnętrzne procesy regulacyjne, zachowało się nieco informacji o synodach i przeprowadzonych regulacjach obrzędowych, doszło do nas kilka tekstów typików monasterskich, tomosów, korespondencji. Najwięcej danych wnoszą stosunkowo licznie i dobrze zachowane typikony – ustawy, przede wszystkim jerozolimskie nowsze, gdzie w niektórych znajduje

się materiał porównawczy, tj. przytoczenie lub ślady różnych praktyk – jerozolimskiej, athoskiej, Wielkiej Cerkwi (tj. konstantynopolitańskiej katedralnej), studyjskiej (konstantynopolitańskiej klasztornej) oraz – w późniejszych czasach – moskiewskiej, a także unickiej czy rzymskiej. Z rzadka ale jednak trafiają się uwagi porównujące praktykę wielkich ośrodków duchowości w państwie Jagiellonów – Wilna, Supraśla, Kijowa i innych, lub poszczególnych wydań. Sporo informacji dają też rubryki liturgiczne służebników, trebników, minei, czasosłowów, psałterzy (z dodatkami) i triodów. Cała ta informacja jest od pewnego czasu skrzętnie gromadzona i w niedalekiej przyszłości zostanie poddana wszechstronnej analizie (Naumow 1996, 2002, 2013, Морозова–Темчин 1997, Stradomski 2013).

Ten jasny skądinąd podział chrześcijaństwa ruskiego na lokalne tradycje liturgiczne – polsko-litewską (tj. ukraińsko-białoruską, tzw. zachodnioruską), nowogrodzko-pskowską (sprzed podbicia przez Moskwę),[8] moskiewską (tj. rosyjską), staroobrzędową i grecko-katolicką (unicką) jest akceptowany nie przez wszystkich badaczy i nie przez wszystkich tak samo, zwłaszcza gdy chodzi o tych, którym na sercu leży bezwzględna homogeniczność tradycji staroruskiej (Турилов 2000, 2010, 2012). Ale ostatnio już powszechnie uznaje się, że co najmniej od drugiej połowy XV wieku staroruska tradycja funkcjonuje w dwóch wariantach – wielkoruskim (z wchłoniętym już Nowogrodem) i litewsko-polskim (białorusko-ukraińskim). Rzecz jasna, w odniesieniu do podstawowych starosłowiańskich tekstów liturgicznych (w tym biblijnych) czy do warstwy tradycji Rusi Kijowskiej trudno mówić o znaczeniu granicy państwowej między Nowogrodem, Moskwą i Rzeczpospolitą. Także bułgarsko-serbski materiał hagiograficzny funkcjonuje w obu wariantach, z tym że jego funkcje są w znacznym stopniu odmienne.

Tradycja liturgiczna przedmongolskiej Rusi jest w zasadzie dobrze zbadana, zarówno w odniesieniu do Kijowa, jak i Nowogrodu.[9] Dlatego przy mówieniu o specyfice liturgii ruskiej na ziemiach polsko-litewskich w wiekach od XIV do XVII, a zwłaszcza do końca wieku XVI,

[8] Jej specyfika związana z zachowaniem niepodległości wobec Ordy, polega na nieprzerwanej kontynuacji kultury starokijowskiej, na owocnych związkach ze Skandynawią i z miastami Hanzy gwarantujących otwartość modelu kultury.

[9] Stan badań i literatura m.in. w cennych wydaniach: Пентковский 2001; Крысько 2005.

należy traktować warstwę „starokijowską" jako wspólny punkt odniesienia. Później następuje wyraźna ideologizacja tradycji, narasta funkcja polemiczna i presja pedagogiczna. Spowolniony rozwój literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich w niczym nie może konkurować z intensywną twórczością wielkoruską. Powstające masowo teksty, odzwierciedlające przynajmniej w części specyfikę lokalną różnych ośrodków duchowych Rusi Moskiewskiej, ale poddane bezwzględnej centralizacji i cenzurze, spowodowały, że pierwotny materiał kijowski i wczesne wpływy południowosłowiańskie utraciły tam swoją nacechowaną pozycję, jaką utrzymywały na ziemiach polsko-litewskich, pozostając w centrum systemu literackiego.

Jednak dawna tradycja kijowska nie jest jedynym składnikiem ruskiego prawosławia, dlatego musimy poświęcić wiele uwagi obecności i funkcji elementów bułgarskich i serbskich, a także roli księstw mołdawskich, Athosu, Konstantynopola, a nawet Synaju i Ziemi Świętej. Ponieważ elementy te są ważne zarówno dla moskiewskiej jak i „zachodnioruskich" regionalnych (u Turiłowa: средневековых национально-региональных) tradycji, wymaga to od badaczy niezwykłej precyzji i nade wszystko unikania ideologizacji faktów archeograficznych.

> В условиях неустойчивости территории и границ культурного ареала – pisze wybitny moskiewski uczony A. A. Turiłow (2010) – представление о его единстве и преемственность традиции обеспечивается единством литературного (богослужебного) языка и наличием на этом языке корпуса текстов, общего для стран этого ареала.

Ten korpus stanowi jądro systemu dawnej literatury Słowian, zawierając przekładowe i oryginalne teksty o ogólnochrześcijańskiej, a następnie ogólnoprawosławnej tematyce. W jego ramach miała miejsce wymiana kulturowa, przy czym teksty spoza jądra praktycznie nie brały udziału w wymianie, należąc do zespołu tradycji nieaktywnej (są to np. zachowane cudem rzadkie czy wręcz pojedyncze kopie jakichś utworów). Posiadamy zatem zespoły w różny sposób realizujące przejście od wspólnotowego do lokalnego typu: najszerszy, obecny w tradycjach południowosłowiańskich i staroruskich; bardziej ograniczony, zachowany na jednym z obszarów ('ветвь традиции'), ale historycznie związany z wszystkimi tradycjami i wreszcie takie teksty „które dzięki swojemu

charakterowi należą do wspólnego korpusu, lecz nie są znane poza obszarem jednej [...] tradycji" (Турилов 2010: 18–38, zob. Турилов 2012: 166–198, 584–595, 648–703).

Jak więc badać taką czaso-przestrzenną mikrokulturę, czyli kulturę regionu, stanowiącą organiczną część kulturowego ponadregionalnego universum? Otóż widząc wszystkie fundamentalne aspekty wspólnotowe, należy rejestrować odmienności znajdujące się w lokalnych wariantach i ustalać (nawet hipotetyczne) istnienie poszczególnych regionów i centrów, produkujących odmienności. Takie badania można prowadzić na różnych poziomach: repertuaru ksiąg, leksyki, ortografii,[10] grafiki, iluminacji, opraw, specyfiki liturgicznej, danych kalendarzowych, łączenia obrzędowości oficjalnej z obyczajowością ludową itp. W zasadzie każda odmienność czy specyfika może zostać zsemantyzowana i omówiona w różnych kontekstach, odsłaniając specyfikę kodeksów i kręgu ich funkcjonowania.

Jako jedną z możliwości porównawczej analizy, swego rodzaju kamień lidyjski, można traktować pojedynczą pamięć mniej popularnego na określonym obszarze świętego, ukazując jej hagiologiczny kontekst w konkretnym kodeksie czy grupie kodeksów. Przyjrzyjmy się zatem obecności św. Arsenija, drugiego arcybiskupa autokefalicznej Cerkwi Serbskiej, w rękopisach zachowanych w dzisiejszych polskich bibliotekach.

Sporą niespodzianką jest obecność Arsenija w kalendarzach tetraewangelii. W kalendarzach zachodnioruskich ewangelii bardzo często pojawiają się św. Sawa i św. Symeon, zwykle jako jedyni święci słowiańscy (około 70%). Mamy jednak trzy tetry z rozbudowanym zestawem świętych słowiańskich. W Lublinie, w Metropolitalnym Seminarium Duchownym, przechowującym cerkiewne rękopisy głównie z Chełmszczyzny, kodeks nr 551, z XVI w. zawiera w kalendarzu oprócz Arsenija Serbskiego (28 X) również Sawę (pod 14 I), Symeona (13 II) i Konstantyna Cyryla (14 II), ale także Piotra Kijowskiego (pod 20 XII) i Borysa i Gleba (24 VII).[11] Taki sam zestaw świętych słowiańskich jest w rękopisie 11847 ze zbiorów przemyskich w warszawskiej Bibliotece Narodowej,

[10] A. A. Turiłow, proponując używanie określenia „средневековые национально-региональные традиции" właśnie ortografię uważa za podstawową zasadę podziału, co mu pozwala na używanie w zasadzie synonimicznie pojęć „национальная" i „регионально-орфографическая" tradycja (Турилов 2010, 2012).

[11] Rękopisy 2004: 79, nr 166.

również z XVI w.[12] W nieco późniejszym, z 1. ćwierci XVII w. kodeksie 11855 z tej samej kolekcji[13] Arsenijowi towarzyszy Petka Tyrnowska (14 X), Sawa (tutaj pod 12 I) oraz Piotr Kijowski (21 XII), Feodosij Pieczerski (3 V), Włodzimierz (15 VII) i Borys i Gleb (24 VII). Jest tu także letni Mikołaj (przeniesienie relikwii, 9 V), a we wszystkich jest święto Pokrowa Bogurodzicy (1 X).

Z czasem pojawi się grupa kalendarzy, gdzie arcybp Arsenije będzie jedynym przedstawicielem serbskiej tradycji. Tak np. w kalendarzu czasosłowa z 2. poł. XVII w. w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nr 196[14] Arsenije (28 X, tropar, kondak) znajduje się w towarzystwie następujących świętych słowiańskich: X: 1 – Pokrow, 14 – Paraskiewa Tyrnowska, 19 – Iwan Rylski (tropar, kondak); XII: 21 – Piotr Kijowski; IV: 14 – Antoni, Jan, Eustachy Wileńscy (kondak); V: 2 – Borys i Gleb (służba odesłana na 24 VII); 3 – Feodosij Pieczerski (kondak, incypity stichir); 9 – relikwie Mikołaja (kondak); VII: 15 – Włodzimierz (tropar, kondak, ukaz); 24 – Borys i Gleb (tropar, kondak). Podobnie w zborniku liturgicznym 12167[15] w BN obok kilku świętych kijowskich (w tym męczennicy wileńscy) arcybp Arsenije reprezentuje tradycje bałkańskie wyłącznie w towarzystwie obdarzonej szczególniejszą atencją Paraskiewy-Petki.

Najciekawszy kodeks, ukazujący specyfikę polsko-litewskiego prawosławia w 2. połowie XV wieku, znajduje się w Warszawie w bezcennej Bibliotece Ordynacji Zamojskiej (BOZ) pod numerem 86.[16] Dobór słowiańskiego materiału w jego typikonowej części wskazuje na świadome działanie scalające wszystkich tradycji ruskich (kijowsko-halicko-litewskiej, smoleńskiej, nowogrodzko-pskowskiej i wołogodzkiej, oraz moskiewskiej z włodzimierską, twerską, rostowską, muromską) i tradycji bałkańskich, a nawet synajskiej.[17] Redaktor ma świadomość odmienności praktyki ruskiej od bizantyńskiej (brak cesarza i patriarchy), Piotra

[12] Rękopisy 2004: 104–105, nr 221, z Cetuli, dawny Akc. 2649.

[13] Rękopisy 2004: 94, nr 198, z Magierowa, dawny Akc. 2530.

[14] Rękopisy 2004: 49, nr 106, z Chełmszczyzny (Chodywańce).

[15] Rękopisy 2004: 304, nr 629, dawny Akc. 2955.

[16] Rękopisy 2004: 493–495, nr 1054. Kodeks powstał w 1500/1501 roku, ale jego pierwowzór (przynajmniej tej części) powstał tuż po 1463 r., kiedy to w Jarosławiu odkryto relikwie Teodora Czarnego i jego synów Dawida i Konstantyna (19 IX).

[17] Warto wskazać na bardzo rzadkie wspomnienie krzaka synajskiego (kupiny), przewidziane na sobotę przed Bożym Narodzeniem, s. 406.

Kijowskiego określa nazwą „nowy cudotwórca, metropolita najświętszej metropolii ruskiej" (21 XII). W tym bogatym kontekście ruskim[18] pojawiają się trzy pamięci bałkańskie: 19 X – Iwan Rylski (główne święto dnia, ustaw, tropar, zalecenie czytania jemu albo męczennikom, kondak), 27 X – Arsenije (tropar, kondak), 14 I – Sawa „pierwszy arcybiskup i nauczyciel serbski" (bdenije, ustaw, tropar, kondak i велико оутешенїе братїамъ).

Nietypowy jest też typik z Leżachowa w eparchii przemyskiej[19] z 1. poł. XVI w. (BN 12168). Jeden z najciekawszych zabytków kolekcji, zawiera dużą ilość materiału odmiennego od innych typikonów; w kalendarzu układ od marca do lutego, liczni święci słowiańscy: IV: 14 – Antoni, Jan, Eustachy męczennicy wileńscy (tropar, kondak); V: 2 – Borys i Gleb (wsp., odesłanie na 24 VII), 3 – Feodosij Pieczerski (tropar z 11 X, służba z 11 I, kondak), 9 – Mikołaj (dwa kondaki), 23 – Leontij Rostowski (tropar, kondak); VII: 15 – Włodzimierz (tropar, kondak), 24 – Borys i Gleb (tropar, kondak); VIII: 16 – Joachim Sarandaporski/Osogowski (bez tekstu, z informacją, że służbę należy śpiewać „на паве(ч)рници"); X: 1 – Pokrow (tropar, kondak), 14 – Paraskiewa Tyrnowska (kondak), 19 – Iwan Rylski (tropar, kondak), 28 – Arsenije Serbski (tropar, kondak); XII: 21 – Piotr Kijowski (informacja o śmierci, tropar, kondak); I: 14 – Sawa Serbski (tropar, kondak; śpiewać 13-ego); II: 13 – Symeon Serbski (tropar, kondak), 14 – Cyryl „bp katański" (długi tytuł, tropar, kondak).

Taki stan utrzymywał się w prawosławiu polsko-litewskim nie tylko do czasu unii brzeskiej, ale też po jej zawarciu, o czym najlepiej świadczą rękopisy ustawów jerozolimskich. Jedna część kodeksów zawiera minimalną ilość świętych ruskich, z reguły kijowskich, i „klasyczny" zestaw

[18] IX: 19 – Michał Czernihowski z Fiodorem (tropar, kondak), 20 – Teodor z Dawidem i Konstantynem (tropar, kondak), 25 – Sergiusz Radoneski (ustaw, tropar, kondak); X: 1 – Pokrow MB (ustaw, tropar, kondak); XI: 5 – Warłaam Chutyński (możliwość bdenija, ustaw, tropar, kondak), 27 – Znamenije w Nowogrodzie Wielkim (tropar, kondak); 21 – Piotr (ustaw, tropar, kondak); II: 12 – Aleksij Kijowski i całej Rusi (bdenije, ustaw, tropar, kondak); IV: 14 – Antoni, Jan i Eustachy Wileńscy (kondak i przepisany prolog, kanon, světilen, stichiry na chvalite); V: 2 – Borys i Gleb (ustaw, tropar, kondak), 3 – Feodosij Pieczerski (bdenije, kondak), 9 – Mikołaj (kondak przeniesieniu), 20 – Aleksij Kijowski (kondak), 23 – Leontij Rostowski (tropar, kondak) i Jefrosinija Połocka (bez tekstu), 28 – Ignatij Rostowski (bez tekstu); VI: Kirił Biełozierski (bdenije, tropar, kondak); VII: 10 – Antoni Pieczerski (bdenije, tropar, kondak), 12 [!] – Olga (tropar, kondak), 15 – Włodzimierz (główne święto, ustaw, tropar, kondak).

[19] Rękopisy 2004: 449–450, nr 957, dawny Akc. 2670.

świętych południowosłowiański. Inny typ dostarcza bogatszego zestawu świętych ruskich (ale prawie bez nowszych moskiewskich) i podobny zestaw bułgarsko-serbski.

I tak, rękopis typikonu z ostatniej ćwierci XVI w., powstały w środowisku Ławry Kijowskiej, przechowywany w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie pod numerem 540[20] w części kalendarzowej zawiera następujące święta słowiańskie (pomijam Pokrow MB, które to święto wystepuje powszechnie): X: 14 – Paraskiewa Tyrnowska, 19 – Iwan Rylski (jako główna pamięć: tropar, kondak, incypity stichir), 27 – Arsenije Serbski (tropar, kondak); XII: 21 – Piotr Kijowski (tropar, kondak), I: 14 – Sawa (tropar, kondak, ukaz służby), II: 12 – Aleksij Kijowski (tropar, kondak, ukaz); V: 2 – przeniesienie relikwii Borysa i Gleba (tropar, kondak, ukaz), 3 – Feodosij Pieczerski (kondak, ukaz), 9 – przeniesienie relikwii Mikołaja (kondak, ukaz), 20 – Aleksij Kijowski (kondak, ukaz), 23 – Leontij Rostowski (tropar, kondak, ukaz); VII: 10 – Antonij Pieczerski „Bogonosnyj" (tropar, kondak, ukaz), 12 – Olga (tropar, kondak, ukaz), 15 – Włodzimierz (tropar, kondak, ukaz), 24 – Borys i Gleb (tropar, kondak, ukaz).

W rękopisie BN 12126[21] z przełomu wieku XVI i XVII, z okolic Żółkwi, w części kalendarzowej typikonu widzimy niewielkie rozbudowanie części ruskiej, ale także bałkańskiej, z podkreśleniem wagi Iwana Rylskiego: X: 14 – Paraskiewa Tyrnowska (bez tekstów), 19 – Iwan Rylski (dodany osobno ukaz Ѵеликомоу (ж) Іоаннꙋ Ры(л)скомꙋ z dwoma troparami, kondakiem i wieloma incypitami), 28 – Arsenije Serbski (ukaz, tropar, kondak), 29 – Awramij Rostowski (tropar i dwa kondaki); XI: 6 – Warłaam Nowogrodzki/Chutyński (tropar, kondak), 26 – poświęcenie cerkwi św. Georgija w Kijowie (tropar, kondak); XII: 21 – Piotr Kijowski (tropar, kondak); I: 12 – Sawa Serbski (służba w incypitach, tropar, kondak); II: 12 – Aleksij Moskiewski (ukaz, tropar, kondak), 13 – Symeon Serbski (tropar, dwa kondaki), 14 – Cyryl „episkop katanski" (długi tytuł, tropar, kondak); V: 2 – Borys i Gleb (ukaz, tropar, kondak), 3 – Feodosij Pieczerski (ukaz, kondak, „masło"), 9 – translatio Mikołaja (kondak), 14 – Izydor (Sidor) Rostowski (tropar, kondak), 20 – Aleksij Moskiewski (tropar, kondak), 23 – Leontij Rostowski (tropar, kondak);

[20] Rękopisy 2004: 443–444, nr 944, ze wsi Kolembrody, eparchia brzeska. Pod 24 XII jest ważna informacja o odmienności liturgicznej Małej Rusi.

[21] Rękopisy 2004: 454, nr 964, dawny Akc. 2774, z m. Zameczek.

VII: 11 – Olga (tropar, kondak), 15 – Włodzimierz (długi tytuł, ukaz, tropar, kondak), 24 – Borys i Gleb (tropar, kondak); VIII: 16 – Joachim Sarandaporski (kondak), 24 – Piotr Kijowski (tropar, kondak), 28 – Matka Boska w ikonie Włodzimierskiej (ukaz, dwa tropary, kondak).

Analogicznie w napisanym w okolicach Sokala przed 1617 r. innym typikonie[22] w części kalendarzowej bałkańskie wspomnienia są równoważne nielicznym ruskim: X: 14 – Paraskiewa Tyrnowska (bez tekstu), 19 – Iwan Rylski (cynobrem i na pierwszym miejscu jako główne święto dnia; jest cała służba w incypitach, w całości tropar, kondak i slavnik, polecenie czytania żywota jego lub męczenników), 27 [!] – Arsenije Serbski (tropar, kondak); V: 2 – Borys i Gleb (tropar, kondak), 3 – Feodosij Pieczerski (ukaz, troparion odesłany, kondak); VII: 10 – Antonij Pieczerski (tropar, kondak), 24 – Borys i Gleb (incypity, tropar, kondak).

Również ustaw z Bełza, napisany w 1623 r.,[23] pokazuje w miarę stabilny zestaw świętych bałkańskich w połączeniu ze zbliżonym zestawieniem świętych ruskich. Mamy więc w nim w części kalendarzowej: X: 14 – Paraskiewa Tyrnowska (bez tekstów), 19 – Iwan Rylski (jako główne święto dnia – tropar, kondak, ukaz), 27 [!] – Arsenije Serbski (tropar, kondak); XI: 5 – Warłaam Chutyński (tropar, kondak); XII: 20 – Piotr Kijowski (tropar, kondak); I: 14 – Sawa Serbski (ukaz, tropar, kondak, „masło"); II: 12 – Aleksy Kijowski (ukaz, tropar, kondak); IV: 14 – Antoni, Jan i Eustachy Wileńscy (tropar z 20 IX, kondak); V: 2 – Borys i Gleb (tropar i kondak), 3 – Feodosij Pieczerski (kondak), 9 – Mikołaj, 20 – Aleksij Kijowski (kondak), 23 – Leontij Rostowski (tropar, kondak); VII: 10 – Antonij Pieczerski (ukaz, tropar, kondak), 12 [!] – Olga (tropar, kondak), 15 – Włodzimierz (jako główny święty dnia: ukaz, tropar, kondak), 24 – Borys i Gleb (tropar, kondak).

Typ ten z ograniczonym zestawem świętych nie traci na aktualności także na przełomie XVII i XVIII w., co widać na przykładzie kodeksu z Biblioteki Jagiellońskiej nr 5118,[24] gdzie w kalendarzu zawartym we fragmencie ustawu jerozolimskiego znajdujemy tylko 14 X – Paraskiewę Tyrnowską (bez tekstów), 28 X – Arsenija Serbskiego (tropar, kondak), 20 XII – informację o śmierci, pogrzebie i cudach pośmiertnych Piotra Kijowskiego, 2 V – Gleba i Borysa [!] (inc. jednej stichiry), 3 V – Feodosija Pieczerskiego

[22] BN 12179, Rękopisy 2004: 451–452, nr 960, dawny Akc. 2707; wieś Steniatyn.
[23] BN 12180, Rękopisy 2004: 455, nr 965, dawny 2775.
[24] Rękopisy 2004: 479, nr 1030, miasto Rohatyn.

(kondak), 9 V – translatio Mikołaja (kondak), 15 VII – Włodzimierza (tropar, kondak), 24 VII – Borysa i Gleba (tropar, kondak). Jednak, jak możemy sądzić np. z kalendarzy psałterzy drukowanych w Mohylewie w drukarni bractwa (1705, 1733) wiedza o świętych bałkańskich była gruntowna i wiarygodna, co może być przedmiotem osobnych studiów.[25]

Pod koniec XVI i na początku XVII w., w okresie nielegalnego istnienia Cerkwi prawosławnej w Rzeczpospolitej, w środowisku kijowskim w dyskusji prawosławnych z unitami i katolikami udzielono bardzo dużo uwagi świętości jako argumentowi mającemu na celu ukazanie uniwersalności prawosławia i obecności uświęcającej łaski Bożej w strukturach cerkiewnych, gwarantującej wiernym pełnię środków zbawczych. Świadomość aktualności różnych składowych elementów tradycji przynosiła wymierne skutki w kształtowaniu samoświadomości wiernych i współczesnej pobożności, a jednocześnie była świadectwem intelektualizacji życia i myślenia religijnego w ruskim prawosławiu, a także poczucia wszechprawosławnej solidarności w ramach Świętej Cerkwi Wschodniej (Naumow 2002: 51–62). Grupa bałkańskich świętych w większym wyborze utrzymuje się zatem w ogromnym zgromadzeniu świętych słowiańskich, wykorzystywanych jako argument soteriologiczny.

Dowodem na to jest np. kodeks korytnicki z Biblioteki Narodowej 12144 z 1. poł. XVII w.[26] Jest to nietypowa mineja, bez początku i końca, zawierająca dużą ilość dat cyklu rocznego, od 13 IX do 1 VIII. Największe święta mają pełne oficja, z prologami i czasem z wskazaniem na utwory homiletyczne. Inne święta, w tym część słowiańskich, posiadają tropary i kondaki wraz z rozbudowanymi wskazówkami liturgicznymi (pewien typ krótkiej służby). Inne są tylko wspomniane, przy czym czasem sam tytuł jest znacznie rozbudowany, zawierając szereg hagiograficznych informacji. Czasem redaktor wskazuje na różnice w tradycjach, np. na 14 IX wskazanie odmiennej praktyki wielkoruskiej. Szczególne uwypuklenie znaczenia świętych kijowsko-pieczerskich, ranga obchodu św. św. Feodosija (3 V) i Antonija (10 VII) liczne odwołania do Pateryku pieczerskiego pozwalają na związanie kodeksu z Ławrą Kijowską, bohatersko broniącej

[25] Ciekawa jest np. kronikarska uwaga w psałterzu z brackiej drukarni w Mohylewie z roku 1705 (1733): Ѧрсенїа Слава сер'бскїи постави на своє м҃ѣсто архїеп(с)копомъ в' лѣ(т) ѕѱ҃л҃в҃, co pokazuje stosowanie tej serbskiej tradycji, która przyjmowała aleksandryjski przelicznik 5500 (6732 – 5500 = 1232).

[26] Rękopisy 2004: 282–284, nr 592, z Korytnik koło Przemyśla, dawny Akc. 2715.

prawosławia w Rzeczypospolitej, być może w czasach archimandryty Zacharii (Kopysteńskiego), twórcy słynnej Palinodii, w której daje szeroką panoramę świętości słowiańskiej na wschodzie i na południu. Na końcu księgi, dziś utraconym, prawdopodobnie znajdował się dodatek promowanych świętych – Piotra i Aleksija Kijowskich, co wskazywało w koncepcji Kijowa na jego centralną rolę w tradycji moskiewskiej. Na szczególną uwagę, obok Arsenija i „klasycznych" wspomnień Petki Tyrnowskiej, Iwana Rylskiego, Iłariona Megleńskiego, Sawy (w tytule pod 12 I, ale umieszczony pod 14 I, z uwagą „kiedy zdecyduje przełożony"), Symeona, Cyryla (z połączeniem wątku biskupiego z filozofem),[27] zasługują wyjątkowe dla Rusi polsko-litewskiej pamięci Stefana Deczańskiego (11 XI),[28] Metodego Morawskiego (11 V), Georgija Nowego Sofijskiego (26 V) i Jana Suczawskiego/Akermańskiego (2 VI), czy rzadko spotykane w kalendarzach (poza prologami) wspomnienia Ludmiły (16 IX, uważanej za Serbkę) i jej wnuka Wiaczesława/Wacława.

Także dodane do druku z Ławry Kijowskiej (Akatysty, 1663) rękopiśmienne kalendarze z końca XVII w. (BN 12247)[29] pokazują analogiczne podejście. Pierwszy kalendarz składa się z 12 miesięcznych kartek od marca do lutego z tablicami i literami paschalnymi, z imionami bez tekstów. Słowiańscy święci to Kijów i klasyczny blok bałkański: VI: 1 – Agapij Pieczerski, 26 – Dionisij Suzdalski; VII: 10 – Antoni Pieczerski, 15 – Włodzimierz, 18 – Joan Zatwornik Pieczerski, 24 – Borys z Glebem; VIII: 24 – Piotr Kijowski; X: 14 – Paraskiewa Tyrnowska, 19 – Iwan Rylski; XII: 2 – Afanasij Pieczerski, 21 – Piotr Kijowski; I: 14 – Sawa Serbski; II: 10 – Prochor Pieczerski, 12 – Aleksy Kijowski, 13 – Symeon Serbski, 14 – Cyryl „Katański". Drugi kalendarz to miesiacesłow jerozolimski, od września do sierpnia, ze słowiańskimi nazwami miesięcy i z dużą ilością świętych słowiańskich w podobnym układzie – dominacja tradycji kijowskiej i najważniejsi święci bałkańscy: IX: 19 – Fiodor z Dawidem i Konstantynem (tropar, kondak); X: 14 – Paraskiewa Tyrnowska (kondak),

[27] Karty z sierpniem są utracone, dlatego brak danych co do Joachima Osogowskiego.

[28] Stefan Deczański, popularyzowany przez Grzegorza Cambłaka, posiadł na Rusi pewną popularność w ramach kultu św. Mikołaja, który mu przywrócił wzrok, Naumow 2009.

[29] Rękopisy 2004: 486–487, nr 1042, dawny 2576, z Chełmszczyzny (Sałasze koło Domaszowa).

19 – Iwan Rylski (tropar, kondak), 28 – Arsenije Serbski (tropar,[30] kondak), 29 – Awramij Zatwornik (tropar, kondak); XII: 21 – Piotr Kijowski (tropar, kondak); I: 14 – Sawa (tropar, kondak), 29 – Ławrentij Zatwornik Pieczerski; II: 12 – Aleksy Kijowski (tropar, kondak), 13 – Symeon Serbski „Nowy Mirotoczec" (tropar, kondak), 14 – Cyryl „Katański" (tropar, kondak), 24 – Erazm mnich Pieczerski (dopisany na końcu, bez tekstu); III: 28 – Jewstratij Pieczerski (bez tekstu), 30 – Jona Kijowski (bez tekstu); IV: 8 – Nifont Nowogrodzki (bez tekstu), 14 – Antoni, Jan i Eustachy męczennicy wileńscy (tropar, kondak), 26 – Stefan Permski (bez tekstu), 27 – Isakij Pieczerski (dopisany na końcu, bez tekstu); V: 2 – Borys i Gleb (bez tekstu), 9 – relikwie Mikołaja (tropar, kondak), 14 – Nikita Zatwornik Pieczerski (bez tekstu), 20 – Aleksy Kijowski (tropar – spore zmiany w stosunku do tekstu z troparu z 12 II, kondak) 23 – Jefrosinia Połocka (bez tekstu), 24 – Nikita Słupnik (bez tekstu), 26 – Georgij Nowy Sofijski (bez tekstu), 27 – Kiprian, Fotij i Jona (bez tekstu), VI: 1 – Agapit Lekarz Pieczerski (bez tekstu), 26 – Dionisij Suzdalski (bez tekstu), VII: 10 – Antonij Pieczerski (tropar, kondak), 12 – Olga (tropar, kondak), 15 – Włodzimierz (tropar, kondak), 24 – Borys i Gleb (tropar, kondak), 26 – Mojsej Ugrin/Węgrzyn (bez tekstu); VIII: 7 – Pimin Pieczerski (bez tekstu), 11 – Fiodor i Wasilij Pieczerscy (bez tekstu), 14 – Teodozy Pieczerski (troparion z 11 X, kondak), 17 – Ali(m)pij Pieczerski (bez tekstu), 21 – Awraamij Smoleński (bez tekstu), 24 – Piotr Kijowski (tropar, kondak z 21 XII).

Interesujące jest kontynuowanie tego splotu tradycji w praktyce liturgicznej unitów i u przybyłych na zachód starowierów. Jako przykład pierwszej można wskazać służebnik z 1. poł. XVIII w. w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego nr 193,[31] gdzie w kalendarzowej części oprócz Arsenija (28 X – tropar, kondak) znajdujemy Cyryla Filozofa (14 II – tropar, kondak) i bałkańskich liderów – Paraskiewę Tyrnowską (14 X – kondak) oraz Iwana Rylskiego (19 X – tropar, kondak); następnie grupę kijowską: Feodosij Pieczerski (3 V – kondak), Włodzimierz (15 VII – tropar, kondak); Borys i Gleb (24 VII – tropar, kondak), a także świętych kijowskich z moskiewską filiacją: Piotr Kijowski/Moskiewski (21 XII – tropar, kondak), Leontij Rostowski (23 V – tropar, kondak), i również wprowadzonego własnego męczennika za unię – Jozafata Kuncewicza

[30] Początek tropara jest nieco zmieniony: Ꙗ҆лѹ́ти и б҃лгоꙋстробїа сокровище всѣ(м) ѿверзл҃ еси · правовѣрїа оу҆тѹ́лю архїерєѡ(м)…

[31] Rękopisy 2004: 368–369, nr 774.

(16 IX – tropar i kondak). Przykład drugiej, starowierczeskiej tradycji mamy (oprócz licznych druków) w psałterzu BN 12509 z ok. 1834 r. W przedstawionym tu wielkoruskim zgromadzeniu świętych Bałkany są reprezentowane przez klasyczny zestaw: Paraskiewa, Iwan, Iłarion, Arsenije, Sawa, Cyryl „Katański" i Joachim „Sardipolski".[32]

Dużą wartość mają dwa odpisy służby ku czci św. Arsenija w zachowanych w Polsce minejach miesięcznych (Наумов 2009: 256–259). Pierwsza z nich powstała w słynnej Posadzie Rybotyckiej, w monasterze św. Onufrego Wielkiego, w 1555 r. Tam Ioann – „chudoj dijak" – sporządził komplet 12 tomów minei. W tomie na październik–listopad[33] pod 14 X jest wspomniana Paraskiewa Tyrnowska (Petka), a pod 28 X – Paraskiewa Ikonijska (bez tekstów); na k. 301'–305' pod datą 22 XI znajduje się jedna z sześciu polskich kopii Kanonu na Ofiarowanie Bogurodzicy, pióra Konstantyna Presławskiego. Służba ku czci Arsenija znajduje się na k. 165–168'; data w tytule jest 28 X, ale tekst zapisany jest po 31 X, na końcu części październikowej.

Podobnie jest w minei, stanowiącej część innego pełnego kompletu rocznego, który powstał w Rzeczpospolitej na początku XVII w., i w XIX w. został zabezpieczony przez zasłużonego kolekcjonera bp. Jana Snigurskiego, by po II. wojnie znaleźć się w zbiorach Biblioteki Narodowej. Tutaj w tomie na wrzesień i październik,[34] pod 14 X (k. 271–285) umieszczono pełne nabożeństwo do Paraskiewy Tyrnowskiej, zaś na końcu kodeksu, po 31 X, ale z datą 28 X w tytule, jest oficjum ku czci Arsenija Serbskiego (k. 379–383, na k. 359' w odpowiednim miejscu na marginesie jest oznaka ꙁри i informacja: Слꙋжба его писана на конци книгы сеа, еже поєтсѧ въ сей день или во инъ, ꙗко волитъ пре(д)статель). Wydaje się, że ta kompozycyjna specyfika, znana także z innych rękopisów, w tym dwóch wileńskich,[35]

[32] Rękopisy 2004: 362–363, nr 760, z okolic Wojnowa na Mazurach. Do tradycji wielkoruskiej należy też rękopis Сѧтцы z Biblioteki Jagiellońskiej, pochodzący z Biblioteki Berlińskiej, Slav. Qu 5, Rękopisy 2004: 377–379, nr 793, gdzie wśród licznych wspomnień bałkańskich znajdujemy również Arsenija.

[33] Warszawa, BN 12129, tom 2; Rękopisy 2004: 277–278, nr 584, dawny Akc. 2625.

[34] Warszawa, BN 12140, tom 1; Rękopisy 2004: 289–290, nr 602, dawny Akc. 2812.

[35] Oba w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich. Jeden z nich pochodzi z monasteru św. Trójcy spod Witebska (F 19 nr 144), drugi (F 19 nr 145) z monasteru (ławry) Zwiastowania NMP w Supraślu, co świadczy o rozpowszechnieniu się kultu Arsenija zarówno na całym obszarze „zachodnioruskim". Kult ten przejęli także unici, u których doszło nawet do zabawnego przewartościowania, Arsenij ze „sremskiego" stał się w jednym z wileńskich kodeksów arcybiskupem „rimskim",

bierze początek w działalności rękopiśmiennej w monasterach ufundowanych przez Stefana Urosza Milutina (Naumow 1996: 55, przyp. 35) i byłaby jednym z najdawniejszych śladów wpływów serbskich na Ruś.

Stosunkowo dokładne omówienie obecności wspomnienia św. Arsenija Serbskiego w rękopisach przechowywanych w polskich kolekcjach pokazuje szereg indywidualnych faktów, które mimo dużej różnorodności odsłaniają specyfikę terytorium, na którym powstawały i bytowały analizowane kodeksy. Polega ona na utrzymaniu centralnej pozycji kultów południowosłowiańskich w zgromadzeniu świętych lokalnych. Ustalona gdzieś na przełomie XIII i XIV wieku klasyczna grupa serbskich i bułgarskich wspomnień, w której znalazł się także Arsenije, zachowuje się na terenie metropolii kijowskiej (halickiej i litewskiej) zarówno w rękopisach przepisywanych inercyjnie, jak też w nacechowanych ideologicznie, głęboko przemyślanych nowych redakcjach kalendarzy, które miały wzmacniać poczucie panortodoksyjnej i pansłowiańskiej więzi. Należy bowiem pamiętać, że elementy lokalne nigdy nie dominują nad ogólnymi i nie mogą stanowić punktu wyjścia do interpretacji separatystycznych i odśrodkowych. Słusznie się zatem uważa, że kontakty międzyregionalne (ale także więź wewnątrzregionalna) nie miały charakteru oficjalnego, to były głównie kontakty cerkiewne, pielgrzymkowe i odpustowo-jarmarczne, realizowane przez niższe duchowieństwo i wiernych, również przez migrację ksiąg. Świadomość nadrzędnego porządku religijnej wspólnoty znosiła bariery odmienności i pozwalała na przenoszenie w wyniku wędrówek mnichów i pielgrzymów nieznanych elementów, przekonań i praktyk, które mogły się pojawiać w nowych kontekstach. W taki sposób to co lokalne mogło wędrować po całym obszarze wspólnoty, a to co wspólne realizowało się w poszczególnych przejawach lokalnych. Ta dynamika od samego początku, od gestu stwórczego Świętych Braci do czasów nowożytnych, zapewnia(ła) wschodniochrześcijańskim Słowianom wspólnotę komunikatywną, wznoszącą się ponad odśrodkowymi procesami autonomizacji lokalnej, zwykle etnicznej, ale i wyznaniowej. W tym rozumieniu tradycja regionalna nie jest konkurentem tradycji ogólnej, lecz jej przejawem i jedyną w gruncie rzeczy formą jej istnienia i funkcjonowania.

Naumow 1996: 49, przyp. 4. Podobnie kilkakrotnie Iwan z „Rilskiego" stawał się u papocentrycznych unitów „Rimskim".

Źródła

Rękopisy

Kraków:

BJ 5118 (typikon)

BJ, Berl. Slav. Qu 5 (svjatcy)

Lublin:

KUL – 193 (służebnik), 196 (czasosłow)

MSD – 540 (ustaw), 551 (ewangeliarz)

Moskwa:

РГБ, МДА. Фунд. № 142 (5)

Warszawa:

BN – 11847 (ewangeliarz), 11855 (ewangeliarz), 12126 (typikon), 12129 (mineja), 12140 (mineja), 12144 (mineja), 12167 (zbornik), 12168 (typikon), 12179 (typikon), 12180 (typikon), 12247 (kalendarze), 12509 (psałterz);

BN, BOZ – 86 (zbornik)

Wilno:

Biblioteka LAN – F 19, 144 (mineja), F 19, 145 (mineja)

Druki

Akatysty, Kijów 1663

Czasosłowiec, Kraków 1491

Mała księga podróżna,Wilno 1522

Psałterz, Cetinje 1495

Psałterz, Wenecja 1520

Psałterz, Gorażde 1521

Psałterz, Ostrog 1598

Psałterz, Mohylew 1705, 1733

Literatura

Крысько, Вадим Б. *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели*. Москва: Индрик, 2005.

Морозова, Надежда А. – Сергей Ю. Темчин. „Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского." *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*, II. Kraków: Orthdruk, 1997, 7–39.

Наумов, Александар. *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*. Ниш: Центар за црквене студије, 2009.

Пентковский, Алексей М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва: Издательство Московской Патриархии, 2001.

Турилов, Анатолий А. „Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей." *Славянский альманах* 2000, Москва: Индрик 2001, 247–285. Zob. https://cyberleninka.ru/article/v/yuzhnoslavyanskie-pamyatniki-v-literature-i-knizhnosti-litovskoy-i-moskovskoy-rusi-xv-pervoy-poloviny-xvi-v-paradoksy-istorii-i-geografii, zob. też Турилов 2012.

Турилов, Анатолий А. „Судьба древнейших славянских литературных памятников в средневековых национально-региональных традициях." *Slavia Cyrillomethodiana. Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси: Межславянские культурные связи эпохи средневековья*. Москва: Знак, 2010, 18–38.

Турилов, Анатолий А. *Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: этюды и характеристики*. Москва: Знак, 2012.

Чешмеджиев, Димо. „Митрополит Киприан и култовете на българските светци." *Studi Slavistici* V (2008): 15–30.

Birnbaum, Henrik. „Местные и хронологические разновидности древнерусской культуры и их внутреенние и внешние связи." Vladimir Markov, Dean S. Worth (eds). *From Los Angeles to Kiev. Papers on the Occasion of the Ninth International Congress of Slavists – Kiev, September 1983*. Columbus: Slavica Publishers, 1983a, 17–64.

Birnbaum, Henrik. „Микрокультуры Древней Руси и их международные связи (Опыт определения местных разновидностей одной культурно-семиотической модели восточно-европейского средневековья)." Paul Debreczeny, Michael S. Flier (eds). *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists – Kiev, September 1983*, Vol. II. *Literature, Poetics, History*. Columbus: Slavica Publishers, 1983b, 53–68.

Kaszlej, Andrzej (oprac.). *Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu w zbiorach Biblioteki Narodowej.* Inwentarze rękopisów Biblioteki Narodowej, 2. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2011.

Kuczyńska, *Marzanna. Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*. *Szczecin:* Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2003.

Naumow, Aleksander. *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*. Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, I. Kraków: Orthdruk, 1996.

Naumow, Aleksander. „Tradycja kijowska w prawosławiu polskim." Krzysztof Leśniewski, Jadwiga Leśniewska. *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, 1999, 449–471.

Naumow, Aleksander. „Święci lokalni w myśli kijowskiej pierwszej połowy XVII wieku." *Ars Graeca – Ars Latina. Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej Bryzek*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2001, 199–206.

Naumow, Aleksander. *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*. Biblioteka Tradycji Literackich, XVIII. Kraków: Collegium Columbinum, 2002.

Naumow, Aleksander. „O związkach świętego Stefana Deczańskiego ze św. Mikołajem". *Ikonotheka* 21, 2008. Warszawa, 2009, 153–169.

Naumow, Aleksander. „Problem regionalizmu w tradycji cyrylometodejskiej." Marzanna Kuczyńska, Jan Stradomski (red.). *Cyrylometodejski komponent kultury chrześcijańskiej Słowian w regionie karpackim. Historia, tradycje, odwołania. Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*, VIII. Kraków: Scriptum, 2013, 139–155.

Rękopisy 2004: Aleksander Naumow, Andrzej Kaszlej, Ewa Naumow, Jan Stradomski (oprac.). *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, wyd. 2. Kraków: Scriptum, 2004.

Stradomski, Jan. *Spory o „wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej*. Prace Instytutu Filologii Słowiańskiej UJ, nr 23. Kraków: Scriptum, 2003.

Stradomski, Jan. *Rękopisy i teksty. Studia nad cerkiewnosłowiańską kulturą literacką Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej do końca XVI wieku*. Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, X. Kraków: Scriptum, 2014.

Александр Е. Наумов

Воспоминание св. Арсения Сербского в кириллических рукописях в Польше в контексте вопроса регионализма

Резюме

Богослужебная память святителя Арсения архиепископа Сербского находится в различных рукописях, хранящихся в Польше (евангелия, служебники, псалтыри, часословы, минеи, уставы, сборники). Архиепископ Арсений – представитель группы южнославянских святых, в которую входят свв. Савва, Симеон, Константин-Кирилл, Петка, Иоанн Рыльский, Иларион Меглинский, Иоаким Осоговский и, реже, Стефан Дечанский. Эти памяти служат одним из возможных показателей выделения западнорусских земель в составе польско-литовского государства как особого культурного региона Православной общности. Эта группа, сформировавшаяся на Балканах около конца XIII – нач. XIV века, сохраняла на данной территории центральное место в соборе местных, славянских святых, что связано в некоторой степени с замедленным развитием этого православного региона, с небольшим количеством новых культов, но прежде всего с постоянными контактами с балканскими землями и Афоном. Хотя местные агиологические элементы никогда не превосходят общие, однако они часто содействуют построению и сохранению общеправославной и общеславянской идеи в культурной динамике отдельных регионов. Память св. Арсения в западнорусских рукописях – пример того, как местный феномен может мигрировать на пространстве Православной общности, благодаря проявлению общего ядра в каждой региональной микрокультуре, так как микрокультуры – единственный способ существования и функционирования общей церковной традиции.

СЛУЖБЕ СВЕТОМЕ САВИ И ДРУГИМА

ТАТЈАНА С. СУБОТИН-ГОЛУБОВИЋ

Служба светим апостолима Вартоломеју и Варнави као пример особеног састава рукописа бр. 361 Архива САНУ

Најстарији познати српски празнични минеј који се чува у Архиву САНУ, рукопис бр. 361, датиран је у средину XIII века. Он у додатку има још и скраћени Цветни триод. Осим Христо-богородичних празника, овај минеј садржи веома сведен репертоар светаца; у његов састав ушао је и најстарији познати препис Савине Службе светом Симеону, као и препис Службе светој Петки Епиватској. У раду су кратко представљене најважније текстолошке и структурне одлике овог рукописа. Служба светим апостолима Вартоломеју и Варнави издвојена је као посебан пример. Она се у овом раду посматра упоредо с најстаријим сачуваним словенским (руским) материјалом, као и с друга два српска преписа – у нешто старијем Братковом минеју и у рукопису из Дечана, број 39.

Кључне речи: Архив САНУ, минеј, триод, апостоли Вартоломеј и Варнава, служба, канон, свети Сава, света Петка, Климент Охридски, Наум

Зборници химнографског садржаја имају необично важну улогу у обављању свакодневног богослужења у православној цркви. Текстови садржани у њима испуњавају три циклуса богослужења: дневни, календарски и период покретних празника. Различити жанрови византијске литургијске поезије, дела византијских химнографа која су настајала током више векова, нашли су своје место у три књиге: октоиху, минеју и триоду. Како су словенски, тачније руски минеји, сачувани већ од последњих деценија XI века, ова врста зборника

* Татјана С. Суботин-Голубовић, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Одељење за историју.

Рад је настао у оквиру истраживања на пројекту „Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од IX до XV века“ (бр. 177015), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

даје могућности да се њихова рецепција у словенској средини прати у ширем временском распону.

Треба имати у виду и чињеницу да у време мисионарске активности Ћирила и Методија минеји још нису имали онакву структуру и садржај какве познајемо из најранијих словенских рукописа. У другој половини IX столећа химнографски зборници су и у византијској средини и даље били у раној фази свога развоја, те су се по структурним одликама и садржају прилично разликовали од најстаријег словенског, а уједно и руског материјала који потиче с краја XI века. Рани зборници химнографског садржаја у којима је материјал био организован по комбинованом календарско-пасхалном принципу називали су се „тропологионима" (Никифорова 2013: 17–47). Познат је један рани словенски (руски) рукопис који је близак раним грчким тропологионима – то је архаична Иљина књига, празнични минеј који се датира у последњу четвртину XI века (Крыско 2005; Ладыженский 2015, 121).[1] Но, већ руски минеји из последњих година XI века имају сасвим различиту структуру; њихове службе садрже већи број текстова и далеко су развијеније од оних у Иљиној књизи.[2] У њима су текстови и даље груписани по жанровском принципу, без обзира на то да ли припадају вечерњи или јутрењу. У најстаријим српским минејима текстови су већ распоређени у оквиру вечерње и јутрења, те је јасно да је у њима представљена завршна етапа формирања ових зборника.

Осим великог годишњег комплета минеја, у којима су службе за сваки месец исписане у појединачним томовима, или су два или три месеца груписана у томовима већег обима, у словенској рукописној традицији сачувани су и празнични минеји, у чији састав улазе одабране службе за неколико месеци или за целу годину. Постојање оваквих минеја потврђено је и у сачуваном руском материјалу.[3]

[1] Рукопис се чува у Москви у Руском државном архиву древних аката (РГАДА) – Тип. 131 (Сводный каталог 1984: 117–118). Иљина књига садржи одабране службе за зимску половину године (септембар–фебруар). Службе овог рукописа почињу каноном, а за њим следе стихире и на крају седален.

[2] У Јагићевим минејима (о којима ће касније бити нешто више речи), службе започињу тропаром, после кога следе стихире, а канон се налази на крају.

[3] У досадашњим истраживањима изнета је претпоставка о формирању првобитног словенског минеја, који је по природи ствари морао бити празничног карактера. Управо потребом формирања једног таквог зборника објашњава се

Најстаријим словенским празничним минејем може се сматрати већ поменута Иљина књига, а за њом следи још неколико рукописа овога типа: РГАДА, ф. 381, No 130 – службе за новембар–јануар с краја XII и почетка XIII века (Сводный каталог 1984: 172–173); РГАДА, ф. 381, No 98 – одабране службе за децембар–јануар из прве половине XIII века (Сводный каталог 1984: 232); РГАДА, ф. 381, No 133 – Минеј празнични са додацима из Цветног триода из друге половине (или последње трећине) XIII века (Сводный каталог 2002: 623–624).[4]

Најстарији познати српски празнични минеј датиран је у средину XIII века. Овај рукопис се чува у Архиву Српске академије наука и уметности и има сигнатуру 361 у старој збирци. У старијој литератури овај се рукопис помињао као Вучитрнски пролог, зато што је био пронађен у Вучитрну, те одатле донет у Београд. Први истраживачи нису му добро одредили садржај, те је у почетку био погрешно класификован; та грешка потиче од Милоша Милојевића (1871: 149–163).[5] Рукопис је пергаментни, има 163 листа (Богдановић 1982: 65, бр. 835, са старијом литературом). Осим минеја, он садржи још и скраћен Цветни триод, и то службе само за недеље од Ускрса до Педесетнице (Јовановић-Стипчевић 1981: 231–285). Тако су у једној књизи обједињени химнографски текстови литургијског карактера непокретног и, делимично, покретног циклуса. Као што је то чест случај код рукописа старијег периода, нема сачуваног записа који би пружио податке о времену и месту његовог настанка. Предмет истраживања у овом раду биће минејски део рукописа.

Мада покрива свих 12 месеци, садржај овог празничног минеја је веома сведен; он садржи Христо-богородичне празнике и, осим њих, још веома мали број служби другим свецима. Но, и у тако сведеном облику, овај рукопис садржи неколико ретких памети које би, можда, могле указати на место преписивања или, барем, на порекло предлошка с кога је преписан. Међу њима се свакако истичу најстарији познати препис Савине Службе светом Симеону, Служба

и богата књижевна продукција у домену химнографије крајем IX и у првим деценијама X века (Темчин 2004: 40–42).

[4] Овој групи рукописа може се придодати и неколико бугарских празничних минеја из XIII века: Драганов минеј, Зограф 54 (Райков и др. 1994: 52); Софија, Народна библиотека „Кирил и Методиј", рукопис бр. 522 (Цонев 1923: 52–53).

[5] Треба имати у виду да су истраживања у овој области у то време у српској средини била тек у зачетку, те су грешке биле сасвим разумљиве.

светом Ахилију Лариском, те Служба мученику Александру, која припада веома архаичном слоју памети унетих у ране словенске минеје. Присуство Службе светом Симеону могло би указивати на Студеницу из које је, ако сам рукопис и није био ту преписан, потицао његов протограф. С друге стране, Служба светом Ахилију Лариском наводи на помисао да је рукопис могао бити намењен Моравичкој епархији, чији је катедрални храм био посвећен управо овом светитељу (Јанковић 1986: 32, 181). То, наравно, не искључује могућност да је овај минеј био преписан и негде другде.

Минејски део рукописа садржи следеће службе:

септембар: (1) Почетак Индикта, Симеон Столпник (л. 1а–3б) – недостаје почетак, сачувани део службе почиње тек од прве песме канона на јутрењу (Суботин-Голубовић 1988–1989: 51–59); Св. пророк Захарија (л. 3б–5б); (8) Рођење Богородице (л. 5б, прекид, крај службе на л. 6; (9) Св. праведни Јоаким и Ана (л. 6а–9а); (14) Ваздвижење Часног крста (Крстовдан) (л. 9а); (20) Св. мученици Јевстатије и деца његова (л. 12б–15а); (23) Зачеће светог Јована Крститеља (л. 15а–20б); (24) Св. првомученица Текла (л. 18а–20а); (26) Св. Јован Богослов и јеванђелист (л. 20б–22б);[6]

октобар: (7) Св. мученици Сергије и Вакх, служба се прекида на четвртој песми канона двојици мученика (л. 22б–23б, прекид), а у наставку су вечерње стихире службе светом мученику Димитрију[7] 26. октобра (л. 24а–26б);

новембар: (1) Св. чудотворци врачи Козма и Дамјан (л. 26б–29б); (8) Сабор бесплотних сила (л. 30а–33а) (Попов 1995: 3–5);[8] (13) Св. отац Јован Златоусти (л. 33а–37а); (21) Ваведење свете Богородице у храм (л. 37а–40б);[9]

[6] Овога дана се, према хагиолошким приручницима, обележава престављење Јована Богослова (Архиепископ Сергий 1901: 399–400).

[7] У канону службе светом Димитрију налазе се интерполирани делови канона чије се ауторство приписује Методију (Станкова 2012: 111, 200–212).

[8] Служба садржи канон арханђелу Михајлу, чији је аутор Константин Преславски.

[9] На овом месту долази до прекида, а текст се наставља тек на Служби претпразновања Божића. Може се с великом сигурношћу претпоставити да је рукопис садржао и Службу светом Николи, а вероватно и Службе светим праоцима Христовим и светим оцима Христовим (или барем једну од њих). Ове две службе увек се везују за Божић и представљају неку врсту припреме за прослављање Рођења Христовог.

децембар: (24) Претпразновање Божића (л. 40б–42а); (25) Рођење Господа Бога нашега Исуса Христа (л. 42а–48а), има два одвојена канона на јутрењу; (26) Сабор свете Богородице (л. 48а–51а); (27) Св. првомученик Стефан (л. 51а–53а);

јануар: (1) Обрезање Христово, Св. Василије (л. 53а–56а); (6) Крштење Господње (Богојављење) (л. 56б–61а), има два одвојена канона; (7) Св. Јован Крститељ (л. 61б–63а);

фебруар: (2) Сретење Господње (л. 63а–66а); (3) Св. праведни Симеон Богопримац (л. 66а–69а) (Станчев–Попов 1988: 145–147); (13) Преподобни Симеон Нови Српски (л. 69а–72б), служба се прекида на првој стихири „на стиховно" после канона, недостаје лист са завршетком службе, и почетком Службе Севастијским мученицима (Шпадијер 2019: 33–36, 46–70);

март: (9) Светих 40 мученика севастијских (недостаје сам почетак службе) (л. 73а–75б); (25) Благовести (л. 75б–79б);

април: (23) Св. великомученик Георгије (л. 79б–81б); (25) Св. апостол Марко (82б–85а);

мај: (1) Св. пророк Јеремија (л. 85а–86б); (8) Св. Јован Богослов, Св. Арсеније (л. 86б–89б);[10] (13) Св. мученик Александар (л. 89б–92а) (Иванова– Йовчева 2004: 35–45); (15) Св. Ахилије (л. 92а–94а) (Суботин-Голубовић 1987: 21–33); (21) Св. цар Константин и Јелена, мати његова (л. 94б–96а) (Суботин-Голубовић 2013: 21–47);

јун: (11) Св. апостоли Вартоломеј и Варнава (л. 96б–98б); (24) Рођење Јована Крститеља (л. 98б–101б); (29) Врховни апостол Петар (л. 101б–104б); (30) Св. дванаест апостола и сабор апостола Павла (л. 104б–106а);

јул: (1) Св. врачи Козма и Дамјан (л. 106б–108б);[11] (8) Св. мученик Прокопије (л. 108б–110б); (15) Св. Кирик и мати његова Јулита (л.110б–112а); (17) Св. мученица Марина (л. 112а–114а); (20) Св. пророк Илија (л. 114а–116а); (27) Св. мученици Пантелејмон и Теофил (л. 116б–118б);

[10] Овога дана обележава се помен исцељујућег праха, који је излазио из Јовановог гроба у Ефесу (Архиепископ Сергий 1901: 171–172).

[11] Свети врачи имају две службе у овом рукопису – 1. новембра и 1. јула. Обе службе су предмет другог истраживања, те овом приликом о њима неће бити речи.

август: (6) Преображење Господње (л. 118б–121а) (Суботин-Голубовић 1995: 47–69); (15) Успење Богородице (л. 121а–124б); (29) Усековање главе св. Јована Крститеља (л. 124б–126б).

По завршетку овог минејског дела рукописа следе два циклуса азбучних стихира – на Рођење Христово и на Крштење (Богојављење). Текст стихира на Рођење започиње на листу 127а тек од слова Ꙗ, што значи да му недостаје почетак.[12] Текст богојављенских стихира сачуван је у целости, а завршава се на листу 130а.[13] Овакав начин груписања стихира као засебних целина представља једну архаичну структурну особеност (Попов 2013: 46). На листовима 130а–132а налази се Служба светој Петки Епиватској (Трифонова 2002: 182–198).[14] Присуство ове службе у српском рукопису из средине XIII века тим је интересантније када се има у виду да Петкин култ није био познат међу балканским Словенима све до оног тренутка када је цар Иван Асен II пренео њене мошти у Трново, између априла 1230. и августа 1231. године (Кожухаров 1974: 123–135). У српску средину култ је могао стићи или посредством и на подстицај самога светога Саве који је више пута боравио у Трнову, или приликом преношења Савиних моштију из Трнова у Србију (Суботин-Голубовић 2005: 346).

Друга важна чињеница јесте и то да је у састав овог минеја укључена и Савина служба Симеону, првом канонизованом владару из династије Немањића. Могло би се претпоставити да је присуство ове службе у минејима тога времена било један од важних елемената у потврђивању значаја и учвршћивању утицаја династије.[15]

[12] Судећи по сачуваној нумерацији, недостаје део осамнаесте и цела деветнаеста свешчица.

[13] Оба циклуса стихира су публикована у: Јовановић-Стипчевић 1981: 93–121.

[14] Служба није потпуна, прекида се на трећем тропару девете песме, недостаје лист.

[15] Службу св. Симеону из овог рукописа објављена је убрзо по његовом приспећу у Београд (Милојевић 1871: 149–163). Један век касније ова служба је, у фонетској транскрипцији и пропраћена преводом на савремени језик, објављена у: Србљак I 1970: 7–31. За најновије издање службе, с обимном пропратном студијом в. Шпадијер 2019.

Намерно говоримо о минејима у множини зато што претпостављамо да је састављање ове службе, као и њена дистрибуција, било од изузетног значаја од тренутка када ју је Сава написао. Не треба сумњати да је текст ове службе био активно умножаван и дистрибуиран не само у седишта епископија аутокефалне Српске цркве, већ и у све значајније манастире.

Овај празнични минеј јединствен је по многим својим одликама у рукописном наслеђу средњовековне Србије, те ћемо овом приликом тек указати на неке од његових особености. У Академијином празничном минеју додирују се и преплићу старији и млађи елементи, и то како они који се односе на његов састав, тако и они који одређују структуру појединих његових служби. Посебно је интересантна, и то посматрано у ширем словенском контексту, текстолошка слика овог рукописа. Састав појединих служби, у првом реду избор стихира на вечерњи које се не појављују ни у каснијим српским, нити у другим словенским (руским и бугарским) рукописима, показује да се очито ради о некој посебној грани традиције, која се или није даље развијала, или нису сачувани други њени представници. За разлику од нешто старијег првог дела Братковог минеја (који садржи службе за месеце септембар, октобар и новембар), САНУ 361 већ има јасно раздвојене вечерњу и јутрење, са одговарајућим припадајућим текстовима.[16] Службе још нису довољно развијене, вечерња и јутрење су скромни по броју текстова који улазе у њихов састав. Канони се у службама исписују на два начина – старији је када се канони пишу одвојено, један за другим. Такав начин је карактеристичан за ране етапе формирања служби у чији састав улазе два канона једном светом или празнику, или двојици светаца који се прослављају у исти дан. Други начин јесте комбиновање – уклапање тропара из појединих песама различитих канона у једну целину, то јест у једну нову песму канона, при чему то није јасно назначено. Тако, по два раздвојена канона у овом рукопису имају службе на Рођење Христово

[16] Братков минеј је конволут, састављен из неколико делова који су настали у различито време, али су по структури својих служби међусобно веома блиски. Првих 219 листова исписано је приближно у исто време, у другој четвртини XIII века; прва 124 листа исписао је презвитер Братко, по коме је цео рукопис и био назван (Штављанин-Ђорђевић и др. 1986: 340–345, бр. описа 163, сигнатура рукописа 647). Овај део Братковог минеја нешто је старији од САНУ 361, те стога представља погодан материјал за поређење. Два поменута српска рукописа се и у погледу структуре, а често и по садржају и обиму појединих служби, знатно разликују од руских Јагићевих минеја. Јагићеви минеји, тако названи по њиховом првом истраживачу и приређивачу издања Ватрославу Јагићу, најстарији су записима тачно датирани минеји за месеце септембар, октобар и новембар, а преписани су у периоду 1095–1097. година. Данас се чувају у Руском државном архиву древних аката (РГАДА) у Москви (ф. 381/Син.-тип. 84, 89 и 91; Сводный каталог 1984: 46–50, Ягич 1886).

(25. децембар) и на Богојављење (6. јануар), док је број комбинованих канона много већи, те стога сваки од њих захтева посебну анализу. Текстолошке одлике појединих служби показују да оне потичу из различитих извора, те се отвара питање о раду писара овог рукописа. Да ли је то само верна копија једног предлошка, или је писар самостално из различитих рукописа бирао поједине службе? Да ли је наручилац овог рукописа утицао на његов састав? На ова питања тешко да можемо добити задовољавајући одговор.

Добар пример за све што је до сада уопштено речено о основним одликама овог рукописа представља Служба светим апостолима Вартоломеју и Варнави (11. јун), те ће управо њој у даљем излагању бити посвећена посебна пажња. Повољна је околност то да је сачувано неколико преписа службе двојици апостола, насталих у широком временском распону, што омогућава да се прати њен развој и подложност променама, као и усклађеност с важећим типицима. Ова служба је одабрана као добар пример за представљање места које овај српскословенски текст заузима у укупном словенском наслеђу.

Најстарији познати словенски препис службе двојици апостола налази се у фрагментарно сачуваном руском минеју за јун, који данас припада збирци Руске националне библиотеке у Санкт Петербургу (РНБ F. п. I. 36; Сводный каталог 1984: 64–65).[17] На срећу, сачувани фрагмент садржи сам почетак службе и два канона из Службе Вартоломеју и Варнави. Главна одлика руског преписа службе апостолима јесте то да она започиње тропаром.[18] Служба Иљине књиге има два одвојена канона – један Вартоломеју и један Варнави, оба другога гласа. Осим у Академијином рукопису, служба апостолима налази се и у Братковом минеју.[19]

[17] Рукопис је у науци познат као Минеј Дубровског (у даљем тексту означаваћемо га као Д), према његовом некадашњем власнику Петру Дубровском (1754–1816). Овај фрагмент од свега 15 листова оквирно се датира у XI век. На основу сачуваног дела приређивач издања овог фрагмента закључио је да је то, заправо, био празнични минеј (Мурьянов 1999: XX).

[18] У Јагићевим минејима, као и у руским минејима XII века, на почетку службе налази се седален; у Минеју Дубровског служба започиње тропаром, што је јединствен случај.

[19] Део Братковог минеја у коме се служба налази оквирно се датира у четврту или пету деценију XIV века (Штављанин-Ђорђевић и др. 1986: 340).

У даљем излагању биће представљене основне одлике ове службе у САНУ 361, посебно у односу на неке друге њене преписе. Уз руски рукопис и српски празнични минеј, у овој анализи биће размотрено и стање у још два српска рукописа – у Братковом минеју и у рукопису Дечани 39.[20]

Служба започиње стихирама „на Господи вазвах“:

САНУ 361: Ѿрѣжею словесь твоих бг҃огласе ап҃ле (...)
Славьнь и велиеи ісь҃ бь҃ нш҃ь (...)
Послоушають . ѥгоже вса послоушають (...);[21]

НБС 647:[22] Ꙗко камень твьрдыи (...)
Крѣпостию х҃вою истинааго разоума (...)
Прьвѣѥ бл҃гтию ѥ҃ствьною и прѣбж҃твьною жизни ревноуѥ . моужь показа се бл҃гы варнава . соущьствомь оутешителꙗ сн҃ь . приносимаго ради именоуѥши се . н҃равь твои бл҃гтию . и оумь твои прѣч҃теть . вѣр҃ныихъ призваль ѥ҃ . прѣбывати вь бл҃гтии .[23]

Деч. 39: Вартоломеју (глас први):
Варѳоломею чьстне . х҃а бл҃говѣствоуѥ (...)
Варѳоломею славне . свѣтль еси ꙗкоже сл҃нце (...)
Варѳоломею моудре . пищныи потокь оустрьми се (...)
Варнави (глас четврти):
Приѥль еси ап҃ле . на бѣсы непобѣдимоую власть и силоу (...)[24]
Прьвѣи бл҃гости . и ѥ҃ствьномоу и бж҃твномоу житию подобе се (...)
Органь добрѣ сьставлѥнь (...).[25]

[20] Дечански рукопис је, на основу филигранолошке анализе хартије, датиран у последње године XIV века, и представник је рукописа усклађених са Јерусалимским типиком (Богдановић и др. 2011: 123–125).

[21] Трећа стихира је посвећена Вартоломеју, док се у прве две не помиње ниједно име, те се не може закључити коме су од двојице апостола посвећене.

[22] Прве две стихире посвећене су Вартоломеју, а трећа – Варнави.

[23] Стихира постоји и у Д, где гласи скоро истоветно: Првое бл҃дтию естьствьною и преб҃жствьною жизни рьвноуѧ . моужь показа сѧ . бл҃гын варнаво, сѫштьствьмь . и оутѣшителѧ сн҃ъ приносимааго ради именоуеши сѧ , нравъ твои преб҃лгдтию и оумоу прѣчистость вѣрныхъ призывалъ еси прѣбывати въ бл҃гдти .

[24] Стихира постоји у Д, али у другом преводу.

[25] Стихира постоји у Д, али у другом преводу.

Као што се из овог кратког прегледа види, стихире из САНУ 361 не појављују се ни у српском, нити у руском материјалу. Братков минеј има две стихире којих нема у другим рукописима, док трећа постоји у Д. То значи да се у два српска преписа појављује чак пет стихира које нису потврђене у другим рукописима. У служби дечанског рукописа постоје три, од раније непознате стихире Вартоломеју, док се две стихире посвећене Варнави налазе и у Д, у другом преводу.

Канон у служби 11. јуна добар је пример за комбиновани канон. У табели која следи, изложен је састав канона другога гласа српског рукописа, упоредо с одговарајућим деловима из Минеја Дубровског:[26]

САНУ 361 канон гласа другог	Минеј Дубровског канон гласа другог
пѣ҃ .а҃. ерм҃ . Вь глѣбинѣ по҃пи древле фараѡньска вса воиньства силоу же прѣѡроуженꙋ сл҃о вплѣщи се . прѣвьспѣвающе . грѣхи потрѣбиль е҃ . прѣславни г҃ь ꙗко про .[27]	пѣ҃ .а҃. ирмѡ҃ . Въ глоубинѣ постьла древле фараѡнитьска вьсꙗ воиньства преоржженоу силоу . въплъщь сѧ слово же прѣспѣющее и грѣхъ потребилъ еси преславьны г҃ь ꙗко прослави сѧ .
Проповедца всѣмь б҃ь слоужби сиѥ бж҃иꙗ бл҃гозрачна чт҃а избра тебе себе . причетавь лицѣ ст҃е врьтоломею прѣславне апл҃ьски просщено ср҃це ти бл҃готью .[28]	Пьрвѣньць вьсѣхъ б҃ъ слоужьбѣ си бж҃ии бг҃озрачьна чиста избра и тѧ причеталъ лицѣ ст҃е . варѳоломѣю прехвальне . апл҃стѣмь просвѣшть ср҃це ти бл҃гдтию .
Дѣли на висотоу вьш҃ь . ѥзикь ѡгнедх҃овьнь видевь раздѣлень . ѡб҃гати се имь . ꙗко хв҃ь апл҃ь . параклитовѣмь всеславне . вещь бо всечтиꙗ . оудобь си попалиль .	Дѣтелии на высотоу въшьдъ ꙗзыкъмь огнедъхновенъмь . видѣвъ раздѣление обогати сѧ имь ꙗко х҃въ апл҃ъ . пришьствьемь параклитовъмь . всеславьне . вештьство бечьстиꙗ . и оудобьство попалева .

[26] У издању сачуваног дела Минеја Дубровског скраћенице нису разрешаване, те то ни ми нисмо учинили приликом објављивања паралелног српскословенског текста, да се не би мешала два едициона принципа.

[27] Б: Вь глоубинѣ потопи дрѣвлѣ фараѡнитьска вса воиньства прѣѡроуженоую силоу вьплѣщь се . сл҃о же прѣспѣюще грѣхы потрѣбиль е҃ . прѣслав'ны г҃ь ꙗко просла .

[28] Б: Прьвѣн'ц всѣхь б҃ . слоужбѣ сиѥ бж҃твьнѣи бг҃озра'на и чт҃а избраа . и те причета лицѣ ст҃ѣе . вар'ѳоломею . прѣхвал'не апл҃ьсцѣмь . просвѣщае ср҃це ты бл҃гтию .

Бг҃оносни гл҃ь оумьнь . бж҃ниꙗ ти дх҃а сиꙗниемь . раздѣлень бы҃ ꙗви се . льстно шетание попали врьтоломею изещне . просвѣща и срца вѣрою поющ҃и те .

Богоносъ оугль оумьнъ бж҃ниꙗ ты дх҃а сиꙗниниль . раждьженъ бывъ ꙗви сѧ . льстьно шатание попалѧꙗ . варѳоломѣю изꙗштьне и просвѣщаꙗ же срца вѣрою поющиниль тѧ .

Чс҃таꙗ рци како дониши . како же мт҃и бы҃ . двѣственниль печатель сиꙗющиль . не потаи безн҃и . неприꙗтнаꙗ ес҃тволь . испитаи и покажи всѣль бь҃ пльтию роди се .

Чистаꙗ рьци . како дониши како жꙗ мт҃и бысть . двьствьныи печатьи сиꙗюшти . не пытаи бездьны не неприѧтьна естствъль . испытаи . единъ вьсѣхъ бъ г҃ь иже плътию родихъ .

пс҃ .г҃. ерм҃ .
Процвьла е҃ пꙋстинꙗ ꙗко и кринь г҃и . ѥзична неплодещиꙗ цр҃кви . пришьствиемь ти . ѡ неиже оутврьди се моѥ ср҃це .

пс҃ .г҃. ирмос .
Процвьла есть поустыни ꙗко кринъ . г҃и . ꙗзычьна неплодꙗштиꙗ цр҃кы пришьствьемь ти въ неиже оутвьрди сѧ моѥ ср҃це .

Источникь изиде сп҃ьнаго пива . врьтоломею прѣмꙋдре . и расплѡ҃на плода принесе . ѥзиколь сп҃ение достославне .

Ꙗко дъждь нб҃сьныи . исъхъшѫ прм҃дре . вьселеноую ти вьсю вредъль безбожиꙗ зъла напоева . славне бг҃овидьѥ .

Облака наль волнаго дьж҃а носе . изь источника блг҃ти . видень бы҃ варнаво славне . и потоки пищнаѥ рѣки источи.[29]

Источникь изиде . спсьнааго пива . варѳоломѣю премоудре . и расплодьнъ плодъ принесе ꙗзыкъ сп҃сению . достославьне .

Ꙗко дьж҃ь сниде . исьхъше прѣмоудре вселеноую . ти вс҃ведроль (!) безьдьж҃иꙗ зла . напонвь славне бг҃овн҃ѥ .[30]

Силою бл҃годѣтьною . ⟨идольско оуставы⟩ съгноение . чьстьне . прѣславьныиль вѣры словъль ср҃ца оусладованꙗ чьтоущихъ тѧ .

Ѥдиноу те дв҃оу и мтр҃ь чтель . ꙗко сп҃ению хощель вл҃ѥце бивши наль непорочнаꙗ . и мирь избавлающе .

Єдиноу дв҃цю тꙗ мт҃рь чьтелъ ꙗко сп҃сению ходатаицю бывьшѫ нѧмъ . непорочьнаѧ . и миръ избавлѧюшти мольбами си .[31]

[29] Ово је тропар из канона Варнави, такође другога гласа.

[30] Б: Ꙗко дьж҃ь нбсны . исьхъшоую прѣмоудре вьселеноую всоу . ведроль без'божиꙗ зла . напоева се слав'не бг҃овидьѥ .

[31] У Б ово је богородичан прве песме канона.

пѣ .д. ерм .
Пришьствовьвь ѿ дви . ни ходатаи ни
аньгль нь ти самь ги вьплщеи се . спи
всего ме чл҃к .

Низложи кр҃толь хвѣль . ограѫь се
бѣснаго шетаниꙗ . врьтоломею слав-
не . все бо ти ѡзари бл҃горазꙋмиѥль
тварь славне .

Послѣдоуи велению хв҃ꙋ апле . варнаво
прѣхвалне . нищиль разѫаѥ имѣниѥ
хв҃оу повѣникь бы велеглань .[32]

Възмоушева ѥзична мора апле . ꙗко
конь изѣшен словеси бывь ѡроужникь .
вѣрою бо оусладивь . слави бжиѥ
испльнен .

Постиже вь добродѣли . краи прѣсвѣ-
тьль . павла же ѡбрѣть бголасе апле
вѣль повѣдата изреченнии таини . все
вьзлюблене .[33]

пѣ .е. ерм .
Ходатаи боу и чл҃коль бы хе бе . то-
бою бо бы вл҃ко . кь свѣтоу начелникоу
ѿцоу ти . ѿ нощи невѣниꙗ . привиде-
ниꙗ ѡбрѣтохоль мре .

пѣ .д. ирмо .
Пришьствова отъ двы . не ходатаи ни
аньглъ нъ ты самь гь въплъти сѧ и спсе
вьсего мѧ человѣка . тѣль и въпию
ти . слава силѣ твое⟨н⟩ .

Низложи крьстьль гньль ограждь сѧ
бѣсьна шатаниꙗ . варѳоломѣе славь-
не . вьсю бо озарева . бгоразоумиѥль
тварь . вьсеславьне .

Свѣтилѣ мирѫ бжиꙗ славы зарение хъ
тꙗ ꙗвилъ есть . варѳоломѣю бгопри-
ꙗтьне . вьсь бо ты озари . бгоразоу-
миѥль миръ . достославьне .

Възмоушева ꙗзычьнаꙗ морѧ апле .
ꙗко конь изꙗштьнъ словеси бывъ
ороужиꙗ . вѣрою бо ослади . сланаго
безбожиꙗ испльнениѥ .

Исцѣлѧꙗ ѥужино старое престоупленіѥ
въ тꙗ непорочьноу прстаꙗ въсели сѧ .
вьсего мѧ чл҃вка
обнови падъша преб҃ствьныи .

пѣ .е.
Ходатаи боу и чл҃вкомъ бысть хе бе .
тобою бо вл҃ко . къ свѣтоу начални-
коу оцю ти отъ ношти невѣдѣниꙗ .
прѣвѣдѣние обрѣтохомъ .

[32] Тропар из канона Варнави. У Д превод је другачији: Последоуꙗ велѣнию владычьню . апле варнаво прехвальне . ништинмъ раздыꙗлъ еси вьсе имѣниѥ . хоповѣдьць бысть вельгласьнъ .

[33] Овде недостаје богородични тропар; тропар којим се овде завршава песма налази се у канону Варнави у Д: Постигноулъ еси добродѣтелни свѣтьлости коньць и павьла обрѣтъ бголасьнааго апла вьсѣмъ възвѣстила еста . таньства глоубиноу неизреченьноу .

У Б четврта песма канона има само тропаре из канона Вартоломеју.

Изданнѣи двѣ свѣтиле . за ни вь тварехь ꙗвльшꙋ се х҃оу прьви сьбесѣдова . с нимь присно си а҃пле . и ст҃ими его лючами просвѣщаюмь се .

Крѣпость крѣпка прѣс҃таго дх҃а а҃пле . ꙗвѣ имь на себѣ лоукавьства дх҃ь низложи . и за ихь дѣль избавление .[34]

Ꙗко роса бж҃иꙗ . чл҃коль избавление вь всемь мирѣ бы҃ . врьтоломею прѣбл҃жене . и землю бесьстию .[35]

Гл҃и твои помнюще . нн҃ѣ те бл҃жимь . тобою непорочнаꙗ . и жизнь чт҃ноую вь истиноу ѡбꙋгащьше се .

пѣ҃ .ѕ҃. ерм҃ .
Вь безнѣ грѣховнѣи ѡдрьжимьа . неиследна мл҃дниꙗ твоего . призиваю безноу ѿ тле .

Чоудеси дарованиѥ приемь . исцелениемь дарованиꙗ . ѡбꙋгати се врьтоломею славне . ѥзичьска стада ты вьоумиль еси .

Огнень ти ѥзикь ти и изешень . и все льщение ꙗко сѣно попалы . вѣрние просвѣты сл҃нце приемь бж҃иемь сиꙗниемь .

Источникь прѣмоудри ѹчитель . прѣславне слово безначел'но . мирно ѡбꙋева моудростию прѣславне .

Ꙗко роса божиꙗ х҃а мн҃кому поносѧшти ицѣление въ вьсемь мирѣ бысть . ѡ варѳоломѣю преблажене . и землѧ бештьстьꙗ . пророчьскы разврашева .

Незъданѣ свѣтѣ зъданыи въ тварьхъ . ꙗвльшоу сѧ х҃ж правъ събесѣдова, съ нимь прп҃дбно сиꙗꙗ а҃пле . и ст҃ами . лоучами его просвѣштаемъ .

Пьрвѣмь свѣтѣ приближь сѧ бы҃ . свѣтъ въторыи тѣми сиꙗнии свѣтолитии же озарилъ ꙗко видьць словеси . варѳоломѣе прѣславьне .

Гл҃ы твоꙗ помьнѧште тꙗ нынѣ блажимъ тобою . непорочьна бл҃женьствоуемъ[36] и жизнью чьстьною . истиною обогаштьше сѧ .

пѣ҃ .ѕ҃. ирм҃о .
Въ бездьнѣ грѣховьнѣ одрьжимъ неислѣдьноу милосрьдиꙗ твоего призываю бездьноу . отъ тьлѧ бж҃е мꙗ изведи .

Чоудесъ дарование приимъ ицѣление дарованьно обогаштъ сѧ . варѳоломѣе премоудрю . ꙗзычьна стада ты оулови .

Огньнъ ти ꙗзыкъ изꙗштьне . вьсе льштенье . ꙗко сѣно попали вѣрныхъ же просвѣти ср҃ца бж҃имь повѣданими .

Источника пр҃идрости оучениꙗ имы славьне . слово събезначально мирноу обоуева моудрость бл҃дтию . а҃пле .

[34] Тропар из пете песме канона Варнави.

[35] Овај тропар се налази на различитим местима у оквиру песама у српском и руском препису.

[36] Ове речи нема у српском препису.

Небеса прострь волею . небо земльноѥ . ширьшее тебе дроуги бжїа мтї ѩви се . ис тебе бо вьсиѩвь намь ѩви се .[37]

Нбса распростьрыи волею нбо земьно дроугое ширше тїа . бгоїти. ѩви ис тебе въсиѩвъ ѧви сѧ .

пѣ .з. ерм .
Бгопротивно велениѥ . прѣстоупникь ѩтель . високь пламень . хь же прострѣть бгочтивиць дѣ хла .

пѣ .з. ирмо .
Бгопротивьно велѣниѥ беѕаконьноуюшта мчтелѧ высокъ пламень възнеслъ есть . хъ же простретъ бгочьстивамъ дѣтьмъ хладъ дѫховьныи сан блгсланъ и прославленъ .

Прѣвелию таинноу . врьтоломею бжїи вьплъщени с миромь ти ѩви се в неиь . невьмѣстимоу и непостижимоу . ѥдиномоу невьмѣстимомоу . вѣрно нескаѕанно .

Превелию таинноу варѳоломѣе бжїа въплъштениа мироу тѧ ѩвилъ есть . вьсѣмъ невъмѣстимоу непостыжьнои . единѣмь же въмѣстимъ . вѣрнымъ несъкаѕаньно . и вѣроуемоу же .

Ѩко камень прѣсти врьтоломею . прѣчтно хвалимь . оутврьжениѥ льстьно . и прилежно раѕори . стѣи же црькви крѣпко ѡснованиѥ . ти сьхранѣиши недвижимо .

Ѩко камень прстъ . варѳоломѣе . прчисто валѧемъ . оутвьрженіе льстьное прилѣжьно раѕори стѣи же црькви крѣпко основаніе бывъ съхранѧеши ю неподвижимоу .

Веселить се днь питѣвьшаѩ . благоуханно . кадило процвитающе вѣрою . хоу те проѕебьше бгоблжене . юже ти заштитова плѣнениѩ нѣшнаго избави раби свое .[38]

Бжїе подобиѥ . варѳоломѣе . шаротами и дѣтельми прблжне написова . тѣмь же аплъ стъ сътворенъ вьсѣмъ проповѣда хво пришьствье иного въспѣтыи оць нашихъ .

Прчтоѥ ѕачетиѥ . бесѣменное рожѣство ѥдина ѩвила ѥси . двою ѩвила ѥси . прѣбивши ба бо родила ѥси иже на всѣми чтаѩ члка бивьша . вѣрниць на спѣниѥ . и ѡбновленіе .[39]

Гръѕна съѕьрѣвъшааго недѣлана чиста иже проѕѩбе . на дрѣвѣ егда оуѕьрѣ висима . въпиѩше чадо сладъкое . мъстъ ми искаплѧи . имь же льсть пьѩньства отъиметь сѧ .

[37] У Д други превод овог тропара: Нбо протѧгын волею нбо ѕемльное дроугое распространи тѧ . бгоїти чстаѩ . и ис тебе въсиѩвъ ѩви сѧ .

[38] Тропар из седме песме канона Варнави.

[39] Богородични тропари су различити.

пѣ҃ .и҃. ерм҃ .
О подоби ѕлате не брѣгьше . трьславни ѿроци неизмѣнно живь . бж҃и ѡбразь видѣвьше . по ср҃ѣ пламене поꙗхоу ѡ сщ҃ествьна гдⷭ҇а поите дѣ҃ .[40]

пѣ҃ .и҃.
Пештъ огньна инъгда въ вавилонѣ дѣтели раздѣлаше бжиимь вѣлѣниимь халдѣꙗ опалаюшти вѣрныѧ же прохлажаюшти и поюшти . блг҃ословте вьсѧ дѣла господьнѧ г҃а .

Ꙗко рѣка ѿ сионa сьшѣши . црк҃вна сьставлениꙗ поишь си прѣхвальне . пок҃и бж҃ествьныѥ . источиль ѥси свѣтло .

Велиѥ и мало . много же и оумалѥно . сп҃сово ѥуаг҃лиѥ . прѣмоудро наоучилъ ѥси велию и преславьна оучаштены гл҃ы вьсѣмъ назнаменавъ . варѳоломѣе ап҃ле .

Възмоущаго море лютоѥ . коне си ꙗко блѣ҃тель
наве҃ павла и варнавоу славна изѣшьнаꙗ . и льсть идольскоую прогонеща хе҃ . оучениѥмь истиннимь .[41]

Ꙗко рѣка и-сионa ишьдъша црквьнаꙗ съставлениꙗ поиши . прехвальне . потокъ бо бж҃иѧ пишта испоустилъ еси свѣтло зовыи . блг҃овте вьсѧ дѣла ⟨господьнѧ г҃а⟩ .

Положь дш҃оу прѣстоую ꙗко параклить . и сл҃рты ѡсвѧщ҃ѥниѥ . вьседѣтелѣ в црк҃ви хв҃ѣ . свѣтилѣ сиꙗюще твою силоу проповѣдающе . сн҃а же и родителꙗ зовѹще . бл҃вите дѣ҃ .

Бж҃ьствьныихъ даровъ . ꙗвѣ свѣтьлыими . и великыими ꙗко ап҃лъ . бж҃ьствьнѣ оукраси сѧ . прѥходитъ достоꙗниѥ бл҃гонаслѣдиѥ все . блажѥне . сѫштее въ чл҃вцѣхъ видимою благодѣтию .

Да проклетиѥ прьвоѥ погрѣбиши . и сл҃ртию ѡсоуж҃ени древноую прабаби изь дв҃и мт҃ре сн҃ь бж҃и ꙗви се .

Да клꙗтвьноѥ пьрвоѥ потрѣбиши . и съмьрти осѫжениѥ древьнаꙗ прабабы из дв҃ца матере безмоужьны . сн҃е бж҃ии роди сѧ вьсѣмъ даровавъ бесъмьртие ⟨негыблюштее⟩ .[42]

пѣ҃ .ѳ҃. ерм҃ .
Безначелна родителꙗ . сн҃ь бг҃ и гь҃ . въплщен се ѿ дв҃и и наль ꙗви се . ѡмраченнаꙗ просвѣтиты . и сьбрати расточенниꙗ . тѣм же всехвальноу бц҃оу вечꙗе .

пѣ҃ .ѳ҃.
Безначальна родителѧ сн҃ъ бъ и г҃ь въплъшть сѧ отъ дв҃ѣцѣ намъ ѧви сѧ омраченаꙗ просвѣтити и събьрати расточенаꙗ . тѣмь вьсехвальнѫ величаемъ .

[40] Ирмоси су различити.

[41] Тропар из канона Варнави. У Д превод је другачији: Море лютое . възмоуштати конѧ си . ꙗко бл҃годѣтель наведе . варнавоу славьнаго и павла многобж҃ьствьноую оучении . хе҃ истиньными прогонѧшта .

[42] Цео овај подвучени део текста недостаје у српском рукопису.

Словеси слоужителю бивь самовидѣче . оученикь бивь бг҃овидьць и проповѣдатель бывь словоу нн҃ѣ .[43]	Словеси слоужитель бысть и самовидьць и проповѣдатель . слово нынѣ идеже есть оученикъ бо҃видьць . ты бо въ истиноу жити съподоби сѧ ꙗко самъ обѣшта нелъжьно пре҃блгыи .
Вѣтиѥмь блоудениꙗ лютость . ѡгнемь лютости твое бг҃огласе варнаво . ꙗвѣ оугасова . ꙁарениѥ тоже . вьноутрь ѥдоу имѣѥ источникь . тѣмь пре҃стоѥ праꙁеньство величаемь .[44]	Ꙗко нынѣ престоѧ . престолоу вл҃кы своѥго и онѫдьнѧми лоучами въсиꙗемъ . ѡ варѳоломѣѥ премоудре . пѣвьць си своихъ посѣти иꙁбави отъ страсти и бѣдъ раꙁличьныихъ .
Вѣрою паметь твою творимь нн҃ѣ а҃пле ми҃твьника те кь вл҃це . пре҃лагаемь . простиню просеще грѣхомь ходатаиствомь си приѥмати варнаво пре҃славне . сщ҃енни поститель .[45]	Сн҃ъ вѣрою быти . сподобленъ бж҃ии оч҃а съкровишта . наслѣдьникъ бысть . о велнодарьна длань . ѡле дарове . нынѣ преидоуште х҃а прославльшаго тѧ . бг҃овидьѥ преблаженѥ .
Оутрьнѣ ѡбрѣте се рана . вь нощи житеисцѣи . и ꙁарами двь҃ства . ѡблистающе вьстокь сл҃нчни . оу⟨...⟩ни правѣени . тѣмь те непрѣстанно величаемо .	Ꙗко оутрьнѧ обрете сѧ рана . въ нощи житинисцѣи . двьства бо лоучами облиставъши . ты въстокъ сл҃нчьныи . оумьныи правьдьныи намъ ꙗвила еси .

Из прегледа састава канона у два преписа, српском и руском, види се да је редослед неких тропара у појединим песмама измењен. Други српски препис ове службе у Братковом минеју показао је да су у српском материјалу заступљене њене различите варијанте, што се у првом реду види по саставу појединих песмама комбинованог канона двојици апостола. Тако, Братков минеј има комбиновани канон сложен од тропара који се већим делом разликују од оних заступљених у песмама Академијиног рукописа. У напоменама је донет потпуни текст свих оних тропара који су заједнички за три поменута преписа – једном руском и два српска. Текстолошка слика је веома интересантна. Наиме, показало се да је превод појединих тропара Братковог минеја ближи преводу у Минеју Дубровског.

[43] Тропар је скраћен у односу на текст у Минеју Дубровског.
[44] Тропар Варнави.
[45] Тропар Варнави.

Тиме се отварају нова питања. Још је Јагић (Ягич 1886: CXXXI–CXXXII) у уводној студији саопштио да у основи постоје два засебна превода минеја, један старији, заступљен у руским рукописима, и други – млађи, који је настао на јужнословенском подручју и резултат је увођења Јерусалимског типика у употребу. Он је, такође, констатовао и да је несумњиво било мањих редакторских интервенција у старом преводу, мада није могуће утврдити где се то догађало. Наведени српски примери потврђују такав његов став. Мада смо за ову прилику анализирали само једну службу, сличних ситуација – из других извора непознатих стихира и комбинованих канона – има и у другим службама Академијиног рукописа. Присуство бројних дела ране словенске химнографије, чији су аутори Климент и Наум Охридски као и Константин Преславски, указују на старину предлошка са кога је овај рукопис био преписан, као и на Охрид као његово вероватно исходиште.[46] Бројност заступљених словенских састава допушта да се овај рукопис слободно назове својеврсном антологијом дела ране словенске химнографије. Не треба губити из вида ни чињеницу да је Сава непосредно по бекству на Атос боравио у руском манастиру, те је био у прилици да упозна и рукописе руске редакције. Већ је примерима из Братковог минеја, на основу трагова русизама који се у њему појављују, наглашено да је неопходно обратити пажњу на могуће везе са руском рукописном традицијом (Штављанин-Ђорђевић 1976: 21–40). На могуће везе Академијиног рукописа са неким руским предлошком указује и назнака канонъ фтори крщению, која стоји уз други канон у Богојављенској служби (6. јануар).[47]

Најстарији српски празнични минеј заслужује да му се посвети много већа пажња него што је то у овој прилици могуће. Он заузима посебно место међу јужнословенским минејима, не само по специфичном избору светих унетих у календар, него и по свом химнографском материјалу.

[46] Он садржи: канон Јевтимију Великом чији је аутор Климент Охридски, Константина Преславског канон арханђелу Михајлу и канон на Рођење Христово, два циклуса азбучних стихира, канон за празник Ваведења, канон Симеону Богоприимцу, канон на Богојављење (Станкова 2012: 55).

[47] У српским рукописима, по правилу, стоји инь канонь.

Цитирана литература

Архиепископ Сергий: Архиепископ Сергий (Спасский). *Полный месяцеслов Востока*, т. III. *Святой восток. Часть вторая и третья*. Владимир, 1901. Репринт: Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 1997.

Богдановић, Димитрије. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*. Београд: САНУ, 1982.

Богдановић, Димитрије, Љубица Штављанин-Ђорђевић, Биљана Јовановић-Стипчевић, Љупка Васиљев, Луција Чернић, Мирослава Гроздановић-Пајић. *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, књ. I. Надежда Р. Синдик (прир.). Београд: Народна библиотека Србије, 2011.

Иванова, Климентина – Мария Йовчева. „Путешествие св. Александра Римского (Фракийского) из Рима и Карфагена по балканским землям и дальше.“ *Древняя Русь* 4/18 (2004): 35–45.

Јанковић, Марија. *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*. Београд, 1986.

Јовановић-Стипчевић, Биљана. „Текстолошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке према стихирама Рођења и Крштења у српском препису.“ *Археографски прилози* 3 (1980): 93–121.

Јовановић-Стипчевић, Биљана. „Русална среда у српском рукопису XIII века (Служба Преполовљењу празника).“ *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*. Научни скупови САНУ, књ. 10. Одељење језика и књижевности, књ. 2. Београд, 1981, 231–285.

Кожухаров, Стефан. „Неизвестен летописен расказ от времето на цар Иван Асен II.“ *Литературна мисъл* 2 (1974): 123–135.

Марков, В. М. „Путятина минея как древнейший памятник русского письма.“ *Slavia* 37/4 (1968): 548–562.

Милојевић, Милош. „Правила св. Симеуну Српском. Из Вучитрнског пролога исписао Милош С. Милојевић.“ *Гласник Српског ученог друштва* XXXII (1871): 149–163.

Мурянов, Михаил. „О Минее Дубровского.“ H. Rothe (Hrsg.). *Das Dubrovskij-Menäum.* Edition der Handschrift F. п. I. 36 (RNB). M. F. Mur'janov (besorgt und kommentiert). Opladen–Wiesbaden, 1999.

Попов, Георги. „Новооткрити химнографски произведения на Климет Охридски и Константин Преславски.“ *Български език* 32/1 (1982): 3–26.

Попов, Георги. „Из химнографското наследство на Константин Преславски (Новооткрит трипеснец на предпразненство на Успение Богородичино).“ *Palaeobulgarica/Старобългаристика* XIX/3 (1995): 3–31.

Попов, Георги. „Канон за Рождество Христово от Константин Преславски.“ *Palaeobulgarica/Старобългаристика* XXII/4 (1998): 3–27.

Попов, Георги. *Старобългарска църковна поезия за Рождество Христово и Богоявление,* кн. I. Климента пасни. София, 2013.

Райков, Божидар, Стефан Кожухаров, Хайнц Миклас, Христо Кодов. *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора*. София: CIBAL, 1994.

Сводный каталог 1984: Л. П. Жуковская (отв. ред.). *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII века)*. Москва, 1984.

Сводный каталог 2002: А. А. Турилов (отв. ред.). *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии (XIV век)*, вып. 1. *Апокалипсис – Летопись Лаврентьевская*. Москва, 2002.

Србљак I: Ђорђе Трифуновић (прир.). *Србљак: службе, канони, акатисти*, I. Димитрије Богдановић (прев.). Београд: Српска књижевна задруга, 1970.

Станкова, Радослава. „Службата за св. Димитър Солунски в сръбски преписи от XIII век." Пѣти достонтъ архистратига. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. София: Издателство „Боян Пенев", 2003, 143–156.

Станкова, Радослава. *Култ и химнография. Служби за местни южнославянски светци в ръкописи от XIII–XV в*. София, 2012.

Станчев, Красимир – Георги Попов. *Климент Охридски. Живот и творчество*. София, 1988.

Суботин-Голубовић, Татјана. „Култ светог Ахилија Лариског." *Зборник радова Византолошког института* XXVI (1987): 21–33.

Суботин-Голубовић, Татјана. „Канони у службама 1. септембра у најстаријим српским минејима XIII века." *Археографски прилози* 10/11 (1988–1989): 51–59.

Суботин-Голубовић, Татјана. „Празник Преображења Господњег у јужнословенским минејима XIII и XIV века." *Археографски прилози* 17 (1995): 47–69.

Суботин-Голубовић, Татјана. „Словенски преписи службе св. Ахилију и њихови грчки узори." *Свети Ахилије у Ариљу. Историја, уметност*. Београд, 2002, 29–34.

Суботин-Голубовић, Татјана. „Утицај преноса моштију св. Петке у Деспотовину на развој њеног култа у српској средини." *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация*. София, 2005: 343–354.

Суботин-Голубовић, Татјана. „Празновање св. Константина и Јелене у средњовековној Србији (према српским минејима XIII и XIV века)." *Археографски прилози* 35 (2013): 21–47.

Темчин, Сергей. „Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 года). Часть первая." *Славяноведение* 2 (2004): 18–55.

Трифонова, Радослава. „Сръбски препис на най-ранната служба за св. Петка Търновска." *Търновска книжовна школа*, т. 7. *Търновска книжовна школа и християнската култура в източна Европа*. Велико Търново, 2002, 181–198.

Цонев, Беньо. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*, т. II. София, 1923.

Шпадијер, Ирена. *Почеци српске химнографије. Савина служба светом Симеону.* Београд: Чигоја штампа, 2019.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица. „Братков минеј. Кратак приказ." *Зборник историје књижевности* 10. Београд: САНУ, 1976, 21–40.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Мирослава Грозданović-Пајић, Луција Церниħ. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. I. Београд: Народна библиотека Србије, 1986.

Щеголева, Л. *Путятина минея (XI век). 1–10 мая.* Москва, 2001.

Ягич, Ватрослав. *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г.* Санктпетербург: Типография Императорской Академии наук, 1886.

Tatjana Subotin-Golubović

Service to the Holy Apostles Bartholomew and Barnabas as an Example of the Peculiar Composition of the Manuscript SASA Archive No. 361

Summary

Menaia contain services to the saints celebrated during the fixed (calendar) annual cycle. The evidence of complete Serbian manuscripts of this type is not earlier than the second quarter of the 13th century (Bratko's Menaion), although two fragments from the last quarter of the 12th century are known. The evidence of festal menaia, which contain only selected services for the whole year or for some months, can be found in Russian tradition as early as the 12th century. The earliest known Serbian Festal Menaion, held by the Archive of the Serbian Academy of Sciences and Arts (SASA), manuscript No. 361, is dated to the mid-13th century. It also contains an abridged Festal Triodion, as an annex. Apart from feasts dedicated to Jesus Christ and the Virgin Mary, the menaion contains services dedicated to a very limited range of saints. The manuscript includes the earliest known copy of Sava's service to Saint Simeon, a copy of the "Service to Saint Paraskeve of Epivates", and the Service to Saint Achillius of Larissa. It contains a whole series of early South Slavonic hymnographic works: the canon to Saint Euthymius the Great by Klement of Ohrid, the canon to Archangel Michael, and the canon to the Nativity by Constantine of Preslav, two cycles of alphabetical stichera, the canon to the Feast of the Presentation of the Holy Virgin in the Temple, the canon to Simeon the God Receiver, and the canon to the Epiphany. The structure of the services included in the menaion is simple; the composition of individual services is unusual and they contain stichera that are not confirmed in other Serbian manuscripts of this type. Furthermore, a number of services in this manuscript feature the so-called combined canons. This is demonstrated on the service to the apostles Bartholomew and Barnabas (11 June). The service in the SASA manuscript has been compared with the earliest known service dedicated to these saints in the fragmentarily preserved manuscript held by the Russian National Library in Saint Petersburg dated to the late 11th century (F. p. I. 36), as well as with other relevant Serbian materials.

НАТАША ПОЛОВИНА

„Са звуком духовним свирао си красно“

Симболика музичких инструмената у култним списима посвећеним светом Ћирилу и светом Сави

Као значајна димензија непосредног религијског искуства, музика је у средњовековној уметности представљала важну категорију у широком распону религијске симболике. Познато је да су средњовековни писци светитеље често представљали симболички – упоређивањем с одговарајућим биљкама, животињама, небеским телима, музичким инструментима и слично. Штавише, управо су посредством симболике истицана нека од најбитнијих својстава и функција светитеља. У раду се симболичко упоређивање светог Ћирила и светог Саве с музичким инструментима сагледава у контексту улоге и места чула у библијском тексту, односно, у светлости синестезије и спознаје Бога и света као њеним крајњим резултатом. У карактеризацији ликова светог Ћирила и светог Саве симболика музичких инструмената је у функцији истицања њихове просветитељске и посредничке улоге.

Кључне речи: симбол, светитељ, чула, спознаја, Бог, Библија, музика, труба, свирала

Средњовековни однос према музици у великој мери заснивао се на античкој традицији, у којој је музика имала свештену, али и моралну, едукативну моћ (Judkin 2003: 31–33). У ранохришћанској литургији основна улога музике огледала се у преношењу речи Светог писма. Поред појања, као саставног дела богослужења, музика је у средњем веку била заступљена и у дворским церемонијама, ратним походима и победничким свечаностима, о чему драгоцене

* Наташа Половина, Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Одсек за српску књижевност.

Рад је настао у оквиру пројекта „Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности“ (бр. 178005), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

податке налазимо у делима средњовековне књижевности (Кокановић 1999: 150, 155).

Као значајна димензија непосредног религијског искуства, музика је морала представљати и важну категорију у широком распону религијске симболике. Познато је да су средњовековни писци светитеље често представљали симболички – упоређивањем с одговарајућим биљкама, животињама, небеским телима, музичким инструментима и слично (Половина 2017: 35–41) – истичући на тај начин нека од њихових најбитнијих својстава. Симбол је, као „самостални спознајни облик", припадао самој основи духовног живота (Елијаде 1999: 7, 10). С обзиром на то да је Свето писмо било главни извор средњовековне симболике, у светлости библијског текста посматрала се и функција симбола, која се односила на откривање целовите реалности, неприступачне осталим спознајним средствима (Елијаде 1999: 206). С тим у вези, одговор на питање због чега је музика (односно, музички инструмент) постала чиниоцем креативне симболичке свести треба тражити у симболичкој улози пет чула у спознаји Бога и света,[48] која произлази из Светог писма (Марјановић-Душанић 2017: 147). Као чулни знак нечега натчулног (појма, мисли, веровања, вредности, ЕП III: 1739), симбол је указивао на извесне особине, али и функције одређеног светитеља.

Како примећује Смиља Марјановић-Душанић (2017: 149), перцепција божанског посредством чулних доживљаја наговештена је већ у уводним редовима Прве посланице Јованове („Што бјеше од почетка, што смо чули, и што смо видјели очима својима, што сагледасмо и руке наше опипаше..."),[49] у којима се – осим међусобног укрштаја више чула – истиче и њихова хијерархија. Предност је, наиме, дата чулу вида и чулу слуха.[50] Штавише, као „очигледну

[48] Античко учење о пет чула, на које се хришћанско тумачење чула надовезало пре свега посредством хришћанског учења о врлинама, у српску књижевност ушло је врло рано – оно је присутно у најстаријим сачуваним српским средњовековних текстовима (Трифуновић 2006: 7; Марјановић-Душанић 2017: 147).

[49] Сви наводи из Светог писма дати су према преводу Ђура Даничића и Вука Стеф. Караџића (Библија 1997).

[50] На промишљања о синестезији и хијерархији чула наилазимо и у учењима црквених отаца. Учење о синестезији чула у хришћанском контексту уобличава Августин, дајући предност управо чулима вида и слуха, као кључним у процесу богојављања (Марјановић-Душанић 2017: 153). У истоветном хијерархијском

одлику Библије“ поједини аутори истакли су „снажни нагласак на метафорама уха у поређењу с метафорама ока“ (док постоје тешкоће у томе да се Бог види, никада се не поставља никаква потешкоћа да Бог проговори; Fraj 1985: 151). Пријемчивост верника на музику, односно на ефекте звука уопште, препозната је већ у раном средњем веку, када се, под утицајем Аристотела, у уметности развила специфична пракса представљања сваког од пет чула: она су приказивана као људске фигуре које држе карактеристичан предмет као „знак“ сваког појединог чула. Тако је, на пример, чуло вида било представљано огледалом, чуло мириса цветом, а чуло слуха музичким инструментом (Марјановић-Душанић 2017: 159–160).

Истраживања су показала да су у српској средњовековној књижевности (пре свега у поетским текстовима – службама и канонима) светитељи симболички упоређивани с различитим музичким инструментима: трубом, цевницом, органоном, рогом, свиралом, гуслама.[51] С највећим бројем инструмената упоређен је свети Сава (Половина 2017: 37), чија је посредничка улога истакнута управо симболичким поистовећивањем с музичким инструментом: као што музички инструмент распростире звук, тако и Сава обзнањује и шири истину, проповеда, освешћује људе и, у извесном смислу, посредује на путу спознаје Бога, омогућавајући људима да „виде“ оно што је иза појавног (Марјановић-Душанић 2017: 153). Тако се у Служби преносу моштију светога Саве Савиног ученика Сава назива „громогласном трубом која нам навештава пут спасења“ (Србљак I: 55), док се у Служби уснућу светог Саве Непознатог Милешевца представља као „свирала гласа спаснога што оглашава учење православно“, „богозване гусле Божјега параклита“, „велики органон Божји“ и „хваљена труба истинита“ (Србљак I: 93). У Теодосијевој Служби светоме Сави светитељ је симболички представљен као „божаствена цевница“ (Србљак I: 223), „органон светога Духа, што оглашава неизрециву тајну спасења божаственим учењем својим велегласно“ (Србљак I: 289).

поретку, чула посматра и Јован Дамаскин, за којег је прво чуло вид, а друго чуло – слух, с тим што „треба знати да вид по правим линијама види, док мирис и слух не осећају само праволинијски, него одсвуда“ (Свети Јован Дамаскин 1994: 86).

[51] Регистар музичких инструмената који се помињу у српским средњовековним житијима саставила је Маријана Кокановић (1999: 163).

За симболику средњовековне српске књижевности не може се рећи да је изворна и оригинална у правом смислу речи. Највећи број симбола стара српска књижевност преузима из Светог писма, али и из византијске хагиографске и литургијске књижевности.[52] С обзиром на несумњив утицај првих словенских житија на српска средњовековна житија, како на типолошком и композиционом плану,[53] тако и на плану карактеризације главних јунака, намеће се и питање подударности симболичког фонда у култним списима посвећеним светом Ћирилу и светом Сави, то јест, на „учешће" тог симболичког фонда у карактеризацији ликова ових светитеља.

Пре свега, очигледна је сличност у погледу врста инструмената с којима се пореде свети Ћирило и свети Сава. У Служби Ћирилу непознатог писца Ћирило је упоређен с цевницом („Цевница беседна и света, ваистину, јавио си се, блажени Ћирило, с гласом светим спасења, са звуком духовним свирао си красно, одгонећи сна") и трубом („О уме огњени, о гласна трубо, о славују певљиви, о ластавице говорљива..."), док се његове речи пореде са свиралама („Беседним свиралама, мудрим казивањима, красотом и сладошћу речи својих, призвао си, блажени, овце у ограде свете") (Ћирило и Методије: 135, 140). На помен оргуља (додуше, у нешто измењеном контексту) наилазимо у Похвали Ћирилу Климента Охридског: „Његов је језик сладостан и реч му је истинита; те пречисте усне процветаше у премудрости као цвет, његови пречисти прсти духовне оргуље подигоше и златозарним писменима украсише" (Ћирило и Методије: 127).

Иако у Житију Ћириловом не налазимо примере симболичког упоређења јунака с музичким инструментом, занимљив је помен музичких инструмената у Ћириловој полемици с тројезичницима,

[52] О неком виду оригиналности ипак се може говорити. Оригиналност уметничког поступка у средњовековној уметности није се огледала у „увођењу" нових, до тада непознатих мотива и симбола, већ у изналажењу нових „спрегова", у трагању за неоткривеним, неискоришћеним потенцијалима већ постојећих симбола. Управо захваљујући таквом проширивању значења већ познатих симбола, у српској средњовековној традицији формирала се богата ризница симбола (Трифуновић 1968: 316– 319).

[53] О типолошкој сродности Доментијановог Житија светог Саве и Житија Методијевог, уз преглед старије литературе о овој теми, писала је Љиљана Јухас-Георгиевска (2014: 350).

када он пред неистомишљеницима износи властита размишљања о језику: „А сад, браћо, ако дођем к вама језике говорећи, какву ћу корист учинити ако вам не говорим ради јасноће и разумевања, или пророчанства или за поуку? Чак и бездушне ствари које дају глас, било свирала, било гусле, ако не покаже разлике у звуку, како ће се разумети шта се свира или гуди? Јер, ако труба да неразговетан глас, ко ће се спремати на бој? Тако и ви ако неразумљиву реч речете језиком, како ће се разумети шта говорите?“ (Ћирило и Методије: 108).

Наведене речи илустрација су византијског естетичког схватања да се у приказивању узвишене духовне суштине треба служити сликама „ниских предмета“ (Бичков 1991: 145). Заиста, начин на који су музички инструменти приказивани у ликовној уметности упућују често на њихову ниску, а понекад чак и презрену природу (као, рецимо, у иконографским представама Ругања Христу, у којима ликови који се ругају Христу свирају различите врсте инструмената – дувачке, гудачке, жичане). У ликовној уметности средњега века музички инструменти најчешће се налазе у рукама свирача, пастира и девојака, дакле, световних лица (ЛССВ: 421).

Мотив музичких инструмената јавља се, међутим, и у Теодосијевом Житију светог Саве, и то у сличном контексту као у Житију Ћириловом: музичке инструменте помиње Сава у својој поуци (проповеди) о правој вери: „Јер када зли дух који је давио Саула бежаше од Саула Давидовим свирањем у свиралу и ударањем у гусле, колико ће се више устрашити и бежати од страшне трубе која исповеда Тројицу Свету у једном божаству?“ (Теодосије 1988: 210).

На основу наведених примера из култних списа посвећених светом Ћирилу и светом Сави јасно је да је инструментаријум средњовековних писаца формиран, пре свега, под утицајем Светог писма. Скоро целокупан репетоар инструмената с којима се срећемо у овим текстовима помиње се у 150. псалму, у којем се све што дише позива да слави Господа „уз глас трубни, уз псалтир и гусле“, „с бубњем“, „уз жице и орган“, уз јасне и громовне „кимвале“.[54]

[54] Анализом рукописа из периода од XIII до XVI века дошло се до закључка да су називи инструмената који се помињу у Старом завету (гусле, псалтир, труба, тимпан, струне, орган и кимвал) били познати српским средњовековним уметницима (Pejović 2005: 16).

Један од инструмената с којим су упоређени и Ћирило и Сава јесте труба.[55] Бројни примери из ликовне уметности и књижевности сведоче о томе да се овај инструмент, још од антике, употребљавао за обележавање неких значајних догађаја, или је најављивао велика историјска или космичка дешавања (нпр. последњи суд). Симболичко значење у средњовековној књижевности, разуме се, труба црпи превасходно из Светог писма. У Старом завету трубу свирају свештеници (Књига Исуса Навина 6: 1–4;[56] Прва књига дневника 16: 1; Друга књига дневника 29: 26), а у Књизи пророка Исаије труба се такође јавља као својеврсно средство „оглашавања", посредник који преноси неку поруку: „Сви који живите на свијету и станујете на земљи, кад се дигне застава на горама, гледајте, и кад затруби труба, слушајте" (18: 3), или: „Вичи из грла, не устежи се, подигни глас свој као труба, и објави народу мојему безакоња његова и дому Јаковљеву гријехе њихове" (58: 1). У Новом завету трубу свирају анђели (Откривење 8: 2). Она је део представе о Страшном суду, која је своје уобличење нашла и у ликовној уметности: „И глас гудача и пјевача и свирача и трубача неће се више чути у теби; и никакав мајстор ни од каква заната неће се више наћи у теби, и хука камења воденичнога неће се чути у теби" (Откривење 18: 22). Универзална симболика овог инструмента могла би се, дакле, односити на неку врсту споне између неба и земље, на „врло важно поклапање елемената и догађаја, обележеног појавним облицима неба" (Chevalier–Gheerbrant 1983: 719).

Поред трубе, симбол који је заједнички култним списима посвећеним светом Ћирилу и светом Сави јесте цевница, односно свирала, фрула (Pejović 2005: 15). Чињеница да су средњовековни писци равноправно употребљавали сва три наведена назива потврда је мишљења о непрецизној, а понекад и непоузданој номенклатури музичких инструмената. У средњем веку, наиме, исти инструмент могао је имати неколико различитих назива, и обрнуто – један назив могао се односити на различите инструменте. Ипак, баш зато што су инструменти били присутни због свог симболичког значења, с обзиром на то да се музички инструменти

[55] Труба је инструмент који се у српској средњовековној књижевности најчешће помиње (Половина 2017: 37).

[56] Уз звук трубе срушене су зидине Јерихона.

јављају у функцији симбола, излишно би било очекивати терминолошку прецизност (Judkin 2003: 468). За средњовековног писца није ни било битно о којој врсти инструмента се тачно ради, већ какву симболичку функцију тај инструмент има. Средњовековни уметници вршили су „замену“ појмова на основу њихове истоветне симболичке функције, а не на основу њихове очигледне сличности, премда су у већини случајева поштовали групу којој припада одређени инструмент (нпр. дувачки, жичани и сл.). Важнијим од питања номенклатуре чини се питање међусобне везе између конкретних особина, аудитивних својстава појединог инструмента с његовим симболичким значењем. Када је реч о српској средњовековној књижевности, најчешће се помињу дувачки инструменти који у доба средњег века нису подлегали модерној подели на дрвене и лимене, већ на гласне и тихе (Judkin 2003: 473). Тако би, на пример, групи гласних инструмената припадали труба и рог, а у тихе би се убрајала свирала.

Како било, симболичко упоређивање светитеља с музичким инструментима може се објаснити у контексту улоге и места чула у библијском тексту, односно, у вези с темом синестезије чула, „чији је резултат откривење божанске светлости и њено преношење људском роду” (Марјановић-Душанић 2017: 149). Чини се, отуда, да је упоређивањем светог Ћирила и светог Саве с музичким инструментима у први план истакнута њихова просветитељска улога. Два симболичка значења музичког инструмента – да оглашава, и оглашавањем просвећује, али и да прославља оглашавање и прослављање Бога, спојена су управо у личности светитеља, чиме је дидактичка димензија његовог лика двоструко наглашена: непосредно, приказивањем светитеља као учитеља (он учи грешнике и вернике Божјој истини на начин на који музички инструмент шири звук) и посредно (хваљењем Господа позива друге да га подражавају, његов живот јесте пример који други треба да следе).

Разумевање истине започиње, могло би се рећи, „отварањем ушију“ (Coolman 2012: 128). Као и у Светом писму, оно што се слуша и чује наводи на неки вид „акције“, на потребу да се за звуком пође и да се он прати, за разлику од неког видљивог предмета који човека наводи да пред њиме застане (Fraj 1985: 152). Симболичким упоређењем светитеља с музичким инструментом посредно

се призива идеја о томе да контакт с Богом у овоземаљском свету почиње слушањем (McGinn 2012: 192), а управо је светитељ онај посредник који треба да омогући контакт између људи и Бога.

Цитирана литература

Библија: *Библија или Свето писмо Старога и Новога завета*. Стари завјет превео Ђуро Даничић. Нови завјет превео Вук Стеф. Караџић. Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1991.

Бичков, Виктор Васиљевић. *Византијска естетика: теоријски проблеми.* Димитрије Калезић (прев.). Београд: Просвета, 1991.

Елијаде, Мирча. *Слике и симболи. Огледи о магијско-религијској симболици*. Душан Јанић (прев.). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1999.

ЕП III: Димитрије Калезић (гл. ур.). *Енциклопедија православља*, III. Београд: Савремена администрација, 2002.

Јухас-Георгиевска, Љиљана. „Карактеризација јунака у старословенским житијима Ћирила и Методија и у српским житијима прве половине XIII века." Јованка Радић, Виктор Савић (ур.). *Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе 863–2013*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2014: 349–373.

Кокановић, Маријана. „Помени о музици у српским средњовековним житијима." *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 24–25 (1999): 145–163.

ЛССВ: Сима Ћирковић, Раде Михаљчић (прир.). *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge, 1999.

Марјановић-Душанић, Смиља. *Свето и пропадљиво. Тело у српској хагиографској књижевности.* Београд: Балканолошки институт САНУ, Clio, 2017.

Половина, Наташа. „Свети Сава као музички инструмент. Један вид симболичког представљања хришћанског просветитеља." *Балканске свеске*, 2017. <http://www.bt.unn.ru/> (31.10. 2018)

Свети Јован Дамаскин. „Тачно изложење православне вере." *Луча, часопис за филозофију и социологију* год. X, бр. 2 (1994).

Србљак I: Ђорђе Трифуновић (прир.). *Србљак: службе, канони, акатисти*, I. Димитрије Богдановић (прев.). Београд: Српска књижевна задруга, 1970.

Теодосије. *Житија*. Димитрије Богдановић (прир.). Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988.

Трифуновић, Ђорђе. *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*. Крушевац: Багдала, 1968.

Трифуновић, Ђорђе. „Чуло мириса код старих српских писаца." *Источник* 57 (2006): 5–16.

Ћирило и Методије: Ђорђе Трифуновић (прир.). *Ћирило и Методије. Житија. Службе. Канони. Похвале.* Превели Ирена Грицкат, Олга Недељковић, Ђорђе Трифуновић. Београд: Српска књижевна задруга, 1964.

Chevalier, J. – A. Gheerbrant (edd.). *Rječnik simbola: mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983.

Coolman, Boyd Taylor. „Alexander of Hales.“ Paul L. Gavrilyuk, Sarah Coakley (eds). *The Spiritual Senses. Perceiving God in Wester Christianity* Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 121–139.

Fraj, Nortrop. *Veliki (kod)eks*. Preveli Novica Milić i Dragan Kujundžić. Beograd: Prosveta, 1985.

Judkin, Džeremi. *Muzika u srednjovekovnoj Evropi*. Ivana Perković (prev.). Beograd: Clio, 2003.

McGinn, Bernard. „Late Medieval Mistics.“ Paul L. Gavrilyuk, Sarah Coakley (eds). *The Spiritual Senses. Perceiving God in Wester Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 190–209.

Pejović, Roksanda. *Muzički instrumenti srednjovekovne Srbije*. Beograd: Clio, 2005.

Nataša Polovina

“With Spiritual Sound, You played Divinely” The Symbolism of Musical Instruments in Religious Writings Dedicated to Saint Cyril and Saint Sava

Summary

As an important dimension of immediate religious experience, in medieval art, music was an important category in a wide range of religious symbolism. It is well known that medieval writers often represented saints in a symbolic way – by comparing them with relevant plants, animals, celestial bodies, musical instruments, etc. Moreover, it is precisely through symbolism that some of the most important features and functions of the saints are highlighted. In this paper, the symbolic comparison of Saint Cyril and Saint Sava with musical instruments is seen in the context of the role and place of senses in the biblical text, i.e. in connection with the synesthesia of senses, and the perception of God and the world as its result. In the shaping of the characters of Saint Cyril and Saint Sava, the symbolism of musical instruments is meant to emphasize their role as the bearers of enlightenment and mediators.

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ ТЕМЧИН

Модели построения канонов древнейшей службы свт. Савве Сербскому: канон «Светоносное и световидное…»

Канон «Светоносное и световидное…» древнейшей службы свт. Савве, первому сербскому архиепископу, известен лишь по Карейскому списку второй четверти XIV в. В статье демонстрируется, что канон составлен в первой половине XIV века патриотически настроенным и хорошо образованным сербским монахом и поклонником произведений Феофана Начертанного с использованием песнопений (почерпнутых, вероятно, из сербского перевода служебных миней по Иерусалимскому уставу) разным святителям и преподобным: свт. Иоанну Златоусту, прп. Феодору Студиту, прп. Илариону Великому, прп. Антонию Великому, свт. Иоанну Милостивому, свт. исп. Феофану Начертанному и свт. Василию Великому. Дошедший до нас список содержит некоторые вторичные черты по сравнению с предполагаемым оригиналом.

Ключевые слова: старосербская литература, гимнография, Савва Сербский

Древнейшей службой свт. Савве Сербскому († 14 января 1236 г.)[1] условно называются гимнографические композиции (их число подлежит уточнению), созданные ранее многочисленных творений на эту тему Феодосия Хиландарца.

* Сергей Юрьевич Темчин, Институт литовского языка, Вильнюс.

Искренне благодарю М. А. Джонсон, сотрудницу Центра средневековых славянских исследований (The Resource Center for Medieval Slavic Studies) и Хиландарского исследовательского центра (The Hilandar Research Library) Университета штата Огайо в г. Колумбус (США), за помощь в работе с рукописями и публикациями, недоступными в Литве, а также анонимного рецензента за библиографические добавления.

[1] См. уточнение года смерти архиепископа Саввы: Анастасијевић 1936; Szefliński 2016: 145–146.

Известны пять сербских пергаменных списков древнейшей службы последней четверти XIII – середины XIV вв. (приводятся в хронологической последовательности):[2]

1) Софийский (далее – С): Служебная минея на январь–февраль последней четверти XIII в. (София, Национальный церковный историко-археологический музей при Священном Синоде, № 403, л. 7–15);[3]

2) Ундольский (далее – У): Служебная минея на сентябрь–февраль начала XIV в., происходящая из монастыря прп. Саввы Освященного в Палестине (Москва, Российская государственная библиотека, собр. В. М. Ундольского (ф. 310), № 75, л. 265 об. – 270 об.);[4]

3) Карейский (далее – К): Служебная минея на декабрь–февраль второй четверти XIV в., некогда хранившаяся в Карейской келье св. Саввы (Афон, монастырь св. Пантелеймона, cod. Slav. 11 (L032011), л. 107 об. – 119);[5]

4) Братков (далее – Б): Праздничная минея на декабрь–февраль 1330-х гг. в составе Братковой минеи (Белград, Народная библиотека Сербии, Рс 647, л. 246–249);[6]

5) Синайский (далее – Сн): Праздничная минея на сентябрь–февраль ок. 1347 г. (Синай, монастырь св. Екатерины, Slav. 26, л. 208 об. – 222).[7]

Указанные рукописи в совокупности содержат четыре канона; один из них представлен четырьмя списками, другой – тремя, а иные два – всего одним: а) «Просвети ми душу и сердце…» (списки С, У, К, Сн); б) «Пастыря Христовых овец…» (списки С, У, К); в) «Светоносное и световидное…» (список К); г) «Горе на престоле…» (список Б).

[2] Информация о четырех рукописях (вместе с их анализом) содержится в работе: Суботин-Голубовић 1998.

[3] Описание рукописи и публикация службы: Богдановић 1980: 14–17, 57–95 и снимки 1–15. Анализ правописания и языка: Грковић 1986.

[4] Описание рукописи: Ундольский 1870: 104, № 75 и приложение А. Е. Викторова на с. 7, № 7. Публикация службы: Стојановић 1890.

[5] Описание рукописи: Тахиаос 2012, 38–39; Ермолай 2013: 25; Турилов–Мошкова 2016: 202–203, № 386. Публикация службы: Симић 1978.

[6] Описание рукописи: Штављанин-Ђорђевић и др. 1986: 340–345. Публикация службы: Богдановић 1980: 96–108 и снимки 18–24; Новаковић 2000: 152–158 (лишь канон).

[7] Описание рукописи: Сперанский 1927: 108–109; Матејіс–Thomas 1992, Vol. 2: 842. Описание списка: Матејић 1990.

Все эти каноны не вполне оригинальны: первый содержит гимны, заимствованные из множества иных служб, посвященных разнообразным святым и праздникам (причем 1-й тропарь взят из древнерусского акростишного канона Перенесению мощей свт. Николая Мирликийского, в составе которого этот гимн, в свою очередь, является переработкой 1-го тропаря канона Климента Охридского св. Аполлинарию Равеннскому);[8] второй канон скомпилирован из переводных византийских песнопений: канона свт. Николаю Мирликийскому (6 декабря) «Пастыря Христовых овец…» 1-го гласа Василия Элахиста (Пегариота), а также тропарей некоторых иных канонов, исполняемых в период между днем поминовения прп. Саввы Освященного (5 декабря) и Рождеством Христовым (25 декабря);[9] инципиты рядовых тропарей (но не основной текст) четвертого канона, который, вероятно, первоначально был написан по-гречески, но дошел до нас в славянском переводе и сокращенном виде, последовательно ориентированы на соответствующие тропари византийского канона повечерия предпразднества Богоявления (5 января), который, в свою очередь, является переработкой канона Великой (Страстной) субботе; богородичны этого канона, видимо, оригинальны (см.: Темчин 2019).

Далее речь пойдет о третьем из перечисленных выше канонов, имеющем инципит «Светоносное и световидное…» (8-го гласа). Издание его единственного (Карейского) списка (Симић 1978) не свободно от ошибок, поэтому ниже его тропари приводятся непосредственно по рукописи параллельно с их гимнографическими источниками, положенными на разные даты (приводятся в скобках после каждого гимна); содержательные различия сопоставляемых версий подчеркнуты. Песнопения октября и ноября цитируются по изданию новгородских служебных миней 1096–1097 годов (Ягич 1886), в иных случаях используются рукописные источники (указаны в скобках после соответствующих гимнов):

а) Минея праздничная на январь со службами, дополняющими ее до минеи служебной (Москва, Российский государственный архив древних актов, собр. Библиотеки Московской Синодальной

[8] Об истории этого тропаря подробнее см.: Темчин 2016.
[9] Подробнее см.: Темчин 2017.

типографии (ф. 381), № 100), XII в. (л. 2–105 об.) и XIV в. (л. 106–133 об.),[10] цитируется часть XII в.;

б) Минея служебная на ноябрь и декабрь (Москва, Российская государственная библиотека, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 495),[11] начало XVI в., писана Тимофеем, дьяконом пана Федора Ивановича Калантаева, в Великом княжестве Литовском.

Канон «Светоносное и световидное…» древнейшей службы Савве (14 января)	Тропари переводных канонов на октябрь, ноябрь и январь (даты указаны после каждого гимна)
кан҃ь в҃. ст҃лоу савѣ. по. д҃. гл҃а. и҃. п҃ѣ. а҃. ірм. вьѡроужена фар.	
Свѣтоносноѥ и свѣтовидьноѥ. житиѥ твоѥ блж҃ене радостьно приготовлѧющ҃а се. твоѥю свѣтлостию. просвѣти ме молю се. и грѣховныи мракъ ѿжени ми ст҃лю саво.	Свѣтоносьноѥ и свѣтовидѣноѥ житиѥ твоѥ, блж҃не, радостьно хвалити хотѧщаго, твоѥю свѣтьлостию тихостьною просвѣти мѧ, молю сѧ, и грѣховьноую дрѧхлость ѿжени (21 окт.).
Свѣтозарныими лоучами дх҃а ст҃го ѡблистаниѥм. свѣтьль стлъпь показа се. наставлѧѥ бг҃омоудре на стьзѹ покаѧниѧ. таинниче неизр҃ѣнныѥ. тръбл҃жене саво ст҃лю.	Свѣтодавьныими лоучами дх҃а осиѧны, всесиѧѧ стлъпъ оч҃е си наставлѧѧ, богогл҃ане, на землю бо҃ѹмоудрьне обѣща(ни)ѧ тъщащаѧ сѧ, таибьнице неиз(д)реченныимъ, ѳеодоре (11 нояб.)
Добродѣтелемь бывь дѣлатель. и покаѧнию проповѣдникь. свѣтозарънымь ѥзыкомь. и разоумомь бг҃омоудрымь. бг҃атно источилъ еси ѧк҃ рѣкы оучениѧ.	Х҃ь поставленъ оучитель, блж҃н(аѧ) оуч(ениѧ) златообразьныимь ѧзыкъмь волею (бо҃)моудрою бг҃атьно ты источи. би҃ѧ бо рѣка, воды исплъненъ дх҃ь[вь]ны, ѧви сѧ, бо҃гл҃а златоусте (13 нояб.).
в҃ Прѣоукрашена красотою блг҃дти. бг҃орадованнаа. ѡ҃че слово пльтию ѧвльшее се. за блг҃осрдиѥ неизр҃ѣнно. паче оума же и сл҃ва. бл҃вена родила еси. прѣбывши дв҃ою непорочнаѧ.	в҃ Оукра(ше)на различиѥмь блгдти, бо҃радованаѧ, оче слово въплъщьно бывъше, мл҃сдниѥмь многъмь паче ѹма (и) словесе, блг҃на, породи, пребывъши дв҃о несквьрнаѧ (13 нояб.).

[10] Описание рукописи: Жуковская 1984: 118 (№ 77).

[11] Описание рукописи: Иларий–Арсений 1878–1879: ч. 2, с. 164–165 (№ 495).

ПѢ. Г. <…> ІРМО Н. Г. Н. оутврьжеи нб҃са вь начет.	
Оукрѣплаюмь х҃вомь прѣбл҃жене ѡроужиюмь. прѣтрьпѣлъ ѥси тѣскныи прискръбныи поуть. послѣдоуѥ стопамь оучителꙗ своѥго. и съѡбьщникъ ст҃рт҃емь. и ц҃рт҃вию ѥг҃ былъ ѥси.	Оукрѣплени х҃вою, бо҃моудре, по(мо)щию, раны болѣзньныꙗ подъꙗ, биюмъ лютѣ и въ тьмѣ затваряемъ, ꙗко обьщьникъ ст҃рсти и ц҃рс҃тва бысть (11 нояб.).
Пльтьскыхъ ст҃рт҃їи вьстаниꙗ. вьздрьжаниюмь и болѣзньми оуведилъ ѥси. и съсоудъ чистъ д҃хоу прѣст҃омоу ꙗви се. ѿ негоже просвѣщень. въ мирѣ ꙗко сл҃нце богатно вьсиꙗлъ ѥси.	Ꙗдовитъ ст҃раи въстаниꙗ лѣцьбою чст҃отьною обложенъ, оусоушилъ ѥси пресловоущии, възываꙗ. нѣсть ст҃а оубо (ꙗкоже б҃ъ) (21 окт.).
Оледѣвшоую землю. трьнїюмь невѣдѣниꙗ. прѣмꙋдрыимь дѣланиюмь словесе. прѣѡчистилъ ѥси. и плодоносноу показалъ ѥси. иже ꙗко свѣтилника те бл҃жене саво имоущи. славить съ любовию прѣславноѥ ти трьжьство.	Ѡладѣвъшаꙗ бразды д҃шевьныꙗ, златоусте, моудроюмь дѣꙗниюмь словесъ пре(моу)дре очистова (и) плодоносьны ꙗви [сѧ], небесьнъими точѧми напаꙗꙗ, бо҃приꙗтьне (13 нояб.).
Б҃ Порока вь тебѣ нѣсть ни скврънны. ѿноудъ дв҃це. жилище же паче ꙗви се небс҃ныихъ благъ. вь те бо вьселиі се. добродѣтелиї всѣхь ст҃ыни прѣнепорочнаꙗ.	Б҃ Порока (на) тебе и скв҃ьрны[ꙗ] ѿнꙋдь, дв҃це, покоище же паче ꙗви сѧ нб҃сьныхъ бл҃гъ. въ тѧ бо всели сѧ (добродѣтели) всѧ ст҃ни, непорочьнаꙗ (13 нояб.).
ПѢ. Д. <…> ІРМО Н. ты ли х҃е г҃ь. ты же. Ты ꙗко свѣтило вь мирѣ ꙗви се. всоудоу добродѣтел'ми сиꙗе. и нищимь б҃гат'ство своѥ раздаѥ. инокыимь наставникь и оучитель. и помощникь вь скрьбехь. всѣмь к' тебѣ притѣкающ҃и.	Даръ б҃жии подаѥть сѧ мирови, истин[н]ньноименно, б҃атыими бл҃гдтьми сиꙗющи, ꙗко источьникъ имѣꙗ въ истиноу свѣтьлостиї тамо соущихъ, бл҃жне ѳеодоре. тѣмь съ оучительными и съ постьными съборы ликовати съподоби сѧ (11 нояб.).
Причестиюмь ст҃го д҃ха. оукрѣплаюмь ст҃щенне. лоукавьныѥ доухы низьвръглъ ѥси силою х҃вою. и нищеѥ ѡб҃гатилъ ѥси. ст҃льскою ѡбогатив се чистотою.	Причастиюмь ст҃го дх҃а оукрѣпла(ꙗ) сѧ, бо҃носе, лоукавьныꙗ дх҃ы ни[и]зложилъ еси, и силою х҃вою недоужьныꙗ ицѣлилъ еси, пр҃іскою об҃ативъ сѧ чст҃отою (21 окт.).

Тебе ꙗко иного нашь апⷭ҇лоⷭ҇ь равнопрѣстолна. иже польꙁноѥ нашь промышлѣѥ. ꙗко щедрь дарова хⷭ҇ь. бж҃твнааго оучениꙗ проповѣдника. и таинника вышнимь. ст҃лю саво прѣблж҃е.

Иного нашъ апⷭ҇лъ равьнообраꙁьна ѩстию всѣхъ помышл(а)ꙗ, ꙗко бл҃гъ подасть хⷭ҇ тѧ нбⷭ҇ныхъ таинъ бж҃иꙗ сщнка таинашъ вышьнихъ, ѡане прѣбл҃жне ꙁлатооусте (13 нояб.).

В҃ Съ бл҃ѩ те ꙁастоупницоу стежахомь. ты бо бж҃иꙗ ѩ҃ти бысть. творца и сьдѣтелꙗ. нашь ѡбраꙁъ приѥмшааго. прѣнепорочнаꙗ. и того спⷭ҇сьша ѿ тле сьмрьтныѥ и славою бж҃твною прославльшааго.

В҃ Съ бл҃ѩ тѧ ꙁастоупьницю сътѧжахомъ. ты бо ѩ҃ти сътворена еси творьца же и съдѣтелѧ, приимъшааго обраꙁъ нашь, непорочьнаꙗ, и спⷭ҇съшаго ис тьлѧ и (съ)мьрти, и славою бл҃жною прославльшѧ (13 нояб.).

Пѣ҃. е҃. <…> ірⷭ҇мо инь. вьскоую ѩ ѿриноу ѿ лиц.

Црⷭ҇кви свѣтилника. вси те свѣлыи бл҃гообраꙁна. и инихомь наставьника. и дш҃аѩь спⷭ҇ителꙗ. ѿ бг҃а избран'на. и ѥꙁыкоу ѿчьства твоего бг҃омоудре дарован'на.

Црⷭ҇кви свѣтило въси[ꙗ] тѧ свѣлъ, свѣтообраꙁьно, и дш҃аѩъ спⷭ҇са, истьрьгающа ꙗ из грьтани сьмьртоносьцѧ и къ жиꙁни наставлѧюща вѣчьнѣи, оч҃е пресловыи (13 нояб.).

Оумъ и дш҃оу же и тѣло. постомь и бьдѣниѥмь очистивь. црⷭ҇кви всѣхь бг҃оу показа се. жива же и дш҃евна. бл҃гооуханн'ноу воню. самь себе хв҃и ѡч҃е принесе. и жрьтва бывъ ст҃лю саво.

Съмъслъ дш҃ю же и тѣло словьмь очистивъ, црⷭ҇(ъвь) всечьстьнаꙗ всѣхъ бг҃а бы҃, жива же и дш҃ѩна бл҃гооуханьна жьртва себе хв҃оу, оч҃е, пренесе, чиститель и жьртва бывъ (11 нояб.).

Ꙗко цвѣтъ изредьнь чистотою. житиѥмь и прѣбываниѥмь. беспльтымь подобно. ѡблиста вь мирѣ. бл҃гочьстиꙗ свѣтомь. просвѣщаѥ стадо своѥ бг҃облаженн'не.

Ꙗко мълънии чⷭ҇тотою жиꙁни житиꙗ бесплътьнымъ оуподоби сѧ, просвѣтѣ въ мирѣ, тьмьнаго старѣишиноу ѿгонишн, бл҃жне, блг҃овѣрьствиꙗ свѣтъмь просвѣщаѥмъ (21 окт.).

В҃ Ꙗко бг҃а ꙁаченьшоую. сьдѣтелꙗ же и творца бг҃оневѣсто. роди те вси чл҃чьсцїи чистаꙗ оублажаемь. и беспльтынихъ раꙁоумнаꙗ чиноначелиꙗ. ꙗко мт҃рь те бж҃ию славеть.

В҃ Ꙗко бг҃а ꙁачьнъшоу, съдѣтѣлѧ же и творьца и гⷭ҇а, роди тѧ все чл҃вчстии, прⷭ҇таꙗ, бл҃жать, и бесплътьныїхъ оумьна чиноначалиꙗ ꙗко матерь бг҃оу тѧ славимъ (13 нояб.).

ѝпѣ. ѕ. <…> ірмо ѝ. оцѣсти ме спсе.	
Цѣломоудрьноѥ житиѥ твоѥ. сщенноѥвлен'не прѣшьль ѥси. правдою ѹкрашь се. моужьствомь же и сьмысломь. ѩко красноу колесницоу. добродѣтелми сьчеталь се ѥсї. стлю прѣблажене.	Цѣломѹдрьно си животъ сщноѥвлено съвьршивъ, правьдою оукрѣпив сѧ моужьствъмь съмыслъ[і]мъ же, красьноѥ носило добродѣтелиї съчетавъ себе, прблжене и прпдбьне (11 нояб.).
Въсиѩвь ѩко фїниксъ. процвьль ѥси вь црькви. стлю прѣмоудре. плодъ твоихь сладостии. и блгоуханиѩ чюдесь. веселиши срца блгочьстно хвалещиих те.	Въсиѩвъ ѩко финикъ, процвьлъ еси въ црк, всеблжне бомоудре, плодовъ сластьми, веселѧ [сѧ] вѣрьныхъ испълънениѩ (21 окт.).
Ты ѩко слнце. бгоѕарныими лоучами. послань бы ѿ ха прѣблажене. кь ѕемли ѿчьства твоѥго. ѥюже просвѣтилъ ѥси нельжьныими оученїи. и приведе къ раѕоумоу бжтвному.	Сыи ѩко слнце, боразоумныѩ лоуча, прблжне, испоустилъ ѥси, похвалѧѩ мчничьскыѩ казни, вѧзаниѩ и раны и страныѩ подвигы, прблжне (11 окт.).
в Иже съдрьжителною силою. носе всачьскаѩ. немощию пльтьскою ѿ тебе ѡдѣваѥт се. дво прѣнепорѡчнаѩ. на блгодѣѩниѥ члвколь. ѩко члклвц'.	(в) Всесъдьржительною силою носѧи всѧ, въ немощьно плътию ис тебе облачить сѧ, дво непорочьна, на блгодѣѩниѥ члвкць (13 нояб.).
ѝпѣ. ѕ. <…> ірмо инь. г ѝ. бжиѩ сьхождениѩ. ѡгньоу (sic)	
Блгости беѕдьноу. млрдию наоучив се бжию. милоуѥ непрѣстан'но оубогыѥ. и сирыль ѩко ѡцъ ѩви се. и соущнїль вь напастехь избавникъ. и печалныиль оутѣха. стлю саво прѣмоудре гви поѥ. блвень бъ ѡць нашї.	Блгсти беѕдьноу и млсрдиѧ оуподобленъ биѩ, пороучаѩ сѧ ѩви сѧ спсение кающимъ сѧ тепло и дшьвно къ гоу зовѫщимъ. блгнъ (13 нояб.).
Блть прѣстго дха. вь те вьселышиѩ се стлю. свѣтильника те показа. ѕемли ѿчьства твоѥго. и всѣмь к' тебѣ вѣрою приходещїимь. и въпиющимь. блвень бь ѡць.	Блгдать доуха прстаго въ тѧ въселышисѧ. дхъ прогонение. лоукавьныль очѣ съдѣѩ. и инихомъ обоучателѧ поюща. блнъ бъ (17 янв., РГАДА 100, л. 75).

Въ млтвахь бьдръ. и вь постѣ прилежень. и вь славословленїихь безлѣности бывъ. оумъ на высотоу вьперилъ ѥси. ѿтоудоу же ѡзарив се лоучами бгоразоумиѩ. вьпиѩше блвень бъ ѡць нашй.

Въ млтвахъ бъдрьно. и въ постѣ же прилѣжьникъ. претьрпѣваѥши въ напастьхъ антониѥ. чистотою и оумъмь. на земли ѩко ангелъ. поживъ ты къ боу въпиѩше. дѣ блте (17 янв., РГАДА 100, л. 75).

Зачела ѥси прѣчйтаѩ. надь всѣми ба и га. и блгонзвольшааго спти родъ члвчьскы ѿ тле сьмрьтныѥ. ѥмоуже достоино вьзываемь блвень бъ.

Зачала ѥси прчстаѩ надъ вьсѣми ба ї га, изволшаго спсти члвчкаго рода съмьрти и тьлѧ, ѥгоже достоино поюще, възъпиѥмъ. блгон (13 нояб.).

пѣ. й. <...> ірмо инь. седмь седмицею пещь ха.
Строуѩ приснотекоущааго живота. дарова се ѿ ба соущїимь вь земли твоѥи. млтыне истачаѥ неискоудныѥ воды. и оучениѩ неизречен'ныхь вѣщанїи. приводе все къ разоумоу бествномоу. вьпиющее дѣтї бл.

Стржѩ приснотекоущиѩ живота дань бъсть ѿ ба, соущимъ въ мирѣ млстїю истачаѩ нескоудьноу водоу, и всѧ напоилъ ѥси оубогыихъ срдцѧ ищазающе (12 нояб.).

О на помоли се къ влцѣ стлю. ѩко дрьзновениѥ имы къ немоу много. ѥмоуже послѣдовалъ ѥси стопамь прѣчистымь. добродѣтел'ми всакыми. испольнѧѥ бжествьнааго повелѣниѩ. и вьпїѥ дѣти блвите щенні.

Насъ ради помоли сѧ къ владцѣ, златоусте, млствьно имы дьрзновениѥ (и) млсти(вь)но(ю) и члвколюбьною (ѡтьче) любьвию. тѧ (бо) къ спсоу предъложимъ вѣрою ходатаѩ и помощьника и тепла млтвьника, боудре стлю, блжено(а)не (13 нояб.).

Ѡць бы сиротамь. и вьдовицамь застоупникъ. слѣпымь вождъ. старости ѹтвръжденіѥ. болещимь посѣтитель. стлю саво былъ ѥси. печалнымь оутѣшенїѥ. ѡбидимымь помощникь и заблоуждьшимь пастырь.

Оць сиротамъ. въдовицамъ застоупьникъ. нищимъ батьство. недоужьнымъ оутѣшениѥ. батымъ кърмлениѥ. старости жьзлъ ѩви сѧ. и наказаниѥ оуности. и чьрньцемъ истоѥ правило. ѩви сѧ василиѥ (1 янв., РГАДА 100, л. 11 об.–12).

Є҃ Пльтьскыими ѡбразы. прⷪ҃рчьскыми законⷭ҇ми ꙗвлꙗѥ. твоѥ провьзвѣстише бг҃огласнїи. рождьство паче ѥ҃ства. чюдоносноѥ дв҃це. сего ради радꙋюще се вьпиѥмь. блг҃вите вса дѣ҃.	Бо҃ Пло҃скыми ѡбразы. пророческими закоными ꙗвлении. твое провозгласиша бг҃огласнии рожество па҃ е҃ства чюдесно двце. сего ра҃ радꙋюще҃ вопие҃. блг҃вте все дѣ (13 нояб., РГБ, Тр.-Серг., 495, л. 62).
Пѣ҃. ѳ҃. <…> ірм҃ инь. ѹдиви се оубо ѡ се҃. Оудиви се вь истиноу. твоѥ ст҃лю ѥже на земли житиѥ. ꙗко подвиза се крѣпко. поживь ꙗко аг҃лъ. и х҃во стежа смѣрениѥ и оуста тиха. тѣмже моли се бг҃облѧ҃жене. сп҃ти се вѣрою те различно блажещїимь.	Истиньныꙗ насладѧ сѧ, оч҃е, жизни, о неиже по(д)виза сѧ силою на земли, житиѥмь подобнъ бывъ аньгельскыимь, и хв҃ъ сътѧжѧвъ ꙗзъкъ[і] же и оуста тихаꙗ, сп҃сти, бо҃гласе, помоли сѧ вѣрою различьно величающихъ тѧ (13 нояб.).
Не прѣстаи моле избавителꙗ. ст҃лю бг҃омоудре. даровати блг҃очьстно творещнїимь паметь твою ст҃оую. грѣхомь ѿпоущениѥ. блг҃дти дарованиѥ. и дш҃амь сп҃сениѥ. и вѣчьно избавлениѥ.	Не престаи молѧ избавити сѧ. пречьстьне оч҃е даровати говѣино творѧщихъ памѧ҃ ст҃оую. грѣховъ ѿпоущениѥ. даровъ раздрѣшениѥ. подажь бж҃иѥ помощью. и дш҃амъ сп҃сениѥ. и вѣчьно избавлениѥ (17 янв., РГАДА 100, л. 75 об.).
Съ патриꙗрхы вь стоꙗнїи. и вь селѣхь оученикь. и вь праведныхъ прѣмоудре лицѣхъ съчетаѥмь. въ неизречен'нѣмь свѣтѣ. въ вѣрѣ съхранити се намь. помоли се. и крѣпость непобѣдимоу. даровати кра҃ на҃м҃.	На патриаршьстѣмь стоꙗнии вь храмѣхъ таинъника и въ правдьныихъ прѣмоудре лицихъ оучинениѥ неиздрѣченьныимь свѣтъмь въ вѣрѣ съблюдати насъ право моудрствоующихъ неоуклоньно и богооугодьны ꙗвити сѧ помоли сѧ (12 нояб.).
Є҃ Чистаꙗ прѣславнаꙗ мт҃и бж҃иꙗ. поющеѥ те любовию сп҃сан. напастноую мьглоу прогонещи. милостива ꙗко ба҃ рождъши. вса ѥлика хощетъ съврьшаеть. и творитъ невьзбранно. тѣм те вси роди величаѥмь.	Ѳ҃ Чст҃аꙗ мт҃и бо҃у блг҃ословленаꙗ, поющаꙗ тѧ вѣрою сп҃сан, напастии мльвъ(і) ѿгонѧщи млс҃твьно. ꙗко ба҃ рожьши, все е(ли)ко хощеши, дѣѥши, съврьшаѥши невъзбраньно, и можеши, дв҃це. тѣмь тѧ вси величаѥмъ (13 нояб.).

Как видим, канон свт. Савве имеет сбалансированную структуру: каждая песнь состоит из трех рядовых тропарей и богородичного.

Обобщим переводные источники и частотность их использования:

а) акростишный канон (8-го гласа) Феофана Начертанного свт. Иоанну Златоусту (13 ноября): 15 гимнов;

б) акростишный канон (8-го гласа) Феофана Начертанного прп. Феодору Студиту (11 ноября): 5 гимнов;

в) акростишный канон (2-го гласа) Феофана Начертанного прп. Илариону Великому (21 октября): 5 гимнов;

г) акростишный канон (8-го гласа) Феофана Начертанного прп. Антонию Великому (17 января): 3 гимна;

д) византийский анонимный безакростишный канон Пѣсеньно дьнесь тѧ… (2-го гласа) свт. Иоанну Милостивому (12 ноября): 2 гимна;

е) безакростишный канон (2-го гласа) Иоанна Дамаскина свт. Василию Великому (1 января): 1 гимн;

ж) анонимный безакростишный канон (6-го гласа) свт. исп. Феофану Начертанному (11 октября): 1 гимн.

Хотя начальный тропарь взят из службы прп. Илариону Великому, за основу канона Савве Сербскому выбран акростишный канон Феофана Начертанного свт. Иоанну Златоусту (13 ноября): отсюда заимствован глас (8-й), ирмосы и наибольшее количество тропарей (15 из 32-х). Большинство песней канона содержат по два гимна из этого источника (один рядовой тропарь и богородичен), лишь 6-я песнь содержит одно песнопение (богородичен). Выбор песнопений Иоанну Златоусту для богослужебного прославления первого сербского архиепископа не случаен: известно, что первоначально 14 января (день смерти свт. Саввы) исполнялась служба 13 ноября (память свт. Иоанна Златоуста) (см.: Грујић 1936).

Сопоставление указанных тропарей с древнейшим славянским списком славянского перевода Феофанова канона Иоанну Златоусту (в составе новгородской служебной минеи 1097 г.) выявило наличие в 8-й песни последнего вторичного богородичного тропаря Єдина преилоучнїꙗ дьрзновеніе… (Ягич 1886: 369), греческое соответствие которому неизвестно (см.: Rothe 2008: 585, Nr. 6337), на

месте первичного (участвующего в создании греческого акростиха) гимна Σωματικαῖς μορφώσεσι…

Весьма показательно, что канон сербской службы содержит здесь исходный по содержанию тропарь Плътьскыими образы…, несомненно, восстановленный при обращении к греческому тексту. Это могло произойти в результате: а) более или менее последовательного сравнения славянских служебных миней с греческим оригиналом, что предполагает наличие широкомасштабной справы; б) обращения непосредственно к греческому тексту службы Иоанна Златоуста, если первоначально рассматриваемый канон Савве Сербскому (подобно посвященному ему же канону «Горе на престоле…») создавался по-гречески и лишь впоследствии переводился на славянский.

О вероятности первого сценария свидетельствует наличие восстановленного богородичного в службе Иоанну Златоусту (13 ноября) славянских служебных миней по Иерусалимскому уставу, где он имеет инципит Телесными огражденни… (см., например, Служебную минею на ноябрь конца XIV в.: Москва, Российская государственная библиотека, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304.I), № 31, л. 109 об.).[12] Однако единичные списки дают перевод Плътьскыими образы…, близкий к версии службы свт. Савве: такова восточнославянская минея Тр.-Серг. 495 (начало XVI в.) из Великого княжества Литовского, по которой этот тропарь процитирован в представленной выше таблице.

Наличие двух весьма различных переводов одного вторично восстановленного песнопения соответствует двум южнославянским справам по Иерусалимскому уставу: сербской и болгарской. Как известно, введение Иерусалимского устава началось в конце первой четверти XIV века по инициативе сербской иерархии: в 1319 году был переписан так называемый Никодимов типикон, текст которого вновь переведен с греческого по заказу и при непосредственном участии архиепископа Никодима. В 1331 году хиландарский монах Роман, известный переписчик рукописей (Церниħ 1981: 348–349), заново перевел с греческого Иерусалимский устав иной редакции (Трифуновиħ 1990: 345–347). Эта инициатива была

[12] Описание рукописи: Иларий–Арсений 1878–1879: ч. 1, с. 39 (№ 31).

подхвачена афонским старцем Иоанном, работавшим в 1-й половине XIV века в Великой лавре Св. Афанасия, и его соратниками и последователями, которые заново перевели с греческого на славянский не только основной корпус богослужебных книг, предназначенных для ежедневного монастырского богослужения по Иерусалимскому уставу, но и произведения четьей монашеской литературы (Попов 1978; Йовчева–Тасева 2009).

Логично думать, что версия богородичного тропаря Телесными огражденими… принадлежит более распространенному болгарскому, а вариант Плътьскыми образы… (близкий к версии службы свт. Савве) – менее распространенному, но более раннему сербскому переводу служебных миней по Иерусалимскому уставу. Это, в свою очередь, означает, что оригинал Карейского списка древнейшей службы Савве Сербскому, датируемого второй четвертью XIV в., создавался уже после выработки сербской версии служебных миней по Иерусалимскому уставу (по крайней мере их ноябрьского тома), а канон свт. Савве «Светоносное и световидное…» не мог быть создан ранее первой половины XIV века, т. е. до соответствующей сербской справы.

Если все это действительно так, то восточнославянская ноябрьско-декабрьская служебная минея Тр.-Серг. 495 может отражать (полностью или частично) сербский перевод служебных миней по Иерусалимскому уставу. Естественно, что текст этого перевода с момента его создания до начала XVI в. (время написания данного кодекса) мог претерпеть определенные изменения, в том числе вторичное влияние со стороны более распространенного болгарского перевода служебных миней по Иерусалимскому уставу. Наличие же в рукописной традиции Великого княжества Литовского не только отдельных произведений, но и целых книг (и даже их комплектов), отражающих сербскую гимнографическую традицию, не должно удивлять в свете уже имеющихся данных (ср.: Темчин 2012; Темчин 2014).

Три тропаря славянской версии акростишного канона Феофана Начертанного прп. Антонию Великому (17 января) помещаются в нем по одному в 7-й, 8-й и 9-й песнях, но в сербском каноне оказались в составе двух песней: 7-й (два гимна) и 9-й (один гимн). Здесь тропарь 8-й песни оригинала попал в состав предыдущей 7-й песни сербской компиляции.

Два гимна восходят к византийскому анонимному безакростишному канону Пѣсеньно дьньсь тѧ… свт. Иоанну Милостивому (12 ноября). Любопытно, что этот канон, присутствующий в восточнославянских служебных минеях студитского типа (Ягич 1886: 353) и в сербском переводе по Иерусалимскому уставу (Тр.-Серг. 495, л. 51 об.), отсутствует во второй части (вторая четверть XIII в.) сербской Братковой минеи и в болгарском переводе служебных миней по Иерусалимскому уставу, где в обоих случаях заменен иным каноном Ѩилосьрдиѥмъ оумꙗ просвѣщаѥмъ… Иосифа Песнописца (Браткова минея, л. 162 об. – 165 об.; Тр.-Серг. 31, л. 89 об.).[13]

Одно песнопение свт. Савве взято из безакростишного канона Иоанна Дамаскина свт. Василию Великому (1 января): 4-й тропарь 7-й песни стал в сербском каноне 3-м тропарем следующей 8-й песни.

Распределение заимствованных песнопений в каноне свт. Савве Сербскому таково (указываю посвящение, дату и глас источников):

1-я песнь
1-й тропарь: Иларион Великий (21 окт., глас 2-й)
2-й тропарь: Феодор Студит (11 нояб., глас 8-й)
3-й тропарь: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)
Богородичен: то же

3-я песнь
1-й тропарь: Феодор Студит (11 нояб., глас 8-й)
2-й тропарь: Иларион Великий (21 окт., глас 2-й)
3-й тропарь: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)
Богородичен: то же

4-я песнь
1-й тропарь: Феодор Студит (11 нояб., глас 8-й)
2-й тропарь: Иларион Великий (21 окт., глас 2-й)
3-й тропарь: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)
Богородичен: то же

[13] Искренне благодарю Ирену Шпадиер за информацию о каноне Иоанну Милостивому в Братковой минее.

5-я песнь
1-й тропарь: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)
2-й тропарь: Феодор Студит (11 нояб., глас 8-й)
3-й тропарь: Иларион Великий (21 окт., глас 2-й)
Богородичен: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)

6-я песнь
1-й тропарь: Феодор Студит (11 нояб., глас 8-й)
2-й тропарь: Иларион Великий (21 окт., глас 2-й)
3-й тропарь: Феофан Начертанный (11 окт., глас 6-й)
Богородичен: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)

7-я песнь
1-й тропарь: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)
2-й тропарь: Антоний Великий (17 янв., глас 8-й)
3-й тропарь: Антоний Великий (17 янв., глас 8-й); перемещен из 8-й песни в 7-ю
Богородичен: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)

8-я песнь
1-й тропарь: Иоанн Милостивый (12 нояб., глас 2-й)
2-й тропарь: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)
3-й тропарь: Василий Великий (1 янв., глас 2-й); перемещен из 7-й песни в 8-ю
Богородичен: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й); восстановленный тропарь

9-я песнь
1-й тропарь: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)
2-й тропарь: Антоний Великий (17 янв., глас 8-й)
3-й тропарь: Иоанн Милостивый (12 нояб., глас 2-й)
Богородичен: Иоанн Златоуст (13 нояб., глас 8-й)

Как видим, первые четыре песни (с 1-й по 5-ю включительно) канона свт. Савве составлены из тропарей одних и тех же источников, которые впоследствии становятся более разнообразными. Но на протяжении всей компиляции основным остается канон

Иоанну Златоусту, откуда регулярно берется по два песнопения для каждой песни: рядовой тропарь и богородичен (в 6-й песни – лишь богородичен).

Дважды (в 7-й и 8-й песнях) наблюдается перемещение заимствуемых гимнов из одной песни в другую, причем в обоих случаях это относится к 3-му тропарю, который в первом случае перемещен из 8-й песни в 7-ю (вперед), а во втором – наоборот (назад). Эта зеркальная ситуация позволяет предполагать, что данные перемещения возникли вторично, уже в процессе бытования канона свт. Савве: переписывая 7-ю песнь, книжник случайно записал третий рядовой тропарь из 8-й песни своего антиграфа, после чего записал пропущенный таким образом третий тропарь 7-й песни в 8-ю.

Следовательно, наличие в 7-й песни двух рядовых тропарей, изначально посвященных Антонию Великому, возникло в результате описанной выше вторичной перестановки (что лишь подтверждает решение книжника брать для одной песни по два гимна лишь из канона Иоанну Златоусту), а дошедший до нас единственный (Карейский) список канона свт. Савве не является оригиналом, хотя и незначительно отстоит от него по времени.

Большинство заимствованных песнопений были первоначально положены на 8-й глас, на который составлен и сам компилированный канон свт. Савве. Песнопения иного исходного гласа распределены в каноне довольно равномерно и обычно представлены одним тропарем в песни, но в 6-й и 8-й песни находим по два таких тропаря, а в 7-й песни – ни одного. Однако, как мы видели, третьи тропари 7-й и 8-й песней случайно поменялись местами, следовательно, изначально во всем каноне не было песней, полностью составленных из тропарей, первоначально положенных на 8-й глас, а сразу два тропаря иного исходного гласа содержались в одной лишь 6-й песни. Книжник явно учитывал исходные гласы используемых им переводных песнопений.

Все заимствованные гимны взяты из служб святителям и преподобным, что вполне соответствует образу самого Саввы Сербского. При этом песнопения берутся из трех месяцев: октября, ноября и, начиная с 7-й песни, также января. Здесь заметен принцип хронологически обусловленного использования источников, но далеко не столь выдержанный и последовательный, как в каноне «Пастыря христовых овец» древнейшей службы Савве Сербскому.

Сербский составитель, видимо, был поклонником произведений Феофана Начертанного, которому принадлежат 28 из 32-х песнопений, и еще один (анонимный) гимн посвящен ему же. Никак не связанные с Феофаном тропари первоначально (с учетом описанной выше вторичной перестановки двух гимнов) располагались по одному в трех заключительных песнях: в 7-й песни был помещено песнопение Иоанна Дамаскина (Василию Великому), в 8-й и 9-й песнях – анонимного византийского автора (Иоанну Милостивому).

Сказанное позволяет предполагать наличие у сербского составителя канона свт. Савве не только внимательного отношения к музыкальной и содержательной стороне заимствуемых песнопений (учет ликов святых и исходных гласов гимнов), а в некоторой степени и к их календарной приуроченности (распределение по месяцам), но также уважительного отношения к авторству, что в первой половине XIV века не было повсеместным явлением у православных славян. С другой стороны, сербский компилятор имел практическую возможность следить за авторством используемых им византийских канонов, что лишний раз указывает на его работу со служебными минеями по Иерусалимскому уставу (с которых, собственно, и началось регулярное указание на авторство переводных византийских канонов в церковнославянской традиции).

Заимствованные тропари подвергались редактированию, иногда весьма значительному. Из произведенных замен обращает на себя внимание неоднократное именование архиепископа Саввы *наставником монахов* (1-й тропарь 4-й песни; 1-й тропарь 5-й песни) и подчеркивание его аскетических добродетелей (2-й тропарь 3-й песни; 2-й тропарь 5-й песни), что может указывать на монашескую среду составления канона, ведь в реальности деятельность первого архиепископа Сербии имело гораздо более широкое значение и непосредственно влияла на все стороны церковной жизни страны. Упоминаются *чудеса* свт. Саввы (2-й тропарь 6-й песни) и его *отечество* (1-й тропарь 5-й песни; 3-й тропарь 6-й песни), что выявляет сербскую национальную ориентацию книжника. Основной заслугой архиепископа объявляется просвещение своего народа и приведение его к познанию Бога (3-й тропарь 6-й песни; 1-й тропарь 8-го канона).

Пожелание *крепость непобедиму даровати кралю нашему* (3-й тропарь 9-й песни) имеет аналоги в сербской гимнографии

(в основном в богородичных, в том числе переводных) конца XIII – начала XIV века (Штављанин-Ђорђевић 1990; Темчин 2018). Упоминание краля в композиции первой половины XIV века может рассматриваться как аргумент в пользу ее собственно сербского (не афонского) происхождения, несмотря на связь с Афоном единственного дошедшего до нас списка.

И действительно, в минее, содержащей Карейский список службы свт. Савве, представлены песнопения декабря–февраля, включая четыре январских гимна (на 1-е и 17-е число), использованных при составлении данной службы, причем здесь они читаются в той же архаичной редакции, что и в древнейших восточнославянских служебных минеях (различия между этими версиями минимальны). Если верно наше предположение о работе сербского составителя канона свт. Савве с текстом служебных миней по Иерусалимскому уставу, то, следовательно, Карейская минея, содержащая архаичный гимнографический текст, не может считаться естественным окружением для рассмотренного нами канона свт. Саввы, основанного на более поздней редакции по Иерусалимскому уставу. Можно думать, что этот компилятивный канон, созданный в Сербии в контексте недавней книжной справы, вскоре попал на Афон, где был вписан в минею иной (архаичной) редакции. Дальнейшие исследования смогут подтвердить или, наоборот, опровергнуть этот конкретный вывод, а вместе с тем и правильность исходной посылки.

Итак, канон «Светоносное и световидное…» свт. Савве Сербскому составлен в первой половине XIV века патриотически настроенным и хорошо образованным сербским монахом и поклонником произведений Феофана Начертанного с использованием песнопений (почерпнутых из сербского перевода служебных миней по Иерусалимскому уставу) разным святым: свт. Иоанну Златоусту (13 ноября: 15 гимнов), прп. Феодору Студиту (11 ноября: 5 гимнов), прп. Илариону Великому (21 октября: 5 гимнов), прп. Антонию Великому (17 января: 3 гимна), свт. Иоанну Милостивому (12 ноября: 2 гимна), свт. исп. Феофану Начертанному (11 октября: 1 гимн) и свт. Василию Великому (1 января: 1 гимн). Дошедший до нас список (в составе Карейской минеи) содержит некоторые вторичные черты по сравнению с предполагаемым оригиналом: в 7-й и 8-й песнях поменялись местами 3-и рядовые тропари.

Цитированная литература

Анастасијевић, Драгутин. „Свети Сава је умро 1236. године." *Богословље* 11/3 (1936): 237–275.

Богдановић, Димитрије. *Најстарија служба светом Сави*. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, Одељење 1, књ. 30. Београд: Српска академија наука и уметности, 1980.

Грковић, Јасмина. *Софијска служба светом Сави: палеографска, ортографска и језичка испитивања*. Нови Сад: Филозофски факултет, Институт за јужнословенске језике, 1986.

Грујић, Радослав: „Служба 13. новембра као прва служба св. Сави Српском." *Гласник Скопског научног друштва* XV–XVI (1936): 355.

Ермолай (Чежия). *Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов русского Свято-Пентелеймонова монастыря на Афоне*, ч. 1. *Славяно-русские рукописи, хранящиеся в Библиотеке и Архиве монастыря. Русский Афон XIX–XX веков,* т. 7. Афон: Издание русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2013.

Жуковская, Лидия П. (ред.). *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв*. Москва: Наука, 1984.

Иларий–Арсений. *Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры*, ч. 1–3. Москва: Типография Т. Рис, 1878–1879.

Йовчева, Мария – Лора Тасева. „Атонска книжовна реформа." Анисава Милтенова (ред.). *История на българската средновековна литература*. Второ преработено издание. София: Издателство «Изток-Запад», 2009, 510–519.

Новаковић, Стојан. *Примери књижевности и језика старога и српско-словенскога*. Изабрана дела, књ. 14. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000. Перепечатка 3-го, исправленного и дополненного белградского издания 1904 г.

Попов, Георги. „Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света Гора през първата половина на XIV в." *Български език*, год. 28, № 5 (1978): 402–410.

Симић, Прибислав. „Карејска служба светом Сави." *Богословље*, књ. 22 (37), св. 1–2 (1978): 17–66.

Сперанский, Михаил Н. „Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине." *Известия Отделения русского языка и словесности* АН СССР, т. 32 (1927): 43–118.

Стојановић, Љубомир. „Служба св. Сави" – „Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др." *Споменик* СКА III (1890): 165–175.

Суботин-Голубовић, Татјана, „О рукописима који садрже службе светоме Сави." Сима Ћирковић (ур.). Међународни научни скуп *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: САНУ, 1998, 337–345.

Тахиаос, Антониос-Эмилиос Н. *Славянские рукописи Свято-Пантелеймонова монастыря (Руссик) на горе Афон*. Санкт-Петербург: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2012.

Темчин Сергей Ю., „О хиландарском происхождении афонско-сербского оригинала супрасльских рукописных служебных миней середины XVI века.“ ΚΑΛΟΦΩΝΙΑ: *Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії,* ч. 6. Львів, 2012, 15–20.

Темчин Сергей Ю., „Афоно-сербский оригинал супрасльского рукописного комплекта служебных миней середины XVI века и его дальнейшая судьба.“ Жанна Л. Левшина (ред.). *Афон и славянский мир*, сб. 1. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе (Белград, 16–18 мая 2013 г.). Афон: Издание Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Афоне, 2014, 184–192.

Темчин, Сергей Ю. „Гимн Климента Охридского св. Аполлинарию Равеннскому в древнерусском акростишном каноне Перенесению мощей святителя Николая Мирликийского.“ ΚΑΛΟΦΩΝΙΑ: *Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії,* ч. 8. Львів, 2016, 9–14.

Темчин, Сергей Ю. „Модели построения канонов древнейшей службы свт. Савве Сербскому: канон «Пастыря Христовых овец…».“ *Fontes Slaviae Orthodoxae*, nr. 1. Olsztyn, 2017, 57–70.

Темчин, Сергей Ю. „Неизвестный канон Феофана Начертанного св. Николаю Мирликийскому «Подая, блаженне, обило щедрот…» (6 декабря) в сербских списках начала XIV века.“ 2018 (в печати).

Темчин, Сергей Ю. „Модели построения канонов древнейшей службы свт. Савве Сербскому: канон «Горе на престоле…».“ *Црквене студије* 16/1 (2019): 453–463.

Трифуновић, Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Друго, допуњено издање. Београд: Нолит, 1990.

Турилов, Анатолий А. – Людмила В. Мошкова. *Каталог славянских рукописей афонских обителей*. Второе, исправленное и дополненное издание. Београд: Чигоја штампа, 2016.

Ундольский, Вукол М. *Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского*. Москва: Московский публичный и Румянцевский музеи, 1870.

Церниħ, Луција. „О атрибуцији средњовековних српских ћирилских рукописа.“ Димитрије Богдановић (ур.). *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*. Међународни научни скуп (14–16. новембра 1977). Београд: САНУ, 1981, 335–360.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица. „О помену српског краља у рукописном октоиху из 80-тих година XIII века.“ *Археографски прилози* 12 (1990): 73–91.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Мирослава Гроздановић-Пајић, Луција Церниħ. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. I. Београд: Народна библиотека Србије, 1986.

Ягич, Игнатий В., *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г.* Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1886.

Matejić, Mateja. „Office for Saint Sava's Falling Asleep in Mount Sinai Slavic Codex N. 26." Brogi Bercoff G. et al. (edd.). *Filologia e letteratura nei paesi slavi: Studi in onore di Sante Graciotti*. Roma: Carucci: 35–46.

Matejic, Predrag – Hannah Thomas. *Catalog: Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University)*, Vols 1–2. Columbus (Ohio): The Ohio State University, 1992.

Rothe, Hans (ed.). *Incipitarium liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts*. Teil 1. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 118,1. Patristica Slavica, Bd. 16,1. Paderborn etc.: Verlag Ferdinand Schöningh, 2008.

Szefliński, Błażej. *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia: Postać historyczna, autokreacja, postać literacka*. Byzantina Lodziensia, vol. 25. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.

Sergey Yuryevich Temchin

Models for Constructing the Canons in the Earliest Hymnographic Office to St Sava of Serbia: the Canon "The Light-Bringing and Light-Looking…"

Summary

The author argues that the canon "The light-bringing and light-looking…" which is attested in a single copy (the second half of the 14th century) of the earliest hymnographic office to St Sava of Serbia († 14 January 1236), is not an original composition but rather a compilation of Byzantine Greek hymns translated into the Old Church Slavonic language. The hymns were mostly taken from the canon originally compiled for the commemoration of John Chrysostom with the addition of some hymns dedicated to St Theodore the Studite, St Hilarion, Anthony the Great, St John the Merciful, St Theophanes the Graptos, and St Basil the Great. The canon to St Sava must have been compiled by a well-educated and patriotic Serbian monk who was also an admirer of the hymnography dedicated to St Theophanes the Graptos in the first half of the 14th century. His hymnographic source was a copy of the Service Menaia in a Serbian translation according to the Jerusalem Typikon. The extant copy of the canon to St Sava contains a secondary feature and can hardly be considered the compiler's autograph.

МИЛАНКА УБИПАРИП

Теодосија Хиландарца Служба светоме Сави без мале вечерње

У раду је представљен српскословенски празнични минеј рукописне збирке Народне библиотеке „Кирил и Методиј“ у Софији (НБКМ 544) из више аспеката – рукопису је, филигранолошком анализом, утврђено време настанка, док се према неким елементима садржине износе и претпоставке о могућем месту исписивања, као и „служења“ књигом. Кодиколошким запажањима прикључене су и примедбе о садржини књиге што је подстакло и испитивања присуства појединих састава у минеју. У раду ће бити саопштени резултати текстолошких испитивања Службе светоме Сави Теодосија Хиландарца чији се препис налази на страницама овог химнографског зборника. Доносе се, у потпуности, сва одступања и приступа се испитивању разлога њихове појаве.

Кључне речи: Српскословенски празнични минеј, Народна библиотека „Кирил и Методиј“ у Софији (НБКМ 544), Теодосије Хиландарац, Служба светоме Сави, дневни богослужбени поредак, мала вечерња, Срем, фрушкогорски манастири

Народна библиотека „Кирил и Методиј“ у Софији у својој богатој рукописној збирци јужнословенских ћирилских рукописа има значајан број кодекса писаних српскословенским језиком, међу којима је, према до сада објављеним археографским описима, и неколико десетина оних писаних на пергаменту.[1] Периодично представљани

* Миланка Убипарип, Народна библиотека Србије, Археографско одељење, Београд.

Рад је настао у оквиру истраживања на пројекту „Обрада старог српског писаног наслеђа и израда Речника црквенословенског језика српске редакције“ (бр. 178030), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

[1] Значајан број српских рукописа насталих у периоду од XIII до XVII века чува се и у другим већим рукописним збиркама у Бугарској, нарочито у Бугарској академији наука и у Црквено-историјском и археолошком институту у Софији. Највише наших кодекса чува се у Софијској народној библиотеци.

научној и стручној јавности већ од краја прве деценије XX века, у неколико томова описа с основним, археографским подацима, често обимом налик каталошком опису књиге, ови кодекси и данас представљају извесну непознаницу, али и подстицај за нова, садржајнија археографска, књижевноисторијска и језичка испитивања.[2] Један од таквих је и рукопис број 544, у другом тому описа збирке представљен као општи минеј српске редакције из XV или XVI века (Цоневъ 1923: 64–65). У време када је прикључена збирци рукописа, што се могло збити у периоду између 1910. и 1922. године, књига је била у веома лошем стању, без повеза и с великим бројем волантних листова искрзаних рубова, с доста флека од воска које су и данас видљиве. Из кратког, али садржајног описа сазнајемо да софијска народна библиотека званично нема података о претходном власнику књиге.

Кодекс је у време израде описа имао 344 листа величине 275 × 195 мм, док данас броји 346 листова, који су, одреда, рестаурисани и обложени јапанском хартијом, чиме им је измењена и величина те сада износе 303 × 212 мм. Блок текста величине 205 × 135 мм с 28 редова на страни, углавном је исписан светлијим смеђим мастилом. У исписивању наслова већих целина смењују се киновар и зелена, нарочито у првом делу рукописа, док се заједно с киноваром јавља најчешће плава боја у другом делу рукописа. У изради кодекса учествовало је више писара – међу њима има оних веома вештих, однегованог потеза, али и неискусних чији је дуктус неуједначен.

Рукопис је исписан на хартији с више различитих типова водених знакова који углавном потичу из приближно истог периода. Како на листовима књиге нема правилног смењивања водених знакова, него се један филигран може јавити на хартији кроз цео кодекс, некад само на неколико листова, а некад на више листова заредом, претпостављамо да су писари пре почетка исписивања кодекса у радионици већ имали на располагању хартију с различитим филигранима, које затичемо у кодексу, те да су сви листови

[2] Део српског писаног наслеђа које се чува у збиркама с територије целе Бугарске делимично је пописан у сводном каталогу словенских рукописа. У кратком опису рукописа нема података о језичкој редакцији књиге, него о правопису (в. Христова и др. 1996).

књиге исписани на једном месту, вероватно, у исто време.[3] На хартији срећемо следеће филигране: Арбалет у кругу с иницијалима IW (веома слично Хиландар 26 из 1495/1505. г.), Дупла котва с алком и звездом (скоро идентично Briquet 587 из 1506; врло слично Briquet 479 из 1507. г; слично Акатистик МСПЦ 223 – први део из 1510/1520. г. из Велике Ремете и Минеј за октобар, МСПЦ 125 из 1500/1510. г., из Крушедола), Дупла котва једностраних кракова с алком и звездом (врло слично, скоро идентично Briquet 587 из 1506. и Mošin 2623 из 1506. г.), Рукавица састављених прстију с цветом и иницијалом B (врло слично Дечани 47 из 1500/1515. г. и МСПЦ 140, Зборник полемичких састава – конволут, млађи део конволута из 1500/1510. г.), Теразије овалних тасова у кругу са звездом и контрамарком P (слично D. gr. 145, Служабник 1500/1520. г.), Теразије овалних тасова у кругу с осмицом (слично Дечани 131 из 1495/1500. г., Дечани 28 из 1495/1500. г. и Празнични минеј МСПЦ 334 из 1510/1520. г.) и Шешир кардиналски (веома слично Хиландар 26 из 1495/1505. г.).[4] Захваљујући филигранолошкој анализи водених знакова на хартији, време исписивања књиге можемо сместити у последње године XV века или у прву деценију XVI века, тачније између 1495. и, најкасније, 1510. године.

Тачнијем датирању рукописа доприноси једна необична текстуално-литургијска белешка, уткана у текст Службе на Сретење Господње. Наиме, испред девете песме канона, након ирмоса, исписана су припела за овај празник, с напоменом појцу да их два пута произноси. Један од припева представља непосредно обраћање Христу у виду молбе (183а): ѡ х(рист)є всѣх[ь] ц⟨а⟩рꙋ побѣдꙋ на соуⷭ҇постати

[3] На хартији, у обе кодиколошке целине, налазе се Дупла котва једностраних кракова с алком и звездом (листови 20 и даље, 84, 241, 253, 262) и Рукавица састављених прстију с цветом и иницијалом B (листови 38, 190). Занимљиво је да се у другој кодиколошкој целини јављају сви горе наведени филиграни.

[4] За филигранолошку анализу и датирање користили смо следеће приручнике: Briquet 1907: знаци број 479 и 587; Mošin 1973: знак број 2623; Грозд ановић-Пајић–Станковић 1995: филигранолошки описи стр. 36, 52–53 и 58; Станковић 2003: филигранолошки описи стр. 41–42, 45–46, 62, 72–73; Станковић 2007: филигранолошки описи стр. 323; Станковић 2006: филигранолошки описи стр. 101–102; Поменути водени знаци не налазе се у краћем прегледу најчешће коришћених водених знакова прве половине XVI века (в. Грозд ановић-Пајић 1993: 135–175).

вѣрномꙋ си рабоу. деспотꙋ нашемꙋ дарꙋи:~[5] Иако је текст припела уобличен према познатом, чак задатом обрасцу једног од припрела за поменути празник, у нашем случају, можемо га посматрати и као непосредно сведочанство о једној историјској личности и одређеном историјском догађају (или догађајима) које је уткано у химнографски текст чврсте структуре. Химнограф је за сретењска припела имао на располагању више стихова него што их је унео у рукопис. Направивши избор, он је предвидео појање четири припела за празник, а међу њима и онај с поменом титуле световног владара, у нашем случају деспота. Будући да водени знаци на хартији рукописа потичу из последњих година XV века или из прве деценије XVI века, поменути деспот могао би бити један од синова слепога Стефана Бранковића, Ђорђе или Јован Бранковић.[6] Стога, прусуство овога припева, из перспективе савременог тренутка састављача кодекса, можемо посматрати и као сведочанство о актуалним духовним потребама заједнице у једном времену, на одређеном простору.

[5] У већ постојећи припеву (припело) замењена је титула световног поглавара, и унета друга, у овом случају титула деспота. У рускословенском издању Ирмологиона, овај припев гласи: *О Христе всех царју! Победы на враіи верному твојему рабу* императору *нашему дарујі* (рускословенски текст припева у: ІРМОЛОГІИ, рйг).

[6] Будући да је деспот Јован изненада преминуо децембра 1502. године, поменуту годину могли бисмо узети као terminus post quem настанка целе књиге. Последњих година живота, од јула 1501. до децембра 1502, деспот Јован је учествовао у борбама против Турака, те је могуће да химнограф у припелу помиње, управо сукобе око Смедерева до којих је дошло преласком угарске војске преко Дунава. Пред крај живота Јованови одреди борили су се и у Босни. ИСЈ II: 459–460. За прецизније одређење хронолошких оквира настанка рукописа, а који су сагледани у светлу помена само једног деспота у припелу, важно је узети у обзир и време монашења старијег Јовановог брата, Ђорђа, што се могло збити крајем 1497. или током 1498. године (в. Ћирковић 1982: 447). Како су оба брата, и Ђорђе и Јован, имали титулу деспота све до Ђорђевог пострига, вероватно би химнограф у молитвеном припеву користио множину, а не једнину именице деспоть, да је служба састављена пре Ђорђевог замонашења. Тако би за terminus ante quem могла да се узме година Ђорђевог напуштања деспотског достојанства. Рукопис је, дакле, могао бити исписан последњих година XV века или првих година XVI века. Не би требало сметнути с ума да је, убрзо након смрти Јована Бранковића, титулу деспота носио Иваниш Бериславић (Ћирковић 1982: 461). Ипак, поменуто припело осликава извесну атмосферу брижне непосредности између верног народа и његовог световног поглавара, што је нарочито било изражено за живота последњих Бранковића.

Богату садржину рукописног зборника НБКМ 544 чине изабране службе за годишњи богослужбени циклус, сложене у календарском поретку од септембра до августа, намењене литургијском прослављању изабраних непокретних Господњих и Богородичиних празника, те одређених светих или догађаја који се посебно поштују у хришћанском свету. Прва по реду у књизи је служба за 3. септембар (Зачеће светог Јована Крститеља), сачувана фрагментарно, док је прва цела сачувана она за 26. септембар (свети јеванђелист и апостол Јован Богослов). Последња сачувана је служба за 2. август, такође оштећеног текста (Пренос моштију светог првомученика и архиђакона Стефана). Посебности садржине овог кодекса доприноси присуство служби из триодног, покретног годишњег богослужбеног циклуса – након Службе за Благовести исписане су Служба за Лазареву суботу, Служба за Велики четвртак, Служба светих страсти (Велики петак), Служба за Велику суботу, Служба за Васкрс са словом светог Јована Златоустог и празник Силаска Светога Духа на апостоле (Духови). И поред поменуте особености садржине, овај химнографски зборник, у најширем смислу, можемо сматрати празничним минејом.[7]

Обиман кодекс састављен је од две кодиколошке целине (1–170б и 171а–346б) тако да су свешчице у свакој од њих засебно нумерисане, те их прва има 21, а друга укупно 19. Испитивања палеографског лика као и места бројних ознака свешчице на белинама листова показала су да су их исписивали писари главног текста кодекса. Свешчице које су сачуване без оштећења, у обе целине, имају по осам или десет листова. Првој кодиколошкој целини, која почиње службама за септембар, недостају прве три свешчице док је из четврте сачуван само последњи лист.[8] По један лист недостаје

[7] Подстицајна размишљања о типологији словенског минеја која су говото у целости потврђена и садржином овог кодекса доноси Красимир Станчев (2003: 133–135). Садржина овог химнографског зборника има далеку аналогију са садржајем најстаријег сачуваног српског празничног минеја, САНУ 361, који поред служби за „непокретни“ годишњи круг има и химнографске саставе намењене прослављању празника чији је датум у непосредној вези с датумом Васкрса, те припадају групи „покретних“ празника. Ови састави сабрани су у триод посни и у триод цветни. О садржини САНУ 361, в. Шпадијер 2016: 244–245.

[8] Овај лист данас је трећи по реду, али је пре последњег преповезивања био први у књижном блоку, о чему сведочи и стара ознака за сигнатуру исписана мастилом на његовој горњој белини 77/316. Ова ознака прецртана је графитном оловком и испред ње је исписана данашња сигнатура рукописа.

петој, седмој и деветнаестој свешчици. Целина се завршава свешчицом састављеном од два дволиста (167а–170б). Друга кодиколошка целина започиње циклусом служби за фебруар – на страни 171а крупним и витким верзалним словима у две боје, киноваром и плавом, исписан је наслов који најављује годишњи циклус служби за изабране празнике окупљене у „Саборник". Прекида у тексту нема – није цела сачувана само њена последња свешчица, која данас има пет листова.[9]

Наше писано наслеђе познаје поделу садржине празничног минеја за целу годину у две целине (некад и засебне кодексе) тако да у састав прве улази химнографски репертоар намењен зимској половини године (септембар–фебруар), док другу чине песнички текстови чија се примена везује за летњу половину годишњег календарско-литургијског круга (март–август).[10] Неочекивано, у НБКМ 544 прва целина се завршава службама за јануар, а не за фебруар. Претпостављамо да је у исписивању двеју целина учествовало више писара који су радили у засебним групама, али вероватно истовремено. Јасне су и лако уочљиве разлике у обликовању текста кодиколошких целина – у првој је служба која најављује нови месец исписивана увек на новој, чистој страни, док у другој, најчешће, текст тече континуирано, без белина између засебних месечних химнографских циклуса. У обе целине, изгледом и величином се међусобно разликују и иницијална слова – у првој су почетна слова текстуалних целина уједначене висине, најчешће 4 или 5 редова текста, украшени флоралним мотивима или само складно геометријски уобличени с крупном тачком на средини стабла слова. У другој целини, иницијали су неуједначене висине – има оних изразито крупних (иницијал слова В на 254б висине је 7 редова текста), али и оних једноставно обликованих висине 2 реда текста. Такође, мишљења смо да су избор служби и садржина зборника уобличавани у процесу настанка књиге,[11] те су писари, да би се лакше сналазили

[9] Последњој свешчици припадају листови који су данас обележени бројевима 1, 343, 345, 346 и 2. После конзервације листови 1 и 2 су погрешно сложени у нови књижни блок.

[10] Могуће је, међутим, и здруживање служби за два или три месеца у години.

[11] У прилог овој претпоставци можемо навести одређене примере: календарски поредак нарушен је на једном месту – служба за 7. јануар (Сабор светога Јована Крститеља) исписана је након службе за 14. јануар (Свети Сава). На бочној

у раду, али и да би правилно повезали коначно исписане свешчице, уносили бројне ознаке целине коју су исписивали почевши од броја 1. Ознаке су унете свакако пре него што су свешчице спојене у један, заједнички књижни блок.

Друга кодиколошка целина започета је с намером да буде прва у књизи, што се најављује не само садржином текста заглавља на њеном првом листу („Саборник с Богом почињајем през все годиште. праздником господским избраним"), него и начином његова обликовања, изгледом писма, висином слова и складним комбиновањем двеју боја мастила при писању. Очекивано, писар је за почетак књиге предвидео и богат украс о чему сведочи неисписана цела горња половина стране висине 55 мм, која је, ипак, остала неукрашена. Данас не можемо знати да ли су две кодиколошке целине икада биле и две засебне књиге. Једно је сигурно – у моменту њихова спајања у један књижни блок службе су сложене према календарском редоследу, почевши од септембра, а да свешчицама нису додељене нове бројне ознаке које би биле одраз њиховог новог редоследа. На листовима кодекса нема непосредних извора о месту настанка књиге, у виду записа или белешки писара, нити о њему можемо нешто сазнати према неким особеностима садржине књиге, појединих служби, ликовних елемената или повеза кодекса. Како је у исписивању учествовало више од два писара, можемо претпоставити да је рукопис уобличен у некој писарској радионици, свакако у пределима северно од Саве и Дунава, можда баш у сремским крајевима.[12]

белини, наспрам заглавља службе светоме Сави, писар ипак исписује напомену о месту „испуштене" службе у књизи. Има у рукопису прецртаних скоро целих редова текста или неколико речи у реду јер су погрешно преписане, има исправљених места, што значи да се радило брзо или и да писари нису били нарочито вешти. Испуштене делове текста писари исписују на белинама (на пример 24б), некад канцеларијским писмом, а има и примера коректуре текста (20б).

[12] Одавно се зна да је преписивачки рад у фрушкогорским крајевима у последњим годинама XV века био развијен у Сланкамену. Тихомир Остојић је почетком треће деценије XX века изнео запажање о постојању радионице у Сланкамену при цркви Светога Николе, још за времена деспота Вука (Остојић 1921: 141–145). О сланкаменској радионици в. и Суботин-Голубовић 1999: 36. Опис четири рукописа који су у поменутом скрипторијуму писани за живота Максима Бранковића в. Томин 2007: 72–77. О овој радионици, у контексту појаве нових писарских центара у XVI веку, који су се формирали након промена граница српског духовног и етничког простора, в. Петровић 1993–1994: 233–134

Службе унете у зборник неуједначене су структуре – највише је оних без мале вечерње, али и потпуних аколутија, с малом и великом вечерњом, те јутрењем и детаљним литургијским упутствима, као и оних с пролошким житијем светога.[13] Једино су за Сретење Господње и за Благовести предвиђени састави и за претпразновање. Претпостављамо да је кодекс исписан и био намењен неком храму у сремским крајевима, можда заједници у непосредном окружењу последњих Бранковића, Ангелине, Ђурђа и Јована.

Нашу пажњу привукао је препис Службе светоме Сави Српском Теодосија Хиландараца, једини песнички састав у кодексу намењен штовању националног, српског светитеља. Текст службе исписан је у календарском поретку, у оквиру циклуса за јануар (159б–166а), а не на крају књиге, каква је неретко била пракса у обликовању садржине минеја, управо у ситуацији када је изворно песништво, службе српским светима, требало прикључити постојећем стабилном календарском распореду преводног химнографског репертоара. Вредном текстолошких испитивања показала се нарочито структура службе, али и састав њених појединих богослужбено-песничких целина.

Богато рукописно наслеђе Теодосијеве Службе светоме Сави броји неколике десетине преписа у којима састав намењен литургијском прослављању првог српског архиепископа, својом структуром,

и Ђуриć 1982: 543. Радионица у Сланкамену утицала је на формирање и развој нових скрипторијума у Срему, нарочито на онај у манастиру Крушедолу (Тимотијевић 2008: 91). У Сланкамену је исписан један апостол 1514. године, данас у рукописној збирци Народне библиотеке Србије, број 31 (Штављанин-Ђорђевић и др. 1986: 60–61). Годину дана је старији рукопис исте садржине који се данас чува у Библиотеци манастира Хиландара, број 406 (Богдановић 1978: опис 406). Данас и манастир Пива чува једно четворојеванђеље писано у Сланкамену 1501. године. Најновији археографски опис и четири снимка из рукописа в. Мартиновић 2019: 56–60. Сва три поменута рукописа из сланкаменске радионице су илуминирана, за разлику од празничног минеја НБКМ 544.

[13] Потпуне службе имају архиепископ мирликијски Никола, Сретење Господње и Благовести. Пролошко житије имају свети великомученик Димитрије, свети Козма и Дамјан, Ваведење пресвете Богородице у храм, свети Никола, свети и праведни Лазар, цар Константин и царица Јелена, свети апостоли Петар и Павле, свети Прокопије и светих седам Макавеја. О неопходности истицања присуства пролошког житија светога у служби, као и напомињања структуре службе, у смислу навођења оних потпуних у кодексу, а ради прецизног именовања кодекса према његовој садржини, в. Станчев 2003: 139.

најчешће представља потпуну аколутију уређену према Јерусалимском типику, дакле, има малу и велику вечерњу, агрипнију и веома развијено јутрење с два канона светоме, укрштене с каноном Богородици одређенога гласа, два светилна на крају канона и више група стихира „на хвалите“ након њега.[14] Њени најстарији данас познати преписи сачувани су, међутум, у свега неколико кодекса XIV века.[15] Иста служба, али једноставније структуре, у којој је, по правилу, изостављена само мала вечерња, без измена у осталим деловима, сачувана је у неколика преписа из првих деценија XV века. Има, међутим, и преписа Службе без мале вечерње у којима изостаје по један канон на јутрењу.[16] Управо садржина и структура Службе светоме Сави у НБКМ 544 скреће пажњу, не само „испуштањем“ мале вечерње него и саставом својега јутрења – нема другог канона светоме, који је посвећен Савиним чудима, али и неким изменама у појединим групама стихира.

Како стоји у њеном заглављу, Служба је намењена прослављању „оца нашего Сави“, првог архиепископа и учитеља српског, што најављује и заглавље потпуне службе, која има све делове по Јерусалимском типику. За вечерње богослужење исписане су прво три стихире „на Господи вазвах“, с напоменом да се прва („Оца на небеси вазљубил јеси“) поје два пута.[17] Следе, потом, три „ине“ стихире,

[14] Шпадијер 2014: 62.

[15] За потребе нашег рада посебно смо испитивали структуру преписа Хлудов 150 (Служабни минеј за месец јануар на пергаменту с краја XIV века), Хлудов 151 (Служабни минеј за месец јануар на бомбицини из средине XIV века) и ЈАЗУ IV d 11/I (Служабни минеј за јануар с краја XIV или почетка XV века). У кратким археографским описима рукописа из колекције Хлудова нема података о структури Службе светоме Сави, али је, захваљујући инципитима, јасно да у оба преписа служба има и малу вечерњу (Попов 1872: 305 и 306–307). И у служабном минеју ЈАЗУ IV d 11/I Служба светоме Сави има и малу и велику вечерњу, али је текст оштећен. Владимир Мошин је у оквиру описа рукописа донео и текст службе у фонетској транскрипцији (Mošin 1995: опис 131).

[16] О саставу и структури најстаријих преписа Службе Сави в. Шпадијер 2003: 365–374

[17] Почетке стихира и тропара у раду доносимо у фонетској транскрипцији према Србљак I: 220–293.

У потпуној служби великој вечерњи намењене су укупно четири стихире „на Господи вазвах“ – три су исписане истим редоследом и у НБКМ 544, и још једна, прва по реду („От пелен љубештих те...“), које у преписима Службе без мале вечерње нема.

с истом напоменом о поновљеном појању прве међу њима („Вас освештен богоносан показа се“). За њима следи „слава“ гласа 2. и богородичан истога гласа. О прокимену дневном и паримијама сазнајемо само према богослужбеној напомени која упућује на три читања исписана у Служби светоме Николи.[18]

Наредна песничка и богослужбена целина није састављена од „литијних“ него од три стихире „на стиховно“ гласа 2, где свака од њих почиње истом анафором („Кими...“).[19] Ову групу заокружују „слава“ гласа 4. и богородичан, а потом тропар гласа 3. с богородичним.[20]

Следе, затим, састави намењени јутрењу – три седална, по првој стихологији гласа 8, по другој стихологији гласа 3. и по полијелеју гласа 8.[21] За овај циклус дневног богослужбеног круга у рукопису је исписан један канон светоме Теодосија Хиландарца, и то гласа 2, с акростихом („Саву похвалити разума, Боже мој, даруј ми“).[22] Предвиђено је укрштање Теодосијевог канона с каноном Богородици гласа 6, а који је исписан у служби за 6. децембар (свети Никола, архиепископ мирликијски), како је назначено у заглављу. Седалан гласа 8, исти онај који је исписан и као седалан по полијелеју, долази после 3. песме канона, док за шестом песмом следе кондак гласа 8. и икос. На крају канона, после девете песме, стоје два светилна, први Сави и други, Сави и Симеону заједно. Последњи песнички циклус, стихире „на хвалите“, осмог су гласа и има их две, с напоменом на крају прве да се поје два пута („Оче свештене Саво богомудре“). Служба се завршава славом гласа 2. („Слави всех цара Христа вазискав“). Још једном у препису Службе наилазимо на примену

[18] Реч је о општим паримијама за светитеља – јерарха: „Памет праведнику с похвалоју...“, „Из уст праведнаго капљет премудрост...“ и „Праведних душе ва руце божјих...“.

[19] У опширној служби за паримијама следе две „литијне“ стихире гласа 4. („Јеванђељских источник словеси...“, „Српска великаја цркви...“) и једна „слава“ гласа 5. („Анђелом сродније...“).

[20] Истим тропаром у опширној служби заокружује се циклус мале вечерње („Пути ваводештаго ва жизни“).

[21] У потпуној служби после друге стихологије долазе два седална. У препису НБКМ 544 предвиђен је само један седалан по другој стихологији. Седалан по полијелеју у опширној служби истога је гласа, али му је различит текст („Ваздржанијем житије украсив...“) и посвећен је само светоме Сави.

[22] Шпадијер 2002: 149–155.

поступка понављања стихира – поменута слава исписана је прво на вечерњи, после иних стихира.[23]

Састављач ове варијанте службе, сачуване у препису рукописа НБКМ 544, на самом њеном крају унео је и значајне измене. Прво је из опширне службе пренео две од укупно три стихире „на хвалите", а затим, изоставио славу која следи за њима и уместо ње исписао славу којом је, иначе, заокружен циклус стихира на вечерњи пре читања паримија. Тако је истим саставом завршио целине намењене двама циклусима дневног богослужбеног круга, вечерњи и јутрењу. Овај поступак показује присуство свести о потреби обликовања целовитости структуре службе, као и појединих њених делова.

Потреба за понављањем баш ове строфе крије се, чини се, у тексту поменуте песничке целине. Слава гласа 2. из потпуне службе („Васија слнцаобразно светитеља Христова памет") посвећена је радосном прослављању светога, а обликована је као непосредно обраћање верног народа, сабраног у празновању спомена своме „првопастиру и учитељу" и заступнику у молитвама пред Христом. Ову славу састављач службе је изоставио. Уместо ње поновио је текст славе истога гласа, али потпуно другачијег текста. У њој је поступно представљен узоран лик светога Саве са свим заслугама стицања светости – потреба његова за славом царства Христовог, а не земаљског, одлазак на Свету Гору чиме је угодни положај владаревог потомка заменио смирењем, мукама својега тела и молитвама којима је просветио душу, узоран монашки живот, учитељски живот у свету попут апостола, подвизи које је чинио путујући. Слава се завршава признањем људске немоћи да достојно представи Савине врлине, живот анђеоски на земљи: „И ко да исприча твоје добродетељи којима небеско на земљи стекао јеси".[24]

Слава гласа 2. није унета без измена у нову варијанту службе – у првом колону изостављен је предлог „ва", именица „смеренијe" употребљена је у номинативу једнине, док је у потпуној служби

[23] У потпунијој служби ова слава је, такође, исписана после групе иних стихира на великој вечерњи, али се не понавља на крају службе, после хвалитних стихира, где стоји слава шестога гласа („Васија слнцаобразно светитеља Христова памет...").

[24] Србљак I: 229.

она у инструменталу једнине, а испуштен је цео један колон[25] из потпуне службе.[26]

„Слави васех цара Христа вазискав
владичастујушта оца оставив
гори Атона дошал јеси
идеже висоту благородија
до раба смеренније изменив
труди многими тело удручил јеси
молитвами же душу просветил јеси
добре иночаски пожил јеси

апостолски ва мире научил јеси
болезанми поштенија
и странства хожденијем
мученичаски подвиги савршил јеси
кто изглагољет твоје добродетељи
имиже небесна на земљи притежал јеси
Саво блажене оче
пастиру и учитељу
на њина јако предстоје Христу Богу
моли спасти се душам нашим."

„Слави у васех цара Христа вазискав
владичастујушта оца оставив
гори Атона дошал јеси
идеже висоту благородија
до раба смеренијем изменив
труди многими тело удручил јеси
молитвами же душу просветил јеси
добре иночаски пожил јеси
ангелски ва пустињи пожил јеси
апостолски ва мире научил јеси
болезанми поштенија
и странства хожденијем
мученичаски подвиги савршил јеси
кто изглагољет твоје добродетељи
имиже небесна на земљи притежал јеси
Саво блажене оче
пастиру и учитељу
на јако њина предстоје Христу Богу
моли спасти се душам нашим."

Богато писано наслеђе Службе светоме Сави Теодосија Хиландарца, и даље је само делимично сагледано захваљујући, пре свега, изради детаљних археографских описа појединих збирки рукописних књига, као и појединачним настојањима да се испитивањима сагледа рукописна традиција Теодосијевих дела уопште.[27] Само у рукописној збирци манастира Високи Дечани, на пример, забележено је пет преписа Теодосијеве Службе светоме Сави, различите старине и неуједначене структуре,[28] док се у библиотеци манастира

[25] Недостајући колон обележен је у табели испрекиданом линијом.

[26] Текст обеју строфа доносимо напоредо, према фонетској транскрипцији. Текст славе из потпуне службе према Србљак I: 231.

[27] У попису рукописних збирки с простора бивше Југославије наведен је укупно 21 препис Службе – 13 преписа у минејима за јануар и 8 у празничним минејима (в. Богдановић 1982: 50–51, 65–68). О Теодосијевој Служби светоме Сави у бугарским збиркама в. Шпадијер 2005: 365–374.

[28] Потпуна Служба Сави, с малом вечерњом, сачувана је и у рукописима Дечани 45а – Празнични минеј за децембар, јануар, фебруар и јули (1520/1525. г.), Дечани 45б – Минеј за јануар (1590/1600. г.) и Дечани 99 – Житија Стефана

Хиландара, најбогатијој српској рукописној збирци, чувају четири преписа овога дела.[29]

Преписи Службе светоме Сави без мале вечерње у поменутим двема збиркама, својом главном структуром одговарају препису НБКМ 544. Ипак, у оквиру појединих делова Службе, уобличеним за одређенене циклусе дневног богослужбеног круга, уочили смо одређене разлике, како у саставу тако и у избору појединих строфа и тропара. Тако препис сачуван у Празничном минеју из четврте деценије XV (Црколез 7) открива неретке разлике, како у саставу вечерње, тако и јутрења. Служба почиње, очекивано, групом од три стихире „на Господи вазвах" за којима следе три „ине" стихире, све идентичне с онима у препису НБКМ 544. Исписане су, затим, паримије као и литијне стихире и оне се слажу с истим стихирама у потпуној служби. Слажу се и седални на јутрењу с бројем и распоредом истих у служби с малом вечерњом – по другој стихологији долазе два седална док је по полијелеју предвиђен садалан „Воздржанијем житије украсив".[30] За јутрење су предвиђена оба Теодосијева канона светоме Сави, гласа 2. и гласа 8, са седалним после треће песме, кондаком и икосом после шесте песме и са по два светилна после девете песме, као и стихире „на хвалите" чији састав и структура одговара истој групи стихира у потпуној служби. Састав и текст појединих делова Службе светоме Сави у поменутом минеју, идентичан је, дакле, тексту потпуне службе, само што нема малу вечерњу.

Описана структура службе без мале вечерње, као и састав појединих њених целина, пренета је и у Празнични минеј Божидара Вуковића.[31] Штампани текст Службе светоме Сави има још и пролошко житије после шесте песме канона.

Дечанског, светог Николе и великомученика Георгија са службама, четврта деценија XV века (1430/1440. г.). Служба Сави без мале вечерње сачувана је у рукописима Дечани 148 – Празнични минеј – друга четвртина XV века (1420/1450. г.) и Црколез 7 – Минеј празнични, четврта деценија XV века (1430/1440. г.). У наведеним археографским описима рукописа назначена је структура службе, те се већ увидом у литературу може утврдити присуство или одсуство мале вечерње у служби (Богдановић и др. 2011: 146–154, 410–414, 587–593, 647–651).

[29] Шпадијер 2014: 70.

[30] Види напомену број 16.

[31] Текстолошка испитивања вршили смо према примерку сачуваном у Библиотеци манастира Хиландара, број 50. Захваљујемо колеги Мирославу Лазићу

Служба светоме Сави без мале вечерње исписана је и у двама српскословенским служабним минејима за јануар Црквено-историјског и археолошког института у Софији, број 86 и 87.[32] Старији препис (ЦИАИ 87), исписан је на хартији с воденим знацима из 1450/1460. године.[33] Структуром службе, а нарочито саставом појединих својих целина, овај препис веома је близак НБКМ 544. И у њему су такође на вечерњи изостављене литијне стихире (али су исписане паримије), за јутрење је предвиђен само један канон светоме Сави, онај гласа 2, који се укршта с каноном Богородици о чему се саопштава само богослужбеном напоменом. Док писар рукописа НБКМ 544 упућује појца да канон има исписан у служби за 6. децембар, у ЦИАИ 87 упућује се на 26. септембар.[34] Стихире „на хвалите" заступљене су и овде само једном групом строфа, али је њихов састав и распоред исти као у потпуној служби. Поменути препис има неке одлике које се не понављају у другим преписима Службе светоме Сави без мале вечерње – вечерња је сведеног састава, само са стихирима „на Господи вазвах", паримије су исписане, што се не очекује у преписима непотпуних служби, после сваке песме канона долази и катавасија која у свим преписима потпуне службе прати други канон светоме Сави, онај гласа 8, који не улази у састав ниједног преписа службе без мале вечерње.[35] Само овај препис Службе без мале вечерње има један светилан после девете песме, и то заједнички за Симеона и Саву.

Готово два века је млађи други софијски препис Савине службе без мале вечерње, онај у служабном минеју за јануар (ЦИАИ 86), исписан на хартији с воденим знацима из 1640. године.[36] Састав и структура вечерње углавном се поклапа с преписом НБКМ 544

на уступљеним снимцима целовитог примерка Празничног минеја. Основни подаци о књизи в. Медаковић 1978: опис број 50.

[32] Шпадијер 2005: 368–369, 371–372.

[33] Станковић 1993: 199.

[34] Реч је о служби за 26. септембар када се прославља свети апостол и јеванђелист Јован Богослов.

[35] О литургијској употреби катавасије у служби уопште: Богдановић 1970: 121. О литургијској употреби катавасије у Теодосијевој Служби светоме Сави, у оквиру песама канона гласа 8, мишљење Биљане Јовановић-Стипчевић у: Теодосије 1988: 297.

[36] Шпадијер 2005: 368–369, 371–372. Датирање и филигранолошки опис ових рукописа у: Станковић 1993: 198–199.

– разлику праве само паримије које су у рукопису ЦИАИ 86 исписане. После паримија долазе одмах стихире „на стиховно“ гласа 2, а не литијне, како је, на пример, у неким преписима без мале вечерње који имају паримије (Црколез 7) или у Празничном минеју Божидара Вуковића. Седални, такође, одговарају избором строфа и распоредом преписима потпуне службе, те као трећи, по полијелеју долази, седалан „Ваздржанијем житије украсив“. Ово је једини препис Службе без мале вечерње у којем је на јутрењу исписан канон Богородици чије се песме укрштају с Теодосијевим каноном светоме Сави гласа 2. На крају службе исписане се две групе стихира „на хвалите“, баш како је и у потпуној служби светоме Сави.

Текст Службе светоме Сави без мале вечерње сагледан у представљеним преписима показује извесну нестабилност и разноврсност. Одсуством литијних стихира препис НБКМ 544 близак је преписима ЦИАИ 86 и ЦИАИ 87, који, међутим, имају паримије изостављене у препису Софијске народне библиотеке. Пристуство две групе стихира на вечерњи („на Господи вазвах“ и „ине“ стихире) повезују поменути препис с рукописима Црколез 7 и ЦИАИ 86, док број стихира „на хвалите“ повезује НБКМ 544 и ЦИАИ 87 (само стихире „на Господи вазвах“). У сва три софијска преписа предвиђен је по један канон светоме Сави на јутрењу. Ипак, препис НБКМ 544 издваја се међу посматраним текстовима – само је у овом рукопису седални по полијелеју посвећен Симеону и Сави заједно, који у свим осталим преписима као и у потпуној служби („Павлово наслажденије...“) долази само као седалан после треће песме канона. Друга јединствена појава у препису НБКМ 544 јесте понављање славе гласа 2. после иних стихира на вечерњи и на крају службе, после стихира „на хвалите“.

У измењеним историјским околностима, у временима и даље болног суочавања с губитком сопствене државности, и једнако тешким периодом борбе за опстанак Српске цркве и очувања православља, литургијско прослављање светога Саве у пределима северно од Саве и Дунава, а нарочито у сремским крајевима, постаје више од обележавања памети првог архиепископа самосталне цркве. Срећено стање у литургијској пракси Српске цркве заживело је неизмењено на поменутом простору много пре губитка српске државе.

У јасним границама „задатих“ оквира, међутим, било је могуће, у складу с духовним потребама заједнице, унети и одређене измене, нарочито у поједине текстове неопходне неговању колективног штовања светога. Речито сведочанство о „измењеном“ животу књижевног текста, као носиоца литургијског прослављања светога, у другом времену и у новим условима јесте овде представљени препис Теодосијеве Службе светоме Сави.

Препис НБКМ 544 јесте једноставније структуре – изостају богослужбени текстови за малу вечерњу и агрипнију, те поједини циклуси стихира и у другим деловима дневног литургијског круга, на пример литијне стихире на вечерњи или група стихира „на хвалите“ на јутрењу. Измене у одабиру, замени и распореду неких стихира светоме, међутим, иако скромне обимом, још су један пример природе богослужбеног химнографског текста као динамичког књижевног-литургијског састава (Богдановић 1980: 53). Потреба за понављањем стихире посвећене Симеону и Сави заједно, могла је настати услед одсуства агрипније у циклусу дневног богослужбеног циклуса, када се, ако је служба потпуна, неизоставно служио Теодосијев Заједнички канон Христу Спасу, Симеону и Сави гласа шестог. Друга важна измена у тексту, замена славе „на хвалите“ гласа шестог славском стихиром гласа другог, којом се и завршава цела служба, могла би да наговести измене у обликовању књижевног лика Савиног.[37] У овом контексту потребно је посматрати готово доследно изостављање Теодосијевог канона о чудима светога. Представљен као изабрани пастир, пример роду у свим етапама свога духовног узрастања, Сава је стекао достојанство поузданог заступника у молитвама пред Христом, за мир међу људима и спас душе свакога ко учествује у колективном штовању светога.

У прилогу рада доносимо почетке свих текстуалних целина (стихире, тропари, читања) у препису Службе НБКМ 544, док богослужбена упутства преносимо у целости. Скраћенице с титлом разрешили смо помоћу полукружних заграда, а оне без титле – помоћу угластих. Надредна слова су спуштена у ред. Задржана је изворна пунктуација. Изостављени су надредни знаци, изузев титле када означава бројну вредност.

[37] Поповић 2006: 118.

Извори

Дечани 45а: Манастир Високи Дечани, Празнични минеј за децембар, јануар, фебруар и јули, трећа деценија XVI века (1520/1525. година).

Дечани 45б: Манастир Високи Дечани, Минеј за јануар, последња деценија XVI века (1590/1600. година).

Дечани 99: Манастир Високи Дечани, Житија Стефана Дечанског, светог Николе и великомученика Георгија са службама, четрвта деценија XV века (1430/1440. година).

Дечани 148: Манастир Високи Дечани, Празнични минеј, друга четвртина XV века (1420/1450. година).

ЈАЗУ IV d 11/I: Архив Југославенске академије знаности и умјетности, Служабни минеј за јануар, крај XIV или почетак XV века.

Хиландар 50: Манастир Хиландар, Празнични минеј Божидара Вуковића, Венеција, 1538. година.

Хлудов 150: Државни историјски музеј у Москви, Служабни минеј за месец јануар на пергаменту, крај XIV века.

Хлудов 151: Државни историјски музеј у Москви, Служабни минеј за месец јануар на бомбицини, средина XIV века (датирање Биљане Јовановић-Стипчевић).

Црколез 7: Манастир Високи Дечани, Празнични минеј, четврта деценија XV века (1430/1440. година).

ЦИАИ 86: Црквено-историјски и археолошки институт у Софији, Служабни минеј за јануар (око 1640. године)

ЦИАИ 87: Црквено-историјски и археолошки институт у Софији, Служабни минеј за јануар, пета деценија XV века (1440/1450. година).

ІРМОЛОГІИ, Москва дѿпд.

Цитирана литература

Богдановић, Димитрије. „Византијски књижевни канон у српским службама средњег века.“ *О Србљаку. Студије*. Београд: Српска књижевна задруга, 1970, 97–125.

Богдановић, Димитрије. *Најстарија служба светом Сави*. Београд: САНУ, 1980.

Богдановић, Димитрије. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*. Београд: САНУ, 1982.

Богдановић, Димитрије, Љубица Штављанин-Ђорђевић, Биљана Јовановић-Стипчевић, Љупка Васиљев, Луција Церн̑ић, Мирослава Гроздановић-Пајић. *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, књ. I. Надежда Р. Синдик (прир.). Београд: Народна библиотека Србије, 2011.

Гроздановић-Пајић, Мирослава. „Преглед најчешће коришћених водених знакова у српским рукописима прве половине XVI века.“ *Археографски прилози* 15 (1993): 135–175.

Гроздановић-Пајић, Мирослава – Радоман, Станковић. *Рукописне књиге манастира Високи Дечани*, књ. II. *Водени знаци и датирање*. Београд: Народна библиотека Србије, 1995.

Ђуриć, Војислав. „ Последња уметничка жаришта". Јованка Калић (ур.). *Историја српског народа*, књ. II. *Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1982, 535–545.

Мартиновић, Милена. „Рукописне књиге манастира Успења Пресвете Богородице у Пиви." *Археографски прилози* 40 (2018): 51–77.

Медаковић, Дејан. „Старе штампане књиге манастира Хиландара." Димитрије Богдановић. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд: САНУ, Народна библиотека СР Србије, 1978.

Остојић, Тихомир. „Књижевност у Срему за последњих деспота Бранковића (1465–1516.)." *Зборник филолошких и лингвистичких студија А. Белићу поводом 25-годишњице његова научног рада посвећују његови пријатељи и ученици*. Београд: Акад. књижара С. Б. Цвијановића, 1921.

Петровић, Дамњан. „Преписивачке радионице и рукописне књиге код Срба у првој половини XVI века." *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 29–30 (1993–1994): 229–240.

Поповъ, Андрей. *Описаніе рукописей и каталогъ книгъ церковной печати библіотеки А. И. Хлудова*. Москва: Изданіе А. И. Хлудова, 1872.

Спремић, Момчило. *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*. Београд: САНУ, 1999.

Спремић, Момчило (ур.). *Пад Српске деспотовине 1459. године*. Зборник радова са научног скупа одржаног 12–14. новембра 2009. године. Београд: САНУ, 2011.

Србљак I: Ђорђе Трифуновић (прир.). *Србљак: службе, канони, акатисти*, I. Димитрије Богдановић (прев.). Београд: Српска књижевна задруга, 1970.

Станковић, Радоман. „Датирање српских рукописних књига у софијском Црквеном историјско-археолошком музеју (II)." *Археографски прилози* 15 (1993): 197–243.

Станковић, Радоман. *Рукописне књиге Музеја српске православне цркве у Београду. Водени знаци и датирање*. Београд: Народна библиотека Србије, 2003.

Станковић, Радоман. *Филигранолошки опис и албум грчких рукописа XV–XIX века*. Центар за словенско-византијска проучавања „Проф. Иван Дујчев". Софија: Универзитет „Св. Климент Охридски", Народна библиотека Србије, 2006.

Станковић, Радоман. *Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV–XV века*. Београд: Народна библиотека Србије, 2007.

Станчев, Красимир. „Проблеми на типологията и терминологията на служебните минеи." Пѣти достоинтъ. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. София: Издателство „Боян Пенев", 2003, 132–139.

Стоянов, Маньо, Христо Кодов. *Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека*, т. III. София: Наука и изкуство, 1964.

Стоянов, Маньо, Христо Кодов. *Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека*, т. IV. София: Наука и изкуство, 1971.

Суботин-Голубовић, Татјана. „О рукописима који садрже службе светоме Сави." Сима Ћирковић (ур.). *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: САНУ, 1998, 337–345.

Суботин-Голубовић, Татјана. *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*. Београд: САНУ, 1999.

Теодосије. *Службе, канони и Похвала*. Биљана Јовановић-Стипчевић (прир.). Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988.

Тимотијевић, Мирослав. *Манастир Крушедол*, књ. I. Нови Београд: Драганић – Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине, 2008.

Томин, Светлана. *Владика Максим Бранковић*. Нови Сад: Платонеум, 2007.

Ћирковић, Сима. „Последњи Бранковићи." Јованка Калић (ур.). *Историја српског народа,* књ. II. *Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1982, 445–478.

Христова, Боряна, Даринка Караджова, Анастасия Икономова. *Български ръкописи от XI до XVIII век запазени в България. Своден каталог*, т. I. София: Народна библиотека „Кирил и Методий" 1982.

Христова, Боряна, Даринка Караджова, Нина Вутова. *Опис на славянските ръкописи в софийската народна библиотека*, т. V. София: Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий", 1996.

Цоневъ, Б. *Описъ на ржкописитѣ и старопечатнитѣ книги на народната библиотека в София*. София: Държавна печатница, 1910.

Цоневъ, Б. *Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека*, т. II. София: Държавна печатница, 1923.

Шпадијер, Ирена. „Крајегранесија Теодосија Хиландарца." *Трећа југословенска конференција византологија*. Београд: Византолошки институт САНУ – Крушевац: Народни музеј, 2002, 149–155.

Шпадијер, Ирена. „Теодосијева Служба светоме Сави у бугарским рукописним збиркама." *България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация.* Сборник статии от българо-сръбски симпозиум 14–16 септември 2003. София: Академично издателство „Марин Дринов", 2005, 365–373.

Шпадијер, Ирена. *Светогорска баштина. Манастир Хиландар и стара српска књижевност.* Београд: Чигоја штампа, 2014.

Шпадијер, Ирена. „Празнични минеј." *Свет српске рукописне књиге (XII–XVII век)*. Београд: САНУ, 2016, 244–245.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Мирослава Гроздановић-Пајић, Луција Церњић. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. I. Београд: Народна библиотека Србије, 1986.

Briquet, C[harles]-M[oïse]. *Les filigranes dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, tome premier. Paris: Alphonse Picard et Fils – et al. – Genève: A. Jullien, 1907.

Mošin, Vladimir. *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije*, I. dio. *Opis rukopisa*. Zagreb: JAZU, 1955.

Mošin, Vladimir. *Anchor Watermarks*. Amsterdam: The Paper Publications Society, 1973.

Milanka Ubiparip

Teodosije of Hilandar's "Service to Saint Sava" without the Small Vespers

Summary

Numerous Old Serbian Church Slavonic manuscript copies of the "Service to Saint Sava" by Theodosije of Hilandar, the most frequently copied original poetic work in Serbian medieval literature, have survived, along with a number of manuscripts belonging to other Slavonic recensions. For several centuries, this poetic work was the basis of the liturgical worship of the first Serbian archbishop, having completely replaced a considerable body of hymnographic works composed for the same purpose before Teodosije of Hilandar. The copies of the service, which follows the Jerusalem tradition and has a very elaborate structure, frequently featured alterations in the sections associated with particular parts of the daily liturgical cycle – omitting the Small Vespers, but leaving the Matins unchanged, and leaving out the second canon in the Matins, about the miracles of Saint Sava. The Service is abridged in the so far unknown copy included in the Festal Menaion NBKM 544, where the stichera dedicated to the joint veneration of Saints Simeon and Sava are repeated, just like the sticheron about Sava's exemplary character, shaped using general motifs. The scribe responsible for this new arrangement of stichera carefully picked stanzas from the well-known repertoire and thoughtfully selected the place in the service where they were to be repeated, adapting the "new" hymnographic work to the spiritual needs of the target community.

Ѡ(ѣ)с(є)ца т(о)го ді҃· иж(є) въ с(вє)тих(ь) ѡ(ть)ца нашєг(о) Сави.
прьваго ар'хиєп(и)с(ко)па, и ѹчителꙗ србс'каго.

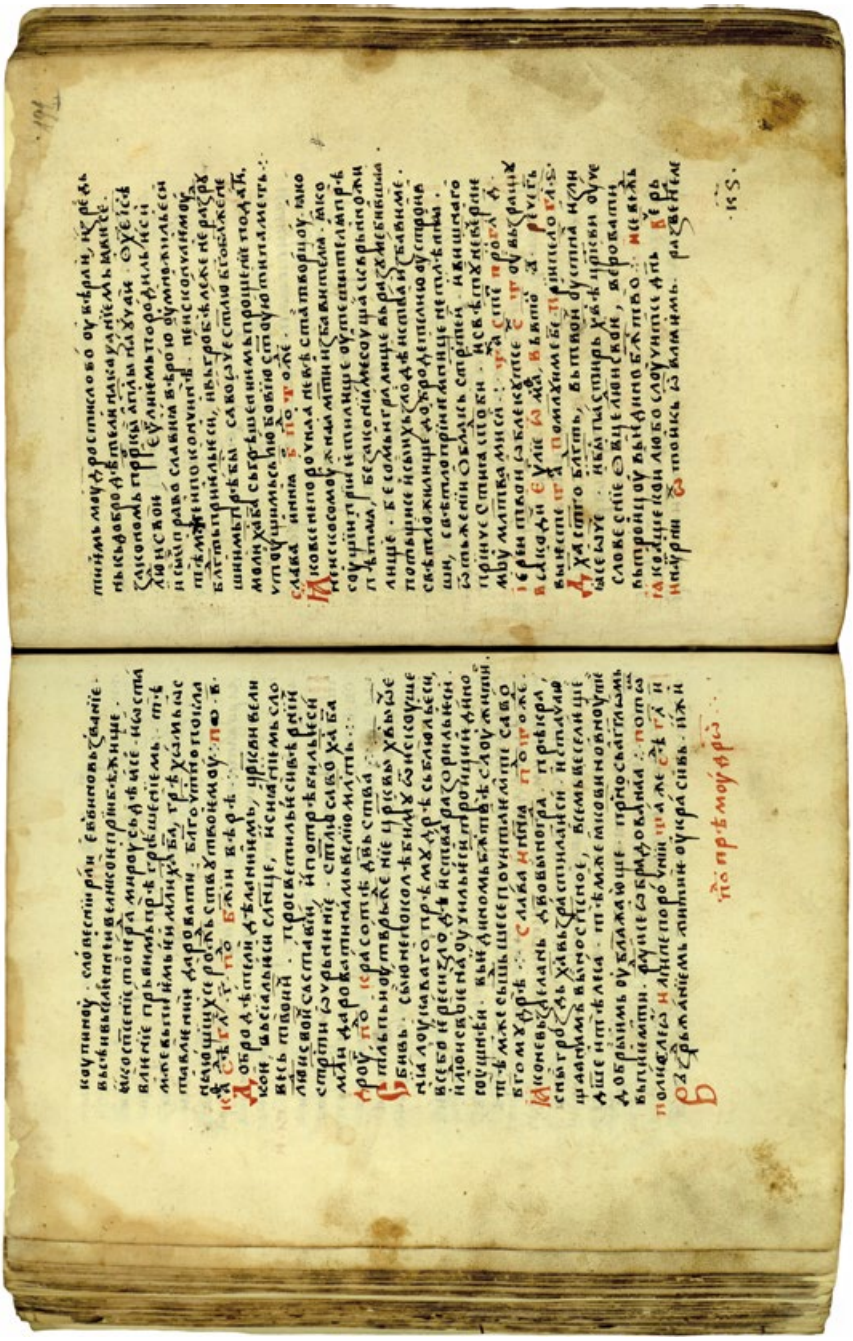
В(є)черь. бл(а)ж(є)нь моуж[ь]. на г(оспод)и вьзвах[ь]· с(ти)х(ь), и҃,
ст[и]х[и]ры, гл(а)са .д҃. подо[бьнь], ꙗко доблꙗ вь м[оу]ч[є]н[и]цєх[ь].
Ѡ(ть)ца на н(є)б(є)си вьзлюбиль еси, землнаго ѡставиль еси.
Ап(о)с(то)ломь рав'нопр(о)повѣдателꙗ.
Словесь твоих[ь] ѹченїемь.
по вш(и), а҃ . ины ст[и]х[и]ры. гл(а)са ·ѕ҃·
В'сь ѡс(вѣ)щень б(о)гонос'нь пок[а]за се.
Ѡт[ь] юности ѡблиста твое житїе.
Оумь твои мановенїи
по вш(и), а҃ .
сл(а)ва гл(а)са, в҃.
Славы всѣх[ь] ц(а)ра вьзискавь.
таже прок(имьнь) д(ь)невни. и паремїе, г҃, пис(а)не с(вє)томѹ николѣ:~
на ст[ы]х[о]в'но, ст[и]х[и]ры, гл(а)с(ь) в҃.
Кыми ꙗко вѣн'ци похвалами оукрасымь савѹ в'себл(а)жен'наго.
Кыми д(оу)ховнїими пѣсн'ми похвалимь савѹ с(вє)щен'наго.
Кыми пѣнїи и добротами оублажим те саво, ѡ(ть)че дос(то)чюдне.
слава гл(а)са, д҃.
Б(о)ж(ь)ствнаго д(оу)ха бл[а]г[о]д[ѣ]тїю. сьбранїи в(є)селеще се.
троп(арь) гл(а)са. г҃:~
Пѹти вьводещаго вь жизнь. наставникь и прьвопрестол'никь, и ѹчитель быль еси.
бо(городичьнь), тебе ходатаицѹ сп(а)сенїа рода нашег(о):
на (о)утр(є)нїи, на ·а҃· ст[и]х[о]лог(ии), сѣд[альнь], гл(а)са, и҃ подо-
[бьнь], прѣмѹдрωс(ть):~
Льсть мира богат'ства, и свѣтлости.
слава тожд[є] и н(ы)нꙗ бо(городичьнь)
Н(є)б(є)сноую дверь и ков'чегь.
на в҃, ст[и]х[о]лωг(ии) сѣд[альнь] глас(ь) .г҃. под[обьнь]. вере б(о)жїи.
Добродѣтели дѣланїем[ь]
бо(городичьнь)
Ꙗко невьздѣлань дѣво винограда.

по п(о)лїелеи, сѣд[альнь], гл(а)с(ь), и҃ под[обьнь] прѣмꙋдр(о)с(ть)
Павлово наслажденїе. и апос(то)лово напоенїе.
вщ(и). таж[е] степ(е)не. а҃, ан'тифѡн(ь). д҃, го гл(а)са. прок(имень)
гл(а)са д҃. Іереи твои ѡблекꙋт се. с[ти]х[ь] тоу вьзвращꙋ рогь д(оу)хꙋ.
всако дих[анне]. ѳу(аг)г(е)лїе ѡт[ь] ма҃ф(еа). рече г(оспод)ь вы ѥсте
свѣт' мирꙋ. по и҃, оль ѱал'мѣ ст[и]х[и]ра гл(а)са ѕ҃·
Д(оу)ха с(ве)т(о)го бл[а]г[о]д[ѣ]ть, вь твоих[ь] ꙋстнах[ь] излїа се ѡче
Канѡн(ь), б(огороды)ци на ѕ҃, гл(а)са и҃, пѣс(ьнь) а҃ ірмос(ь). водꙋ
прош[ь]дь. могїими сьдрж(и)ми напастми. пис(а)но, дек(ембра), ѕ҃.
и с(ве)томꙋ, канѡн(ь). на и҃. гл(а)са, в҃
ірмѡс(ь). пѣс(ьнь), а҃. ірмос(ь). Гр[е]дете людїе.
Свѣть ѡт[ь] свѣта х(рист)е б(ож)е.
Аще и чл(овѣ)кь си ѡтьче ѥ(сть)ствомь.
Вь мꙋдрости главизноу страх[ь] божїи вьзлюбивь.
бо(городичьнь)
Оуслиша ев'ва прьвом(а)ти ч(и)стаа.
Ка҃фавас(ия). Глеб(и)ни ѡт[ь]кр(иль)
пѣс(ьнь). г҃. ірмос(ь) На камени ме х(рист)е.
Прѣзрѣ вь нижнꙗ ꙗко прѣпираема.
О всех[ь] иже на земли не радивь
Х(рист)а нас(ь) радї свѣривш'аго се волею
бо(городичьнь)
Вь инѣх[ь] женах[ь] м(а)ти дондеже д(ѣ)ва не позна се.
сѣд[альнь], глас(ь) и҃, под[обьнь] прѣмꙋдрѡс(ть):
Павлово насажденїе, и аполосово напоенїе.
бо(городичьнь). в'си вьстав'ше, поемь:
слава тожде и н(ы)нꙗ.
О тебѣ радоует се ѡбрадован'на вса тварь.
пѣс(ьнь), д҃, ірмос(ь). пою те слꙋхом[ь].
Агг(е)лскомꙋ житїю рѣвновавь.
Любомꙋдрїемь море житеиское испитавь.
Иже вь горах[ь] тѣсно живоущих[ь].
Ты рождьшаго те пльтїю д(оу)хомь породиль еси.
бо(городичьнь)
Истин'но песѣнь св[ѣ]дѣтел'ства.

пѣс(ьнь). є҃. ірмос(ь). прос(ве)щенїе вь тмѣ слежещїмь:
Разоума твоего рьвенїе.
Ав'сид'скаго іѡва нравомь ѡ(ть)че п[о]добе се вь истинꙋ.
законом[ь] б(о)ж(ь)ств(ь)ным(ь) послѣдꙋе.
бо(городичьнь)
Оуправи ꙋмь мои вл[а]д[ы]ч[и]це.
пѣс(ьнь) ѕ҃. ірмос(ь). вь безднѣ грѣхо⟨внѣи⟩.
Мраком[ь] ереси покриваема.
Ап(о)с(то)ль ꙗко ѡт[ь] христа посла се.
Бол'ша и лоуч'ша желае іе(роу)с(а)л(и)ма.
бо(городичьнь)
Обет'шав'шеюни (!) гор'кымь дрѣва вькꙋшенїемь
кѡ[н]д[акь]. гл(а)са .и҃. подо[бьнь]. вьзбран'ное:
Ꙗко прьвос(ве)т(ите)лꙗ великаго.
ікѡс(ь).
Житїемь ꙗко агг(є)ль на земли ѡ(ть)че ꙗви се.
пѣс(ьнь) ѕ҃ ірмо(сь) богопрот[и]вное.
Житиїа твоего б(о)говидно зре.
Ѳv(аг)г(є)л'скых[ь] словесь лꙋчами, людї свое разꙋмно ѡзаривь.
М(и)л(о)стивь ꙋбо и крот'кь. пр[ѣ]п[о]доб'нь и незлобивь.
бо(городичьнь)
Обнавлꙗють се вь тебѣ закони є(сть)ства.
пѣс(ьнь) и҃. ірмос(ь). Световидни,
Иже вь с(ве)тыих[ь] почивающаго.
Добрѣ теченїе сьврьшивь.
Агарини чедом(ь) поганым'.
бо(городичьнь)
Распетїе и погр(є)бенїе.
пѣс(ьнь) .ѳ҃., ірмос(ь) иже ѡт[ь] б(ог)а б(ог)ь сл(о)во:
Оукрашень вь истинꙋ добродѣтел'ми дѣанїи ꙗви се.
Израстив'шеѥ те х(ристо)ви.
М(о)лбами и пѣнїемь, гласи ꙋслиши с(ве)т(и)т(є)лю х(ристо)вь.
бо(городичьнь)
Исцѣлила ѥси ськрꙋшен'ные непорочнаа.
свѣт[ильнь]. под[обьнь], жени ꙋсл(и)ши,

Свѣтил'никь ѥн(о)госвѣтлїи.
Ѡть вьстока ѥисльн'наго сльнца х(рист)а.
бо(городичьнь)
Прѣмꙋдрос(ть) постаснꙋ (!) и пр(и)сносоуѭное слово...
на хв(а)л(и)те. всако дих[анне], ѡс(тавимь) с[ти]х[ь] д҃. и поемь ст[и]х[и]ры гл(а)с(ь), й҃ под[обьнь]. ѡ прѣслав(ное)
Ѡ(ть)че с(ве)щен'не саво б(о)гомоудре.
Порꙋчен'ни ти талан'ть ꙋмноживь.
сл(а)ва гл(а)с(ь) в҃.
Слави всѣх[ь] ц(а)ра х(рист)а вьзискавь. вл[а]д[ы]ч[а]ствꙋюща ѡ(ть)ца ѡставивь.
и н(ы)нѧ бо(городичьнь). прѣиде сѣнь ѕакон'на бл[а]г[о]д[ѣ]ти приш[ь]дь. славословїе велико и ѡт[ь]поус(ть):~

Деспот Јован Бранковић, детаљ иконе с јужног трона
за мошти светих деспота Бранковића, Василије Остојић,
манастир Крушедол, 1759 (уп. помен деспота у припеву 9. песме канона)



Служба светоме Сави Теодосија Хиландарца (седални на јутрењу пре канона), Рукописна збирка Народне библиотеке Србије, Рс 18, 190б–191а

НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬЕВНА РАМАЗАНОВА

Нотированные Службы в рукописях XVII века двум святым иерархам: св. Савве Сербскому и св. Петру Киевскому в русских певческих рукописях

В статье Савва Сербский и Петр Киевский рассматриваются как святые одного и того же чина — святители, которые, с одной стороны, отличаются друг от друга по происхождению, времени и месту служения каждого, с другой – между их деяниями существует некая общность. Здесь указываются имена авторов текстов Служб, воспевающих их, и время, когда Службы вошли в нотированные рукописи. Автор сопоставляет две основные Службы: св. Савве и св. Петру, посвященные памяти каждого из них и содержащие всенощное бдение, по рукописи середины XVII века, и отмечает, что в каждой из Служб собрано максимальное количество песнопений. Сопоставление позволяет автору сделать вывод о том, что, несмотря на то, что обе они были роспеты в России и между ними есть общность, ни одна из Служб не являлась образцом для другой.

Ключевые слова: архиепископ Савва Сербский, митрополит Петр Киевский, древнерусские нотированные рукописи, Служба св. Савве, Служба св. Петру

Первого святого архиепископа и устроителя Сербской православной церкви, добившегося ее самостоятельности, Савву и первого из русских канонизированных митрополитов — Петра отделяет во времени почти 100 лет. Савва скончался в 1236 г., Петр — в 1326 г. Их жизнь и деяния существенно отличаются друг от друга и в то же время имеют некую общность.[1]

* Наталья Васильевна Рамазанова, Российская национальная библиотека. Отдел рукописей, Санкт-Петербург.

[1] Сведения о Савве Сербском здесь и далее заимствованы из его Жития, созданного Феодосием Хиландарцем (по русской рукописи перв. четв. XVI в. Кир.-Бел. 30/1269 (см.: Гаврюшина 1984: 70, 75), а также старообрядческой рукописи собрания Мальцева № 1235 Саратовского государственного университета и

Савва происходил из рода правителей — был сыном великого жупана Стефана Немани и Анны, вероятно из благородной семьи.[2] О Петре же известно только то, что его родители Феодор и Евпраксия[3] были благочестивыми людьми.

И тот, и другой святой с ранних лет проявляли особое стремление к молитвенному подвигу. Но Петр поступил в монастырь в 12 лет, а Савва отправился на Афон в 17. На Святой Горе Савва первоначально подвизался в русском монастыре великомученика Пантелеймона,[4] где тайно принял постриг, Петр — постригся в монахи на Руси, не скрывая этого.

Савва и его отец Стефан обновили Хиландарский монастырь на Афоне как сербский, получив хрисовул (императорскую грамоту) на его владение. Петр поставил келью на реке Ратс, где стал подвизаться в безмолвии. Впоследствии на этом месте образовался монастырь, который был назван Новодворским. Позже по его благословению в Московском Кремле был заложен собор в честь Успения Пресвятой Богородицы.

Рукоположил архимандрита Савву в сан Архиепископа всей Сербии, возможно, Вселенский Патриарх Мануил I Харитопул Сарантин, хотя в источниках в этой роли упоминается патриарх Герман II, наследник Мануила (Богдановић 1981: 317; ср. Ћоровић 1938: 14). Петра поставил на Русскую митрополию Константинопольский Патриарх Афанасий, хотя тверской князь Михаил и направил к Патриарху своего единомышленника Геронтия для поставления на тот же пост. Как указывается в пространной редакции Жития

опубликованного Л. Гаврюшиной (Гаврюшина 2000–2001)). Они дополнены информацией из статьи «14 января. Житие преподобного и богоносного отца нашего Саввы I-го, архиепископа Сербского»: http://agionoros.ru/docs/92.html. Сведения о Петре Киевском взяты из двух редакций его Жития, опубликованных в работе Клосса (Клосс 2001). Одна из редакций принадлежала митрополиту Киприану.

[2] Ранее бытовало мнение, что Анна – дочь греческого императора Романа (напр. Пузовић 1998), и в связи с этим считалось, что и Савва царского рода.

[3] В краткой редакции сообщается только имя отца, а в Киприановской редакции вообще нет имен родителей Петра.

[4] См., например, публикацию Жития Саввы Сербского по рукописи собрания Мальцева № 1235 Саратовского государственного университета, где есть такой текст: «вшел есть в руской монастырь <…> в церковь св. Пантелеймона» (Гаврюшина 2000–2001).

митрополита Петра, «Геронтиеви же въ печали сущу, в нощы явися ему икона Пречистыа Богородица, ю же бе <...> своима рукама Петръ преподобныи написалъ, глаголющи ему сице: «Всуе тружаешися <...>, не взыдеть на тя святительскыи великыи санъ, его же въсхытити въсхотелъ еси, но иже Мене написавыи Петръ игуменъ Ратьскыи, служытель Сына и Бога моего и Мои, тъи възведенъ будет на высокыи престолъ славныя митрополиа Рускыа, и престолъ украсить, и люди добре упасеть».[5] Действительно, Геронтий не стал митрополитом, так как его корабль «по мнозе истоплени и буряхъ, едва възмогоша Царяграда доити».

Святой Савва исправил иноческие уставы по образцу афонских и палестинских, построил и освятил множество церквей. Петр возвел недалеко от Москвы храм во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла, создав там монастырь, который именовался в разное время «Петропавловским», «Петровским», «Петра митрополита», «Петровским Высоким», а с нач. XVIII в. – «Высоко-Петровским».[6] В церкви в честь Успения Пресвятой Богородицы Петр устроил себе каменный гроб, куда и его и положили после смерти. Савва же умер не в своем отечестве, а в городе Тырново, в Болгарии, и лишь несколько лет спустя мощи его были перенесены в Сербию. Почитание его началось вскоре после его смерти, как и почитание Петра, но спустя 13 лет Петр был канонизирован. Это произошло в Константинополе в 1339 г. Савва же «сделался <…> святым сам собою, по причине своей великой славы».[7]

Служба Савве написана Феодосием Хиландарцем в XIII–XIV вв. (Петровић 1999: 39). Служба памяти Петра создана митрополитом всея Руси Киприаном почти на столетие позже — в 80-е гг. XIV в. (Седова 1992: 231). В то же время Киприан, родившийся на Балканском полуострове и пришедший на Русь с Афона, сыграл важную роль в распространении на Руси Жития св. Саввы. Именно при нем Житие, написанное иеромонахом Хиландарского монастыря

[5] Фрагменты Жития здесь и далее приводится по публикации Б. М. Клосса (Клосс 2001).

[6] Высокопетровский во имя святителя Петра, митрополита Московского, мужской монастырь.

[7] Эти слова Е. Е. Голубинский адресовал Сергию Радонежскому, но их можно отнести и к Савве Сербскому (Голубинский 1903: 72).

Доментианом и переработанное Феодосием Хиландарцем, появляется в Русских землях.[8]

Служба св. Савве была внесена в русские ненотированные минеи в XV в., а в нотированные стихирари — в первой половине XVI в.[9] При этом существовала и другая, по мнению В. М. Ундольского, первоначальная «Служба на день успения св. Саввы Сербскаго» (Ундольский 1870: 104), опубликованная в так называемых «Зеленых Минеях»,[10] но она в русские нотированные рукописи не вошла.

В честь Петра также было создано две Службы: одна ко дню его памяти, вторая на перенесение мощей. Обе они вошли в нотированные рукописи. Первая — с XV в., вторая — с середины XVI столетия. Впрочем, празднований Петру в течение года в XVI–XVII вв. было три: в день памяти святого (21 декабря), в день перенесения его мощей (24 августа) и в день проявления мощей (4 августа), но 24 и 4 августа совершалась одна и та же Служба.

Важно отметить, что в основную Службу св. Петру на 21 декабря вошли несколько песнопений, с некоторыми изменениями в текстах, из других служб: Димитрию Солунскому, Николаю Мирликийскому, Сретению Богородицы (Серегина 1994: 40, 41). В основной Службе св. Савве также есть заимствование из Службы св. Николаю (Чишковская 2002: 45), а кроме него – св. апостолам Петру и Павлу и другим святым (Сава, епископ шумадијски 1997: 91–97).

Созданная Феодосием Хиландарцем и распространившаяся как в сербских, так и в русских минеях и стихирарях Служба в честь святого Саввы соответствует торжественному типу богослужения, включающему всенощное бдение. Служба же святому Петру первоначально относилась к типу служб полиелейных. И только в

[8] Как указывает О. В. Лосева, «Псалтирь РГБ, МДА фунд. 142 перв. четв. XV в., которая представляет собой копию Псалтири митрополита Киприана, содержит солидный комплекс южнославянских праздников — памяти Иоанна Рыльского Л. 203 об., Параскевы Епиватской Л. 202 об., Илариона Меглинского Л. 204, Арсения Сербского Л. 206, Саввы Сербского Л. 226 об. <…> Как мы видим, в этом календаре объединены и болгарские, и сербские святые. В дальнейшем указанные праздники прочно входят в состав русских месяцесловов иерусалимского типа и занимают в них постоянное место» (Лосева 2001: 31).

[9] Стихирарь месячный, Ф. 113. (Волок.), № 64 (240), РГБ. Собрание рукописей подсказано исследовательницей А. Рашкович, изучающей службы сербским святым в русских рукописях.

[10] См.: Минея 1983: 465–477.

XVII в. она изменила свой статус, но с оговоркой. Перед записью Службы в нотированной рукописи из собрания Д. В. Разумовского[11] записано: «Аще хощет настоятел, творим бдение». Иными словами, возможность отправления бденной Службы зависела от желания настоятеля. В печатных Минеях 1636 г. и 1645 гг. этих слов нет, но присутствует следующая фраза: «Аще творимъ бдение всенощное, на малей вечерни стихиры...» (т.е. 'если творим бдение'). А в Минее 1690 г. сообщается: «Аще храмъ, или настоятель изволитъ, творимъ бдение».[12] Тем самым обе Службы (Савве и Петру) сравнялись по статусу, но преимущество все же принадлежало Савве Сербскому, так как Служба ему не имела никаких оговорок. Она была сразу воспринята на Руси как бденная и таковой оставалась.

Несмотря на то, что празднований Петру было три, мы будем сопоставлять только основные — бденные Службы Савве Сербскому и Петру Киевскому, приходящиеся на дни памяти святых: 12 января — Савве и 21 декабря — Петру.

В Стихираре середины XVII в., нотированном знаменной нотацией, с раздельноречным текстом, из собрания Разумовского обе Службы вобрали в себя все известные к тому времени тексты как Савве, так и Петру, поэтому в Службе Савве записано шесть, а не три стихиры на «Господи, воззвах» великой вечерни: три на подобен «Яко добля» и три, записанные как «Ины стихиры» — на подобен «Все упование»; три роспева славника на «Господи, воззвах» «Славы убо всехо Царя», причем третий роспев записан другим почерком на чистом листе с указанием 14 января. Т.е. здесь зафиксирована та же дата, что и в основной Службе.

В Службе Петру записано еще больше песнопений. Здесь, как и в Службе Савве, находятся шесть стихир на «Господи, воззвах» великой вечерни: три на подобен «Кими похвалными» и «Ины стихиры» на тот же подобен. Причем вторая группа стихир в некоторых рукописях имеет надписание, связывающее их с царем Иваном IV: «Творение государя царя и великаго князя Иванна Василевича».[13]

[11] Ф. 379 (Д. В. Разумовский), № 64, РГБ.

[12] Надо заметить, что песнопения, которые звучали на малой вечерне в бденной службе митрополиту Петру почти полностью вошли в службу архиепископу Даниилу Сербскому, правда, ненотированную.

[13] См., например, Стихирарь месячный из рукописи: О. I. 238. РНБ.

Сюда также вошли два микроцикла стихир самогласных на литии (по три стихиры в каждом). Записано по два роспева следующих песнопений: славника великой вечерни на «Господи, воззвах» «Божественнаго свыше явления», славника на литии «Приидите вси вернии» и стихиры на целование «Радуися и веселися преславныи граде Москва». Причем последняя записана второй раз в виде осмогласника.[14] Кроме того, в Службу Петру вошли припевы по кафизме на утрене.

В обеих Службах преобладает прославление святителей, но в каждой из них это делается в разной форме. Песнопения Савве более пространные и выразительные. Причем в них есть элементы, напоминающие о Житии святого. Так, уже в 3-й стихире на «Господи, воззвах» 4-го гласа малой вечерни присутствует упоминание о борьбе Саввы с еретиками: «словесы твоими богодохновенными ереси злосмрадныя низложивъ». Эта фраза соответствует фрагменту из Житчской беседы Саввы о правой вере: «И мы также веруем и так исповедуем, а всех еретиков и всякую ересь проклинаем».

Концентрированное содержание Жития передается и в славнике 2-го гласа великой вечерни на «Господи, воззвах»: «владычествующа отца оставивъ, горы Афона дошело еси, идеже высоту благородия до раба смирениеме измениво, труды многими тело удручилъ еси, молитвами же душу просветило еси, добре иночески потрудился еси, ангелески в пустыни пожило еси, апостолески во мире научило еси, болезнеми пощения и странствия хождениеме мученическия подвиги совершило еси».

Несколько иначе преподносятся элементы Жития в Службе св. Петру. Они связаны с конкретными событиями. Так, во 2-й стихире на литии с инципитом «Отче преблаженне» есть такие слова: «Всю рускую землю обходиши словесы учении своихо...», что напоминает о фрагменте из текста Жития (пространной редакции) «И яко убо прохожаше места и грады Божии человекъ Петръ»[15] Иже Андрея, епископа Тверскаго, буя словеса обличило еси, и милостивено научил еси». Этот мотив связан с эпизодом из Жития, отражающем борьбу за великое княжение между Михаилом Александровичем Тверским и Юрием Даниловичем Московским. Митрополит Петр выступил

[14] Н. С. Серегина отметила, что образец стихиры взят из службы Димитрию Солунскому (Серегина 1994: 40).

[15] Цит. по публикации Б. М. Клосса (Клосс 2001).

на стороне Юрия Даниловича, вследствие чего Тверской епископ Андрей обвинил Петра перед Константинопольским патриархом Афанасием I в симонии (т.е. в продаже и покупке церковных должностей и церковных таинств — причастие, исповедь, отпевание) и благословении неканонических браков. По данному поводу в 1310 или 1311 году в Переяславле-Залесском состоялся Собор, на котором большая часть духовенства выступила против Петра.[16] Однако, как говорится в Житии, «Обаче злому делатель не утаися... и пред всеми посрамлен и уничыженъ бысть.[17] Т.е. при поддержке московского князя Петр был оправдан, а Андрей «посрамлен».

В 3-й стихире Петру на литии напоминание о его Житии еще более развернуто. Здесь поется и о «пустыненом пребывании» святого, т.е. в обители на берегу реки Рати, и о его иконописном творчестве: «пиша образо Божия Славы и Того Всенепорочныя Матери и всехо святыхъ Его». Далее сообщается о его поставлении в митрополичий сан: «отонюду же архиереиства саномъ осенениемъ Пресвятаго Духа почтенъ быво пророчениемъ иконы Божия Матери, юже ты самъ написалъ еси» и благословении на строительство храма Успения Богородицы: «и храмъ Пресвятыя Божия Матери воздвижено бысте с повелениемъ твоиме», где Петр приготовил себе место «предуведевъ свое у Богу отшествие». Стихира включает также благословение великому князю и его наследникам: «великому князю Ивану Даниловичу оставляеши миро и благословение и многолетсвие роду», которое присутствовало в его Житии: «оставляю же сыну своему возлюбленому князю Ивану милость, миръ и благословление от Бога, и семени его до века».[18]

В некоторых списках Службы перед стихирами есть указание о том, что «творцом этих стихир был царь Иван Васильевич».[19] Здесь же важно отметить, что это единственные стихиры в Службах св. Петру, где святитель воспевается не в общем плане, а с воспроизведением эпизодов из его жития.

[16] См. об этом в работе В. М. Кириллина (Кириллин 2011).

[17] Цит. по публикации Б. М. Клосса (Клосс 2001).

[18] Цит. по публикации Б. М. Клосса (Клосс 2001).

[19] Это отметила Н. С. Серегина (Серегина 1994: 199). В то же время Н. П. Парфентьев считает, что авторство царя относится только к первой стихире микроцикла (Парфентьев 2014: 54).

Эти песнопения в обеих службах (Савве и Петру) скорее индивидуализируют, а не объединяют их. Общими же для обеих Служб являются лишь «подобны», т.е. образцы песнопений, инципиты которых выписываются перед группами стихир. Опираясь на эти образцы, роспевщики создавали новые стихиры.

Таблица 1. Подобны в Службах святителям
св. Савве Сербскому и св. Петру Киевскому

Место в службе	Подобны св. Савве Сербскому	Глас	Подобны св. Петру Киевскому	
	Малая вечерня			
На «Господи, воззвах»	Дал еси знамение	4	Небесным чином	1
На стиховне	Домъ Евфрафов	2	Домъ Евфрафов	2
	Великая вечерня			
На «Господи, воззвах»	Яко добля	4	Кими похвалными	2
«Ины стихиры»	Всю отложивше	6	Кими похвалными	2
На стиховне	Кими похвалными	2	Прехвалнии мученицы	1
	Утреня			
На хвалитех стихиры	О, преславное чудо			
«Другие стихиры»			О, преславное чудо	8

В приведенной таблице мы видим три одинаковых подобна: «Доме Евфрафов» в стихирах на стиховне малой вечерни обеих Служб; «Кими похвалными» в стихирах на стиховне великой вечерни Службы Савве Сербскому и в двух группах стихир на «Господи, воззвах» великой вечерни Службы митрополиту Петру; и подобен «О преславное чюдо» в стихирах на хвалитех обеих служб, причем в службе Петру им предшествует ремарка «Другие стихиры».

Сопоставим стихиры двум святым, созданным на основе этих подобнов.

Стихиры на подобен «Доме Евфрафов», созданные в честь святого Саввы, отличаются и своей протяженностью (в них на два

Таблица 2. Стихиры на подобен «Доме Евфрафов» в Службах Савве и Петру

Стихира на подобен «Доме Евфрафов» Савве Сербскому, глас 2	**Стихира на подобен «Доме Евфрафов» митрополиту Петру, глас 2**
У_ _ _ _ма	До_ _ _мо
вла_ды_ _ _ ку	ду_ хо_ ве_ ны_ _ы_ _и
на стра_ _ _ _сти	Пе_тре я_ ви_ся
по_ ста_ ви_ во	по_ спе_ ше_ ни_ _е_ мо.
пло_ то_ лю_ би_ е_ мо	бла_ го_ да_ ти Свя_ та_ го Ду_ _ _ ха_ _
не по_ ра_ бо_ ти_ во_ ся.	
а_ нге_ ле_ _ _ _ _ски	
чи_ сто_ то_ _ _ ю	И_ ме же ны_ не со_ ше до_ ше_ _ _ ся
Са_ во по_ жилъ е_ си.\\	то_ _ го во_ спо_ емъ.\\

колона[20] больше, чем в стихирах святому Петру), и тем, что в них от начала и до конца воспевается святой. В стихире же Петру последний раздел звучит от лица молящихся: «Име же ныне сошедошеся того воспоемъ». Развитый мелодический оборот, выраженный фитой,[21] и в том, и в другом случае выделяет последний раздел стихир, но в Службе Савве фита приходится на его начало: «ангелески чистотою Саво пожилъ еси». В Службе же Петру она завершает раздел предыдущий: «поспешениемо благодати Святаго Духа», хотя формально и связана с последним разделом стихиры, так как точка поставлена после слова «поспешениемо». Причем в песнопении Савве акцент приходится на слово «ангелески», характеризующее святого, тогда как в стихире Петру акцент приходится на словосочетание «Святаго

[20] Колон – ритмическая и формальная единица прозаического или стихотворного текста, а также соответствующая ей музыкальная фраза, завершающаяся попевкой.

[21] Фита – протяженный мелодический оборот, зафиксированный группой знаков, включающих букву «фита», роспев которого не соответствует музыкальному значению каждого знака.

Духа», благодаря которому «явился» митрополит. И, наконец, в обеих стихирах совпадают попевки:[22] три в начале и две в конце стихир.

Другой пример — стихиры на подобен «О, преславное чюдо» 8-го гласа:

Таблица 3. Стихиры на подобен «О, преславное чюдо» в Службах Савве и Петру

Стихира на подобен «О преславное чюдо» св. Савве Сербскому, глас 8	**Стихира на подобен «О преславное чюдо» св. митр. Петру, глас 8**
О_тче свя_ще_ние.	Пре_по_до_бе_не о_тче Пе_тре.
Са_во бо_го_му_дре.	ты е_ _ _ ще в у_тро_бе ма_те_рне.
во_зде_ржа_ни_е_ме	свя_ти_те_ле_ства про_зва_ни_е при_я_то.
до_бре во_спи_та_во_ся.	на_ _ре_че_нно_е от Бо_га.
Во пре_сла_вну_ю	Ты из мла_да
до_ _бро_де_те_леи	Хри_ста во_злю_бить е_ _си.
во_зра_сло е_ си вы_со_ту.	при_е_ _мо о_то не_го
Хри_сто_вы_хо та_и_ны_я	па_ству сло_ве_сны_хо о_ _ ве_це.
до_бро_ты во_зи_ра_я.	до_бре па_ се_ше
Е_го_же	
си_янь_ми у_мо свои о_за_ри_во	
и лю_ди сво_я	
про_све_ти_ло е_ _си	
е_ре_си о_три_ну_ло е_ си	
о_то Це_рко_ве Хри_сто_вы.	Це_рко_ве Бо_жи_ю.
те_ме_же	те_е_ _ме.
све_ти_ле_ни_ка тя со_тя_жа_во_ше.	
пре_све_те_лу_ю_ ти	
па_мя_те сла_ _ви_мо	
ра_ду_ю_ ще_ся	тво е пра зде_ну е_ мо у спе_ни е.
свя_ще_нно у_бла_жа_ю_щи.\\	Хри_ста ве_ли_ча_е_мо. \\

[22] Попевка – мелодический оборот, завершающий колон, выраженный определенной последовательностью знаков нотации.

Эти стихиры более пространные, чем предыдущие, причем стихира святому Савве превышает стихиру Петру на 8 колонов. Здесь совпадают отдельные попевки, в том числе начальные и конечные. Но при этом в стихире Савве присутствуют две фиты и одно лицо,[23] а в стихире Петру есть только одна из двух фит, имеющихся в стихире Савве. В обоих случаях появление этой фиты связано с Христом. Но в стихире Савве фитой роспевается местоимение «Егоже», заменяющее имя Христа, а в песнопении Петру — словосочетание «возлюбилъ еси», относящееся к митрополиту.

И, наконец, стихиры на подобен «Кими похвалными». В них совпадает количество строк, почти все попевки те же, что и в стихире-образце. Но это случай исключительный. На этот подобен, основой которого является стихира апостолам Петру и Павлу, созданы микроциклы, включенные во многие службы, например, Николаю Мирликийскому, Стефану Сурожскому. Они входят и в службы русским святым: Борису и Глебу, Петру и Февронии Муромским, Арсению Тверскому, Леонтию Ростовскому, Александру Невскому, Михаилу Черниговскому и боярину его Феодору, трем святителям Московским и многим другим святым. И надо отметить, что в музыкальном отношении все стихиры на этот подобен очень близки друг другу.

Итак, Службы двум святым — первому главе сербской церкви Савве и первому канонизированному святителю церкви русской Петру — существенно отличаются друг от друга. Единственное, что их объединяет — песнопения, ориентированные на одни и те же подобны. Однако за исключением песнопений на подобен «Кими похвалными», которые сходны между собой, стихиры на подобен «Доме Евфрафов» и «О преславное чюдо» друг от друга отличаются и по количеству колонов, и по числу тайнозамкненных начертаний, приходящихся на ключевые слова, и по ряду других признаков. В то же время в стихирах и Савве, и Петру, роспетых на подобен, присутствуют общие ориентиры. Однако это не означает, что стихиры какой-то из Служб стали образцом для роспевания другой, в каждом случае роспевщик, опираясь на ту или иную

[23] Лицо – развитый мелодический оборот, зафиксированный группой знаков. В отличие от фиты, в лицевых формулах знак «фиты» отсутствует.

модель, создавал собственный роспев, исходя из особенностей поэтического текста. В результате, несмотря на общность, проявляющуюся в использовании одних и тех же подобнов, эти стихиры в каждой из Служб вполне самостоятельны. И лишь роспев на подобен «Кими похвалными» вводит Службы и Савве, и Петру в общий круг тех многочисленных служб, где используется этот образец.

Резюме. – В статье рассмотрены Службы двум святителям – Савве Сербскому и Петру Киевскому. Содержанием обеих Служб является прославление каждого из них, но в каждой из них это делается в разной форме. В Службе Савве больше эпизодов, связанных с его Житием, в Службе Петру упомининие о конкретных событиях есть только в стихирах на литии. Объединяющим началом обеих служб можно считать только три образца (подобна), инципиты которых предшествуют стихирам: «Доме Евфрафов», «О преславное чюдо» и «Кими похвалными». Однако анализ стихир, созданных по образцу двух подобнов, показал, что их роспевы существенно отличаются друг от друга. В каждой из Служб роспевщики создавали в достаточной степени самостоятельные произведения, лишь стихиры на подобен «Кими похвалными» сохранили общую структуру образца, соответствующую многочисленным службам, в которых этот подобен используется.

Источники

Житие Саввы Сербского: Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря (Кир.-Бел.), 30/1269. Первая четверть XVI в. Российская национальная библиотека.

Стихирарь месячный из Сборника: Фонд 113, Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря, № 64 (240). Начало XVI в. Российская государственная библиотека.

Стихирарь месячный: Фонд 379, Д. В. Разумовский, № 64. Середина XVII в. Российская государственная библиотека.

Стихирарь месячный: Фонд 550, Основное собрание рукописной книги, О. I. 238. Первая половина XVII в. Российская национальная библиотека.

Цитированная литература

Богдановић, Димитрије. „Преображај српске цркве." Сима Ћирковић (ур.). *Историја српског народа*, I. *Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1981, 315–327.

Гаврюшина, Лидия К. „Русская рукописная традиция Жития Саввы Сербского." *Советское славяноведение* (М. 1984, № 1): 68–82.

Гаврюшина, Лидия К. „Еще одна русская редакция Жития Св. Саввы Сербского." *Археографски прилози* 22–23 (2000–2001): 445–478.

Голубинский, Евгений Е. *История канонизации святых в русской церкви*. Москва, 1903.

Клосс, Борис Михайлович. „Пространная (Киприановская) редакция Жития митрополита Петра." *Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв.* Избранные труды, т. 2. Москва: Языки русской культуры, 2001. <https://religion.wikireading.ru/11812> (28. 10. 2018)

Кириллин, Владимир М. „Житие святителя Петра, митрополита Киевского и всея Руси." *Слово: образовательный портал*. [Б. м.], 2011. <https://www.portal-slovo.ru/philology/37334.php> (27. 10. 2018)

Лосева, Ольга В. „Периодизация древнерусских месяцесловов XI–XIV в." *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, № 4 (6) (2001): 15–36.

Минея. *Январь*, часть первая. Москва: Издание Московской Патриархии, 1983.

Парфентьев, Николай П. „Музыкально-гимнографическое творчество царя Ивана Грозного." *Вестник Южно-Уральского государственного университета*. Серия: Социально-гуманитарные науки, т. 14, № 1 (2014).

Петровић, Даница. *Хиландарски ктитори у православном појању*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 1999.

Сава, епископ шумадијски. „Византијске позајмљенице у службама светога Саве." *Спаљивање моштију Светога Саве 1549–1994*. Зборник радова. Београд 1997, 167–172.

Седова, Римма А. „Служба Петру митрополиту." *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 45 (СПб., 1992): 231–248.

Серегина, Наталья С. *Песнопения русским святым*. Санкт-Петербург: Российский институт истории искусств, 1994.

Ундольский 1870: *Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания*, с № 1-го по 579-й. С приложением очерка собрания рукописей В. М. Ундольского в полном составе. Москва, 1870.

Чишковская, Елена В. *Службы сербским святым по русским рукописям XVI–XVII веков (Свв. Савва и Арсений)*. Диссертация на соискание ученой степени кандидат искусствоведения. Москва: Российская Академия музыки им. Гнесиных, 2002.

Ђоровић, Владимир. „Предговор." *Доментијан. Животи светога Саве и светога Симеона*. Београд: Српска књижевна задруга, 1938.

Nataliya Vasilievna Ramazanova

Notated Services in 17th-Century Manuscripts Dedicated to the Holy Archbishops Saint Sava and Saint Peter of Kiev in Russian Poetic Manuscripts

Summary

In the paper, Saint Sava of Serbia and Saint Peter of Kiev are observed as saints of the same rank, but of different origin, time and place of office. Nevertheless, their activities share some general features. The names of the authors of the services dedicated to them and the time when they were included in notated manuscripts are provided. The author compares two main services dedicated to the memory of Saint Sava and Saint Peter of Kiev that contain an all-night vigil, according to a mid-17th-century manuscript. It is highlighted that each of them includes the greatest number of songs. Based on the comparison, the author concludes that although both services were composed in Russia and had some common features, neither served as the model for the other.

СТАРИ СПОМЕНИЦИ

ДУШИЦА Д. ГРБИЋ

Стоглав светог Генадија, патријарха константинопољског, у српскословенским преписима

Реч је о делу Стоглав у којем се у сто сентенци (сто глава) тумаче основни принципи учења о хришћанској вери и хришћанском моралу. У вези с пореклом тог састава у науци је раширено мишљење да је он заснован на грчкој основи, мада грчки оригинал још није познат, и да га је сачинио Свети Генадије I, архиепископ и патријарх константинопољски (458–471). Традиционална редакција Стоглава среће се у јужнословенским и староруским зборницима различитог састава. Стоглав је ушао у састав Изборника из 1076. године. У библиографским и каталошким описима рукописа Генадије I је често поистовећиван с Генадијем II Схоларијем (око 1400 – око 1473). На основу увида у каталоге неких збирки, преписи Стоглава у српскословенској традицији засигурно датирају од последње четвртине XIV до краја XVII века. Главна пажња је усмерена на три преписа српске редакције који се налазе у књигама: Зборник, последња четвртина XIV века (1375/1385), Библиотека манастира Хиландара (Хил. 476); Добротољубље, четврта деценија XV века (1430/1440), збирка манастира Дечана (бр. 81) и Зборник исихастичких састава, средина XV века, Аустријска национална библиотека у Бечу (cod. Slav. 28). Тежња је да се на основу неких текстолошких одлика истакну њихове међусобне сличности и разлике, али и паралеле с преписима других редакција – с рукописом македонске провенијенције у књизи Доротеј, из осме деценије XIV века (1370/1380), збирка манастира Дечана (бр. 80) и преписом бугарске редакције у Зборнику из треће четвртине XIV века у збирци Александра Фјодоровича Гиљфердинга, Руска национална библиотека у Санкт Петербургу (Гиљф. 47). О популарности Стоглава код Срба сведочи и више преписа из XVIII века на рускословенском језику.

Кључне речи: Стоглав, Свети Генадије I, Изборник из 1076, Зборник из 1375/1385. год. (Хил. 476), Добротољубље 1430/1440. год. (Дечани 81), Зборник исихастичких састава из средине XV века (АНБ, cod. Slav. 28), Доротеј 1370/1380. год. (Дечани 80), Зборник из треће четвртине XIV века (РНБ, Гиљф. 47), рукописи, текстолошка анализа, Света Гора

* Душица Д. Грбић, Библиотека Матице српске, Одељење старе и ретке књиге, Нови Сад.

Стоглав је дело у којем се у сто сентенци (сто глава) тумаче основни принципи учења о хришћанској вери и хришћанском моралу. У вези с пореклом тог састава у науци је раширено мишљење да је он заснован на грчкој основи (мада грчки оригинал још није познат), и да га је сачинио Свети Генадије I (? – 25. август 471), архиепископ и патријарх константинопољски (458–471) (Изборник 1076 года 2009: 64; Копреева 1980: 33).

Традиционална редакција Стоглава среће се у јужнословенским и староруским зборницима различитог састава, међу којима су Златни ланац (Златая цепь) из XIV века и Измарагд (грч. σμάραγδος = *смараīд*), чији је најстарији препис прве редакције из друге половине XIV века. Јавља се и у зборницима изрекâ, Пчела и Мудрост Менандра, потврђује се и у књигама Златоуст и Азбуковник, као и у патерицима, крмчијама, катихизисима и другим изворима (Изборник 1076 года 2009: 64; Копреева 1980: 33).

Састав и редослед изрека је устаљен. У наслову се обично јавља име архиепископа или патријарха Генадија, затим је назначена тема *о вере* и указано је на број глава, 100. Неки рукописи имају и преамбулу – *Јеже убо ѿравославнују веру имети, основанија добрих дел јест*... (Изборник 1076 года 2009: 64).

Стоглав је ушао у састав Изборника из 1076. године, зборника текстова морално-хришћанског карактера, који се данас налази у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу (Эрм. 20). Изборник из 1076. трећа је по старини датирана староруска рукописна књига, после Остромировог јеванђеља из 1056–1057. и Изборника Свјатослава из 1073. године. У Изборнику из 1076. Стоглав је насловљен: Ѥже оубо пра⟨в⟩овѣрьноу вѣроу имѣти · ѡснованиꙗ добрыихъ дѣлъ ⟨ѥ⟩сть · тѣмь же отъ вѣры начьнеть сѧ слово къ тебѣ брате · понеже бо вѣрою въстрѣбова а не лоукаво... (Изборник 1076 года 1965: 28б/7–62).

Проблем ауторства Стоглава привлачио је нарочиту пажњу руских истраживача и библиографа. Посебно се истиче студија Т. Н. Копрејеве о пореклу „Стословца Генадија", у којој су изнесена различита мишљења и недоумице, са закључком да је то питање и даље отворено (Копреева 1980: 33–45).

У библиографијама и каталозима рукописа и старих штампаних књига Свети Генадије I је често поистовећиван с Генадијем II Схоларијем (око 1400 – око 1473), првим патријархом Цариграда

под османлијском влашћу (1454–1464), при чему је у регистрима навођен као Генадије Схоларије или је стављан заједно с њим у исту рубрику (Копреева 1980: 34).

Михаил Михаилович Сперански (1772–1839) сматра да је аутор Стоглава Генадије I, као и да је превод с грчког начињен код Јужних Словена, у Бугарској, одакле је доспео у Русију (Копреева 1980: 34). По мишљењу Копрејеве, Сперански је погрешно тумачио да се име Генадија I јавља већ у Изборнику из 1076. године. У том рукопису, како истиче, име светог Генадија везује се за кратко упутство о молитви, а име аутора изостаје као и у другим најстаријим преписима Стоглава (на пример у зборницима из XII века из Тројице-Сергијеве лавре, у зборнику Златни ланац из XIV века из исте збирке). То је дало повода неким истраживачима да посумњају у атрибуцију Стоглава светом Генадију I, међу којима су и А. С. Архангељски и Н. К. Никољски. Према Сперанском, први превод Стоглава начињен је у Бугарској доста раније пре Изборника из 1076, у чији састав је ушао прерађен, могуће у време Симеонове епохе (Копреева 1980: 35).

Стоглав је приписиван и Јовану Златоустом (књига Златоуст из XVII века у збирци Бугарске академије наука и у рукописима с почетка XVI века из збирке А. С. Уварова, Копреева 1980: 35).

Због одсуства грчког оригинала и нејасноћа у вези с ауторством неки истраживачи су заступали тезу о руском пореклу овог споменика, међу којима је био и П. В. Владимиров (Копреева 1980: 35–36).

Н. П. Попов је на основу књижевних особености Стоглава, као што су висока уметничка вредност, афористичност и др., дошао до закључка да би аутор могао бити презвитер из села Берестова и кијевски митрополит (1051–1055), Иларион. По њему, Иларион је могао бити аутор и других текстова, који су ушли у састав Изборника из 1076. године. И. У. Будовниц је такође мишљења да је Стоглав оригинално руско дело (Копреева 1980: 36).

По речима Копрејеве, питање ауторства Стоглава остаје отворено, а у научним каталозима и описима рукописа ово дело се и даље идентификује као Стоглав Генадија (Копреева 1980: 36). Сумњу у ту атрибуцију изазива Стоглав у Зборнику из последње трећине XV века (No 1032) у збирци рукописних књига М. П. Погодина у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу, у чијем наслову

долази синтагма „блаженного Нифонта", а не „Генадија...". Нифонт је био епископ кипарски, који је живео у V веку (Копреева 1980: 37).

Говорећи о атрибуцији Стоглава патријарху Генадију I, Копрејева наглашава да је таква претпоставка била „олакшана чврстом традицијом", која је спајала писце V века – Генадија, Нифонта, Исихија, Нила Синајског и др. (Копреева 1980: 37).

Стоглав у Зборнику из збирке Погодина (No 1032) разликује се од Стоглава у 100 глава по томе што садржи 50 глава и има другачији распоред текста. Он представља кратку редакцију у односу на Стоглав у 100 глава, који је дужа редакција тога дела. У краткој редакцији су изостављене неке теме, углавном оне које су везане с хијерархијом социјалних односа (Копреева 1980: 40–45).

Стоглав (рус. и Стословец) први пут је штампан 1618. у Угорцима (Украјина), у књизи Собрание вкратце словес от божественного писания под насловом „святого Геннадиа патриарха Константинопольского о вере, еже убо православную веру имети основание добрых дел есть" (Каратаев 1883: 346, No 243). Године 1638. штампан је као додатак Тестаменту Василија, цара грчког (Каратаев 1883: 464, No 470), 1645. и 1646. издан је у Типографији Кијевопечерске лавре, а 1649. године први пут је штампан у Москви у Малом катихизису Петра Могиле, у књизи Собрание краткия науки о артикулах веры (Каратаев 1883: 534–535, No 648; в. Катихизис (малый)). У Москви је штампан и 1660. у Антологиону Арсенија Грка (Каратаев 1861: 92, No 692). Касније је укључиван у састав буквара – Буквар Симеона Полоцког, Москва, 1679 (Каратаев 1861: 92, No 692), Буквар Кариона Истомина, Москва, 1696 (Быкова–Гуревич 1958: 58–61, No 5) и др. У XVIII веку је такође објављен неколико пута (Копреева 1980: 33), на пример у књизи Буквар, Москва, 1704 (Быкова–Гуревич 1958: 100, No 34), а, осим као део неког издања, публикован је и самостално, на пример, О вере, Санкт-Петербург, январь 1787 (Зернова–Каменева 1968: 509, No 1442).

*

Стоглав је ширен и у српској писмености. На основу увида у каталоге неколико збирки, српскословенски преписи засигурно датирају од последње четвртине XIV до краја XVII века, а јављају се у књигама: Зборник, последња четвртина XIV века (1375/1385)

у Библиотеци манастира Хиландара (Хил. 476), л. 306б–311а (Богдановић 1978: 182, бр. 476; Станковић 2002: 77); Добротољубље, четврта деценија XV века (1430/1440), манастир Дечани (Деч. 81), л. 567б/7–574б (Богдановић 2011: 322, бр. 81); Зборник исихастичких састава, средина XV века у Аустријској националној библиотеци у Бечу (cod. Slav. 28), л. 239б/2 – 251а/11 (Birkfellner 1975: 132–137, бр. II/41); Зборник, XV/XVI век, Народна библиотека у Београду (Матић 1952: 82, бр. 191), л. 4а (Матић 1952: 82, бр. 191); *Словеса избрана от многих светих књига списана*, писар јеромонах Михаило, Света Гора, 1682, Народна библиотека Београд, 259, бр. 454, л. 243а (Стојановић 1903: 198, бр. 75).

Према каталозима наведених збирки, постоје преписи и других редакција. Тако се у збирци манастира Дечана (Деч. 80) налази и препис македонске провенијенције у књизи Доротеј, осма деценија XIV века (1370/1380), л. 204а–212б (Богдановић 2011: 316, бр. 80), Библиотека манастира Хиландара поседује и препис молдавске провенијенције у књизи Слова светих отаца из XVII века из 1590/1600 (Хил. 189), л. 215–217б (Богдановић 1978: 105; Станковић 2012, 51, Хил. 189; Турилов–Мошкова 2016: 353, бр. 769[1]; Милтенова 2015: 289), док је стара Народна библиотека у Београду имала и Стоглав бугарске редакције из XV века, бр. 439 (320), л. 230б (Стојановић 1903: 200, бр. 439).

У XVIII веку код Срба се јављају преписи Стоглава на рускословенском језику, који улазе у састав разних књига, од којих ће се неке истаћи. Тако се Стоглав налази у Епитому Дионисија Новаковића из 1740/1750. у Библиотеци Српске патријаршије у Београду (Рс 342), једном од преписа Новаковићевог рукописног уџбеника насталог за потребе наставе у Училишту епископа Висариона Павловића у Петроварадинском Шанцу (Новом Саду) (Ранковић 2012: 57, бр. 329). Долази и у „Књижици", коју је јерођакон Јоасаф, пострижник манастира Беочина, преписао 1743. у Училишту Петроварадинског Шанца, у време префекта Дионисија Новаковића, Народна библиотека „Вук Караџић" у Крагујевцу, инв. бр. 26750 (Стоглав 2017).[2]

[1] Књига је овде описана под насловом *Сборник доїматических и йолемических сочинений и Айокалийсис с толкованиями Андрея Кесарийскоїо*, а први део тог кодекса, у којем је и Стоглав, датиран је крајем XVI, почетком XVII века.

[2] Јерођакон Јоасаф је оставио запис у којем износи податке о томе где је и када је преписао „ову књижицу". Рукопис садржи три различита састава, од којих

Постоји и у Зборнику из XVIII века манастира Крушедола (Ж. 5. 68), у чијем опису Сава Петковић у напомени истиче да се два иста примерка Стоглава налазе у Народној библиотеци из Београда (бр. 439 и бр. 454), од којих је први из XV века бугарске редакције, а други из XVII века српске редакције. При томе казује да се не може знати да ли је то самостална прерада или препис Исповедања вере Генадија (Георгија) Схоларија, патријарха цариградског из XV века које је издао у српском преводу Мојсије Стојков у Богословском гласнику (књ. 19, стр. 330–336) и износи сумњу у такву претпоставку, пошто се текстови по садржини нимало не слажу (Петковић 1914: 194, бр. 74). Стоглав имају и Богословски зборник из Ораховице из 1760. године, бр. 109 (Мошин 1971: 101, бр. 78) и Зборник из треће четвртине XVIII века у збирци манастира Грабовца у Музеју Српске православне епархије будимске у Сентандреји (ГР 38). У каталошком опису овог сентандрејског Зборника патријарх Генадије није препознат и идентификован је као „Георгиј Схолариј око 1400–1464 год.?“ (Синдик 1971: 73, бр. 38).

Као што се из изложеног види, Стоглав је почео да се преписује код Срба сигурно у XIV веку, а могуће и раније, и присутан је како у српскословенским, тако и у рускословенским рукописима за Србе у XVIII веку, па и касније. Преписи Стоглава пружају богату грађу за разна истраживања. Текстолошка анализа Стоглава у „Књижици“ јерођакона Јоасафа из 1743. показује да је у основи овог преписа руски предложак, највероватније неко штампано издање из XVII–XVIII века (Грбић 2017: 30–44).

У овом раду главна пажња је усмерена на три преписа српске редакције који се налазе у књигама: Зборник, последња четвртина XIV века (1375/1385), у Библиотеци манастира Хиландара (Хил. 476), Добротољубље, четврта деценија XV века (1430/1440), у збирци манастира Дечана (Деч. 81), Зборник исихастичких састава, средина XV века у Аустријској националној библиотеци у Бечу (cod. Slav. 28). Тежња је да се на основу неких текстолошких одлика истакну њихове

је први и највећи Стоглав, по којем је књига и названа у инвентару Библиотеке. Књига је фототипски издата 2017. године. Уз то издање објављена је пропратна књижица *Сто̄глав из 1743*, коју чини рад Душице Грбић, „Рукописни приручник јерођакона Јоасафа из 1743. у Училишту Петроварадинског Шанца (Новог Сада)“ и превод књижице Томислава Кењића.

међусобне сличности и разлике, као и паралеле с преписима других редакција – с рукописом македонске провенијенције у књизи Доротеј, из осме деценије XIV века (1370/1380) у збирци манастира Дечана (Деч. 80) и с преписом бугарске редакције у Зборнику из треће четвртине XIV века у збирци Гиљфердинга (Гиљф. 47), у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу.

Зборник, српске редакције, из последње четвртине XIV века (1375/1385), у збирци манастира Хиландара (Хил. 476), јесте зборник исихастичких састава. Има 401, 1 л., а Стоглав је на л. 306б/29 – 311б/18: Генадиꙗ архїепи|с|кпа константина гра|д|(а). Слѡво, о вѣрѣ. главь, р҃. На л. 313а Зборника постоји запис: Сию книгоу сьписа попь Ниль оу Роус(ехь) троудом и ѡткоупом своимь Богь да га прости вь дьнь страшнаго сѹда Христова ѡт вечних мѹкь (Богдановић 1978: 182, бр. 476). Према овој белешци, Димитрије Богдановић претпоставља да је поп Нил исписао први део књиге „можда у Русику, Св. Пантелејмону“ (Богдановић 1978: 182, бр. 476), а том делу припада и Стоглав. У овом зборнику Стоглав је комплетан по броју глава. Оне су нумерисане старословенским бројевима а҃–р҃ и теку по реду.

Добротољубље, српске редакције, из четврте деценије XV века (1430/1440), у збирци манастира Дечана (Деч. 81), представља зборник „претежно ‘душеполезних’ слова и других текстова намењених монасима-испосницима“. Садржи 575 л., које је исписало више непознатих писара. Података о историјату рукописа нема, осим што се према запису на унутрашњој страни задње корице зна да књигу „пописа Ђорђе Микаиловићъ у Високе Дечане 1858. године“, што значи да је рукопис те године био у Дечанима (Богдановић 2011: 322, бр. 81; Гроздановић-Пајић–Станковић 1995: 29, бр. 83). Стоглав архиепископа Генадија је на л. 567б/8–574б: Гїенадїа архїеп|с|кпа ко|н|стантина гра|д|(а). Слово ѡ вѣрѣ. главь р҃. Главе Стоглава означене су старословенским бројевима, при чему низ тече с прекидом, тј. од а҃ до мг҃ (од 1 до 43) и од нй҃ до до ѕ҃ (од 58 до 90). Недостатак 14 глава (од 44 до 57) писар је истакао у тексту, тако што је после главе 43, на л. 571а/18, у продужетку истог реда исписао Ѕ|д|є липса|т| дї҃ главь, указавши тако да је и у предлошку постојала лакуна, што је истакнуто и у каталошком опису рукописа. Следе потом главе нй҃–ѕ҃ (58–90), које су исправно нумерисане, као да је састав потпун. Текст се прекида у 90. глави на л. 574б, код

речи: ѳг|д|а агг҃ль гн҃ь не ѡжидає|т| станєть прѣ|д| очима твоима. вра[...]. Крај књиге недостаје.

Зборник исихастичких састава, српске редакције, познат и под називом „Главизник", из средине XV века, у Аустријској националној библиотеци у Бечу (cod. Slav. 28, надаље Беч) има 544 л., а Стоглав је исписан на л. 239б/2 – 251а/11: Генадїа архїеп|с|копа кѡ|н|стантина града словѡ, ѡ вѣрѣ. главь р҃. Поређењем овог преписа Стоглава с претходна два установила сам да, као и у дечанском Добротољубљу (Деч. 81), и у овом зборнику Стоглав није комплетан, то јест изостају исте главе, 44–57. Међутим, за разлику од дечанског рукописа, овде су главе означене у континуитету од а҃ до пѕ҃ (од 1 до 86), без прекида у низу, тј. писар није оставио забелешку о лакуни.

Књига је описана у каталогу Герхарда Биркфелнера (Birkfellner 1975: 132–137, бр. II/41). У опису садржаја као аутор Стоглава наведен је Генадије II („Georgios Kurteses Scolarios (Gennadios II)"), а не Генадије I. У наставку следи наслов текста, затим почетак прве главе и на крају у загради број глава „(1–86)". Изостају напомене о томе које главе недостају, што се без детаљнијег упоређивања није могло знати. У регистру имена овог каталога такође се јавља „Gennadios Scolarios", са упућивањем на „Gennadios II", а поистовећивање Генадија I с Генадијем II, како је већ истакнуто, присутно је и у неким другим изворима.

У раду Анисаве Милтенове о каснијим одјецима Изборника из 1076 („Књажеског зборника") помиње се и „Стословец" патријарха Генадија у овом бечком рукопису, о којем се казује да је он „у старој пуној верзији" („Стословецът на Генадий в древната пълна версия", Милтенова 2015: 289). У литератури се налазе подаци о томе да је књига припадала манастиру Хиландару и да је у Бечку дворску библиотеку доспела куповином 1826, заједно с још неким србуљама (Ивић 1951: 149–153; Birkfellner 1975: 132; Проловић 1986: 163–167). О претходном власништву манастира Хиландара сведочи и запис у књизи: Сїя Книга ѿ монастыра Хиландара (л. 1а), а постоје и друге белешке које на то упућују.

Занимљиво је истаћи да се иста лакуна (недостатак глава 44–57) као у два поменута српскословенска рукописа јавља и у два напред наведена рукописа друге редакције: у књизи Доротеј македонске провенијенције из осме деценије XIV века (1370/1380) у збирци

манастира Дечана (Деч. 80), и Зборнику бугарске редакције, из треће четвртине XIV века у збирци Александра Фјодоровича Гиљфердинга (Гиљф. 47).

У књизи Доротеј, која има 295 листова, текст Стоглава је на л. 204а–212б: ґенадїа архїеп|с|кпа кон҃стантина гра|д|(а). слово ѡ вѣрѣ. главъ .р҃. У овој књизи потврђују се два непозната писара. Први писар је исписао л. 1–203б, а други, који је и писар Стоглава, потврђује се од л. 204а до краја књиге.

На доњој маргини л. 1а те књиге записана је реч *пиржаньска,* која се јавља још у два дечанска рукописа (Деч. 55 и Деч. 56). Према тој белешци Љупка Васиљев претпоставља да је књига припадала Богородици пиржанској у Лесновско-кратовској области (манастир Пирг код Злетова) и да је оданде донета у Дечане заједно с рукописима Деч. 55 и Деч. 56. Надежда Р. Синдик, пак, сматра да је рукопис припадао Дечанском пиргу и да је ту настао (Богдановић 2011: 317). На основу филигранолошке анализе и подударности хартије овог рукописа, као и рукописа бр. 9 и 11 из збирке манастира Дечана, с неким хиландарским рукописима, Мирослава Гроздановић-Пајић и Радоман Станковић казују да нема поузданих чињеница које би потврдиле да ове рукописе по месту настанка треба везати за манастир Хиландар, али нема ни таквих које би оспориле њихово мишљење да овај рукопис припада групи дечанских рукописа који су пореклом из Хиландара (Гроздановић-Пајић–Станковић 1995: 29, бр. 80).

Иако је несигурна теза о томе да је књига Доротеј преписана у Хиландару, којој нагињу аутори филигранолошког описа, њу треба имати у виду у овим разматрањима, јер, поред исте лакуне, место настанка, манастир Хиландар, била би још једна сличност тог рукописа с бечким, а по тој одлици рукопис је близак и хиландарском рукопису Хил. 476.

У Дечанској збирци постоје, дакле, два преписа Стоглава – српске редакције из 1430/1440 (Деч. 81) и македонске провенијенције из 1370/1380 (Деч. 80), с истом лакуном, од којих је други препис старији. По изостајању 14 глава ова два преписа слажу се с бечким рукописом из средине XV века српске редакције. Блискост дечанског преписа македонске провенијенције с бечким рукописом српске редакције није искључена ни по месту настанка, ако се узме у обзир теза филигранолога да је и овај рукопис могао настати на Хиландару.

Иста лакуна и чињеница да се рукопис налазио на Светој Гори важне су одлике и Стоглава у Зборнику из треће четвртине XIV века (Гиљф. 47) у збирци Александра Фјодоровича Гиљфердинга (1831–1872), руског лингвисте, историчара, фолклористе, панслависте, који је пропутовао кроз наше крајеве (Косово, Херцеговину, Босну...) и сакупио доста рукописа, о чему је објавио путопис *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији* (1859).

У Зборнику из Гиљфердингове збирке потврђују се четири писара, од којих је четврти исписао Стоглав на л. 503а/2–509а: гєнадїа архїєп|с|па констадїна гра|д|(а). сло|в|(о). ѡ вѣрѣ. гла|в|. а҃.

Главе Стоглава у овом Зборнику нису нумерисане, а упоређивањем текста, запазила сам да и у њему постоји иста празнина као и у поменутим рукописима, односно да недостају главе 44–57. У том препису од л. 503а/2 до краја л. 505а тече текст који одговара главама 1–43 у комплетном Стоглаву, а од л. 506а до 509а исписан је текст глава 58–100. О томе да недостаје 14 глава писар је оставио белешку на горњој маргини л. 506а, истим мастилом којим је исписао и текст рукописа: Зде лиѱа д҃і гла|в|. У каталошком опису садржаја те књиге лакуна није назначена, само је цитиран запис у одељку о записима (Христова 2009: 121–126, бр. 55).

На књизи постоји налепница, на којој је Гиљфердинг записао да је рукопис нађен у манастиру Пиви у Херцеговини. У кодексу има записа с поменима манастира Пиве, од којих се наводи запис из 1743. о припадности књиге том манастиру: Си св|ѣ|та и дѹшепола|ѕ|на книга ѥона|с|тира пивѣ ѧѱѫг (= 1743) тогда бившѹ вла|д|ице херцегова|ч|комѹ ки|р| фѵлофєѹ (л. 131б). Посебно се истиче запис на последњем празном листу Зборника који казује да је ову књигу купио хаџија Саватије на Светој Гори и да ће је после смрти даровати ономе ко воли мудрост: Сїю книгѹ кѹпи Савватїє Хажїа во Ст҃ои горѣ, и по Смерти ѥоеи дарствѹю оному Кои есть любитель М|д|рости, зашто нисамъ радъ ѵ затворѹ да стоитъ безполезно би было врата ѥ|д|рости затворити, и к҃ преѥ|д|рости входъ забранѣнъ имѣти.

Судећи по овом сведочанству, рукопис је набављен на Светој Гори. Осим по истој лакуни, Стоглав у Зборнику из Гиљфердинове збирке, сличан је бечком рукопису и по томе што се и он налазио на Светој Гори, у манастиру Хиландару, а веза с Хиландаром, како је напред истакнуто, није искључена ни у случају преписа македонске провенијенције у збирци манастира Дечана.

На основу свега реченог, види се да од три разматрана српскословенска преписа Стоглава свих 100 глава садржи препис из манастира Хиландара (Хил. 476), док друга два, из манастира Дечана (Деч. 81) и Аустријске националне библиотеке (cod. Slav. 28) имају исту лакуну (недостају главе 44–57). Иста празнина потврђује се и у препису македонске провенијенције у збирци манастира Дечана (Деч. 80) и у препису бугарске редакције у збирци Гиљфердинга у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу (Гиљф. 47). По месту прибављања блиски су рукопис Аустријске националне библиотеке (прибављен из манастира Хиландара) и рукопис у Гиљфердиновој збирци (купљен на Светој Гори), а судећи по хартији, постоји могућност да је у Хиландару настао и рукопис македонске провенијенције. С манастиром Хиландаром повезан је и Зборник (Хил. 476), где се он данас налази, а писан је можда у Русику, Светом Пантелејмону.

Чињеница да је по броју глава једини комплетан препис Стоглава у Зборнику из манастира Хиландара (Хил. 476), а да у остала четири преписа (два српске и по један македонске и бугарске провенијенције) недостају исте главе, 44–57, указују на исти предложак та четири преписа, с којих су они настали директно или индиректно. У два дечанска рукописа главе су исправно означене, као у комплетном примерку, у бечком рукопису њихова нумерација тече без прекида од 1 до 86, а у рукопису из Гиљфердинове збирке главе нису означене. Овакво стање може бити резултат коришћења различитих директних протографа, што би значило да осим ових има још преписа с истом лакуном, или је у питању неједнак однос писара према тексту.

*

Међусобна текстолошка поређења свих пет наведених преписа Стоглава показују да ниједан од њих нема преамбулу *Јеже убо православнују веру имети*..., која је на почетку овог рада цитирана према Изборнику из 1076. године. Преамбула се, иначе, јавља у препису јеромонаха Јоасафа из 1743, као и у другим напред поменутим рускословенским преписима за Србе, а постоји и у Буквару Кариона Истомина из 1696. и неким другим руским штампаним издањима с којима су ти преписи поређени (Грбић 2017: 40–41).

У наслову свих пет средњовековних преписа Генадије се јавља с титулом архиепископа на коју се надовезују речи *Констанѿина*

ірада, за разлику од титуле патријарха и речи *константинопол-скаіо*, како је у преписима XVIII века руске редакције (*Генадија архиепископа Константина ірада – Генадија патријарха константинопол-скаіо*, Грбић 2017: 40–41). Једна од крупнијих текстолошких разлика између наведених средњовековних преписа и поменутих преписа руске редакције из XVIII века тиче се и пете главе (Грбић 2017: 41–42). У препису молдавске провенијенције из 1590/1600. у књизи Слова светих отаца (Хил. 189), који је напред поменут, у наслову Стоглава долази титула патријарха, али и речи *Златоструја* и *Цариірада*: *Генадија Златоструја патријарха Цариірада*.

На основу међусобних текстолошких поређења пет наведених преписа – Хил. 476, Деч. 81, Деч. 80. Гиљф. 47 и Беч cod. Slav. 28, установљена је њихова велика подударност, али су уочена и нека неслагања. Овде ће се истаћи извесне разлике у области лексике (различита реч, различит префикс, суфикс и др.), интегритета текста, то јест присуства/одсуства појединих речи, затим редоследа речи и морфологије.

а) У области лексике нађено је нешто преко двадесет неподударности. У односу на четири рукописа која се слажу, најчешће одступа бечки рукопис (Беч): 40[3] Хил. 476 ѿ ѥдиночеда, Деч. 81 ѿ єдиночеда, Деч. 80 ѿ єдоночѧда, Гиљф. 47[4] ѿ ѥдиночѧда – Беч ѿ ѥдинорѡднааго; 43 Хил. 476, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 накади – Беч покади; 60 Хил. 476 имашїи, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 имаши – Беч (46)[5] хѡщеши; 62 Хил. 476, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 стисни – Беч (48) стегни; 63 Хил. 476 сходещеѥ, Деч. 81 сьхѡдещеє, Деч. 80, Гиљф. 47 съходѧщеє – Беч (49) вьходещеѥ; 64 Хил. 476 ѿ насилнаго, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 ѿ насилнаго – Беч (50) ѿ насилоуѥщаго; 66 Хил. 476 избиткоⷭ, Деч. 81 избиткомь, Деч. 80 избит҃комь, Гиљф. 47 избыткомъ

[3] У навођењу примера бројеви означавају број главе у Стоглаву према комплетном тексту.

[4] У рукопису Гиљф. 47, у којем постоји лакуна, главе нису означене, а примери се наводе по главама комплетног текста Стоглава, с којим је рукопис упоређен.

[5] У бечком препису (Беч) у означавању глава писар није узео у обзир лакуну и нумерисао их је у континуитету, те се број не слаже с ознакама у комплетном тексту Стоглава. Стога се у навођењу примера иза скраћенице Беч у загради ставља број главе који се налази у том рукопису (то се односи на главе после главе 43, где почиње лакуна).

– Беч (52) избывающиль; 69 Хил. 476, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 по|д| кровъ – Беч (55) вь доль; 70 Хил. 476, Деч. 81 вижд|ь бѣды ихь, Деч. 80, Гиљф. 47 вижд|ь бѣды и|х| – Беч (56) вижд|ь бѣдныи|х|; 81 Хил. 476, вь ст҃ыи храмъ Деч. 81 вь ст҃ыи храмь, Деч. 80 въ стыи хра|м|, Гиљф. 47 въ ст҃ыи храмъ – Беч (67) вь гн҃їи храмь; 97 Хил. 476 вижд|ь житие, Деч. 81 (оштећење), Деч. 80, Гиљф. 47 вижд|ь житїе – Беч (83) вь житїе.

Постоје и примери по којима се Хил. 476 разликује од осталих рукописа: 35 Хил. 476 припахноувши – Деч. 81 припа|д|нѹвши, Деч. 80, Гиљф. 47 припаднжвши, Беч припадноув'ши; 75 Хил. 476 изобылие – Деч. 81, Беч (61) изьѡбыль, Деч. 80 изьѡбиль, Гиљф. 47 изобиль.

Неколико пута Хил. 476 и Беч се слажу, а одступају од осталих рукописа, при чему у три случаја Деч. 81 није могао да се пореди, јер је лист оштећен (недостаје део): 22 Хил. 476 посе|м| се, Беч посемъ и се (овде Беч има и везник и) – Деч. 81 посемь вьсемь, Деч. 80 посемь въсемъ, Гиљф. 47 посемъ въсемъ; 29 Хил. 476 цр|с|твие, Беч цр|с|твие – Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 цр|с|тво; 62 Хил. 476, Беч (48) го҃у – Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 бо҃у; 66 Хил. 476, Беч (52) дироу – Деч. 81 нищетѹ, Деч. 80 нищетж, Гиљф. 47 нищетѫ; 73 Хил. 476 ѿ трапезы твоюе, Беч (59) – Деч. 81 ѿ трапезы своюе, Деч. 80, Гиљф. 47 ѿ трапезы своеж; 92 Хил. 476, Беч (78) на шоуе – Деч. 81 (оштећење) – Деч. 80, Гиљф. 47 на лѣво; 95 Хил. 476, Беч (81) и анагности – Деч. 81 (оштећење) – Деч. 80 и чьт'цѧ, Гиљф. 47 и чьтцѧ; 100 Хил. 476, Беч (86) нищекрьмитель – Деч. 81 (оштећење) – Деч. 80, Гиљф. 47 нищимъ кръмитель.

Наводи се и пример по којем се подударају Хил. 476, Беч и Гиљф. 47 с једне стране, а Деч. 81 и Деч. 80 с друге: 64 Хил. 476, Беч (50), Гиљф. 47 побори – Деч. 81, Деч. 80 поболи.

У случају 39 Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 гн҃й – Хил. 476 гн҃йна – Беч гн҃а, подударају се Деч. 81, Деч. 80 и Гиљф. 47, а Хил. 476 и Беч се разликују. При томе, скраћеница гн҃а (Беч) може бити употребљена у значењу 'господин' као у Хил. 476 (гн҃йна) или 'Господ', различито од Хил. 476.

У случају 75 Хил. 476 изремьнїи|х| бл҃гь – Деч. 81 и земльны|х| бл҃гь – Деч. 80 и земны|х| бл҃гь, Гиљ. 47 и земны|х| бл҃гъ – Беч (61) и изредныи|х| бл҃гь, слажу се Деч. 80 и Гиљф. 47, којима је близак и Деч. 81, док се Хил. 476 и Беч разликују како од наведених рукописа, тако и међусобно.

б) У редоследу речи јавља се разлика бечког преписа у односу на остале рукописе који се слажу: 40 Хил. вь мирѣ се|м|,

Деч. 81, Деч. 80, Гильф. 47 въ мирѣ семъ – Беч вь сеиь мирѣ; 41 Хил., Деч. 80, Гильф. 47 тѣлоу твориши, Деч. 81 телꙋ твориши – Беч твориши тѣлꙋ; 62 Хил. 476 погрести ѥго, Гиљф. 47 погрести его, Деч. 81 погрѣбьсти єго, Деч. 80 погреб'сти его – Беч (48) ѥго погрести. Беч се разликује од Деч. 81 и Деч. 80 и у случају: 78 Деч. 81 бѣдꙋ ѿ дыма имꙋще очима, Деч. 80, Гильф. 47 бѣдѫ ѿ дыма имѫще очима – Беч (64) бѣдоу очима ѿ дыма имоуще. У Хил. 476 овде изостаје реч очима: бѣдꙋ ѿ дыма имꙋще.

Хил. 476 одступа од осталих рукописа у примеру: 68 Хил. вьведи вь ѡбытѣль свою – Деч. 81 вьведи вь свою ѡбитель, Деч. 80 вьведїи въ своѫ ѡбитѣль, Беч (54) вьведи вь свою ѡбытель, Гильф. 47 въведии въ своѫ ѡбитѣль.

в) У погледу присуства/одсуства речи запажено је двадесетак разлика. Највише одступа Беч у односу на остала четири рукописа: 31 Хил. 476, Деч. 80, Гиљф. 47 имѣи, Деч. 81 имаи – Беч имѣи быти; 41 Хил. 476 радостию, Деч. 81 радостїю, Деч. 80 радостїѫ, Гиљф. 47 радостиѫ – Беч сь радѡстїю; 58 Хил. 476, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 и въ славѣ – Беч (44) и славѣ; 64 Хил. 476 да вьмѣнить гь҃, Деч. 81 да вьменить гь҃, Деч. 80 да въмѣнить гь҃, Гиљф. 47 да въмѣнитъ гь҃ – Беч да вьмѣнит ти гь҃; 70 Хил. 476 влд|цѣ моемоу х҃|с|оу, Деч. 81 вл|д|це моем|ꙋ| х҃ѹ, Деч. 80, Гиљф. 47 влд|цѣ моемоу х҃|с|оу – Беч (56) вл|д|цѣ моемоу; 74 Хил. 476 нападшоую се, Деч. 81 напа|д|шꙋю се, Деч. 80 напа|д|шѫсѧ, Гиљф. 47 нападьшѫсѧ – Беч (60) нападшоую.

Наводи се и пример по којем се Хил. 476 и Беч подударају, а одступају од осталих рукописа: 67 Хил. 476 вьзведи очи, Беч (53) вьзведи ѡчи – Деч. 81 вьзведи очи свои, Деч. 80, Гиљф. 47 възведи очи свои.

г) У области морфологије речи постоји више различитих неподударности између свих рукописа, од којих ће се истаћи неки примери.

Више пута Беч одступа од остала четири рукописа: 11 Хил. 476 боудеть и боудете, Деч. 81 бꙋде|т| и бꙋдете, Деч. 80 бѫдеть и бѫдете, Гиљф. 47 бѫдетъ и бѫдете – Беч боуде|т| и боудеть 12 Хил. 476 оугождению, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 ꙋгож|д|енїю – Беч оугожденїіє; 17 Хил. 476, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 даваи – Беч дои; 32 Хил. 476, Деч. 81 не ѡскрьби, Деч. 80 не ѡскръби – Беч не ѡскрьбити; 37 Хил. 476 Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. гд҃а славы – Беч гд҃а славѣ; 72 Хил. 476 вооды принести, Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 воды принести – Беч (58) вѡдоу принести итд.

Има више примера и по којима се Хил. 476 не слаже с осталим рукописима: 17 Хил. 476 срѣтаю – Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47, Беч срѣтан; 24 Хил. 476 простѣниша – Деч. 81 простєншаго, Деч. 80, Гиљф. 47 простѣншаго, Беч простѣншаагo; 79 Хил. 476 по ... ѡдѣꙗниѥ – Деч. 81, Беч (65) по ... ѡдѣꙗнїю, Деч. 80, Гиљф. 47 по ... ѡдѣанїю; 84 Хил. 476 видѣ|х| – Деч. 81, Деч. 80 видѣвь, Гиљф. 47 видѣвъ итд.

Јављају се и случајеви по којима се слажу Хил. 476 и Беч с једне стране, а Деч. 81, Деч. 80, Гиљф. 47 с друге: 68 Хил. 476, Беч (54) скытающомоу се по оулицамь – Деч. 81 скытающом|ꙋ| се по ꙋлицахъ, Деч. 80, Гиљф. 47 скытаѫщомоусѧ по оулица|х|; 73 Хил. 476, Беч (59) имамо – Деч. 81 имами, Деч. 80, Гиљф. 47 имамы; 76 Хил. 476, Беч (62) недрьзающа – Деч. 81 недрьзающаго, Деч. 80, Гиљф. 47 недръзаѫщаго; 86 Хил. 476, Беч (72) зови мл|с|ти – Деч. 81, Гиљф. 47 зовы мл|с|ть, Деч. 80 зови мл|с|ть итд.

Потврђује се и међусобно слагање Хил. 476 и Деч. 81 с једне стране и Деч. 80, Беч и Гиљф. 47 с друге: 76 Хил. 476 ногоу свою, Деч. 81 ногꙋ свою – Деч. 80 ногоу своєю, Беч (62), Гиљф. 47 ногꙋ своєю.

Износе се и примери по којима се Хил. 476, Беч и Гиљф. 47 разликују од Деч. 81 и Деч. 80: 27 Хил. 476, Беч, Гиљф. 47 ѿвѣщаван – Деч. 81, Деч. 80, ѿвѣщан; 30 Хил. 476, Беч, Гиљф. 47 лицемѣрна – Деч. 81, Деч. 80 лицемѣрнаго.

Наводи се и случај по којем Деч. 81 одступа од осталих рукописа: 78 Хил. 476, Беч (64) вь зымоу, Деч. 80, Гиљф. 47 въ зымѫ – Деч. 81 вь зыме.

Према изнетим резултатима текстолошких поређења, види се да се два преписа Стоглава у збирци манастира Дечана (Деч. 81 и Деч. 80), иако различите језичке редакције, највише слажу. Разлике између њих су веома мале, што указује на исти предложак, а можда и на могућност да је млађи препис српске редакције из 1430/1440. настао са старијег преписа македонске провенијенције из 1370/1380. године. Као што је напред истакнуто, значајна подударност између та два преписа је и у томе што су главе означене према комплетном тексту Стоглава, а не у континуитету, с обзиром на лакуну коју имају.

У текстолошком погледу највише одступа најмлађи бечки препис (cod. Slav. 28) из средине XV века у односу на остала четири рукописа који се слажу, а у више случајева разликује се и Хил. 476 од осталих рукописа, који је, иначе, једини потпун по броју глава. Постоје примери по којима се Хил. 476 и Беч подударају, а одступају

од остала три рукописа која се слажу, потврђују се и случајеви по којима су идентични Хил. 476, Беч и Гиљф. 47, а јављају се и неслагања између свих пет рукописа.

Разлике између упоређиваних преписа нису суштинске. Оне могу бити последица коришћења неког од већ постојећих различитих преписа, али и писареве непажње, писања у журби, омашки, као и његове намерне интервенције током преписивања да нешто пропусти, дода или измени.

Посебно је интересантно истаћи чињеницу да су три рукописа – Хил. 476, Беч cod. Slav. 28 и Гиљф. 47, по свом историјату повезана са Светом Гором. Зборник, српске редакције из 1375/1385 (Хил. 476) налази се у манастиру Хиландару, а преписан је „можда у Русику, Св. Пантелејмону". Зборник исихастичких састава, српске редакције, познат и под називом Главизник, из средине XV века, у Аустријској националној библиотеци у Бечу (cod. Slav. 28), прибављен је 1826. из Хиландара, а Зборник бугарске редакције, из треће четвртине XIV века у збирци Александра Фјодоровича Гиљфердинга (Гиљф. 47) купљен је на Светој Гори и донет у манастир Пиву. Потенцијална веза са Светом Гором, односно Хиландаром, постоји и када је реч о рукопису македонске провенијенције Доротеј из 1370/1380. у збирци манастира Дечана (Деч. 80).

У основи свих испитиваних преписа Стоглава је исти предложак, а судећи по историјату књигâ, он потиче са Свете Горе и ширен је у преписима различитих редакција (дирекно или индиректно). Према овим истраживањима, четири преписа Стоглава (два српске редакције и по један македонске и бугарске провенијенције), из времена од последње четвртине XIV до половине XV века, имају исте лакуне. Имајући у виду установљене текстолошке разлике између анализираних рукописа, могуће је претпоставити да је с истом лакуном могло бити још преписа, на шта у описима Стоглава треба обратити посебну пажњу.

На основу увида у каталоге неколико збирки рукописних књига, преписи Стоглава у српскословенској традицији засигурно датирају од последње четвртине XIV до краја XVII века, а не јављају се самостално, већ у зборницима различитог састава. Преписивање тог текста код Срба, осим у средњем веку, настављено је и током XVIII века, што сведочи о његовој непрекидној актуелности и употреби.

Цитирана литература

Богдановић, Димитрије. *Каталоī ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд: САНУ, Народна библиотека СР Србије, 1978.

Богдановић, Димитрије, Љубица Штављанин-Ђорђевић, Биљана Јовановић-Стипчевић, Љупка Васиљев, Луција Церниħ и Мирослава Грозданови-Пајиħ. *Опис ћирилских рукописних књиīа манастира Високи Дечани*, књ. I. Надежда Р. Синдик (прир.). Београд: Народна библиотека Србије, 2011.

Быкова, Т. А. – М. М. Гуревич. *Описание изданий напечатанных кириллицей: 1689 – январь 1725 г.* Москва: Государственная публичная библиотека имени М. Е. Салтыкова Щедрина – Ленинград: Библиотека Академии наук СССР, 1958.

Грбић, Душица. „Рукописни приручник јерођакона Јоасафа из 1743. у Училишту Петроварадинског Шанца (Новог Сада)." *Стоīлав из 1743*. Крагујевац: Народна библиотека „Вук Караџић", 2017, [5]–80.

Грозданови-Пајиħ, Мирослава – Радоман Станковиħ. *Рукописне књиīе манастира Високи Дечани*, књ. II. *Водени знаци и датирање*. Београд: Народна библиотека Србије, 1995.

Зернова А. С. – Н. Т. Каменева. *Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII века*. Москва: Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина, Отдел редких книг, 1968.

Ивић, Алекса. „Три прилога за проучавање српске књижевности." Петар Колендић (ур.). *Зборник радова*, 10. Београд: Институт за проучавање књижевности САН, 1951, 147–158.

Изборник 1076 года. В. С. Голышенко и др. (изд.). С. И. Котков (ред.). Москва: Наука, 1965.

Изборник 1076 года. Второе издание, переработанное и дополненное, т. 1. М. С. Мушинская, Е. А. Мишина, В. С. Голышенко (изд.). А. М. Молдован (ред.). Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.

Каратев, И. *Хронологическая роспись славянских книг напечатанных кирилловскими буквами: 1491–1730*. Санктпетербург: Типография Императорской академии наук, 1861.

Каратев, И. *Описание славяно-русских книг напечатанных кирилловскими буквами: с 1491 по 1652 г,* т. 1. Санктпетербург: Типография Императорской академии наук, 1883.

Катихизис (Малый). <www.blackmonk.ru/king/katihiz/katihiz05.shtml> (22. 08. 2017)

Копреева, Т. Н. „К вопросу о происхождении так называемого 'Стословца Геннадия'." *Slawistik* 1 (1980): 33.

Матић, Светозар. *Опис рукописа Народне библиоīеке*. Београд: Научна књига, 1952.

Милтенова, Анисава. „Късни отгласи от така наречения Княжески изборник в словянските литературы = Поздние отзвуки так называемого Княжьего Изборника в славянских литературах." *Slověne* 1 (2015). <https://cyberleninka.ru/article/v/ksni-otglasi-ot-taka-narecheniya-knyazheski-izbornik-v-slavyanskite-literaturi> (3. 03. 2019)

Мошин, Владимир. *Ћирилски рукописи Повјесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*. Београд: Народна библиотека Ср Србије, Српска књижевна задруга, 1971.

Петковић, Сава. *Опис рукописа Манастира Крушедола*. Сремски Карловци: Монашко удружење православне српске Митрополије Карловачке, 1914.

Ранковић, Зоран, Владимир Вукашиновић, Радоман Станковић. *Инвентар рукописа Библиотеке Српске патријаршије*. Београд: Библиотека Српске патријаршије, 2012.

Проловић, Јадранка. „Српски рукописи XIII и XIV века у Бечу и манастир Хиландар." *Хиландарски зборник* 6 (1986): 163–269.

Синдик, Надежда Р., Мирослава Грозданović-Пајић, Катарина Мано-Зиси. *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске православне епархије будимске у Сентандреји*. Београд: Народна библиотека Србије – Нови Сад: Матица српска, 1991.

Станковић, Радоман. „Водени знаци хиландарских српских рукописних књига XIV века." *Археографски прилози* 22/23 (2002): 77.

Станковић, Радоман. *Водени знаци хиландарских српских рукописа XVII века*. Београд: Народна библиотека Србије, 2012.

Стоглав. Фототипско издање. Татјана Јанковић (ур.). Крагујевац: Народна библиотека „Вук Караџић", 2017.

Стојановић, Љуб. *Каталог Народне библиотеке у Београду*, IV. *Рукописи и старе штампане књиге*. Београд: Краљевска државна штампарија, 1903.

Турилов, Анатолий Аркадьевич – Людмила Владимировна Мошкова. *Каталог славянских рукописей афонских обителей*. 2., исправленное и дополненное изд. Београд: Чигоја штампа, 2016.

Христова, Боряна, Вячеслав Загребин, Генадий Енин, Елена Шварц. *Славянские рукописи болгарского происхождения в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски", 2009.

Birkfellner, Gerhard. *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975.

Dušica D. Grbić

Old Serbian Church Slavonic Manuscript Copies of Stoglav by Saint Gennadius, Patriarch of Constantinople

Summary

The paper deals with the Stoglav ("The Book of One Hundred Chapters"), where the fundamental principles of the doctrine of the Christian faith and Christian morality are interpreted. As regards the origin of the composition, there is a widespread belief that it was based on a Greek prototype, though the Greek original has not been found, and that its author was Saint Gennadius I, Archbishop and Patriarch of Constantinople (458–471). The traditional version of the Stoglav is found in South Slavonic and Old Russian miscellanies containing various texts. The Stoglav was included in the 1076 Izbornik ("Miscellany"). In bibliographic and catalogue descriptions of manuscripts, Gennadius I was often identified with Genadius II Sholarius (ca. 1400 – ca. 1473). Based on evidence provided by the catalogues of some collections, the manuscript copies of Stoglav in the Old Serbian Church Slavonic tradition certainly date from the period between the last quarter of the 14th century and the late 17th century. The main focus of the study are three manuscript copies of the Serbian recension included in the following books: Miscellany, 1375–1385, Library of the Hilandar Monastery (Hil. 476); Philokalia, 1430/1440, book collection of the Dečani monastery (No. 81); and the collection of Hesychast texts, mid-15th century, Austrian National Library in Vienna (cod. Slav. 28). Based on textual features, the study highlights similarities and differences among them, as well as parallels with manuscript copies belonging to other traditions, namely with the manuscript of the Macedonian provenance in the book Dorotej, dated to 1370–1380 and held by the Dečani monastery (No. 80), and a copy belonging to the Bulgarian recension in the Miscellany from the third quarter of the 14th century in the collection of Alexander Fyodorovich Gilferding, Russian National Library in Saint Petersburg (Gilf. 47). Stoglav's popularity among the Serbs is evidenced by a number of 18th-century manuscript copies in the Russian Church Slavonic language.

ЉУПКА ВАСИЉЕВ

Нова варијанта похвалног слова архистратизима Михаилу и Гаврилу Климента Охридског

Нова варијанта Климентовог похвалног слова арханђелима Михаилу и Гаврилу откривена је у рукописној књизи Панагирик или Зборник празничних проповеди из прве четвртине XVII века, српске редакције, у збирци Радослава Грујића, бр. З-I-59. Поређењем неколико Климентових слова арханђелима с новом варијантом слова Панагирика З-I-59, утврђено је да до сада није пронађен текст Климентовог слова овакве или сличне садржине. Творац новог компилативног слова, писар Гаврило Тројичанин, спојио је два текста различите садржине; заправо, у текст Климентовог слова уметнуо је текст Чуда арханђела Михаила, и на тај начин створио нову варијанту похвалног слова Климента Охридског.

Кључне речи: Нова варијанта похвалног слова арханђелима Михаилу и Гаврилу Климента Охридског, српска редакција старословенског језика, археографија, идентификација – атрибуција

О Клименту Охридском као значајном књижевнику из најстаријег периода словенске писмености у славистичкој науци није било помена пре 1845–1846. године. На важност и значај Климентових дела први је указао Вукол Михајлович Ундољски (Ундольский 1867). Његова настојања била су усмерена ка томе да се што пре крене с истраживањем и издавањем дела Климента Охридског. Захваљујући његовом залагању јавило се интересовање за овог словенског аутора код руских слависта. Знатно касније, бугарски слависти и истраживачи средњовековне књижевности и старина започели су с објављивањем Климентових похвалних слова. Јордан Иванов је међу првима, још 1931. године, објавио да је пронашао 12 преписа Климентових слова арханђелима Михаилу и Гаврилу (Иванов 1931: 333–337). Касније је о овоме писао и Иван Гошев (Гошев 1935: 20),

* Љупка Васиљев [Народна библиотека Србије, Археографско одељење], Београд.

као и Кујо Кујев, у два наврата – најпре 1966. године (Куев 1966: 221–242), а затим 1970. године. Први пут је објавио да су откривена 93 преписа Климентових слова арханђелима. Четири године касније исти аутор публикује списак са 156 утврђених преписа Климеових слова чиноначалницима Михаилу и Гаврилу – бугарске и српске редакције, док највећи број преписа припада руској редакцији (Куев 1970: 238–286). Малик М. Мулић године 1974. пронашао је још једно Климентово слово арханђелима. Он је уз детаљан опис слова донео литературу и разрешени текст, као и списак с подацима за 23 преписа слова српске редакције (Мулић 1983: 1–121 + 14 фото; Трифуновић 1966: 227–232).

Сматра се да је празник посвећен архистратигу Михаилу и осталим силама небеским један од најстаријих хришћанских празника. Анђели Божији били су празновани још у дубокој старини. Њихово празновање често се претварало у обожавање анђела. Због тога је на Лаодикијском помесном сабору 35. правилом одбачено поклоњење анђелима као боговима и установљено је правило о њиховом поштовању (Поповић 1977: 125–140; Владика Николај 2007: 821–822). Месец новембар као Празник анђелâ установљен је у IV веку, за време Силвестра, папе римског, и Александра, патријарха александријског (Поповић 1977: 126; Владика Николај 2007: 821–822). Тачан датум, 8. новембар, дан посвећен чиноначалницима Михаилу и Гаврилу, одређен је 509. године у Цариграду (Куев 1970: 238). За време владавине Константина Великог, у Цариграду су подигнута два храма посвећена арханђелу Михаилу, а у VI веку Јустинијан је саградио шест нових храмова. Пишу се и похвална слова посвећена арханђелима Михаилу и Гаврилу, као и Слово сабору арханђелâ, које се приписује Јовану Златоустом.

За Климентово похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу поједини слависти и истраживачи средњовековне књижевности сматрају да је настало у време подизања Наумовог манастира на обали Охридског језера с храмом посвећеним арханђелу Михаилу (Иванов 1931: 305–311). Изворни и материјални докази о времену и месту настанка Климентовог слова арханђелима везују се, заправо, за прво и друго Наумово житије. У првом Наумовом житију, као и у другом, налазе се драгоцене забелешке у којима се казује да је Наум са својом сабраћом подигао манастир с храмом посвећеним

чиноначалнику, арханђелу Михаилу, и осталим силама небеским (Иванов 1931: 311–313; Куев 1970: 239–240). С обзиром на писане изворе, савремени истраживачи Климентово слово везују за Наумов храм посвећен арханђелу Михаилу. Заправо, Климентово слово има много већи значај за књижевноисторијско и свеобухватније за свесловенско писано наслеђе у области славистике, а нарочито посебан и велики значај за културно наслеђе народа Балкана.

До сада је забележено, како смо већ напоменули, преко 157 преписа Климентових похвалних слова арханђелима Михаилу и Гаврилу. Овом броју додајемо још једно Климентово слово арханђелима, српске језичке редакције, из прве четвртине XVII века, које смо ми уочили. Слово се налази у рукописној књизи Панагирик из збирке Радослава Грујића, с ознаком З-I-59. Новооткривено слово је непозната варијанта настала спајањем два текста различитог садржаја. Овако компонован текст различитог састава Климентовог слова до сада није био уочен. О њему ћемо овде изнети своја запажања.

Панагирик или Зборник празничних проповеди З-I-59 писан је на хартији и има 178 листова. Рукопис је непотпун. Данашњи 178. лист заправо је други лист прве свешчице. На основу датирања хартије и водених знакова, време писања књиге смештено је у прву четвртину XVII века (око 1610–1625. године). Основни текст рукописа писан је бледом сепијом. Наслови, важнија места и иницијална слова исписана су црвеним мастилом. Рукопис је српске језичке редакције, писан ресавским правописом. У рукопису не постоји писани траг о месту и времену настанка, нити о писару. На посебном листу залепљеном на задњој корици, налази се повећи запис с годином 1696, у коме се каже да је књига с још много других донета из разрушеног и опустелог манастира Ступље у Босни, у манастир Ораховицу у Славонији (Стојановић 1902: 467–468).[1]

Панагирик или Зборник садржи празничне проповеди за српске и друге свете: за светог Симеона и Саву, Стефана Дечанског, краља Милутина, кнеза Лазара; похвална слова светом Димитрију и светом

[1] Манастир Ступље помиње се у писаним изворима да је настао у XV веку, а посвећен је арханђелу Михаилу (Петковић 1950: 320). Из овог манастира сачувано је неколико рукописних књига са записима који сведоче о месту и времену њиховог настанка, као и о имену писара. Данас се ове књиге чувају у рукописној збирци Радослава Грујића (Стојановић 1902: 317, 456, 467–468).

Николи, као и два преписа похвалних слова Климента Охридског: на Успење Богородице, које се празнује 15. августа (Васиљев 2014: 419–444), и друго слово, арханђелима Михаилу и Гаврилу, чији је дан 8. новембар, о којем ће бити више речи у овом раду. Панагирик, то јест Зборник празничних проповеди, драгоцена је и веома значајна рукописна књига, не само због богатог и разноврсног садржаја, већ и због њеног препознатљивог писара, Гаврила Тројичанина (Петковић 1974: 14, 85–95; Васиљев 2001: 91–107; Васиљев 2014: 419–444).

Садржај Климентовог похвалног слова арханђелима Михаилу и Гаврилу скоро је у свим преписима с којима смо га упоредили истоветан, с малим изменама и нијансама у писању и обликовању одређене речи истог значења, уз постојање и лексичких варијаната, као што су: прѣс(вє)тїє (МСПЦ, Грујић, З-I-59, 28б) – прѣч(и)стїє, б(ого-роди)цє (МСПЦ 139, 113б – и даље), нє сьгараше (28б) – нє ѡпалив'шѹ (113б), людїи (29а) – мѹжєи (114б), морьска (30б) – мир'ска, широта (115б), невр҃ѣдимо (30б) – невр҃ѣждено (115б), итд.[2] Новооткривено слово Панагирика доноси једну до сада непознату варијанту. Заправо, писар рукописа, Гаврило Тројичанин, спојио је два различита текста: Климентово похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу с текстом из Чудâ арханђела Михаила. Климентово слово подељено је на два дела, а између текста слова уметнут је у целини текст из Чуда арханђела Михаила.

Шта је то навело писара Панагирика, Гаврила Тројичанина, да споји, односно да прекомпонује Климентово слово уметнувши текст Чуда арханђела Михаила? Иако би се објашњење могло тражити у томе да је хтео да потврди своју писарску вештину у спајању текстова различитих састава и садржаја у једну целину, што и показује нова варијанта похвалног слова Климента Охридског у Панагирику З-I-59, вероватније је да је имао намеру да постојећи текст употпуни новим, важним садржајем.

У Панагирику, то јест Зборнику празничних проповеди, поменута нова варијанта Климентовог похвалног слова арханђелима налази се на листу 28. Текст започиње од 10. реда насловом: Ѝ(ѣ)-с(є)ца ноємврїа, въ ,и҃, д(ь)нь сл(о)во похвал'ноє чиноначел'ныкомь[ь] михаїлѹ и гаврїлѹ, творѣнїє климен'та єп(и)скѹппѹ (sic); бл(аго)с(ло)ви ѡ(ть)ч(є).

[2] В. табелу у прилогу, с поређењем МСПЦ, Р. Грујић, З-I-59 и МСПЦ 139.

Текст слова без прекида иде до 13. реда листа 30б, где се прекида речима: сїими вѣликїе напасти проганѩают(ь) се, и болѣзные исцелѩают(ь) се. Од последњих 9 редова листа 30б започиње нови уметнути текст из Чуда арханђела Михаила речима: Михаїль ар'хагг(е)ль быс(ть) ходатаи и помощнык(ь). Овај текст иде континуирано без прекида до листа 32б где се и завршава на 19–20. реду, речима: ѩы же тѣх[ь] заст8плѣнїемь съхранѩемїи. На последња четири реда листа 32б наставља се Климентово слово речима: къ темь єдиногл(а)сно припьдающе (sic) радост(ь)но. Даље текст слова иде без прекида до краја листа 34а где се и окончава речима: тебѣ бо под⟨о⟩баєть въсака слава ч(ь)сть и покланѩанїе съ ѡ(ть)цемь и с(ве)тимь д(оу)хом[ь] и н(ы)нѩ и пр(и)сно и вѣкы амин(ь). На крају текста, реч аминь укомпонована је у стилизовани монограм с иницијалима писара Гаврила Тројичанина.

Текст новооткривене, непознате, нове варијанте Климентовог похвалног слова арханђелима Михаилу и Гаврилу, упоређен је с текстовима исте садржине рукописне књиге Панагирик из треће четвртине XVI века, Музеја Српске православне цркве у Београду, с ознаком 139 (Иванов 2005: 7). Текстови Климентовог слова и Чуда у поменутој књизи налазе се одвојено, један иза другог: прво Климентово слово, а иза њега је текст из Чуда арханђела Михаила.

Климентово слово у Панагирику број 139 налази се на листу 113а, а текст почиње од 18. реда поменутог листа, насловом: М(ѣ)С(е)-ЦА ноємврїа. вь ,И. д(ь)нь, слово похвал'ное с(ве)тома михаила и гаврїила. съписано климен'томь єп(и)ск(оу)пшм(ь) ѡ(ть)ч(є) бл(аго)с(лови). Текст иде без прекида до листа 117а, где се и завршава речима: ємоуже слава сь безначел'нимь ѡ(ть)цемь и прѣс(ве)тымь бл(а)гымь и животворещїим(ь) єго д(оу)хомь. и н(ы)нѩ и пр(и)сно и вь вѣкы вѣкомь аминь:~ Од листа 117б започиње нови текст о Чудима арханђела Михаила, а наслов гласи: вь тьжде д(ь)нь сказанїе чюд[є]семь. вѣликаго ар'хагг(е)ла михаила. съвѣд[є]но вь крат'це. Текст се завршава на листу 119б речима: и ѩы же того застоуп'ленїемь съхранѩемїи. славим(ь) ѡ(ть)ца и с(ы)на и с(ве)т(а)го д(оу)ха. и н(ы)нѩ и пр(и)сно и вь вѣкї.

У до сада утврђених или откривених 157 преписа Климентових похвалних слова арханђелима Михаилу и Гаврилу није запажена оваква или слична варијанта спајања у једну целину „Слова и Чуда", те с правом можемо да констатујемо да је творац ове нове, необичне варијанте, писар великог броја рукописа различитог садржаја,

а понајвише псалтира, писар овога панагирика – Гаврило Тројичанин. Монах по опредељењу, а писар по таленту и образовању, можда једним својим делом и стваралац, књижевник. Био је вешт у компоновању текстова различитог састава и историјског садржаја. Књиге није преписивао механички, већ је уносио у синаксаре разне хагеографске и историјске белешке, мотиве различитог садржаја, приче о вилама, поуке како се помоћу псалтира гата, и друго (Сперанскій 1899: 15–20, 59–60).

Писар Гаврило Тројичанин новом варијантом Климентовог слова арханђелима у рукописној књизи Панагирика З-I-59, збирке Радослава Грујића, Музеја Српске православне цркве у Београду, показао је своју стваралачку вештину и умеће у састављању текстова различите садржине.

Цитирана литература

Васиљев, Љупка. „Ко је илуминатор рукописног псалтира Гаврила Тројичанина Бечке националне библиотеке број 83.“ *Словенско средњовековно наслеђе*. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. Београд, 2001, 91–107.

Васиљев, Љупка. „Два непозната слова на Успење Богородице Климента Охридског.“ *Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе 863–2013*. Старословенско и српско наслеђе, 1. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2014, 419–444.

Владика Николај. *Охридски пролог*. Ваљево: Епархија ваљевска – Манастир Лелић, 2007, 821–822.

Гошев, И. *Стари записки и натписи*, III. Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, т. XII, 6. София: Придворна печатница, 1935.

Иванов, Йордан. *Български старини из Македония, фотатно издание*. София: Българска академия на науките, 1970, 305–311, 311–313, 333–338.

Иванова, Климентива. „За ангелите и в чест на Ангелина.“ *Acta paleoslavica*, vol. 2. In honorem professoris Angelinae Minčeva. Sofia, 2005, 7.

Куев, К. М. „Един необнародован препис от Климентовато слово за Михаил и Гаврил.“ *Климент Охридски (916–1966)*. София, 1966, 221–242.

Куев, К. М. „Похвално слово за Михаил и Гаврил.“ *Климент Охридски, събрани съчинения*, т. I. София: Българска академия на науките: Институт за литература, 1970, 238–286.

Мулиħ, Малик И. *Анализа текста Климента Охридског: „Слово похвално светим архистратизима Михаилу и Гаврилу“*. Дјела, књ. 57. Одјељење друштвених наука, књ. 32. Сарајево: Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине, 1983.

Петковић, Владимир. *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа*. Посебна издања САН, књ. CLVII. Одељење друштвених наука. Нова серија, књ. 4. Београд: 1950.

Петковић, Сретен. *Манастир Света Тројица код Пљеваља*. Београд: Филозофски факутет: Институт за историју уметности, 1974, 14, 85–95.

Поповић, архимандрит Јустин Сп. „Благослов светог арханђела Михаила.“ *Житија светих* (новембар). Београд 1977, 125–140.

Сперанскій, И. *Изъ исторіи и отреченныхъ книгъ*, I. *Гадания по Псалтири*. С. Петербургъ, 1899, 15–20, 59–60.

Стојановић, Љубомир. *Стари српски записи и натписи*, I. Београд: Српска краљевска академија, 1902, 317, 456, 467–468.

Трифуновић, Ђорђе. „Тројство композиције Климентових беседа (поводом 1050-годишњице Климента Охридског).“ *Књижевност и језик* XIV/3 (Београд, 1966): 227–232.

Ундольский, В. М. *Об открытии и издании творений Климента, епископа словенска. Бесед в Обществе любителе российской словесности*, 1. Москва, 1867, 31–38.

Ljupka Vasiljev

A New Variant of the "Encomium on the Archangels Michael and Gabriel" by Clement of Ohrid

Summary

Angels were celebrated since ancient times. The feast dedicated to Archangel Michael and other heavenly powers is believed to be one of the oldest Christian holidays. The month of November was established as the Feast of Archangels already in the fourth century, under Pope Sylvester and Patriarch Alexander of Alexandria. The day dedicated to the Archangels Michael and Gabriel, 8 November, according to the Julian calendar, was determined in 509 in Constantinople.

Clement of Ohrid's encomia had a great importance and wide distribution in the Orthodox Slavonic world. According to literature, more than 157 manuscript copies of Clement's encomia on the Archangels Michael and Gabriel have been discovered. Slavonic scholars and researchers of medieval literature have brought Clement's "Encomium on the Archangels Michael and Gabriel" into relationship with the first, the oldest, and the second, Naum's hagiography, as well as with the establishment of Naum's monastery with a church dedicated to the Archangel Michael and other heavenly powers. In fact, Clement's encomium has a broader and greater literary and historical significance and a more comprehensive, Pan-Slavonic relevance in the context of Slavonic studies. It is especially important in the context of the cultural heritage of the Balkan peoples.

The paper identifies another manuscript copy of Clement's encomium on the Archangels in the manuscript Panegyrikon or the Collection of Festal Sermons Z-I-59, from Radoslav Grujić's collection. It belongs to the Serbian recension and is dated to the first quarter of the 17th century. This is a new, so far unknown variant of Clement's encomium, created by merging two different texts – Clement's encomium and the "Miracles of the Archangel Michael". Such a variant of the encomium and the Miracles merged into a single composition cannot be found in any of the previously identified manuscript copies of Clement's encomium on the Archangels. That is why it is justified to assume that this new, unusual and unknown variant might have been created by a scribe who copied many diverse manuscripts – namely Gavrilo Trojičanin. He boldly reshaped Clement's encomium by dividing it into two parts and inserting between them the complete text of the Miracles of the Archangel Michael, thereby creating a new variant of the Encomium on the Archangels Michael and Gabriel by Clement of Ohrid.

МСПЦ, Р. Грујић, 3-I-59	МСПЦ 139
28а	113а
чинонача́л'ныкоѥ[ь]	с(вє)тоѥ
творѣнїє климен'та єп(и)скꙋппꙋ (sic)	списано климен'тоѥь єп(и)ск(оу)поѥ(ь)
въсакь разꙋѥ[ь]	вьсако слово
ѥиръ ѡзарають	ѥира ѡзараѥ
вы-є(сть)стве пльтьскоѥ[ь]	вь ѥс(ть)ствѣ пльтьсцеѥь
нь єс(ть)ство неѡсеза́еѥо и недооу́ѥен'но	нь вь ѥс(ть)ствѣ неѡсеза́еѥѣ и недооу́ѥѣн'не
ѡс(вє)щеюще се	свѣтеще се
г(осподь)нꙗ	б(о)жїа
	113б
покривають	покривающе
трис(вє)тꙋю	трьс(вє)тоую
б(ог)ꙋ въз'силають и г(лаго)лють	вьз'силающе б(ог)оу г(лаго)лєть
испльнь н(є)бо и землꙗ	испльни н(є)бо и землю
28б	
початени соуще	почьтени соуще
херꙋвїми и серафїмы	хероувїимь и серафїимь
и чєтвѣро-зра́т'нїи. и ѥногоѳчитїи соуще	и ѥногоѳѳчїити соуще
нача́л'ствїа	и начєт'цѣ
агг(є)лы	ины агг(є)ли
без'чис'льнаа воин'ства	бесчисльно воин'ство
вь оустьве (sic)	вь оуставе
и нь кажд (sic) слꙋж'бꙋ посилаеѥїи	и на коюждо слоуж'бꙋ посилаеѥи кь земльныиѥ(ь)
ꙗкоже прѣжд(є) показа се. агг(є)лом[ь] б(о)говидцꙋ моусею въ горѣ сїнаисцеи ѡбразь прѣс(вє)тїє б(огороди)це	дроузы же на сп(а)сенїє и на радость наставлꙗюще вѣр'ныѥ. ꙗкоже прѣжде показа се агг(є)лоѥь б(о)говид[ь]цꙋ моусею вь горѣ синаисцѣи и образь прѣч(и)стїє б(огороди)це
коупина ѡг'нєѥ[ь] горѣше и не сьгараше	коупиною ѡг'нєѥь горѣщꙋю и не ѡпалив'шꙋ
сътвори	сьтворь
херꙋвїмїи	хероувїимь оба полы

ѡсѣнꙗюще ѡл҃тарь	ѡсѣнꙗющїи ѡл҃тара
р(є)ч҃е же б(ог)ъ къ нѥмꙋ, и се ти сло-	ꙗви ми себѣ. разоумно да выждоу те и
во ѥже р(є)ч҃е сътворꙋ ꙗко обрѣте	познаю ꙗко ѡбрѣтѡх(ь) бл(а)го|[114a]дѣть
бл[а]год[ѣ]ть прѣд[ь] мною	прѣд[ь] тобою. р(є)ч҃е г(оспод)ь къ нѥмꙋ
	и се ти слово ѥже р(є)ч҃е сьтворꙋ. ꙗко
	обрѣте бл(а)годѣть прѣд[ь] м҃ною
покажи ми славꙋ твою. и да виждꙋ	покажи ми славꙋ твою г(оспод)и.
	да выждоу
не может' бо чл(овѣ)къ видѣти лице моє	не может' бо чл(овѣ)къ выдѣти
	лица моѥго
29а	
и тогда задніа моіа оузрищи	дон'дѣже минмоидꙋ и ѡтимоу рꙋкоу
	мою. и тогда зад'наа моіа оузриши
славꙋ б(о)жїю	зад'ніаа славы б(о)жїе
лице єго ꙗко сл(ь)нце	єго паче сїанїа сл(ь)нач'наго
покри	покривь
и г(лаго)лаше	сицѣ г(лаго)лаше
зрети на лице	зрети лицѣ
ісаїа пророкъ	исаіа вѣликы пророкъ
нь и серафїими стоіахꙋ ѡкр(ь)сть єго	и серафїними стоіахоу окр(ь)сть
исплнь н(є)бо и земліа	исплни в'са земліа
ісаїа г(лаго)лѥть	тожде ісаіа сказꙋѥть г(лаго)лѥ
єгда	єгда оубо
придѣ на нь	прїидѣ на нѥго
	114б
м(о)ли се г(оспод)ꙋ б(ог)ꙋ	и поим(о)ли се къ б(ог)ꙋ
г(оспод)и	г(оспод)ь
въ град[ь] ни положити въ нѥмь щита	вь град' твои и сь ꙗростїю ниже
	имать. положити вь нѥмь стрѣлы
	нищете
имени радї	мене ради
людїи	моужеи
въсташе	вьстав'ше
29б	
троупы мрътвїи	троупїа мрьтва

въсех[ь] начел'ныкъ ар'хїстратигъ	вьсемь соуща начел'ника. ар'хистратыга
михаїль. воєводь	михаила воєвода соуща
бѣ єдинь г(лаго)ль приѥль	ар'хагг(є)ль єдинь бѣ. прїєль
лоукавы же бл(а)гостїю почътень	ѡт[ь] них(ь) же лоукава низложь.
быс(ть)	сьтворень б(ого)мь нь бл(а)гь и бл(а)гостїю почьтень бывь
гръдостїю	грьдости
помисли	вьз'мет'тавь вь помисли
вѣличьствїе	величанїе
повръже	сврьже
сь ѡт[ь]ст8п'ници сїими нар(є)чен'ныма	сь ѡт[ь]ст8п'ними нар(є)чен'ными
ангелы	п[о]доб'ниль агг(є)ли
	115a
прѣмени се	прѣменив' се
бл[а]год[ѣ]ти	бл(а)гости
слыши	слыши оубо
ꙗсно	ꙗснеиша
на н(є)б(є)сы г(лаго)лѥ	г(лаго)лаа на н(є)б(є)сы
архагг(є)л' бо гаврїиль	ар'хагг(є)ль бо михаиль
свръгоше єго	сьврьгоше
30a	
брать ꙗковобь г(лаго)лѥ	брать ꙗков'ль г(лаго)лѥть
съ неприꙗз'ною	сь непрїаꙁнїю
да ꙁапрѣтити г(оспод)ъ соупротив'ниче	да ꙁапрѣтить г(оспод)ь ѡ семь соупротив'ниче
въ чин8 бо стоеще къждо и въ оуставѣ своемь. неизр(є)ченнаго свѣта	таково бо подобаѥть рьвенїе имѣти по г(оспод)и и твор'цїи своеи(ь). неизр(є)чен'наа свѣта
никако	никако же
сы же бл[а]годетїю съблюдають	єдиноу волю и хотенїе в'сь бѣ имоуще. єже бл(а)гостїю сьблюдати
оучиниѥнь быс(ть)	оу чинь быс(ть). въса же чюд[е]са и бл(а)годѣти
дарованїа	даровани
бл(а)говѣщенїе на радость ꙁемльном8 стад8	на бл(а)говѣщенїе. на радость ꙁемльномоу сьстав8

похвалоу ни єзыкь ѕемльнїи възмагаеть	похвал'нїи |[115б] єзыкь вьзможеть
ни оуи' же	ни же ѹмь
похвалити	п[о]дѡб'не похвалити
нашее	нашеи
възможно	вьзможеть
сыи' бо архїстратигома н(є)б(є)снаго кр8га чюдеси испльни г(оспод)ъ, и ѕемльноє ѡснованїе прѣсвѣтло оукраси. сыма н(є)б(є)сноє воин'ство въ оуставех[ь] своих[ь], сво, (sic)	да изр(є)чемь неизр(є)чен'ноую ихь м(и)л(о)сть. и ѕастоуплєнїе ѡт[ь] вьсачьскыих'. ѡб'стоєщїих(ь) нас(ь) искоушенїи напастеи. сиио бо ар'хистратигома н(є)б(є)снаго кроуга чюд[є]сїи испльни г(оспод)ь. и ѕемльноє ѡснованїе прѣсвѣт'ло оукрасїи. сиии н(є)б(є)сна воиньства вь оуставех(ь) своих(ь)
съблюдают(ь) се. сыии четвѣрочисл'нїи кон'ци |[30б] ѕеллїи недвижими	сьблюдающе. сиима четворичини кон'ци ѕемлє. недвижима
морьска широта	мир'ска широта
непрѣст8пно чинь	неизлїан'но чинь
съхранѧют(ь) се	сьхранѧющє
непрѣст8пьють (sic)	непрѣстоупаемь
сыии	сиима
неврѣдимо	неврѣждено
прѣбывьєть (sic)	прѣбываєть
сыии	сиима
сїиии	сиима
сїиии ... оукрашают(ь) се	сиима ... оукрашаємаа
трис(ве)т8ю пѣс(нь) възсилають б(ог)8.	трис(ве)тоє пѣнїе б(ог)оу вьз'силають.
сїиии	сиима
вѣнчьваю (sic) православ'нїе проповѣд[ь]ныкы. сїиии вѣликїе	вѣнчаваю правовѣр'нїе исповѣд'никы. сиима вьсакыє
проганѧют(ь) се	ѡт[ь]ганѧют се
болѣзныє	болѣзнїи
иногых[ь] и вѣликых[ь] бл(а)годѣѧнїи б(о)жїих[ь] чл(о)в(ѣ)ком[ь]:~ Михаїль ар'хагг(є)ль быс(ть) ходатаи и помощныс(ь) єгда адамь прѣльщень быс(ть) ѡт[ь] сотони. из раѧ изгнань быс(ть), и сьмрьтїю ѡсоуждень	Къ нима же |[116а] єдиногл(а)сно. прип[а]дающе радостно. съ похвалою вьзоупїемь г(лаго)люще. рад[о]уи се ар'хистратиже михаиле. старѣишин'ствомь сїи прьвы. воєвода бесплт'ныимь силамь

быс(ть) сего ар'хагг(е)ла михаїла посла б(ог)ъ адама наставити на дѣло рꙋчное. [... 31а–32б ...] того радї въси въсхвалиш[ь] ч(ь)стны празд[ь]нькь, вѣликых[ь] б(о)жїих[ь] михаїла и гав'рїила. въсем[ь] вѣр'ным[ь] ѡт[ь] б(ог)а просеще бл(а)годарованїа. съборь с(ве)тых[ь] архагг(е)ль нарицает(ь) се. мы же тѣх[ь] застꙋплѣнїемь съхраняемїи. къ темь єдиногл(а)сно припьдающе (sic) радост(ь)но. съ похвалою възꙋпїемь г(лаго)люще:~ :~ :~ :~ :~ :~ :~ Рад[о]ви се архїстратиже михаїле старѣишина сїи |33а пръвїи, воєвода бесплътных[ь] сыль

[Даље у књизи 117б Ѿногыних(ь) и вѣликыних(ь) бл(а)годѣянїи б(о)жїих(ь) къ чл(о)в(ѣ)комь михаиль ар'хагг(е)ль быс(ть) сїи ходатаи и помощ'ник(ь) къ б(ог)ов м(о)лѣб'никь єгда бо адамь прѣльщень быс(ть) ѡт[ь] сотонїи. из' раꙗ изгнань быс(ть), и сьмрьтїю ѡсоуждень. сего ар'хагг(е)ла михаила посла б(ог)ь. наставити адама на дѣла рꙋч'наа. ... 118а–119а ... Того радї в'си похвалиль ч(ь)стны празд[ь]никь. вѣликаго б(о)жїа ар'хагг(е)ла михаила. |119б вьсемь вѣр'ным' бл(а)гаа. ѡт[ь] б(ог)а просещїи дарованїа с(ве)т(а)го сьборь ар'хистратига михаила нарицает се. и мы же того застоуп'лєнїемь сьхраняеми. славим(ь) ѡ(ть)ца и с(ы)на и с(ве)т(а)го д(оу)ха. и н(ы)ня и пр(и)сно и вь вѣкї:~]

прѣд[ь]стьтелю (sic)

трисл(ь)н(ь)чнаго свѣта ... съв'тѣщаго се

свѣтомь ѡзарающе

гаврїиле въплъщенїю б(о)жїю тьин'ствꙋ д(о)с(т)оїнь

съв'те се

неприкосновѣным(ь) свѣтом(ь)

прѣд[ь]стоꙗтелю

трїибезначел'наго свѣта ... свѣте се

ѡзараѥ свѣтѡм(ь)

михаиле. вьплъщенїа б(о)жїа достоины

свѣта

б(о)ж(ь)ства. неприкосновѣн'ным(ь) свѣтомь

116б

чюдеси

33б

без'сѣмене

приѥть паче єс(ть)ства

рад[о]ви се топлыи застꙋп'ници

под[ь] кровь

прѣд[ь]текше въ адь

и ськꙋшиста съмрьтных[ь] вѣреѥ

словеси

неизр(є)ченно без'сѣмен'но

паче ѥс(ть)ства вьспрїеть

рад[о]ните се и сьгл(а)снаа тѣпла застоуп'ника

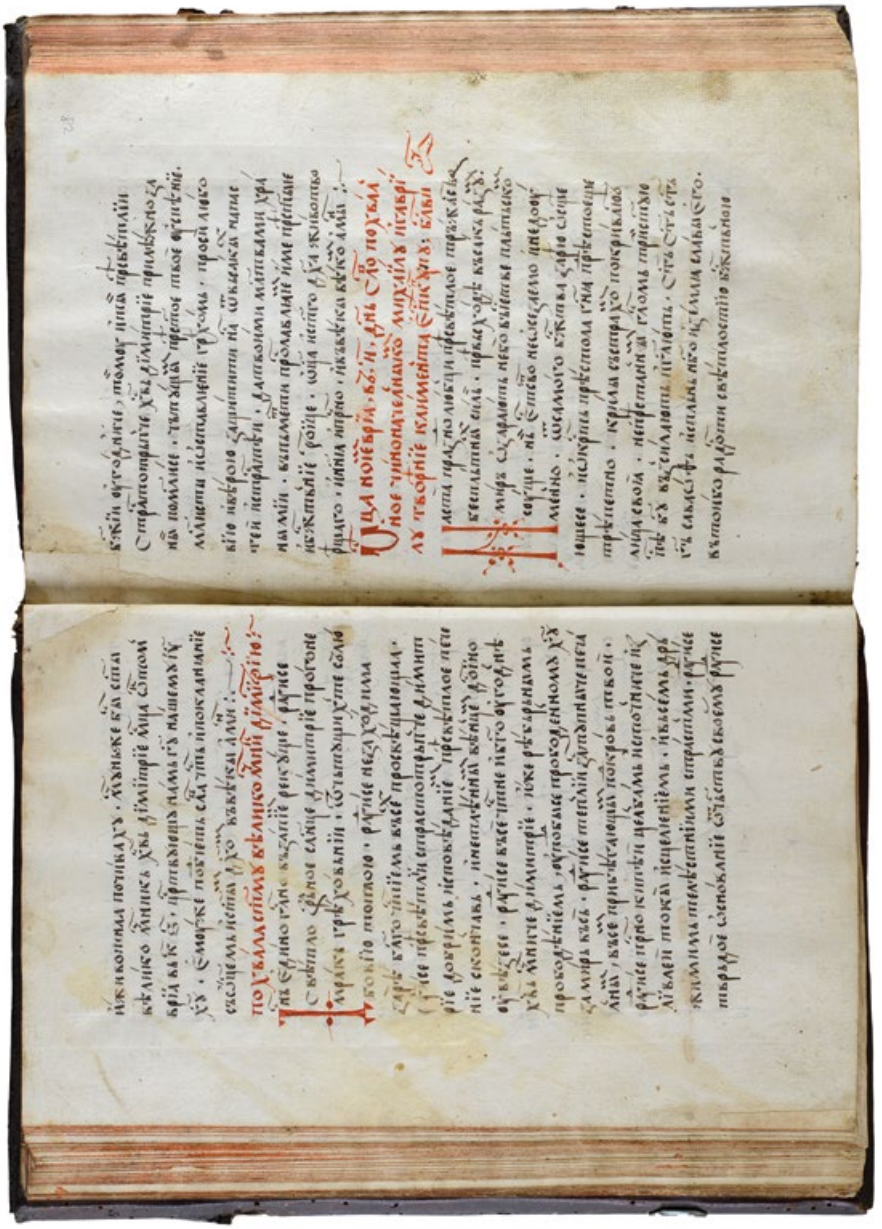
вь кровь вашь

ськꙋшисте прѣд[ь]тек'ша вь адь

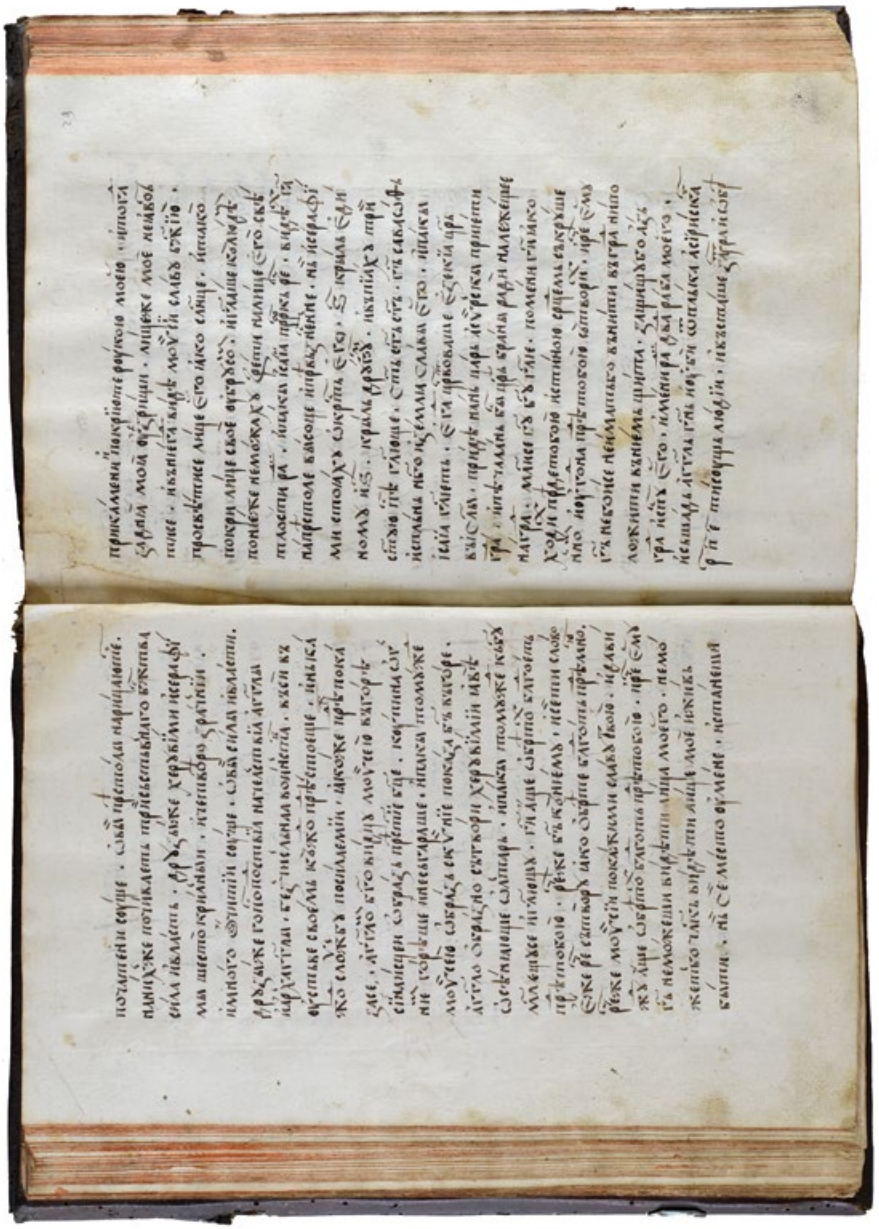
сьмрьт'ныѥ вѣреѥ

растрьгоста	разористе
радост(ь)но	радость
въ гробѣ адовы силы раз'дрѹшиста. и	вь гробѣ адов'нїе силы ськрѹшив'ша. и
възѹписте	вьзѹпив'шаа
пакы сїи архїстратизы съ бесплѣтными	пакы же сїа ар'хистратигь бесплѣт'ни
силами. ѡт[ь]вѣщахѹ	силами. ѡт[ь]вѣща
въ браны	вь бранех'
на слѹж'бѹ б(о)ж(ь)ств'ною скростїю (sic)	на слоужбоу б(о)ж(ь)ств'ноую. кротою
ѡбрѣтают(ь) се	(sic) ѡбрѣтает се
вѣр'нїе же обрадованнїи творѣщаа. и	и пакы вь гробѣ ꙗвльша се. что пока-
пакы въ гробѣ ꙗв'лъш(е) се своего б(ог)а	заста своего б(ог)а чл(о)в(ѣ)комь
показаста оучеными[ь] его	
дрѹгы оу ногѹ	и ꙗдин(ь) оу ногоу
тѣло і(соу)с(о)во	тѣло г(оспод)а і(соу)са
и прѣста (sic)	и рѣкоста
ищете	ище
нь въста ꙗкоже прѣжде р(е)че	вьста бо ꙗкоже рече
	117a
стьсте въ лицѣ ап(о)с(то)лосцѣ (sic)	стаста сь ликы ап(о)с(то)льскыми
и рѣсте	и рѣк'ше
34a	
възнесы се ѡт[ь] вас(ь)	вьзн(е)се се ѡт[ь] в'сь
тькожде (sic)	такожде
тько (sic)	тако
г(оспод)ѹ своемѹ и б(ог)ѹ и творьцѹ своемѹ	г(оспод)оу і(соу)сѹ и твор'цоу его
испльны се	испльнив' се
оукраси съврьшивь	оукрасивь и сьврьшивь
правѣдныци въси и пьтрїар'си	правѣдницїи и патрїарсїи вьси
възсилають	вьз'силающе
м(оу)ч(е)ничьскы лыкь	м(оу)ч(е)никь множьство
сконча́ше. тѣмь михаїлом[ь] и гаврїи-	сконча́в'ше. тем'же вь послѣдни д(ь)нь
лом[ь] въ послѣдни д(ь)нь	
оумьрьшых[ь]	оумар'ша
с(ве)тым[ь] г(лаго)лому их[ь] въстанѹть	прѣс(ве)тыми(ь) гл(а)сому ею
	ѡживев'ше вьстаноут(ь)

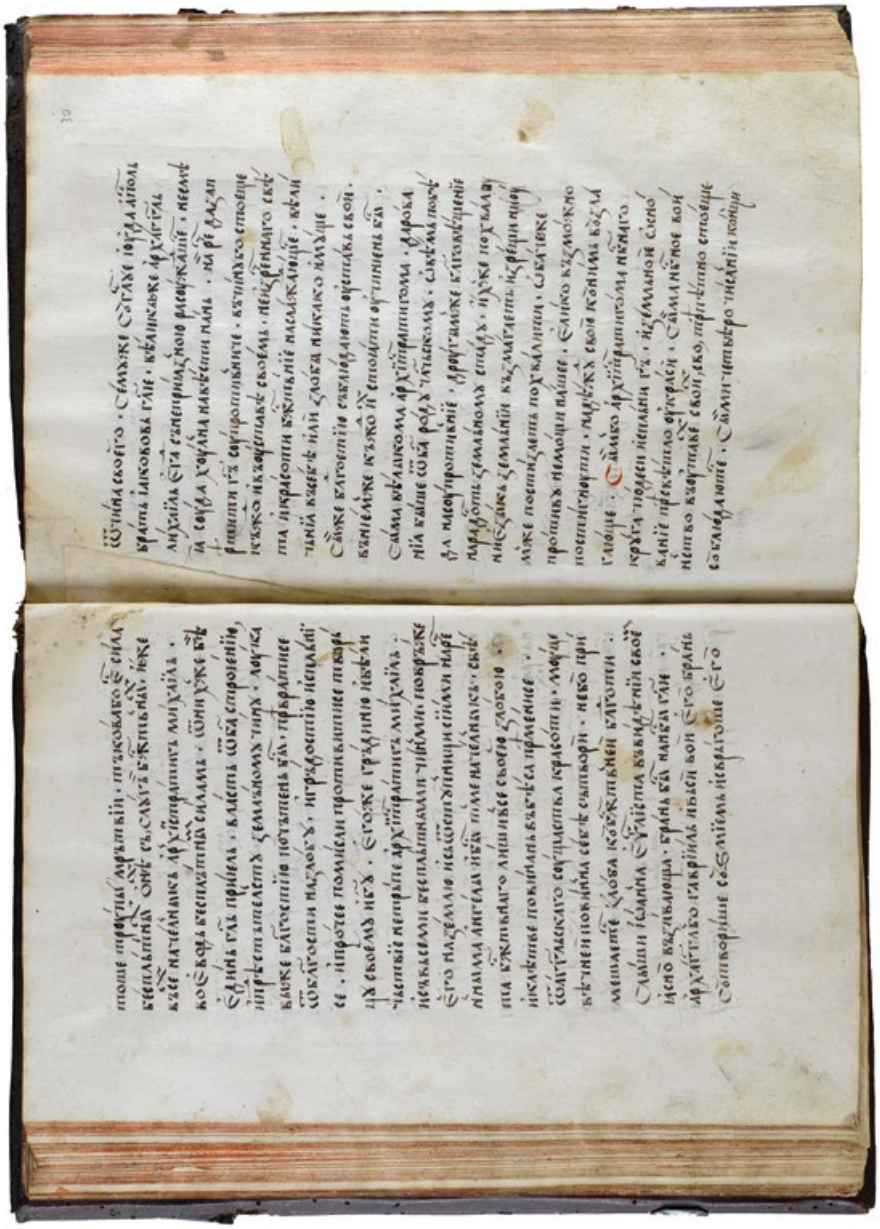
михаїлом[ь] и гаврїилом[ь] сатана съ своими ан'гелы свѣзаны боудѹть	тель и ѡт[ь]стоуп'нїи дїаволь сь бѣсы своими свѣзань боудѣть
въ вѣчнѹю моукѹ	вь моукоу вѣч'ноую
избави нас(ь) б(ож)е грѣш'ных[ь] рабь твоих[ь]. творыѥ и съдѣтелю м(и)л(о)стивїи вл[а]д[ы]ко	избавит' ны м(о)л(и)твами єго. м(и)л(о)стиви г(осподь) н(а)шь
тебѣ бо подобаєть въсака слава и ч(ь)сть и покланѧнїе съ ѡ(ть)цемь и с(ве)тимь д(оу)хом[ь]	ємоуже слава сь безначел'нимь ѡ(ть)цемь и прѣс(ве)тымь бл(а)гымь и животворещїим(ь) єго д(оу)хомь
и вѣкы	и вь вѣкы вѣкомь



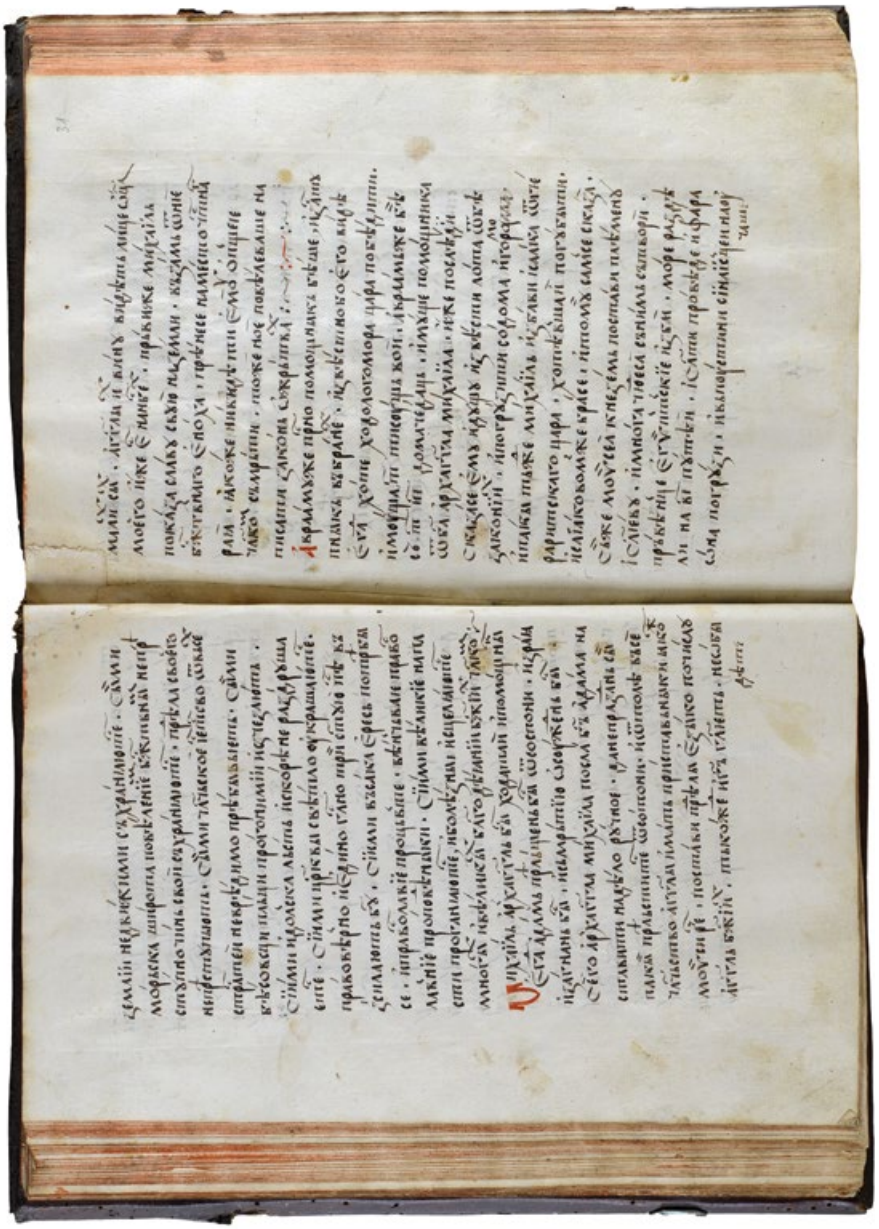
Сл. 1. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу, Панагирик из МСПЦ, З-I-59, л. (27б)–28а



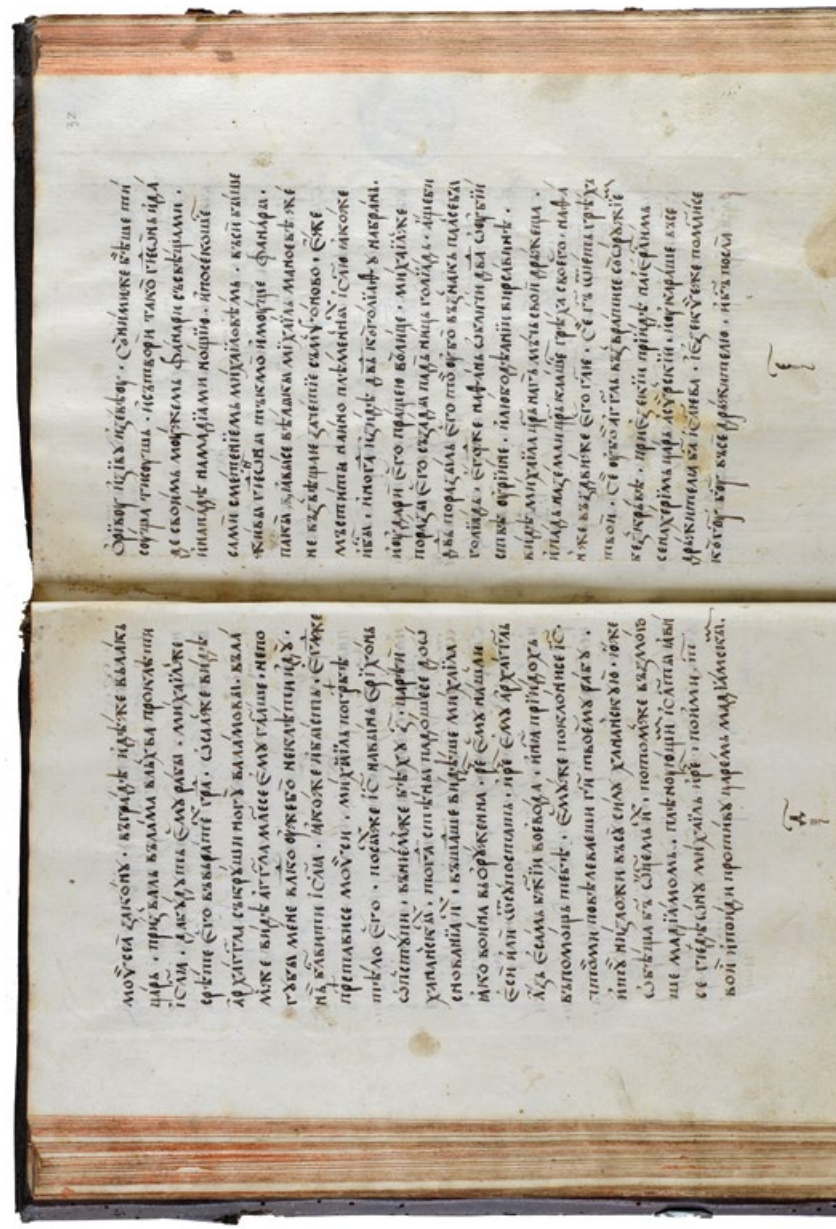
Сл. 2. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу, Панагирик из МСПЦ, 3-I-59, л. 28б–29а



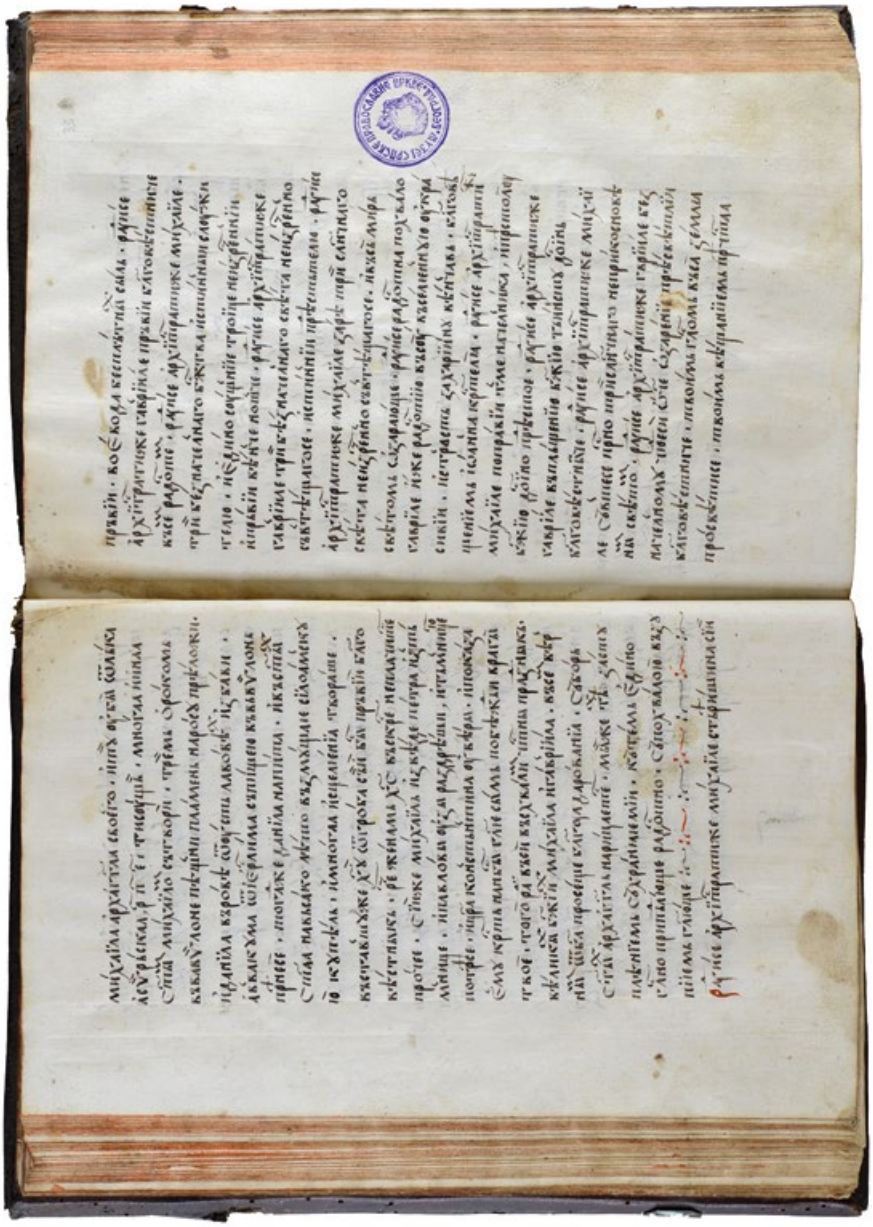
Сл. 3. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу, Панагирик из МСПЦ, 3-I-59, л. 29б–30а



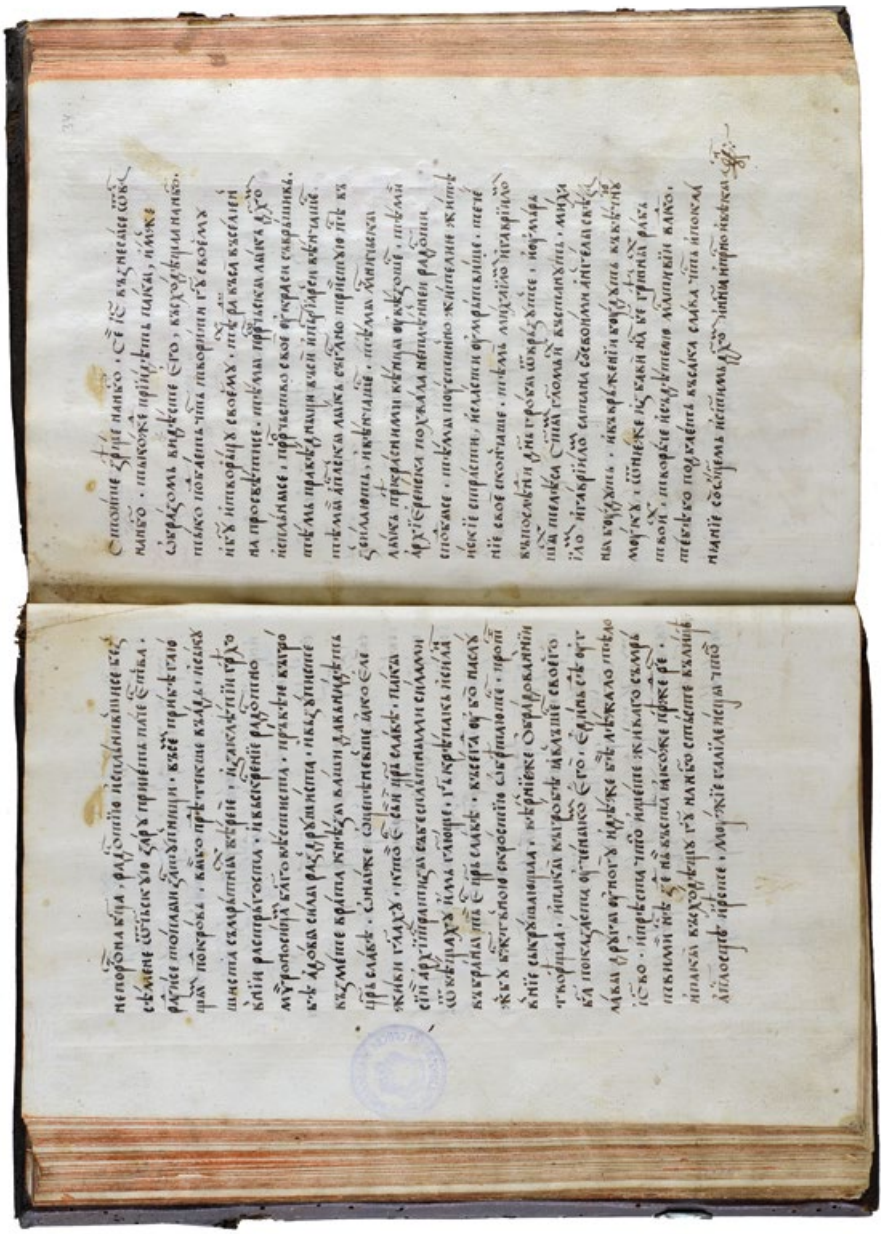
Сл. 4. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу, Панагирик из МСПЦ, 3-I-59, л. 30б–31а



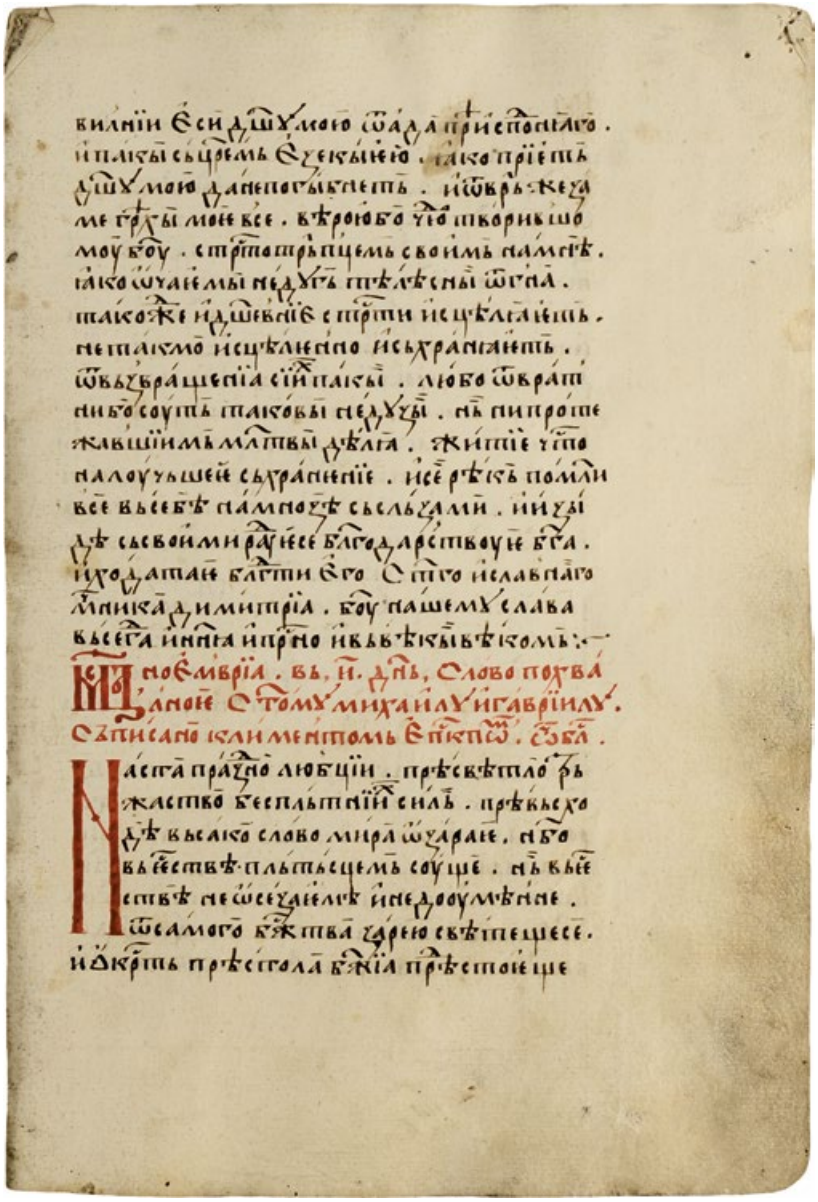
Сл. 5. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу, Панагирик из МСПЦ, 3-1-59, л. 31б–32а



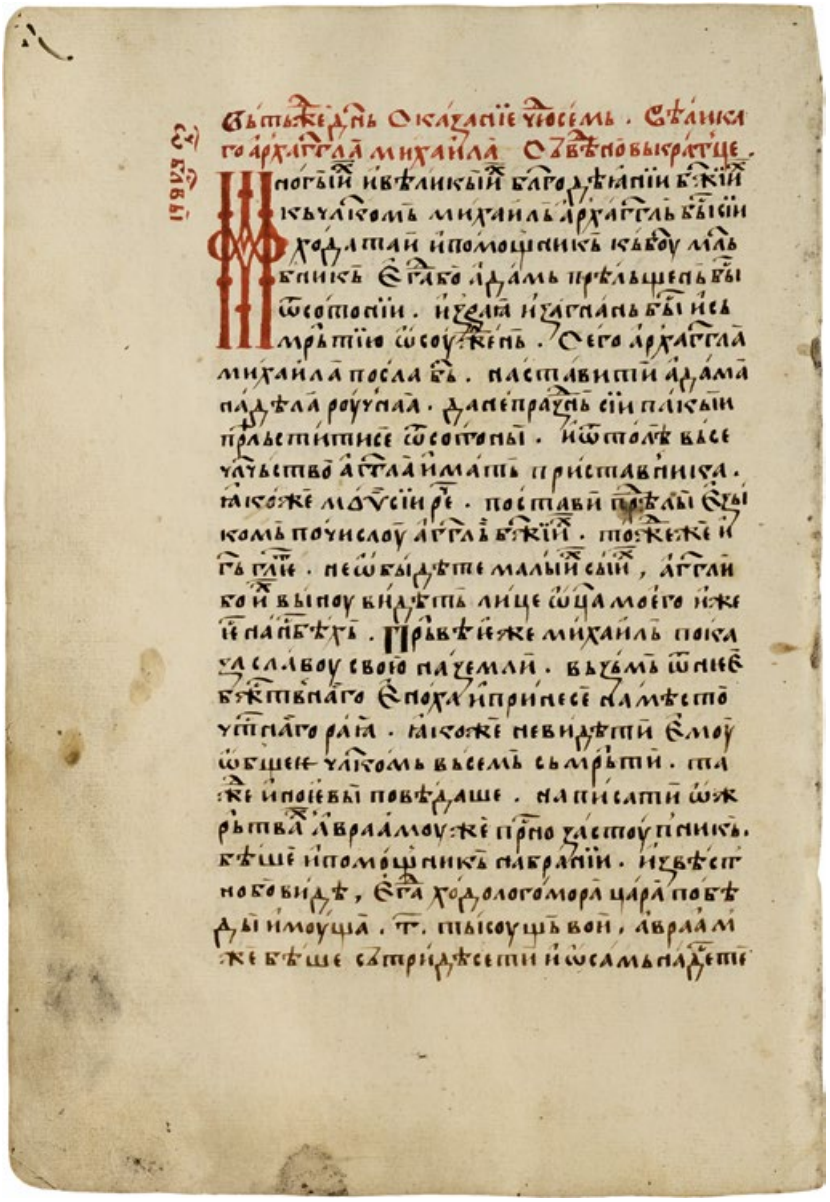
Сл. 6. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу, Панагирик из МСПЦ, 3-I-59, л. 32б–33а



Сл. 7. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу, Панатирик из МСПЦ, 3-I-59, л. 33б–34а



Сл. 8. Похвално слово арханђелима Михаилу и Гаврилу,
Панагирик из МСПЦ 139, л. 113а



Сл. 9. Чуда арханђела Михаила,
Панагирик из МСПЦ 139, л. 117б, почетак текста

ТОМИСЛАВ Ж. ЈОВАНОВИЋ

Варијанта Варуховог откровења из рукописне збирке А. И. Хлудова

У раду се говори о посебној варијанти Варуховог откровења из рукописне збирке А. И. Хлудова број 123, која се налази у Државном историјском музеју у Москви. Посебност ове варијанте испољава се у њеној повезаности с апокрифом Јеремијин плач. Заједнички почетак оба апокрифа указује на настојање непознатог редактора да се истакне већа повезаност ових дела. Она иначе постоји јер се Варух у Јеремијином плачу јавља као црквени чтец и праведник коме је дата посебна улога у спасавању Јерусалимљана из вавилонског ропства. У средишту овог рада јесте српски препис с почетка XVII века из Хлудовљеве збирке који се пореди с другим српским преписима. У додатку се прилаже приређен текст овог преписа.

Кључне речи: Варух, откровење, пророк Јеремија, небеске тајне, збирка А. И. Хлудова, издање

Проучавања словенских преписа Варуховог откровења започео је Стојан Новаковић још пре сто тридесетак година објавивши српски препис из XVI века из тадашњег Архива ЈАЗУ у Загребу – сада Архив ХАЗУ, број III а 20 (Novaković 1886: 203–209). До сада су објављени углавном сви српски преписи овог апокрифа (Соколовъ 1907: 201–258, Иванов 1925: 193–200, Јовановић 1996: 557–574, Јовановић 2005, 115–122б, Јовановић 2009: 363–378). Један од сачуваних а необјављених српских преписа потиче с почетка XVII века и налази се у збирци Алексеја Ивановича Хлудова број 123, која припада Државном историјском музеју у Москви (ГИМ). Апокриф је исписан на странама 294г–297б зборника који се некада налазио у Марковом манастиру, а потом је пренет на Свету Гору, одакле је у XIX веку однет у Русију. Зборник је детаљно

* Томислав Ж. Јовановић, Филолошки факултет, Универзитет у Београду.

Овом приликом захваљујемо пријатељу Анатолију А. Турилову што нам је омогућио доступност тексту овог апокрифа.

описао Анатолиј Аркадјевич Турилов, расветливши судбину његове вишедеценијске затурености и изостанак из увида научне јавности (Турилов 2012: 485–518).

Овај апокриф припада посебној варијанти која се делимично преплиће с Јеремијиним плачем, што га разликује од осталих српских преписа. Уобичајено је да се у преписима јављају наслови, најчешће исписани киноваром и већим словима. Они углавном одређују оквире дела које наговештавају. Тако већ у најстаријем сачуваном српском препису из треће четвртине XIII века, који се налази у Зборнику попа Драгоља у збирци Народне библиотеке у Београду број 651, наслов гласи Чьтениѥ с(вѥ)таго вароха ѥгда послань быс(ть) к немоу ан(ь)г(е)ль паноуиль оу с(вѥ)тоу гороу сиѡню на рѣцѣ ѥгда плака се ѡ плѣнени їероус(а)л(и)мьсцѣмь. Наслов преписа из рукописа манастира Савине број 29 из XIV века сведен је на најнужнији податак: Сл(о)во аварахa. У препису старе збирке Народне библиотеке у Београду број 828 из 1409. године наслов је сличан наслову из Драгољевог зборника, али с неким сасвим другачијим одређењима: Вьскрсеныѥ авароуховѡ егда послань быс(ть) кь немоу архаггел(ь) вь с(вѥ)тоую гороу сїѡноу на рѣцѣ егда плакахоу се ѡ плѣноу ір(оу)с(а)л(и)мовѣ. Наслов у препису из 1485/1495. године манастира Никољца број 52 близак је опширним насловима који се налазе у Драгољевом зборнику и изгорелој збирци Народне библиотеке: Ѡтькрьвенїе аварохово егда послань быс(ть) кь нѥмоу аг(ь)г(е)ль фанаиль. вь с(вѥ)ты сїѡнь. на рѣцѣ егда плака се. ѡ плѣненїи еросалимовѣ. У препису прве деценије XVI века, такозване руске варијанте овог апокрифа, из збирке Народне библиотеке Србије број 760, наслов је донекле сведенији: Видѣнїе ѥж[е] видѣ авароухь. егда плака се ѡ плѣнѥнїи ір(оу)с(а)л(и)мовѣ. Наслов преписа из прве трећине XVI века из Архива ХАЗУ у Загребу број III а 20 носи другачије посебности: Ѡтькрьвеннѥ варохово егда плака се ѡт[ь] племени ір(оу)с(а)лимовѣ, и послань бисть кь немоу аггель. Репертоару наслова српских преписа придружује се и наслов из рукописа збирке Радослава Грујића број 219 настао око 1550. године: Слово варохово ѡ пленѣни ѥроусалима.

Иако у насловима појединих преписа стоје различити изрази: *чтение*, *слово*, *васкрсение*, *открвение* и *видение*, који најпре могу имати жанровска одређења, они говоре више о настојањима непознатих редактора или писара који су овим делима давали

свој печат. Без обзира на сву разноликост наведених појмова и на све варијанте, овај апокриф припада типу откровења небеских тајни, или виђења небеса. Наспрам свих ових преписа налази се препис из збирке А. И. Хлудова број 123 који је у знатној мери другачији. У основи и он говори о Варуховом узношењу на небеса, али његова повезаност с апокрифом Јеремијин плач на самом почетку чини га посебним. Оно што свакако не треба занемарити јесте то што се овај препис јавља без наслова. Његов текст почиње без икакве најаве следећим речима: и идѣше іеремїа сь люд'ми вь плѣн[ѣ] вавѵлон'стѣмь. варох[ь] же из'ш[ь]дь в'нѣ гр[а]да прѣбыс[ть]. Овакав ток нарације залази одмах у апокриф Јеремијин плач у коме се казује о вавилонском цару Навуходоносору који је са својом војском поробио Јерусалимљане и одвео их у ропство. Тек после оваквог увода ток радње приближава се осталим преписима када се наговештава долазак анђела Пануила Варуху уверавајући га да је Господ допустио да тако буде с Јерусалимљанима и да ће га повести на небеса како би му показао тамошње тајне.

Препис из збирке А. И. Хлудова исписан је српскословенским језиком и недоследним ресавским правописом. Двојако писање речи истиче писареву колебљивост. Таква појава запажа се у различитим случајевима. Гласовна група *је* на почетку речи најчешће се бележи словом є: егда, еда, единь, едїнь, един[о]го, едїно, еднѣмь, ее, езеро, ез ѹ, езыка, езыком[ь], езыком', еи, елико, ефрат', еще. Тек у неким речима у том положају налази се прејотовано *е* (ѥ): ѥгож[є], ѥдина, ѥсмо. Такве разлике још су очигледније код истих речи: є : ѥ, ев'вѹ : ѥв'вѹ, еже : еж[є] : ѥже, емѹ : ѥмѹ, ес[ть] : ѥс[ть]. Колебање у писању групе *је* запажа се у позицији иза самогласника *а* (закриваѥт[ь], прогнѣваѥт' се, прогнѣваѥши се, прѣкланаѥ се : бивает', закривает[ь], ѡбрѣтаемь, ѡчищает[ь] се, послѹшаеть, прїбѣгаеть, простирает[ь], скон'чает се), *и* (б(о)жїе, великїе, в[е]селїе, высокоѹмне, грѣшнїе, добрїе, каменїе, козїе, литоур'гїемь, мѹжїе, ѡгн'нїе, ѡрѹжїе, пїеть, прѣвеликїе, прїети, раздрѹшенїе, свр'длїе, сїе, сл(ь)н'чнїе, ѹтврьжденїе, чл(о)в(ѣ)чьскїе, ш'ствїе, дрѹзне : вьздыханїѥ, прѣхожденїѥ) и *о* (свое, своее, своен : своѥго, своѥг[о]).

Обележавање група *ље* и *ње* такође није доследно: г(лаго)лѥ : г(лаго)ле, г(лаго)лѥт(ь) : г[лаго]лет', землѥ : поле, прѣстѹплени; занѥ : зане (4×), неи (3×), м[и]л[о]с[ты]не. С друге стране, појава гласовне групе *ње* у глаголу прогнѥва се може бити показатељ ијекавског порекла

предлошка, односно ијекавске говорне основе писара. С обзиром на такав облик ове речи, постоји могућност да је глас *ѣ* присутан и у примерима у којима се уместо прејотованог *е* налази *јат*: прогнѣваѥт' се, прогнѣваѥши се.

Слово ѣ писано је често на етимолошком месту, али се уместо њега понекад среће и слово є: двесте, колене, нигде, хотехꙋ. Колебање у писању *јата* често је код оних речи у чијим основама или наставцима по етимологији треба писати слово ѣ: бѣ : бє, бѣше : беше, видѣ, выдѣ, видѣти : виде, видеть, в'нидѣвѣ : в'нидевѣ, идѣж[є] : идеже, мѣстꙋ : место, прѣд' : пред[ь], рѣхъ, рѣх[ь] : рех[ь], себѣ : себе, тѣмь : темь, тем', чл[о]вѣчскымь : чл(о)вєча. Исписивање *јата* на неетимолошком месту среће се у примерима вѣликꙋ, двѣри, повѣле, прѣвѣликꙋ, али такве речи срећу се и с исправном ортографијом: великъ, д(ь)вери, прѣвеликꙋ.

Приликом писања слова *јери* недоследност је искрсла у речима у којима по етимологији треба да стоји ы, али је оно замењено словом и, што се најбоље види у следећим примерима: агг(є)лы : агг(є)ли, бы, бываѥт[ь], быс[ть], быхом[ь] : би, бивает', било, великые : великїе, вышнѥго : вишнѥг[о], высотꙋ : висотꙋ, грѣшнїих[ь] : грѣшных[ь], двори : дворы, еленї : елѣны, ноги : ногы, паки : пакы, слыша, слыши : слишал[ь], слиши, сльзы : сл'зи, тайны : тайни. Поред оваквих неуједначености, срећу се и речи у којима је *јери* писано на местима где би требало да стоји и, мада се исте речи срећу и правилно написане: выдѣ : видѣ, глѣбинꙋ : глѣбына.

Пошто је овај апокриф обликован тако што Варух казује о свом путу по небесима, очекивало би се да глаголи који учествују у његовом приповедању буду веома чести у првом лицу једнине. Међутим, таквих облика сасвим је мало: виждꙋ, плачю с[є], приложꙋ, прїложꙋ, прочетохъ, скажꙋ, сьтворю, требоуꙗ. Како је Варух био у непрестаној пратњи и дружењу с анђелом Фаноилом, његово казивање у неким деловима апокрифа исказано је облицима двојине, што је сасвим очекивано: в'нидевѣ, в'нидѣвѣ, доидосвѣ, проидосвѣ, стоивѣ. Ипак, поред тих облика срећу се и облици множине у којима се подразумева заједничко учешће Варуха и Фаноила: вьнидохомь, в'нидѣм' (императив), идохом'.

Варухова нарација одвија се најчешће у аористу. У питању су тренутна збивања и радње исказане следећим глаголима у овом облику: в[є]де, вьложи, вьниде (2×), вьнидохомь, вьсади, вьзе, вьзет', вьзн[є]се, вьзыде, даше, задр'жаше, идохом', излиа, изн[є]се, изыде, из'гна, исповѣдаше се, нар[є]че, насадише, об'ви, обнажи, обрѣт[є], оста, от[ь]вр'зоше, от[ь]стоупи,

поврьже, пов[є]ле, подвигоше, поидоше, показа, поклони, помрачи, поразн, посла, посмѣꙗ се, постави, поче, пощеде, придош[є], принесоше, прїинде, прогнѥва се, прокле, прѣдьста, прѣльсти, прѣмени, прѣобразн, пр[ѣ]секоше, п[о]топи, раждеже, раздѣли, рече, роди, сковаше, снѣд[є], срѣт[є], створи, сьгнаше, сьтвори, сьзда, сьздаше, ѹмльче, ѹмрѣше, оубоꙗше се.

Сложености овог дела доприноси коришћење и других глаголских времена којима се вишеструко употпуњава Варухова нарација. Следећи глаголи с облицима презента и те како доприносе динамичности његовог казивања: пїеть, вьводеть, вьлазѣт', вьходет', вьземлют', г(лаго)лет(ь), г[лаго]лет', дрьжит', изводет[ь], имат[ь], имат', исходит', любыт', милоует', напльнꙗет се, насадет[ь], недоѹмѣѣт се, ѡбратет се, ѡбрѣтаемь, ѡдьждают', ѡсквр'нꙗють, ѡскоудеет[ь], с[є], ѡт[ь]вр'зѹт', ѡчищает[ь] се, пїеть, пїет', плачет[ь], покают' се, пом[н]лѹет', послѹшаеть, прибѹдет', приложить, прїбѣгаеть, прїимет[ь], провр'теть, прогнѣвает', простирает[ь], прѣмѣню, скажет', скон'чает, сѹть, сѹт[ь], сѹт', соут', соут[ь], сьходит', сѣдит', с'бирают', ѹпивают се.

Богатство глаголских облика који се јављају у овом апокрифу употпуњено је и облицима императива: вижь, вижд[ь], вьстани, вьзри, в'нидѣм', идѣт[є], издавїите, нан[є]сете, носи, пожди, покажи, пом(н)лѹи, послѹжите, р'ци, скажи, слыш[и]те, сл[и]ши, сьн[є]сете, трьпи, ѹвѣси, ходи. Срећу се и облици партиципа: г(лаго)люще, г(лаго)люще, г(лаго)лю, жегѹще, жегоуще, живѹще, зовѹще, имѹща, л[є]жещѹ, летещее, лѣт[є]ще, метоуще, метоуши, носе, носеще, носеши, плачющѹ, приносеще, прѣлѣтающїи, работающї, раждающи, секѹще, слѹжеще. Такође, није изостао ни инфинитив: вьпрос[и]ти, в'н[и]ти, искѹп[и]ти, нан[є]сете, ѡт[ь]рицати се, ѡт[ь]стоуп[и]ти, прїети, работати, рещи, род[и]ти, слѹж[и]ти, сьбрати, сьтварати, сьздати. Оваква вишеструка заступљеност глаголских облика указује на врло богато изражајно нијансирање, које представља одраз стилског уобличавања и динамике приповедања.

У овом апокрифу постоји низ именица које означавају разноврсне реалије. Небеска тела представљају се лексемама: звѣзды, лѹна, мѣсець и сл(ь)н(ь)це. Уз њих пристају градь, громь, лоуча, небо, облакь и слана. Ту су и простори као што су адь, вода, гора, гробь, море, поконще, поле, рѣка и скровище. Наведен је низ предмета, материјала, грађевина: варь, врата, вѣньць, дворь, двѣри, каменїе, клѣть, кныга, колѣсница, кораблꙗ, ѡрѹжїе, палица, плинта, прѣстоль, сврьдло, стльпь, сѣно, хранильница, црьква. Од животиња и њихових делова спомињу се воль, гѹсѣница, змѣи, зьмїи, конь, крило, прѹгь, птица, рогь, финиза, чрьвь. Срећу се и

називи појединих биљака: гдѹнꙗ, дрѣво, лоꙁа, ꙗслина, ѡрꙗхъ, сливква, ꙗблька. Споменути су и неки делови људског и животињског тела: колено, лактъ, лице, нога, оутроба, оуши. Свему овоме припадају још и сльꙁы грешника који вапе у „покојишту нечастивих". Лексичка разноврсност чини посебним ово дело, које у дочаравању небеских простора кроз обиље фантастике тежи откривању тајни које су човека одувек занимале.

У додатку се доноси приређен текст Варуховог откровења на основу преписа из рукописне збирке А. И. Хлудова број 123.

Цитирана литература

Иванов, Й. *Богомилски книги и легенди*. София: Българска академия на науките, 1925, 193–200.

Јовановић, Т. „Варухово откривење у преписима манастира Савине и Никоља." *Српски језик* I/1–2 (1996): 557–574.

Јовановић, Т. „Откровење Варухово у препису манастира Марче." *Србистички прилози*. Зборник у част професора Славка Вукомановића. Београд: Филолошки факултет, 2005, 115–122б.

Јовановић, Т. „Посебна варијанта Варуховог откровења у српском препису с почетка XVI века." *Slavia* 78, 3–4. Ad multos annos! Zoe Hauptová et Helena Bauerová (Praha, 2009): 363–378.

Соколовъ, М. „Апокрифическое откровение Варуха." *Древности. Труды славянской комиссии императорского Московского археологического общества*, т. IV, вып. 1. Москва, 1907, 201–258.

Турилов, А. „Кичевский сборник с 'болгарской апокрифической летописью' (Датировка, состав и история рукописи)." *Старобългаристика* XIX/4 (София, 1995): 2–39 [= Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. Москва: Знак, 2012, 485–518].

Novaković, S. „Otkriveńe Varuhovo." *Starine* JAZU XVIII (1886): 203–209.

Томислав Ж. Јованович

Вариант Откровения Варуха из собрания рукописей А. И. Хлудова

Р е з ю м е

В статье речь идет об особом варианте Откровения Варуха из собрания рукописей А. И. Хлудова, № 123 (Государственный исторический музей, Москва). Отличительная черта этого варианта – его связь с апокрифом Плач Иеремии. Одинаковое начало упомянутых апокрифов указывает на попытку неизвестного редактора особо подчеркнуть связь этих двух произведений. Она и так существует, потому что Варух в Плаче Иеремии выступает в качестве чтеца и праведника, которому была отведена особая роль в избавлении иерусалимлян из вавилонского плена. В центре внимания автора статьи – сербский список начала XVII века из собрания А. И. Хлудова, который сопоставляется с другими сербскими списками. В приложении публикуется текст Откровения по данному списку.

Москва, Државни историјски музеј (ГИМ) збирка А. И. Хлудова, број 123, 294г–297б

(294г) и идѣше іеремїа сь люд'ми вь плѣн[ѣ] вавѵлѡн'стѣмь. варох[ь] же из'ш[ь]дь ‖ (295а) в'нѣ гр[а]да прѣбыс[ть]. сѣдѣ на гробѣ и пл[а]ка се немльчно и г(лаго)лааше г(оспод)и что се праведно быс[ть] почто навход[о]нос[о]рь ц(а)рь не пощеде, идѣж[е] град' твои слав'ны. что се тако сьтвори г(оспод)и. и се плачющѹ ми *се. агг(е)ль г[о]с[подь]нь прѣдьста и р[е]че ми* се. агг(е)ль г[о]с[подь]нь прѣдьста и р[е]че ми. ѹмльте м[ѹ]жѹ вароше ѡт[ь] жалости своее. тако п[о]добаше іер[оѵ]с[а]л[и]мѹ прїети, нь тако г[лаго]лет' г[оспод]ь в'седр'житель. и посла ме пред[ь] лицем' твоим', да ти скажѹ в'се таини б(о)жїе. зане сл'зи твое и гл[а]сь вниде прѣд' вь оѵши б(о)га в'седр'жителя. нѹ р'ци да ни прилож[и]ши ни ѹтаиши и скажѹ ти в'се таини б(о)жїе. их'же не видѣ чл[о]в[ѣ]к' нигде никто николиже.

и рѣх[ь] азь варох[ь] кь агг(е)лѹ, живь б(о)гь мои. аще покажеши м[и] и виждѹ. не требоѵю, ни приложѹ словесе един[о]го. да приложить г(оспод)ь ѡ мнѣ сѹдь. аще прїложѹ един[о]го слова.

и вьзет' ме агг(е)ль с[и]ли. и н[е]се ме идеже бе ѹтврьжденїе н(е)б(е)се. и беш[е] едїно н(е)бо и на томь н(е)б(е)се пок[а]за ни двѣри великїе, и р[е]че ми агг(е)ль в'нидѣм' вь дворы сїе. и в'нидохомь и идохом'. ꙗко ш'ствїе д(ь)ни ·й· и пок[а]за ми сп[а]сенїе божїе. и видѣх[ь] поле прѣвеликое, и бѣхѹ чл(о)в(ѣ)ци живѹще и их'же лица бѣхѹ волѹꙗ. а рози еленї. а ноги козїе.

и вьпросих[ь] азь варох[ь] агг(е)ла и рѣх[ь]. покажи ми что ес[ть] се ѥже проидосвѣ, и что ес[ть] поле сїе скажи ми. да и азь скажѹ сїномь чл[о]вѣч[ь]скымь.

и р[е]че ми агг(е)ль фано‖иль. (295б) д(ь)вери еже видѣ. ильже проидосвѣ. елико ес[ть] ѡт[ь] вьстока до зап[а]да. толико ес[ть] тльстота н(е)б(е)се. елико ѥс[ть] до землѥ. толика ес[ть] широта н(е)б(е)се. а поле сїе ид[е]же стоивѣ прѣвелико ес[ть].

и рѣх[ь] кь агг(е)лоѵ г(оспод)и а сїе что соѵт' сїи сь и⟨н⟩ѣмь образом'. и р[е]че ми агг(е)ль сїи сѹт'. иже хотехѹ стльп[ь] сьздати. и прѣобрази их[ь] б(о)гь.

и поѥть ме агг(е)ль и в[е]де ме на ф'торое н(е)бо. и пок[а]за ми двѣри ѡт[ь]вр'сти прѣвеликїе. и р[е]че ми в'нидѣвѣ вь двори сїе. и вьнидохомь

* Пошто је увидео да је овај део поновио, писар га је ставио у заграде.

лѣт[е]ще ꙗко шьствїꙗ д(ь)ни ·ѕ҃· и пок[а]за ми клѣт[ь] прѣвеликꙋ. и бѣхоу вь неи иноѡбразны. их'же лица бѣхꙋ пьсїа. а ногы елѣны. и вьпросих[ь] аз' варох[ь] агг(е)ла г(оспод)и а сїи что сꙋт[ь]. и р[е]че ми агг(е)ль сїи сꙋт'. иже сьздаше стльпь, и сьгнаше люди в'се мꙋжїе и жени. тоу бо беше видѣти. овїи дрѣва секꙋще. а ѡвїи каменїе жегꙋще. а овїи плинти жегоуще. а дрꙋзи варь метоуще. еже просто рещи. тоу бо бѣ тоуга велика людемь всемь ѡт[ь] вьстока. иже ѡт[ь]рицати с[е] комоуждо именїа их[ь]. и бѣ скр'бь велика людемь всем'. и тꙋ жена раждающи дѣте и не ѡт[ь]стоупи ѡт[ь]т[оу]доу, работающї и дѣт[е] роди. метоуши варь и вьзе и и скꙋта и об'ви дѣт[е] и поврьже на землю. и пакы поче работати тоюжде работꙋ.

и сьздаше стльпь ,н҃, сежени вь высотꙋ; а пет' сьт[ь] вь широтꙋ. и сковаше свр'длїе. да вьш[ь]дьше провр'теть н(е)бо, и да видеть каково ес[ть] или є камен'но или ‖ (295в) мед'но илї є стьклено.

и выдѣ г(оспод)ь бꙋиство их[ь]. и высокоꙋмие и поразн их[ь] палицею нев[и]димою. и тꙋ их[ь] раздѣли на ·ѳ҃· и ·в҃· езыка, и поидоше кьждо своимь езыком' г(лаго)люще бѣхꙋ бо прѣжде еднѣмь езыком[ь] г[лаго]люще сирїнскыимь адамь да еж[е] и до стльпотворенїа.

и тако поеть ме агг[е]ль и доидосвѣ летещее. ꙗк[о] шьствїе д(ь)нїи ·л҃· и ·в҃· и показа ми поле прѣвеликое ѥгож[е] ꙋмь чл(о)в(ѣ)чь недоꙋмеѣт се. и бѣ на поли тоимь гора висока ѕѣло и каменитаа. и на неи лежаше з'мїи. ꙗко се ѡт[ь] в'стока до зап[а]да прѣкланаѥ се. и пїаше ѡт[ь] мора единь лакть по в'се д(ь)ни, и землю ꙗсть ꙗко сѣно.

и рѣх[ь] азь варох[ь] кь агг[е]лꙋ. г(оспод)и пон[е]же пїеть ѡт[ь] мора змѣи сьи лакьт[ь] едїнь и како не скон'чает се море.

и р[е]че ми аньгель сл[ы]ши вароше. створи б(о)гь ·т҃· рѣкы и ·лг҃· великые ·а҃· рѣка ес[ть] алафїа ·в҃· аравїа ·г҃· корин[ь]ка ·д҃· дꙋнаи ·е҃· ефрат' ·ѕ҃· азафа ·з҃· зеꙋсь ·и҃· анеꙋсь ·ѳ҃· тигрь. и инѣх[ь] рѣкь ѥс[ть] мн[о]го; и те вьлазѣт' вь море. и напльнꙗет се море. темь б(о)гь сьтвори змїа сег[о]. и пов[е]ле емꙋ по в'се д(ь)ни, да пїет' ѡт[ь] мора лакть едїнь, аще не бы пиль ѡт[ь] мора лакьт' единь. не бы сꙋше било по земли. сего ради сице повѣле емꙋ б(о)гь. и раждеже ꙋтробꙋ з'мїа сего да пїет' ѡт[ь] мора лакьт' единь. ꙗко да не прибꙋдет', ни ѡскоудеѥт[ь].

и рѣх[ь] азь варох[ь] кь ‖ (295г) агг(е)лꙋ г(оспод)и колика ѥс[ть] оутроба змїа сег[о]. ꙗко егда пїет' ѡт[ь] мора лакьт единь. и землю ꙗсть ꙗко сѣно.

и р[є]че ми агг(є)ль. елико ес[ть] ад' в' глѣбину и вь висоту. толика ес[ть] оутроба земїа сег[о].

и пакы азь рѣх[ь] кь агг(є)лу. г(оспод)и покажи ми дрѣво еже прѣльсти з'мїи адама ї ев'ву. и сег[о] радї из'гна их[ь] б(о)гь из раꙗ.

и р[є]че ми агг(є)ль слыши вароше. егда б(ог)ь сьзда адама тогда повѣле ар'хан'гг(є)лу михаилу сьбрати двесте тисоущь агг(є)л'. да насадет[ь] раи. и вьсади михаиль маслиноу. зато и м[и]л[о]стивь нар[є]че се. а гаврїиль ꙗблькꙋ, рафаиль гдꙋню. нофаиль ѡрꙗх[ь], сар'саиль смоквꙋ. а сатанаиль вьсади лозоу. и такожде в'си ан(ь)г(є)ли насадише различ'на дрѣва.

и паки рѣхь кь агг(є)лу. г(оспод)и покажи м[и] дрѣво имже прѣльсти змїи адама ї ев'ву.

и рече ми ан(ь)г(є)ль сл[ы]ши вароше, пр'вое дрѣво лоза. вьторое грѣхот[а] грѣхов'наа еже излиа с[а]танаиль на адама и ев'ву. сего ради прокле б(о)гь лозу. зане бо ю с[а]танаиль вьсади. и тою прѣльсти ад[а]ма и ев'ву.

и рѣх[ь] аз[ь] варох[ь] кь агг(є)лоу. г(оспод)и скажи ми аще прокле б(о)гь лозу. то како ес[ть] на потрѣбу людем'.

и р[є]че ми агг(є)ль егда сьтвори б(о)гь п[о]топь на земли и п[о]топи ·д҃·ста и ·ѳ҃· мужи великых[ь]. и вьзыде вода прѣвише високихь горь ·м҃· лак'т, надь горами вьзн[є]се ‖ (296а) се вода и ѡста едїнь ное, и вьниде вода вь раи. и изн[є]се лозу.

ꙗко изьше вода. и изыде ное ис корабла. и ѡбрѣт[є] лозу на земли л[є]жещу. и не знаше ю. т'кмо слишал[ь] бѣ ѡ неи. какова ес[ть] ѡбразѡм[ь]. нь вь себѣ помышлꙗше г(лаго)ле се ес[ть] вь истину лоза. еже бѣ посадиль с[а]танаиль поср[ѣ]дѣ раꙗ. ꙗже прѣльсти адама и ев'ву. сего ради прокле ю б(ог)ь. и р[є]че ное аще в'сажду ю. прогнѣвает' се на ме б(о)гь. и преклон[ь] колене свои и пости се ·м҃· д(ь)ни. и моле се г(лаго)люще аще в'саждоу лозу сїю. еда како прогнѣваеши се на ме г(оспод)и.

и посла г(оспод)ь агг(є)ла своего и рече ему. вьстани и вьсади дрѣво еже ѡбрѣт[є]. и азь прѣмѣню еи име. и сьтворю є на добро. нь блюди с[е] вароше. и еще ти имат' в' себе злобоу. ꙗко и с[а]тана не прѣмени злоби свое, нь елико еже бо ꙋпивают се чл(о)в(ѣ)ци. толико сьгрѣшают'. ни брать бр[а]та милоует'. ни ѡт[ь]ць чедо любыт' и за злобу вин'ню. бивает' раз'бои и прѣлюбодѣство, тат'ба, и в'си злоби бывают[ь].

И пакы р[е]ч҃е ми агг(е)ль. ходи покажꙋ ти в҃се таины, б(о)жїе. и выд[и]ши ѡт[ь]н[оу]доуже сл(ь)н(ь)це исходит҃.

и пок[а]за ми ѡрꙋжїе четворошбразно коны ж[е] тыи агг(е)л(и) пор҃нати. и на ѡроужїи ‖ (296б) томь с[ѣ]деше чл(о)в(ѣ)кь носе вѣн҃ць ѡгньнь. носимо бѣше ѡроужїе то ·ѹ҃· ан҃гель. и се птица прѣлѣтающїи. и крилѣ еи ѡт[ь] вьстока до зап[а]да.

и рѣх[ь] аз҃ варох[ь] кь агг(е)лꙋ скажи м[и] что ес[ть] орꙋжїе се. что ли ес[ть] чл(о)в(ѣ)кь с[ѣ]деи на орꙋжїи. и носи ѡгньнь вѣн҃ць. что ли ес[ть] птица сїа. скажи ми ѡ сем҃.

и р[е]ч҃е ми агг(е)ль. чл(о)в(ѣ)кь с[ѣ]де на ѡроужїи огн҃нї то ес[ть] сл(ь)н(ь)це. а се птица еже в[и]диши. прѣлѣтающїи, се ес[ть] хранител҃ница в҃сег(о) мира.

и рех[ь] азь варох[ь] кь агг(е)лꙋ, да како хранител҃ница миру птица сїа.

и р[е]ч҃е ми агг(е)ль сїа п҃тица простирает[ь] крилѣ свои и закриваєт[ь] лоуче ѡгн҃нїе сл(ь)н(ь)цꙋ. аще не закривает[ь] лꙋче ѡгн҃нїе сл(ь)н(ь)цꙋ, не би жиль род҃ чл(о)в(ѣ)чьскы на земли. нї иноѩ твар҃. ѡт[ь] топлоты сл(ь)н҃чнїе, пов[е]ле б(о)гь птици работати всемꙋ миру. до скон[ь]чанїа мира. нь виждь на деснои крилѣ еи что ес[ть] писан҃но.

и азь пристꙋпивь и прочетохь и. бѣхꙋ кныг[ы] ѩко токь великь. и бѣхꙋ златѣ. и бѣхꙋ и писанно сице. ни ме земля роди ни н(е)бо. н҃ роди ме прѣстоль ѡт[ь]чь.

и рѣх[ь] г(оспод)и что ес[ть] име птици сеи.

и р[е]ч҃е ми агг(е)ль име ес[ть] еи фин[и]за.

И р[е]ч҃е ми ан(ь)г(е)ль пожди вароше, и вьзр[и]ши. и не трьпи видѣ безаконїа в҃са по земли. оубїнства, прѣлюбодѣянїа. и ѡсквр҃нѧють вѣн҃ць свои. и плачет[ь]. сего ради ѡчищает[ь] се ꙋ прѣстола б(о)жїа.

И пакы р[е]ч҃е скажи м[и] прѣхожденїе м[ѣ]с[е]ца. и да оувѣм[ь] како ес[ть].

и р[е]ч҃е ми агг(е)ль м[ѣ]с[е]ць п[о]доб҃н ес[ть] ж[е]не такожд[е] и си сꙋть агг(е)ли волꙋѡбразни, и сѣдит҃ на колѣсници ‖ (296в) и соут҃ воловѣ водеще колѣсницꙋ ·ѹ҃· агг(е)ль.

и рѣх[ь] азь варох[ь] кь агг(е)лꙋ, г(оспод)и скажи м[и] ѡ сем[ь]. еже те хощꙋ вьпрос[и]ти. что лꙋна не имат[ь] свѣта. под҃бна слнцꙋ.

и р[е]ч҃е ми агг(е)ль. слиши вароше скажꙋ ти и ꙋвѣси в҃са. егда прѣльсти з҃мїа адама и ев҃вꙋ. и ѡбнажи и снѣд[е] зла. и пл[а]ка се ѡ

наготѣ своеи гор'ко. и пл[а]каше в'са тварь ѡ ных[ь]. н(є)б(є)са и ѕвѣѕды и сл'н'це. и в'са тварь колебаше с[є] до прѣстола б(о)жїа. агг[є]ли и с[и]ли подвигоше с[є] ѕѣло. ѡ прѣстѹплени адамовѣ. а лоѹн[а] ѥдина посмѣѩ се. и ѕато прогнѥва се на ню б(о)гь. и помрачи свѣт[ь] ее, и сьтвори ю в' малѣ прѣмени сьтварати с[є] еи и паки род[и]ти се еи. искони же не бѣ тако. нь бѣ свѣтлѣиши сл'н(ь)ца. и дльготѹ д(ь)ни имѹщаа.

и пакы поет' ме агг(є)ль сили. и пок[а]ѕа ми горѣщѹю рѣкоѹ вѣликѹ ѕѣло.

и р[є]че ми агг(є)л'.

се ѥс[ть] еѕеро. ѡт[ь]н[оѹ]доѹ же вьѕемлют' ѡблаци водѹ. и ѡдьждают' по ѕемли.

и рѣх[ь] азь варох[ь] кь агг(є)лѹ.

И поет' ме и постави ме на н(є)б(є)си. и пок[а]ѕа ми вр[а]та прѣвелика и беш[є] писан'но на ныих[ь] имена чл(о)вєча, и р[є]че ми агг(є)ль им'же ѥс[ть] в'н[и]ти само. тѣх[ь] имена напис[а]на соѹт' ѕде, и рѣх[ь] к' агг(є)лѹ. не ѡт[ь]врьѕают' ли с[є] вр[а]та та. да в'нидевѣ вь ня.

и р[є]че ми агг(є)ль. не ѡт[ь]вр'ѕают' се дон'д[є]же прїидет' михаиль, нь пожди мало и в[и]диши славѹ б(о)жїю.

и ѡжидающим[ь] нам[ь], и быс[ть] гл[а]сь ѡт[ь] н[є]б[є]сь вишняг[о]. ꙗко и гром' ‖ (295г) ·г҃·ш[и] и рѣх[ь] кь агг(є)лѹ. что ѥс[ть] гл[а]сь сьи.

и р[є]че ми се сьходит' мїхаиль, да прїимет[ь] м(о)л(и)твы чл(о)в(ѣ)чьскїе,

и еще прїиде гл[а]сь г(лаго)лѥ. да ѡт[ь]вр'ѕѹт' се вр[а]та, и ѡт[ь]вр'ѕоше с[є] и быс[ть] громь боли прьваг[о]. и прїиде михаиль. и срѣт[є] и агг(є)ль иже бѣ с' мною. и поклони с[є] емѹ. и видѣх[ь] хранил'ницѹ прѣвеликѹ ѕѣло, гльбына еи ѡт[ь] ѕемле до н[є]б[є]се. и рѣх[ь] азь кь агг(є)лѹ г(оспод)и что ес[ть]. иже дрьжит' михаиль.

и р[є]че ми агг(є)ль се ѥс[ть] ид[є]же вьходет' м(о)л(и)твы чл(о)в(ѣ)чьскїе,

и се ми г(лаго)лющѹ. придош[є] агг(є)ли ѡт[ь] ѕемлѥ. носещи дари пл'ни цвѣта. и рѣх[ь] кь агг(є)лѹ г(оспод)и кто сѹт' си.

и р[є]че ми сїи сѹт' агг(є)лы слѹжеще праведнимь д(оѹ)шамь. и тѣмь добрїе дарїи принесоше.

и прїимь михаил[ь] дари те, и вьложи вь хранил'ницоѹ.

и видѣх[ь] ини агг(є)ли носеще скровища не имѹща ничесоже, и бѣхоѹ дрѣхли, ѡт[ь] грѣшнїих[ь] чл(о)в(ѣ)цѣхъ. ꙗко не ѡбрѣтахѹ в' них[ь] ничесож[є], и вьпїꙗхѹ к' пр'вон[а]чал'номѹ михаилѹ г(лаго)люще. ѡ люте

нашь, ꙗко ѕлꙋ мѣстꙋ прѣдани ѥсмо. и вь них[ь] не ѡбрѣтаемь нїчесож[е]. праведʼнаа. да аще ѥс[ть] вьѕмож'но да не быхом[ь] вьѕврат[и]ли се. и срад' их' ѡбонꙗли.

ꙗко и кь цр(ь)кви прїбѣгаеть жених[ь] ихь. нь ѡт[ь]н[оу]доу. изводет[ь] ѥ на блоуд'. и на блоудь вьводеть ѥ. и в'се ѕло сьтворише. да юже не можем[ь] сь непокоривїими,

и р[е]ч҃е им агг(е)ль слыш[и]‖те (297а) в'си агг(е)ли б(о)жїи, нѣс[ть] вам' повелѣн'но ѡт[ь]стоуп[и]ти ѡт[ь] грѣшных[ь] чл(о)в(ѣ)кь. нь повѣлѣно вї ес[ть] слꙋж[и]ти имь, дон[ь]дѣж[е] покают' се или ѡбратет се и азь самь соуждꙋ имь г(лаго)лѥт(ь) г(оспод)ь.

и се пакы гл[а]сь быс[ть] сь н(е)бесе г(лаго)лѥ. идѣт[е] и послꙋжите грѣшним[ь] чл(о)в(ѣ)комь. дон'д[е]же покают' се. аще ли ж[е] не покают' се, то нан[е]сете на ны ѥѕꙋ лютꙋ, и смрьты напрасны. и прꙋѕи и гꙋсѣницѣ, и сланꙋ гром' и гради. и бѣси и раѕдрꙋшенїе градомь, и чеда ихь издавїите. ѕане не оубоꙗше с[е] б(о)га. и не с'бирают' се вь цр(ь)к(о)вь м(о)л(и)твѣ ради. нь в м(о)л(и)твѣ место клѣтвꙋ приносеще.

и р[е]ч҃е ми агг(е)ль вьѕри рабе б(о)жїи и виждь. покоище праведʼнымь. и славꙋ и радос[ть] и в[е]селїе и пакы вижд[ь] п[о]коище неч(ь)стивых(ь). сльѕы и вьѕдыханїѥ и чр[ь]вь неоусипающїи. и ѕовꙋще до н(е)б(е)сь грѣшнїе. сꙋдїи праведʼнїи пом(и)лꙋи ни.

и рѣх[ь] азь варох[ь] кь агг(е)лꙋ кто сїи соут[ь] г(оспод)и мои,

и р[е]ч҃е ми анʼгг(е)ль, сїи соут' грѣшн[и]ци иже не исповѣдаше с[е] и ꙋмрѣше вь грѣсѣх[ь] своих[ь], дрꙋѕие ж[е] исповѣдаше на с(ь)мр(ь)тныи часъ и не подаше трꙋда своѥг[о] искꙋп[и]ти се ѡт[ь] грѣх[ь] своих[ь], ни вь цр(ь)кви литоурʼгїемь, ни м[и]л[о]с[ты]не кь ꙋбогым' т[о]го ради мꙋчими сꙋт', ѡ горе имь и родꙋ их[ь] по ним[ь], иже трꙋд' их[ь] ѕадр'жаше и не даше ѕа д(оу)ше их[ь] о горе и тем' ї живым' их[ь] ꙗко скꙋпостию пр[ѣ]секоше с[е] ѡт[ь] живота. ‖ (297б) ꙗкоже и ѡнемь. ѕанѥ и ти вь горьшеѥ мꙋкы вьпадоут'.

и рѣх[ь] кь агг(е)лꙋ повели ми г(оспод)и мои да и азь плачю с[е] с ними. нек'ли г(оспод)ь послꙋшаеть гл[а]са твоѥго и пом[и]лꙋет' ме,

прїиде ж[е] гл[а]сь ѡт[ь] вышнꙗго н[е]б[е]се г(лаго)лѥ,

сьн[е]сете вароха на лице в'сее ѕемле, да скажет' с(ы)номь чл(о)в(ѣ)-чьскымь, еже виде и слыша в'се таннїи б(о)жїе.

КА НОВОМЕ ДОБУ ⁘ ЛИКОВНА УМЕТНОСТ

ИВОНА КАРАЧОРОВА

Още веднъж за свещеноинок Макарий и славянското книгопечатане на Балканите

В статията се прави преглед на мненията за личността на първия славянски печатар на Балканите – свещеноинок Макарий, печатарската продукция на печатницата в Цетине в края на XV в. и във влашкия град Търговище. Представя се новооткритият екземпляр на Търговищкия служебник от 1508 г. от светата митрополия на българския град Русе. Коментира се въпросът за първата българска печатна книга и мнението, че това е същият този служебник.

Ключови думи: славянско книгопечатане, Макарий, Цетинска печатница, Търговищка печатница, първа българска печатна книга

Началото на славянското книгопечатане на Балканите е поставено през последните години на XV век с основаването на печатница в Зета, която е между малкото балкански страни, които отчаяно се съпротивляват на турските завоеватели под ръководството на своя владетел Иван Църноевич (1487–1490) и неговия по-голям син Гюрг Църноевич (1490–1496). Едновременно с това владетелите от региона враждуват помежду си. В тази тежка политическа обстановка в тогавашната столица на страната Цетина се основава първата славянска печатница на Балканите, която е и първата сръбска печатница. Двамата владетели са оценявали значението на книгите за развитието на страната и на православното славянство. Трябва да се подчертае, че това се случва само около четиридесет години след излизането на Гутенберговата библия. Както пише Гюрг в предговора на Октоиха първогласник – първата книга, която е излязла от Цетинската печатница, желанието му е било да достави на църквата необходимите богослужебни книги, които са унищожавани ꙗсхищеніемь и ꙗздрьніемь агꙗранскыхь чедь (1б).

* Ивона Карачорова, Институт за български език БАН, София.

Учените са единодушни, че макар и появила се в много трудни исторически обстоятелства, печатницата е работила на много високо техническо ниво. Печатницата е работила в Цетина между 1493 и 1496 г., като са отпечатани пет книги: Октоих първогласник (1–4 глас), завършен на 4 януари 1494 г., Октоих петогласник (5–8 глас), 1494 г., фрагментарно запазен, Псалтир с последования, завършен на 22 септември 1495 г., Требник, завършен през 1495 г., също фрагментарно запазен и Евангелие, което не е запазено, но неговото съществуване е засвидетелствано в препис от 1548 г. от селска църква в сръбското село Буджановци. От предговорите и послесловите на тези книги се знае името на основателя на печатницата – владетелят на Зета Гюрг Църноевич, както и на първия печатар – свещеноинок Макарий, който се назовава и свещеник, и свещени мних Макарие от Черна гора. От тези кратки текстове е известно, че той е ръководил работна група по печатането, която се е състояла от осем души. Според В. Ягич Макарий е учил печатарство във Венеция (Ягић 1895: 67–69). Печатницата е била от феодално-меценатски тип. Имала е една или две преси. Влияние над нейната продукция оказва печатарската дейност в Италия чрез Дубровник и Котор. Според сръбския учен Д. Медакович то се изразява главно в декоративните елементи и изработването на инициалите. От друга страна в цетинските книги се съчетават особености от сръбските ръкописи с декоративни елементи, характерни за италианския Ренесанс. Това преплитане на двете влияния е главна характеристика на печатната продукция на цетинската печатница, като трябва да се отчете и влиянието на славянската иконография. Правописът на книгите е ресавски. След падането на Черна гора под османско владичество Макарий бяга в Италия. За по-нататъшната му съдба в науката има спорове и различни предположения. Преобладава мнението, че това е Макарий, който в Търговище във Влашко основава печатница и отпечатва три книги между 1507 и 1512 г. – Служебник 1508, Октоих първогласник 1510, Четвероевангелие 1512 г.

Тезата за идентичността на двамата Макариевци е поддържана от П. Кепен (по Радојчић 1938: 137), К. Калайдович (Калайдович 1824), П. Шафарик (Šafařik 1869), И. Кукулевич (по Радојчић 1938: 137), архимандрит Иларион Руварац (по Атанасов 1959: 18, 238), Ст. Новакович (Novaković 1879), Л. Стоянович (Стојановић

1902: 42), К. Иречек (по Атанасов 1958: 19), Е. Ф. Карски (Карский 1928: 311), Вл. Чорович (по Атанасов 1959: 20), С. Пушкариу (по Атанасов 1959: 20), Н. Йоницию (Ionniţiu 1943: 20). Към това мнение в по-ново време се присъединява румънската изследователка Агнес Терезия Ерих (2006), както и архимандрит Павел Стефанов (Стефанов 2008: 26–27). Доказателствата са най-вече анализ на графичното и художествено оформяне на изданията на двете печатници. Д. Медакович също споделя това мнение, като според него преди края на живота си румънският Макарий се присъединява към братството на Хилендарския манастир, на който става игумен през 1526 г. (Медаковић 1958: 44). На това мнение е и В. Савич (Савић 2012). В статията си той прави убедителен текстоложки анализ на предговорите и послесловите в цетинските и търговищките издания – седем на брой. Анализът показва идентичността на цели пасажи от текстовете и убедително доказва, че тези текстове са писани от един и същи автор. Въз основа на приписки към два хилендарски ръкописа Хил. 116 и Хил. 117 В. Савич споделя и мнението, че Макарий е пребивавал на Света гора и е бил брат, вероятно и игумен на Хилендарския манастир. Изследването на достъпните ми книги от продукцията на двете печатници и съпоставката между тях ми дават основания и аз убедено да се присъединя към мнението, че двете печатници – Цетинската и Търговищката са основани от едно и също лице.

На обратното мнение е В. Ягич, който смята, че монашеското име Макарий се среща често сред православните монаси и идентификацията по него е несигурна, а освен това ръководителят на цетинската печатница винаги добавя към своето име, че е от „Чрьніе гори", което не се среща в продукцията на търговищката. В. Ягич смята, че извън родината си монахът би подчертавал своя произход. Освен това ако Макарий от Черна гора и този от Мунтения са едно и също лице, то книгите от двете печатници щяха да бъдат с близки характеристики в техническо и художествено отношение, което според него не е факт. Това мнение поддържа и българският историк на старопечатните книги П. Атанасов. В две публикации от сръбски автори се твърди, че българските учени поддържат тезата, че влашкият Макарий е бил българин, но аз не открих в българските изследвания по въпроса такива твърдения.

Интерес представляват доводите на архимандрит П. Стефанов в полза на идентификацията на цетинския Макарий и влашкия Макарий. Той привежда текста на последованието на проскомидията и великата ектения, където би трябвало да стои моление за влашкия войвода, а в текста стои „о благочьстивых и бгохранимых срех наших", което не е обичайно за румънския дворцов и литургичен етикет, а по-скоро отразява византийската и българската политическа ситуация, когато властта се споделя между двама владетели. Друго свидетелство на идентичността на двамата печатари П. Стефанов открива в отпуста на проскомидията, където се споменават св. Сава Сръбски, св. Атанасий Атонски и св. Симеон Сръбски, които са популярни в българските и сръбските земи, но не и във Влашко.

В светата митрополия на крайдунавския град Русе в Североизточна България се пази екземпляр от Макариевия Служебник, който е осмият известен екземпляр – четири се пазят в Букурещ и по един в Москва, Будапеща и Сибиу. Книгата се състои от 127 листа плътна хартия, италианска по произход, жълтеникава на цвят. Част от нея е пострадала от влага. Началните страници имат водни знаци три полумесеца и трифил между контрамарки B-A и B-M. Подвързията е от облечени в кожа дъски, на предната корица е щамповано позлатено разпятие, а на задната – осмоъгълник. Номерацията е по коли, което е характерно на ръкописите – номерата на първия и последния лист на тетрадата, поставени в средата на долното поле. Първата и последната тетрада съдържат по 4 листа, а останалите 15 – по 8 листа.

Буквите са в черно и червено. Текстовата страница обикновено се състои от 15 реда, но това не важи за цялата книга, тъй като под последния ред се набират заключителните думи или срички от абзаца. Шрифтът на Служебника наподобява този на по-ранните краковски кирилски издания на Швайполт Фиол от края на XV в., което дава основания на П. Атанасов да предположи, че Макарий е бил негов ученик. Предполага се, че буквите са изработени от няколко майстори от Сибиу или Брашов. Като разлика между черногорските и търговищките шрифтове се посочва буквата М, която във влашките печатни книги слиза под реда, което вероятно е заимствано от молдовския литургически полуустав. Трябва да се посочи обаче и друга прилика – при двете групи издания се

използват пълнежни материали и препинателни знаци за разделяне на думите и изравняване дължината на редовете.

В средата на русенския Служебник има ръкописна част, която съдържа богослужебни последования – ръкоположения на четец и певец, иподякон, дякон, свещеник, епископ, митрополит и патриарх. Изписана е на полуустав, с черно мастило и киновар, украсен със златни точки. Хартията на ръкописната част носи водни знаци корона с полумесец, котва в кръг с трифил и контрамарки A-C, A-L, G-3, които свидетелстват за производство между 1633 и 1654 г.

Началата на отделните статии, служби и молитви са маркирани с големи инициали, които най-общо могат да се характеризират като преплетени бели ленти на черен фон, което е характерно за ръкописната орнаментация през периода. Трите заставки са изпълнени в същия стил. Съпоставките потвърждават мнението на архимандрит Павел Стефанов, че „съществува пряка връзка между гравираните украси на цетинските книги и угровлашките издания“ (Стефанов, архим. 2008: 28). Според него заставките от Цетина са използвани и много малко променени в книгите от Търговище – уголемени са, разширени са полетата, в които в някои случаи са поставени геометрични и растителни украси. Гербът на Черна гора, който е двуглав орел, е заменен от угровлашкия герб – врана с кръст в човката. В цетинския Октоих петогласник е поместена миниатюра с трима църковни химнографи пред старата църква на цетинския манастир, същата намираме и в търговищкия Октоих от 1510 г., но фигурите са поставени пред търговищката катедрала. Сравнението на украсата на двете групи старопечатни книги дава основания на известната изследователка на старопечатните книги Вера Лукяненко да твърди, че няма заимстване или подражание, а става въпрос за творческо развитие на художник, принуден да се съобразява с различни условия и вкусове. Според нея има единство на творческия маниер във всички съпоставяни издания и индивидуалност, която се проявява в набора на Евангелието и цетинския псалтир. Изводът на авторката е, че става въпрос за един и същ Макарий.

Съдържанието на книгата е поместено в началото ѝ. Привеждам го в съпоставка с оглавленията на съставящите части в Служебника по номерацията по изданието на П. Панайтеску от 1961 г.

с. 1–5 и҆́же въ ст҃ыхь ѿца н҃ше́го а҆́рхїеп҃ко́па ке́сарїе каппадокы́нскыѧ васи́лїа вели́ка̀го. пооу́че́нїе къ прѣзвѹ́тероу ѡ҆ бо⸗жьсты́внѣн слоу́жбѣ. и҆ ѡ҆ прнче́щенїн ⁘

с. 6–8 ска́занїе главѝзнамь ст҃ыѫ кни́гы сїѐ. гл҃ємїе лѹ́тоу́ргїа ⁘

с. 9–23 ꙋста́вь бж҃ствⷭ҇нїе слоу́жбы вь не́нже и҆ дїа́конства ⁘

по съдържанието: и҆́же въ ст҃хь ѡц҃а на́шего а҆рхїеп҃ко́па константи́на гра̀да і҆ѡа́нна златооу́стаго. оу҆́ставь бж҃ты́вныѫ слоу́жбы. въ не́нже и҆ дїа́конства ⁘

с. 24–113 бж҃тⷭ҇внаа слꙋжⷭ҇ба и҆́же въ ст҃ы́хь ѡ҆́ц҃а на́шего і҆ѡа́нна ѕла́тооу́стааго

не е отбелязано в съдържанието:

с. 113–172 Бж҃тⷭ҇внаа слꙋжⷭ҇ба и҆́же въ ст҃ы̑ ѡ҆́ц҃а на́шего васнлїа вели́ка̀го

по съдържанието: Бж҃ты́внаа слоу́жба и҆же въ ст҃хь ѡ҆́ц҃а н҃ше́го а҆рхїеп҃скпа кеса́рїе каппадокїи́скыѧ васи́лїа вели́кааго ⁘

с. 173–213 бж҃тѐнаа слꙋжⷭ҇ба прѣ́ждес҃ще́нныѧ

по съдържанието: слоу́жба ст҃ыѫ лѹ́тоургїе прѣ́ждес҃ще́нныѫ ⁘

с. 213–220 млтвы и҆́же гл҃е́ дїаконь на ли́тїн вели́кыѫ вече́рнѧ.

по съдържанието: мл҃твы, ꙗ҆́же гл҃ѣть с҃ще́ннкь и҆лѝ дїа́конь на лнтїн вели́кыѫ вече́рнѧ

с. 220–222 моли́тва на бл҃ве́нїе хлѣ́бомь

по съдържанието: мл҃тва на бл҃ве́нїе хлѣ́бѡ̑

с. 222–224 мл҃тва гл҃емаа на́дь ко́лнвѡ̑ ст҃хь паметн

по съдържанието: мл҃тва на́дь ко́лнвѡ̑ ст҃хь па́метн ⁘

с. 224–225 мл҃тва гл҃ема въ неде́лѧ по кано́нꙋ троѝчнꙋ ⁘

по съдържанието: мл҃тва гл҃ема на лїтнн є҆гда во́лншн

с. 225–229 чи́нь вече́рнѝ

по съдържанието: чи́нь вече́рны̀

с. 229–234 чи́нь оу҆тры́нницн

по съдържанието: чи́нь оу҆тры́нницн

с. 234–240 ѿпоу́стн разли́чни пра́зднникѡ̑ ѡ҆бьдрьже́ по синакса́роу ⁘
ѿпоустн по трїѡдꙋ н възглашенїа на пасхоу ⁘

с. 241–243 ѿпоу́стн. въ неде́лѧ. въ понеде́лннкь. въ вто́рннкь.
въ срѣ́дѫ. въ четвры́тькь. въ пе́тькь. въ сѫ́ботѫ ⁘

с. 244–252 мл҃тва, а҆́же гл҃ѣть а҆рхїе́рен и҆лѝ дх҃о́вннкь за грѣхы̀ въса̀ во́лныѫ и҆ нево́лныѫ. въсѣ́кѫ кле́твѫ и҆ заклнна́нїе. и҆ за въсѣ́кь грѣ́хь ⁘

по съдържанието: млтва, ѫже глеть архїере́н, и҆лѝ дх҃ѡвнкь. за грѣхы̀ въсѧ̀ во́лныѫ и невóлныѫ. и҆ въсѣ́кѫ кле́твѫ и҆ заклина́нїе, и҆ за въсѣкь грѣхь ⁘

с. 252–253 млтва, в҃, то́моужде

по съдържанието: млтва вто́раа томоу́жде

с. 253–254 хероувїко въ сѫ́ботѫ велѝкѫѧ

по съдържанието: хероувїко въ велѝкѫѧ сѫ́ботѫ

с. 254–255 херꙋвїко на лꙋ́тꙋргїн по все́ дн҃н

по съдържанието: херꙋвїкѡ на лꙋ́тꙋргїн зла́тооу́стаго ⁘

В книгата намираме и личен печат с диаметър 17 мм, на който е изобразен св. Георги на кон и надпис около изображението „+ ВЛАНДИКА ГЕРАСІМА ХИЛ“. Вероятно става въпрос за собственика на книгата, хилендарски владика, тъй като в края на ръкописната добавка стои курсивна бележка: „+ СІА СТА [ЛИТО]РГІА [В]ЛДКА ГЕРАСИМА ХИЛАНДАРЦЬ ЗЕ ЗА Т АСПРИ В ЛЯТО ЗРЗВ.“ На задния форзац с бързопис е изписано 1882: „ЗНАЕННW ТВОРЮ КАКО…“.

Приема се, че влашките издания са написани на среднобългарски език и отразяват реформирания от Патриарх Евтимий правопис (Иванова-Мирчева 1993, Иванова-Мирчева 1996). Това становище би трябвало да бъде потвърдено от подробно сравнително изследване. Като начало предлагам изследване на правописната система на Служебника по първите петдесет страници според изданието на П. Панайтеску.

Носови гласни

Знак за голяма носовка стои на етимологичните места в коренни срички: въ рѫцѣ 18, 39, рѫ́кы 40, сѫ́ботѫ 8, недѫ́гоуѧцнх 33, помѣнѫ́вшѧ 34. В тази позиция се среща и заместено от у: ѡ҆ соуждє́нно 11 или от о: съпоста́ты 13, съпостата 26, 32, оу́пова́ѫцнѝ 36. Пази се също в глаголни окончания, причастни форми: повелѣвѧ́ть 5, гл҃ѫть 6, 42, сьврьшѫ 11, оувѣ́рншѫ сѧ 37, и҆ сплѣ́снвѣѫть и҆лѝ ѡ҆дымѣѫть 5, прїндѫть 39, полага́ѫть 42; прнчещѧѫцнѝ 5, послоу́шѧѫщеѧ 5, поѫ̀ще 42. В падежни и глаголни окончания се пази или се заменя с у: въ сѫ́ботѫ 8, въсѣ́кѫ кле́твѫ 8, въ велѝкѫѧ сѫ́ботѫ 8, въ едѝнѫ странѫ 12,

нзлнва́ен бл҃годѣ́ть своѫ̀ 13, въ пра́вдѫ 14, вь лѣ́потѫ 36, мл҃твѫ въхо́днѫѧ 40; на па́схоу 7, гл҃е́та … мл҃тв҃ꙋ сїѫ 10. Във винителна позиция се среща и Им. форма: мл҃тва. ѫ҆́же гл҃е́ть 8, която може да се обясни като замяна на ѫ → а, която се среща в среднобългарските ръкописи от XIII–XIV в., или като поява на обща форма. В тв. п. ж. р. ед. ч. се пази, като носовката не е йотувана: красото́ѫ 12, ра́достїѫ 14, прѣ́дь проскомндїе́ѫ 15, сн҃ло́ѫ 18, прѣ́дь ст҃о́ѫ трапе́зоѫ 29, съ вѣ́роѫ 31, и҆́же вѣ́роѫ жнвѫщн҆ 32, съхранѝ н҆а бж҃е твое́ѫ благодѣтїѫ 34.

ѧ → е: в коренни срички и именни окончания на ѡ҆ме́тн ѡ҆де́жде е҆го 14, ст҃ы̀ сщ҃е́нно҃нача́лнкь наре́ждаеть 13, прнче́щенїн 1, прнчещенїе 4, прнчещенїѩ 4, прѣдьле́жещомоу 3, ѿ кле́твы 15, ꙗ҆́ко ѡ҆́вче 16, ѡ҆тро́че 25, е҆зы́чннцн 5 (начална позиция), па́метн 7, кле́твѫ 8; нме 21, 32 (но нмѧ 28), сн҃ дш҃е на́ше 27, оу҆сы́пшн҆ правосла́вны̀ ѿц҃ь н бра́тїе наше́е 22, ст҃ыѐ ѡ҆бни́тѣлн сѐн род. 22, сто́пы твоѐ вин. 30, въ рѫ́кы своѐ 11 (×2); в глаголни окончания за 3 л. мн. ч. аорист: ѿре́коше 3; в причастни форми – прѣбыва́ѧ 2, но прѣдьстоѐ 3; но́сещаго 4, прне́тн бѫ́дѫть 5, хо҃тен 9, гл҃ѧ 11, 13, 15, 31, налагае на рѫ́кы 12, и҆злнва́ен 13, прѣпоѩсоуен 14, рѣ́же 15, 17, жнвотво́рещаго 19, ка́дѧ 25, въхо́дещнхь 31, ѡ҆жнда́е 35, пода́ѧ 38. Непоследователно сѧ → се: мл҃н сѧ 2, ѡ҆знра́е сѧ 3, прославн сѧ 12, ѡ҆дѣва́е сѧ 14, възра́ѹ҆ѫт сѧ 14, ве́де сѧ 16, па́рнт сѧ 17, сп҃тѝ сѧ и҆ прославн сѧ 28, мо́лѧша сѧ 29, нзба́внтн сѧ 33, и҆ сповѣ́датн сѧ 35, покла́нѣета се 10, мл҃е се 12, възра́дова се 12, поклонѝм се 39, помолѝ се, но на същата страница (31) помолѝ сѧ. почти винаги мѧ: ѡ҆блѣче бо мѧ 12, ѡ҆дѣа́ мѧ 12, поставлѣ́е мѧ 14, пом҃лочѝ мѧ 29, но помѣнн ме 30.

В причастни форми се срещат и случаи на замяна ѧ → ѫ след гласна: за грѣхы̀ въсѧ̀ во́лныѫ и҆ нево́лныѫ 8, на сщ҃е́ннкы своѫ̀ 13, десны́ѫ стра́ны просфо́ры 16, мл҃тн твожѫ и҆ щедрѡты твожѫ 34, ра́зоумь твое́ѫ и҆ стнны 38, ѿ сѣ́верныѫ стра́ны 39, съславосло́вѧщн҆ твожѫ бл҃гостн́нѧ 40. Засвидетелствана е тази замяна и след ж: прѣлежѫ́щон 11. Обратната замяна се среща при образуването на сегашното деятелно причастие след съгласна: съсла́жѫщн҆ 42 и след гласна: недѫгоуѧщнх 33, троужда́ѧщнх сѧ 33.

Групата от две носовки обикновено се предава с -ѫѧ: въ велѝкѫѧ сѫботѫ 8, безкры́внѫѧ̀ жры́твѫ сьвры́шѫ 11, въ лѣ́вѫѧ́ оу҆́бо рѫ́кѫ … въ деснѫ́ѧ же ст҃о́е ко́пїе 15, вто́рѫѧ про́сфорѫ 18, мл҃твѫ̀ ка́дїлнѫѧ̀

(вин.) 23, покрыва́еть ст҃ѫ ча́шѫ 26, ст҃ѫ трапе́зѫ (вин.) 29, прѣст҃ѫ чт҃ѫ н прѣблѣ҃вѣ́нѫ (влч҃цѫ на́шѫ бц҃ѫ) 34, 38, оу́твры́дн въселе́нѫ 37, въ бж҃дѫщемь жи́знь вѣ́чнѫ даро́у́ѫщь 38, пре́дь ст҃ѫ тра́пезѫ 39. Рядко се среща като -ѫѫ: ѻ҆ деснѫ́ѫ стра́нѫ 15, въ ст҃ѫ̀ чашѫ 18, или -ѧѧ: на гла́вѣ съхо́дѧщѧѧ̀ на брадѫ 13, съходѧщѧѧ̀ на ѻ҆ме́тн ѻ҆де́жде ѥ҆го́ 14, до́лоу же и҆ про́чѧѧ̀ … полагаеть 20, нже ѻ҆бщѧѧ сїѧ и҆ съгла́сныѧ на́мь дарова́вь мл҃твы 37.

Ерови гласни

В текста се употребяват двата ерови знака ъ и ь, като преобладава този за малък ер.

Предлозите се изписват с двата знака: въ – 48 употреби въ, 1 – вь, съ – 7 употреби съ, 2 – сь, под – 1 употреба без краесловен ер, прѣдъ – 2 употреби с малък ер, къ – 42 употреби кь, 8 – къ, надъ – 1 употреба с малък ер.

Представките се пишат с или без знак за ерова гласна:

безъ – безмѣ́рна 33, безкры́внѫѧ̀ 11, безгла́сень 16;

въ – въхо́дь 41, възнра́н 3, вьзгла́шь 28, възр[адоу]ѫ сѧ 14, въхо́днть 35, съ въхожде́нїемь 39;

нзъ – нзьше́дше 39;

прѣдъ – прѣдьста́нн 2, прѣдьстоѐ 3, прѣдьстое́щїнмь 3, прѣдста́телю 10, прѣдлежѫ́щон 11, прѣ́дложе́нїе 27, 28, прѣдва́рнмь 39, къ прѣ́дьста́телю 41, прѣдьле́жещомоу 43;

съ – сътры́ль е҆ сн 13, съгла́сныѧ 37, сътво́ривь 38, скра́тнтн.

В краесловие се пише знак за малък ер: снламь 3, ча́сь 4, тани́нь 5, чнн̾ь 7, д҃хѡ́вннкь 8, ст҃ще́нннкь 10, 12, 42, е҆сть 11, а҆ми́нь 11, пришедь 13, бл҃вень бг҃ъ 13, живо́ть 16, ѡ҆бра́щаеть 17, помина́еть 22, щедрѡть 22, бл҃гь бг҃ъ 27, ка́днть 28, на́мь 33, са́мь 33, въходнть 35, сн҃ъ 37, ра́зоумь 38, въхо́дь 39, тво́рнть 41, прїндѫть 42.

Краесловният ер не се пише в някои случаи пред енклитики и частици: съглаша́ѫщем сѧ 37, помоли́м сѧ 38, дїакон же 38, поклони́м се 39, помл҃ни́м сѧ 40, подоба́ет тн 40, поклони́м се и҆ припадѣ́м х҃оу̀ 42, приклони́в сѧ 42.

Като правило слабите ерове изпадат: д҃хѡ́вннкь 8, коу́пно 10, грѣшнаго 11, пожрѝ 17, славныхь и҆ въсехва́лныхь 19, чьстнѣ́мь 21, на ко́нць 22, 26, прѻ҆бще́нїа 22, чл҃колю́бче 22, во́лное и҆ нево́лное 22,

ка́дїлнѫѧ̀ 23, въсе́гда 27, є҆дн́норо́дны 37, и҆зьше́дше 38, ста́вше 39, вои́нства 40.

Последователно това изпадане става между две н: с҃ще́нни́комь 6, с҃ще́нннкь 9, 10, 39, неѡ̀ соужде́нно 11, с҃ще́ннаа 13, и҆́стн́нно 18, с҃ще́нноначеннкь 19, бл҃же́нннмь 39. Паерчик, който бележи пропуснат еров знак, се среща само в оглавления към отделни части на текста: напр. бж҃т҄внаа слꙋ́жба 24.

Срещат се и случаи на запазени слаби ерове: вьсѣмн 9, 34, прншь́дшꙋ 10, прншь́дша 11, мн́рьскын 17, бесре́брьннкь 20 и безсре́брьннкъ 20, по мно́жьствꙋ 22, въ гро́бѣ пльтьскы 28, ѻ҆ мн́рѣ вьсе́го мн́ра 31, ѻ҆ съвъкоу́пленн всѣ́хь недо҆́ньство 22.

При съчетание плавна съгласна + еров знак знакът за ер стои винаги след плавния: безкрь́внѫѧ̀ 11, сьвры́шѫ 11, нсплънн 26, пры́вѣє 9, въздрьжатн сѧ̀ 10, жры́тва 11, съврьшнвшоу сѧ 41, дрьжѧ̀ 42, и҆ спльнн 38, дрьжи́ть 41, дрьжѫщоу 40.

Често явление в текста е изясняването на силния малък ер в є: песь 4, вѣне́ць 4, 12, мн́рень 9, бл҃ве́нь 12, 13, прншедь 13, прншє́дшоу 14, а҆гне́ць 16, 17, че́сть 18, 21, 22, безсре́брьннкь 20 и бесре́бръннкь 20, пра́ведны̑ 20, ѳ бла́женѣн памѧтн 22, блаженѣн памѧтн 22, бл҃же́нны̑ 22, оу҆ме́ршн̑ 22, прншє́дшн 25, чл҃колю́бець 27, бл҃ве́нь 27, члколю́бець 28, неѡ́сѫде́ннн 28, прѣ́мо с҃ты́мь дверемь 30, пѫть́шествоуѫщн̑ 33, ве́сь 34, ше́дь 34, пра́веденъ 35, дльжень 35, поле́зномꙋ 38, чл҃колю́бець 38, къ полезномꙋ 38, и҆зьшедше 39, прншє́дше 39, бл҃ве́нь 41.

Ятова гласна – най общо се пази на етимологичните си места.

Рядко се замества от є: въ неде́лѧ 7, целоу́еть 41. В някои случаи се пише на мястото на ѩ: дѣла́телѣ 2, поставлѣ́ѧ 14, землѣ̀ 26, покланѣ́ета сѧ 29, покланѣ́нїе 34, 41, въсѣ́ка 41, н҃нѣ 12, 15, 28, 36, 37 (×2), 38, 41 (×2), ѿ вы́шнѣго 10, ѡ҆лта́рѣ 38.

Йотувано ѧ (ѩ) се пази при определени лексеми в начална позиция: ѩ҆́ко 12, 16, 27, 28 (×2), 34, 35, 39, 36, 38, 39 (×2), 40, 42, ѩ҆́же 17, 37, ѩ҆́же 32, ѩ҆́коже 41, при изписване на лексемата поѩ́сь 14 и производни прѣпоѩсоуен 14 (но на с. 37 – прѣпоа́са сѧ), в инфинитивната форма даѩ́тн 37.

Обикновено вместо ѩ се пише ѧ: твоа́ 11, 12, моа́ 12, 31, ѡдѣ́ѧ 12, проше́нїѧ 37, 38.

Знаци за *е* (є и є)

Широко е се пише предимно в началото на думата – є҆дѝномоу 3, є҆го̀ 3, 4, є҆го́ 13, 43, є҆́го 18, 30, 39 (×2), є҆го 41, є҆ 17, 18, 20, 26, 35 (×2), 39, є҆́же 23, 25, 26, (є҆же 30), є҆́гда 10, 39, 42, є҆ле́нн 14, є҆́сн 38, є҆дѝноро́днын 37.

Винаги широко е се пише в началото на втората част на гръцката композита а҆́рхїє҆пко́пь (а҆́рхїє҆пко́па 1 (загл.), а҆рхїє҆пко́па 6, а҆рхїє҆пскпа 6, а҆рхїє҆пкпѣ 32), както гръцката заемка є҆ѹ҆лїє (42 и др.). В изписването на думата нерен като втора буква се среща тясно и широко е – і҆є҆ре́н 40, 41 (×2), 42, н і҆є҆ре́н (і҆є҆ре́ю 41, і҆́ре́ѡ 41).

В текста не се среща йотувано е (ѥ).

Знаци за *о* (о и ѡ)

Широко о в текста се среща при изписването на предлог о: ѡ҆ лѣ́вѧѫ 18, ѡ҆ х҃ѣ 21, ѡ҆ наде́ждн 22, ѡ҆ прѣдложе́ны҆ 27, както и на предлог пѡ 28. Като правило се пише в началото на думата: ѡ҆кр҃ть 3, съ ѡ҆ра́ремь 11, ѡ҆цѣ́стн 11, ѡ҆ме́тн 14, ѡ҆де́жде 14, ѡ҆ноу́фрїа 20, ѡ҆тро́че 25, (сѧ) ѡ҆блѣ́че 26, ѡ҆бщѧѧ 37, ѡ҆ра́рь 40, 42, ѡ҆бы́чныѫ 42, ѡ҆бѣ́щавь 37.

В средисловие се употребява при изписването на лексемата дѡ҆тоннъ и нейните производни, като над широкото ѡ се поставя надписано с под титла (дѡ҆ѝнымь 4, недѡ҆ѝны҆ 5, недѡ҆ѝньство 22.

Широко о срещаме в коренни срички – прѣподо́бнї 14, прѣмѫдро́сть 42, въхо́дить 38, след представки: прнѡ҆бще́нїа 22, въѡ҆бразе́нїа 15, както и в начална позиция на втория компонент на сложни думи: кр҃то҆бра́зно 17. Откриваме го и при предаването на чужди думи – а҆рхїє҆пко́па 1 (заглавие), проско́мнднїа 15. Широко ѡ се изписва и в краесловие под хоризонтална черта – чтѡ̄ 9, на́ когѡ̄ 10, ѕѣлѡ̄ 37.

Буква ѡ се употребява като предлог ѡ҆ 1 (×2), 12, 16, 32 (×2) в началото на думата – ѡ҆ва́мо 3, ѡ҆ды́мѣѫть 5, ѡ҆́бы́ное 10, ѡ҆ со́бь 12, ѡ҆бла́чнт се 12, ѡ҆ра́ре 12, 30, ѡ҆мы́в сѧ 13, ѡ҆́вче 16, ѡ҆бра́щаеть 17, ѡ҆ста́вленїн 22, ѡ҆́боа҆ 26, ѡ҆лта́рь 29, на́ ѡ҆бы́чномь мѣ́стѣ 30, ѡ҆ ст҃ѣ́н ѡ҆бытѣлн сеѝ 32, на ѡ҆бы́чное мѣсто 35, ѡ҆ ст҃н 36, ѡ҆ста́вн 36, сѧ ѡ҆блѣ́че 36 (но ѡ҆блѣче сѧ 37), ѡ҆лта́рѣ 38, ста́вше на ѡ҆бѝчномь мѣстѣ 39, ѡ҆ба 40.

Като правило ѿтъ като предлог и представка се отбелязва с лигатура ѿ: ѿ – предлог 10, 15, 16, 17, 18, 39, 41;

ѿрѣ́коше 3, ѿпоу́стн 7, ѿхо́днта 10, ѿхо́днть 12, 41, ѿвръза́еть 16, ѿженн҃ 26, ѿлага́еть 29, ѿврьзе́шн 31.

Лексемата отьць се изписва по различен начин: ѡ҃ца 6, ѡ́ца 31, ѡ́цоу 41, ѡ҃ца 24, 36, ѿц҃ь 19, 22.

Буквата ѡ се среща и в коренни срички – дх҃ѡ́вннкь 8, цѣ́дрѡть 22, цѣ́дрѡты 34, покрѡ́вь 25, 26, дїакѡ́нства 31 (но винаги дїа́конь).

Употребява се и в изписването на гръцки лични имена – ѳеѡ́дорь҃ 19, сѵ́меѡ́на 20.

Особеност на ръкописа, от който е преписан текстът, е употребата на ѡ в окончания на съществителни, прилагателни, по-рядко глаголни окончания, в които участва буквата м, която се изписва надредно: чи́стѡ҃ сердцемь 3, хлѣбѡ҃ 7, пра́зднникѡ҃ 7, кь лнкѡ́ма по є҆ди́нѡ҃ 10, на лѣ́вѡ҃ ра́мѣ 12, въ вѣ́кы вѣ́кѡ҃ 11, 15, 30, вь кѡ҃ 30, мно́жествѡ҃ славы твое́ѧ 13, ѻ҆ въсѣ́мь ст҃ѡ́ннчьскѡ҃ чи́нѹ 21, кро́вѡ҃ 26, ми́рѡ҃ 31, 36, 38, прѣ́дь і҆ере́ѡ҃ 42, рѣхѡ҃ 42.

Изписва се в началото на представката объ- (ѡ҆бьдрьжѐ 7), както и след представка въ- (въѡ́браженїе 15).

Рядко се среща в окончанията на съществителни: кь лнкѡ́ма 10, вл҃кѡ 30 (но на същата страница вл҃ко ст҃ы҃ 30).

Знаци за *и* (н и ї)

Десетирично и (ї) се пише в повечето случаи пред гласна в домашни думи оумнле́нїемь 2–3, заклнна́нїе 8, сп҃е́нїа 12, копїе 15, прѣгрѣшенїе 22, прѣ́дложе́нїе 27, поклоне́нїе 35, съгла́сїа 36, досто́анїе 36, тре́тїаго 37, прїи́дѣте 38–39 и в заемки дїа́конства 6, 9, дїа́конь 12, 23, 30, 38, 41, а҆́рхїдїакона 19, архїе҆п҃ко́па 1, а҆́рхїе҆ре́а 22, проско́мндїѫ 13, є҆ѵ҃лїе 42 (×2), лѵ́тоу́ргїа 6, 7, 8, ке́сарїе 1, 6, ке́сарїе каппадокїнскыѫ 6. Редовно с ї се пишат чуждите лични имена васи́лїа 1, грнгорїа 18, а҆ѳана́сїа 19, а҆нто́нїа 20, геѡ́ргїа 19, днми́трїа 19, ѻ҆ноу́фрїа 20. В думи от чужд произход (нарицателни и собствени съществителни) се среща и пред съгласна – херовѵ́їко – херѹ́вїко 8, ктїто́рь 22, кѵ́рїлло 19, ѳїмїа́нь 23, а҆нтїфо́нь 15, 17, є҆пїтрахи́ль 13, і҆ѡа́кїма 20. В същата позиция ї е употребено и в думи от славянски произход, но много рядко – кадїло 23, в края на думата пред предлог радн – оу҆го́дї радн 3, в композити – трїст҃го 42.

Рядко се срещат случаи на изписване на десетирично и без точка отгоре: млтва на́дь кадїлом (заглавие) 25, бжіе (без титла) 37. Единични са случаите на буквата с една точка – а҆нтїфоно 38, 39. Няма точка над буквата в начална позиция, когато над нея е поставено ’ – ї҆ѹ х҃а 15, 27, і҆ѡ́акїма 20.

С ї се изписва представката прн пред глаголни корени, започващи с гласна: прїе́мь 13, прїе́млеть 15, прїе́мь 18, прїи́дѫть 42, прїи́мѣшн 3.

Във всички останали случаи се пише н.

ъ – пази се на етимологичните си места.

Редки са случаите на знак ъ вместо н: и҆зыде 17, кры́лоу 26 и обратната замяна: на ѡ҆бн́чномь мѣстѣ 39, блгостн́на 40.

Знаци за *у* → диграфно оу и лигатурно ѹ

В началото на думата се изписва диграфно оу – оу҆бо́ншн сѧ 4, оу҆зрн́шн 5, оу҆ставь 6 (но ѹста́вь 9), оу҆красн 12, оу҆бо 13, оу҆мывшѹ сѧ 14, оу҆сть 16, оу҆ме́ршѫ 22, оу҆сопшѫ 23, оу҆стнѣ 31, оу҆ста̀ 31, оу҆тврь́дн 37, оу҆ставе́н 40.

Двата варианта се конкурират в краесловие – отбелязването на дателно окончание за м. р., ед. ч. на съществителни, прилагателни, местоимения и причастия:

прѣдьле́жещомоу 3, по кано́нѹ трои́чнѹ 7, вре́менн же прншь́дшѹ 10, гл҃ета … млтвѹ 10, покло́ннвь е҆мо̀у гла́вѫ гл҃ѣть 11, жени́хѹ 12, стрнгѫщо́моу 10, мн́роу 17, е҆мѹ 17, чи́нѹ 21, и҆гоу́меноу 21, го҃у 25, 31 (×2), 40, бг҃оу 29, 31, 34, гдⷭ҇ѹ 31, х҃оу̀ 34, въхо́дѹ 40, кь въсто́коу 41, ст҃о́моу 41. С диграфно у е изписано и наречието врьхоу 15, а с лигатурно – въкѹпѣ 18.

В много от случаите, в които се съчетават две и повече дателни форми, се редуват диграфно оу и лигатурно ѹ – прѣдста́нѫ стра́шномоу твое́мѹ ѡ҆лтарѹ 11, ре́кшоу дїа́коноу 17, въсе́мѹ мн́роу 27, дїа́коноу ре́кшѹ 40, ѡ҆́цоу и҆ сн҃оу и҆ ст҃о́моу дх҃ѹ 38, но и пѣва́емоу тре́тїемоу а҆нтїфоноу 38, до́мѹ твое́мѹ 37.

В средисловие се пише диграфно у: слоу́жншн 3, златооу́стаго 6, слоу́жбы 6, 9, 10, 21, и҆гоу́меноу 21, разоумь 38, но на с. 18 – въкѹпѣ.

ꙋ

Използва се като втора част на диграфа оу.

Ижицата се използва като консонантно у при предаването на гръцката представка εὐ – є҆ѹ҆лїе, є҆ѹ҆ѳѹ́мїа 20.

Употребява се за предаване на гр. υ в гръцки думи – в повечето случаи с две точки отгоре – прѣзвѹ́тероу 1 (загл.), ѿ прѣзвѹ́тера (загл.) 1, лѹ́тоу́ргїа 6, мѹ́ро 13, кѹ́рїлла 19, въ мѹ́рѣхь 19, сѹ́меѡ́на 20. Има и случай, в който гръцкото υ се представя с н – прѣзвни́терствѣ 32.

Буквата ѕ се среща при изписването на думата звѣзда и на умалителната ѝ форма (ѕвѣ́здицѫ 25, ѕвѣ́зда 25), както и ѕѣло҃ (37).

Гръцката буква ѳ се изписва при предаването на гръцки думи (лични и нарицателни съществителни): а҆ѳана́сїа 19, 20, ѳеѡ́дорѣ 19, є҆ѹ҆ѳѹ́мїа 20, ѳїмїань 23.

Гръцката графема ѱ се среща при изписването на лексемата ѱалѡ́ 29, както и на славянската дума песь в мн. число, дат. п.: ѱомь 4 (на същата страница пе́сь).

Епентетично л – отбелязва се последователно при лексемата землꙗ и нейни производни: ѿ землѧ̀ 16, землѣ̀ 26, земльны̑ 32, а непоследователно – при форми на глаголите благословнтн, благославлꙗтн: бл҃ве́нь 12, 13, 14, 15, 31, 41, бл҃ве́нїе 18, но бл҃влѣ́ѧ 13, бл҃влѣ́е 14.

Надредни знаци

В повечето случаи над начална гласна се поставя съчетание от дасия и акут: и҆́мже 4, ꙗ҆́ко 5, 11, 12 (×2), 16, и҆́хь 5, а҆́зь 5, е҆́го 11, е҆́сть 11, а҆́ще 17, 41, е҆́ленн 14, е҆́сн15, и҆́же 22, и҆́хже 28, и҆́мѧ 28, ѡ҆́ц҃а 28, 31, оу҆́стнѣ 31, ѡ҆́ц҃оу 41. Същото съчетание от ударения обикновено стои над съюз и҆́ 10 (×2), 11 (×2) и др. Среща се и след представка: заоу҆́тра 35.

Над начална гласна се поставя и само дасия: є҆го҃ 4, 43, а҆́пл҃ѣ 4, ꙗ҆́коже 4, и҆́мѣтн 9, ѡ҆́соужденно 11, ѡ҆лта́рꙋ 11, а҆ми́нь 11, є҆мо҃у 11, ѻ҆де́ждеѫ 12, є҆ сн 13, є҆пїтрахи́ль 13, ѻ҆дѣва́е сѧ 14, оу҆мы́вшꙋ сѧ 14, оу҆ме́ршѝ 22, і҆ѡа́нна 22, а҆бїе 35, нб҃о 37, а҆ггль 40, както и често над съюз и҆ (1 (×2), 10, 17, 15, 28, 34) и предлог ѻ҆ 27.

Над краесловната гласна непоследователно стои тежко ударение: съмотрѝ 4, радѝ 5, блюдѝ 5, себѐ 5, сѧ̀ 10, себѣ̀ 10, твожѫ̀ 10, 34, 40, твоѝ 11, своѐ 11, є҆мо҃у 11, водѝ твоѝ 12 (×2), твои̇̀ 13, 14 (×2), мои̇̀ 14 (×2), помѣнѝ 22, моѐ 22, бл҃вѝ 23, мл҃твѫ̀ 23, твоѐ 28, людѝ своѫ̀ 36, съхранѝ 38.

Дасия се поставя над началните две гласни при собствени имена от чужд произход: а҆а҆рона 13, і҆ѡа́нна 19, както и непоследователно при гръцката дума нерен: і҆е҆ре́н 11, 13, 15, 17, 18, 41, н҆е҆ре́ю 14 (но і҆е́ре́ю 18, ї҆е҆ре́н 15).

Същото ударение стои и над началната гласна на втората част на някои композити: кр҃то҆обра́зно 17, зла́тооу҆стааго 19 (но зла́тооу҆-стаго 8, а҆́рхї҆е҆ре́а 22, а҆рхї҆е҆́пкпѣ 30), както и над гласна след частица за отрицание не҆и҆зрече́нно 33.

В средисловие ударение дасия непоследователно се поставя на буква за гласна е при група -ї҆е-: прї҆е҆́мь 22, бж҃ї҆е҆́мь 31, бл҃гоговѣ́нї҆е҆́мь 31.

В краесловие тежкото ударение се конкурира с други два надредни знака. Първият – двоен гравис (кендема) в повечето случаи стои над кратки, обикновено еднорични думи: ты̀ 4, тѣ̀ 25, се 27, та̀ 36, тѣ̀ 41, 42, но и вече́рны̀ 7, ѳеѡ́дорѣ̀ 19, покры̀ 26, прѣнб҃ны̀ 28, твоѫ̀ 34, тыѧ̀ 36. Вторият е хоризонтална черта: кого҃ 10, оу҆́бо҃ 15, бо҃ 17, твоѝ 28, радѝ є҆го҃ 43 и в повелителни форми за 2 л. ед. ч. (ѿженѝ 26, помѣнѝ 28, бл҃вѝ 31, 36, съхранѝ 34, застѫпѝ 38).

Този знак се среща и в средисловие: дї҆а́ко҃нь 30.

Акут се поставя в средисловие: дадни́те 4, рече 4, ѱо́мь 4, бж҃ть́-внаа 6, бл҃ве́нїе хлѣ́бѡ̀ 7, чи́нь вече́рны̀ 7, до вре́мене слоу́жбы 10, цр҃ко́вь 10, с҃ще́нннкь 10, дї҆а́конь 10, рѫ́кѫ 10, жры́твѫ 11, а҆ми́нь 11, рѫ́кы 11, бл҃ве́нь 12, лѣ́вѫѧ̀… деснѫ́ѧ 15, кры́вь 17, жры́твѫ 18, сни́ль 19, прр҃о́ка 19, де́снаа рѫ́ка 12, блв҃лѣ́ѧ 13, бра́дѫ 13, твое́ѫ благодѣтїѫ 34, пѫ́ть 14, но́зѣ 14, прѣ́дь 15, про́сфорѫ 22, недс҃ни́ньство 22, ка́дїлнѫѧ 23, н҃а́ 26, 28, 36, кро́вѡ̀ 26, твое́ѫ 26, дарѡ́вь 27, члк҃олюбець 28, г҃н҃ 31, стра́хомь 31, ца́рїн на́шѝ 32, щедрѡ́ты 34, твое́ѫ благодѣ́тїѫ 34, моли́твамн 37, сло́во 37, бл҃гости́нѧ 40, въхо́дъ 41 (×2).

Съкращения

Титлите, които се срещат в текста, са вълнообразни – сп҃сешн 5, с҃ще́ннникомь 6, мл҃тва 8, ср҃дце 10, с҃ще́нннкь 10, г҃н 10, ст҃ыѐ 22, х҃ѐ 25, 26, б҃же 28, ѡ҆ц҃а 28, 31, н҃нѣ 28, 30, 31 г҃н 36, сн҃оу 41 и дъгообразна – ч҃лка 4, г҃ле́ть 15, бж҃їн 17, кр҃ста 19, цр҃кве 36, въц҃рн сѧ 36, члк҃олю́бець 38.

Съкращава се също чрез изнасяне на буква д над реда: вл҃ко 16, 17, 23, 26, 30, 33, 41, възра̑ѹѫт сѧ 14, възра̑ѹнм сѧ 38, както и на буква с под титла: бж҃ть́внаа 4, недс҃ни́ны̀ 5, бл҃вені́е 7, бл҃ве́нь 12, пр҃но

12, 15, 28, 31, кр҃ть 17, чт҃ны́хь нб҃ны́хь сн́ль 19, а҆пл҃а 19, кр҃лѣ 19, сп҃е́нїа 12, блв҃лѣ́ѧть 13, недо҃н́ньство 22, нб҃а 26, чт҃ны̑ 27, прѣнб҃ны̑ 28. Под титла се изнася и буква ч: пры́вом҃нка 19, мн҃кѣ̑ 20.

Особеност на разглеждания печатен текст е изнасянето над реда на букви х и м от падежни окончания. В някои случаи след изнесеното х се изписва вертикална черта, което би могло да се приеме за паерчик, който вероятно обозначава изпаднал краесловен ер: с҃ты̑ 4, недо҃н́ны̑ 4, 5, въ с҃ты̑ 19, с҃ты̑ 20 (×3), 40, на высокы̑ 14, бл҃же́нны̑ 22, жн́вы̑ 23, чт҃ны̑ 27, бж҃тѣ́вны̑ 28, вы́шны̑ 29, бг҃охра́нимы̑ 32, с҃ты̑ 37, 41; по сн̑ 4, бж҃ть́вны̑ 5, оу҆ме́ршн̑ 22, оу҆сопшн̑ 23, прннесшїн̑ 28, на́шн̑ 32, твон̑ 37, съславосло́вѧщн̑ 40; н҃а́ 20, 26 (×3), 28, 36.

В текста се наблюдават и случаи на двойна диакритика:

прѣ́дста́нѫ 11, прѣ́ждепнса́нное 12 (но прѣподо҃бнїн 14), прѣ́дложе́ны̑ 27, прѣ́с҃тѫѧ̀ 38; ѡ҆соужде́нно 11, ѡ҆лта́рꙋ 11, а҆ми́нь 11, е҆моу̀ 11, о҆де́ждеѫ 12, е҆пїтрахи́ль 13, о҃бн́тѣли 22, безкрьв́нѫѧ́ 11, лѣ́вѫѧ́ 19, нен̑зрече́нно 33, съ бл҃говѣнїе̑мь 31, на́чннае̑ть 31; без ударение: десннца 12, проскомндїеѫ 15.

Буква м от окончанията се изнася обикновено над ѡ в края на думата: грѣ́хѡ̑ 22, кро́вѡ̑ 26, помолн̑ се 31 (×2), хлѣбѡ̑ 7, чи́стѡ̑ срдцемь 31, на лѣ́вѡ̑ ра́мѣ 12, рѣхѡ̑ 42 (вж. примерите при представянето на употребите на ѡ в текста).

Предполага се, че книгата е попаднала в Русе от Хилендар чрез Доростолския и Червенски митрополит Григорий (1828–1898), който приема монашество в този манастир през 1846 г. (Стефанов 2008: 29, Възрожденска интелигенция 1988: 165).

Архимандрит Павел Стефанов поставя отнова въпроса за първата българска печатна книга – според него това е служебникът, издаден от Макарий в Търговище през 1508 г. Това мнение споделя Николай Теодосиев, автор на каталог на българските печатни книги от 1508 до 1878 г. (Теодосиев 2007). В българската наука има различни мнения по въпроса за първата българска печатна книга. Според едни учени това са книгите на българина Яков Крайков от XVI в. от село Камена река, Кюстендилско. Други изследователи определят като първа българска печатна книга „Абагар“ на епископ Филип Станиславов – брошура от пет страници, предназначена

за католиците в България, отпечатана в Рим през 1651 г. Има и поддръжници на тезата, че първата българска печатна книга е „Кириакодромион, сиреч Неделник“ на епископ Софроний Врачански, с първо издание в Ръмник Вълча през 1806 г., но това по-скоро е първото печатно издание на новобългарски език.

Според мен е наложително да се изследва правописът на трите книги – продукт на Търговищката печатница като цяло, да се установят степента на съвпадение и разликите и да се обобщят резултатите. Трябва да се потърси и влиянието на ръкописните образци. На този ранен етап от развитието на балканското кирилско книгопечатане едва ли може да се предположи извършването на единна правописна редакция на трите книги от Търговище.

Литература

Атанасов, П. *Начало на българското книгопечатане*. София: Наука и изкуство, 1959.

Богдановић, Д. „Црнојевића штампарија.“ *Историја Црне Горе*, II/2. Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970, 370–410.

Врачу, А. „Някои бележки върху езика на първата печатана в Румъния книга (Среднобългарски паметник от началото на XVI в.).“ *Български език* 3 (1962): 211–214.

Възрожденска интелигенция 1988: *Българската възрожденска интелигенция*. Енциклопедия. София: „Д-р Петър Берон“, 1988.

Гроздановић-Пајић, М. „Водени знак „три полумесеца“.“ *Библиотекар* 5 (1968).

Дринов, М. С. *Съчинения*, т. III. В. Н. Златарски (ред.). София: БАН, 1915.

Иванова-Мирчева, Д. „Печатните книги от XVI в. и българският книжовен език от донационалната епоха.“ *Проглас* 4/11 (1993): 3–11.

Иванова-Мирчева, Д. „Търговищкото печатно четвероевангелие (1512 г.) и ръкописната евангелска книжнина (с оглед на лексикалната приемственост).“ П. Тодоров и др. (ред.). *Българистични проучвания*. Велико Търново, 1996, 93–106.

Карский, Е. Ф. *Славянская Кирилловская палеография*. Ленинград: АНСССР, 1928.

Лукьяненко, В. И., В. М. Загребин. *Издания кириллической печати XV–XVII веков (1494–1688 г.) для южных славян. Каталог книг из собрания Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина*. Ленинград, 1979.

Медаковић, Д. *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*. Београд: САН, 1958.

Немировски, Е. Љ. „Издања штампарије Ђурђа Црнојевића 1494–1496.“ *Црногорска библиографија*, т. I, књ. 1. Издања Ђурђа Црнојевића 1494–1496. Цетиње: ЦНБ СРЦГ „Ђурђе Црнојевић“, 1989, 33–85.

Новаковић, Ст. „Српски штампари у Румунији.“ *Годишњица Николе Чупића* XVII (1897).

Петкова, К. „Йеромонах Макарий – между историческата истина и хипотезата.“ *Историческо бъдеще* IX/1–2 (2005): 90–95.

Пешикан, М. „Лексикон српскословенског штампарства.“ *Пет векова српског штампарства (1494–1994). Раздобље српскословенске штампе XV–XVII в.* Београд: Српска академија наука и уметности, Матица српска, Народна библиотека Србије, 1994, 71–218.

Псалтир 1494: Д. Мартиновић (ур.). *Псалтир с посљедовањем Ђурђа Црнојевића 1494*. Фототипска издања, књ. 12. Цетиње, 1968.

Радојичић, Ђ. Сп. „О штампарији Црнојевића.“ *Гласник Скопског научног друштва* XIX (Скопље, 1938): 133–172.

Радојичић, Ђ. Сп. *Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба*. Нови Сад: Матица српска, 1967.

Райков, Б. „Украсата на българските ръкописи от 15–18 в.“ *Славянска палеография и дипломатика*. София: CIBAL, 1980, 213–219.

Савић, В. „Записи штампара свештеномонаха Макарија. Језик, писмо и правопис.“ *Српско језичко насљеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас*. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног у Херцег Новом 20–23. априла 2012. Никшић: Матица српска – друштво чланова у Црној Гори, Матица српска у Новом Саду, 2012, 159–179.

Стефанов, П. архим. „500 години от първата българска печатна книга.“ *Минало* 4 (2008): 25–31.

Теодосиев, Н. *Каталог на българските печатни книги 1508–1878*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2007.

Чурчић, Л. „Видови и огранци раног словенског штампарства.“ *Пет векова српског штампарства (1494–1994). Раздобље српскословенске штампе XV–XVII в.* Београд: Српска академија наука и уметности, Матица српска, Народна библиотека Србије, 1994.

Шельгина, Э. В. „Балканский орнамент.“ *Древнерусское искусство. Рукописная книга*, т. 2. Москва, 1972 г. (1974): 265–296.

Erich, A. *Istoria tiparului românesc de la începuturi până la apariția marilor edituri cmerciale*. Târgovişte, 2006.

Jagić, V. *Der erste Cetinier Kirchendruck vom Jahre 1494. Eine bibliographisch-lexicalische Studie*, Hälfte 1. Wien: KAW, 1894.

Jagić, V. „Ein Nachtrag zum „ersten Cetinjer Kirchendruck vom J. 1494“.“ *Archiv für slavische Philologie* XXV (1903): 628–637.

Nasturel, P. S. „Cine a fost Macarie al II-lea, al Ugrovlahiei? (c. 1512 – c. 1521).“ *Mitropolia Orientalis* 7–8 (1967): 615–617.

Novaković, St. „Vlaško-bulgarski liturgijar od god 1507 u bibliografiji do sad nepoznat.“ *Starine* JAZU XI (1879): 207–208.

Panaitescu, P. P. „Octoihul lui Macarie (1510) și originile tipografiei în Țara Românească.“ *Biserica ortodoxă Română* LVII/9–10 (1939): 3–28.

Panaitescu, P. P. *Liturghierul lui Macarie*. București: ARPR, 1961.

Šafařik, P. J. *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*. Prag: F. Tempsky, 1869.

Ivona Karachorova

Revisiting Priestmonk Makarije and Slavonic Print Publishing in the Balkans

Summary

The paper presents an overview of research on the first Slavonic print publisher in the Balkans – the priestmonk Makarije, and on the late 15th-century production of the printing houses at Cetinje and the town of Târgoviște in Wallachia. It also presents a newly discovered copy of the 1508 Târgoviște Leitourgikon, from the Metropolitanate of Ruse in Bulgaria. It discusses Bulgarian early printed books, suggesting that Târgoviște Leitourgikon might have been the first Bulgarian printed book.

ИВАНКА Й. ГЕРГОВА

Образите на св. Сава Сръбски в българското изкуство през XVIII и XIX век

През втората половина на XVIII и през XIX век в българските земи се срещат многобройни образи на св. Сава Сръбски, някои донесени от Света гора, други изпълнени от местни зографи. Те са свидетелство за връзките на българите с манастира Хилендар и показват познаване на личността на сръбския светец и значението му, както и на иконографските му типове.

Ключови думи: св. Сава Сръбски, сръбски светци, манастир Хилендар, хилендарски метоси

Преди години проф. Сретен Петкович за пръв път изчерпателно събра образите на св. Сава Сръбски в българското изкуство през XVI и XVII век, потърси основанията за тяхната поява, като посочи и някои насоки за бъдеща работа (Петковић 2007: 32–43). Наскоро бе направен нов преглед на тези образи с оглед на някои променени датировки и по-нова литература (Джурова–Ангелов 2013: 389–404). За по-късните XVIII и XIX век няма подобна обобщаваща студия, макар че материалът е твърде богат, в голямата си част непубликуван и заслужава да бъде събран и анализиран, и това е основната цел на настоящия текст.

По-ранните изображения се намират основно в западните български територии и значение за това има църковната принадлежност към обновената Печка патриаршия или към Охридската архиепископия. През XVIII век ситуацията се променя, през 60-те години на века и Охридската архиепископия, и Печката патриаршия загубват своята самостоятелност, но това не се отразява негативно върху известността и почитанието на свети Сава сред българите. Точно обратно, образите му от XVIII и XIX век са извънредно

* Иванка Й. Гергова, Българска академия на науките, Институт за изследване на изкуствата, София.

многобройни, при това се разширява териториалната им разпространеност. Струва ми се, че за това основна роля имат връзките на българите с манастира Хилендар, който става ново огнище на разпространение на култа на светеца.

Най-ранното известно сведение за обиколки на хилендарски таксидиот из днешните български земи е от края на XVI век, през следващото столетие маршрутите на хилендарци из тази територия се разширяват, но без манастирът да има метоси (Фотиѣ 2000: 224–229). През XVIII и XIX век се основават около 40 хилендарски метоха по цялата днешна територия на България (Радев 1996: 112–175; Гергова 2011: 388). В хилендарския архив, библиотека и храмове има богато градиво за посещенията на българи поклонници в Хилендар и техните дарения в манастира (Кънчов 1900: 101–109; Медаковиѣ 1974: 41–52; Стоилова 1978: 95–103; Сава 1997; Кондика 1998; Караджова 2011), както и за присъствието на българи монаси в Хилендар, които в определени периоди са с най-голям брой сред братството на манастира.[1]

Ще започна своя преглед от стенописните изображения на св. Сава Сръбски. През XVIII век не са регистрирани такива (Корпус 2006: 266). Първото известно изображение на светеца от XIX век е в църквата „Св. Никола" в гр. Елена (Куюмджиев 2011: 49, 96, 97, схема 1; ил. 52, 54, 55; Корпус 2018: 104, 105). Последните изследвания показват, че стенописите са изпълнени около 1810–1811 г. от зографите Давид и Яков (Куюмджиев 2011: 45; Корпус 2018: 119, 120). В Елена е съществувал метох на манастира Хилендар (Радев 1996: 123–125), който е играл важна роля за културното и духовно развитие на местните жители. Еленчани са се погрижили да поръчат иконите за иконостаса на новата им църква в Хилендар (Караджова 2011: 73–74). Независимо откъде са дошли стенописците, образът на св. Сава ясно показва съзнателно търсена връзка с Хилендарския манастир и познаване на хилендарските изображения. Светецът е в центъра на малка композиция в долния регистър на южната стена

[1] Според един ръкопис през 1821 г. в Хилендар имало 400 монаси българи (Никифор–Йеротей 1998: 45, 46). Според Любомир Ненадович в средата на XIX век в Хилендар всички 70 монаси били българи, освен няколко, които се припознавали за сърби (Баришиѣ 2000: 252). Същото сведение дава и Димитрие Аврамович (Аврамовиѣ 1848: 38).

в олтара. Той е представен в пълен орнат и митра, държи патерица и благославя. От двете му страни са леко обърнати към него св. Яков брат Божи и св. Дионисий Ареопагит. Точно отгоре е било изображението на св. Климент Охридски.[2] Композицията изглежда концептуална – първият сръбски архиепископ е разположен сред първите епископи на Йерусалим и Атина. Св. Сава е сигниран като „архиепископ Сръбски и ктитор Хилендарски". Връзката с манастира Хилендар, изразена чрез надписа,[3] е също програмна, но тя се подчертава и от иконографията на образа. Св. Сава Сръбски се изобразява с митра само в късни паметници – например в Стематографията на Христофор Жефарович (Жефарович: III), параклиса „Св. Сава" в Хилендар (1779) (Ракић 2008: 47, сл. XXIV, 88; Цамић 2010: 120, сл. 11), във външния притвор на хилендарския католикон (1803) (Цамић 2010: 139, сл. 16), в притвора на Постницата на св. Сава в Карея (1806) (Цамић 2010: 140, сл. 17). В същите паметници се появява и украсеният с цветни орнаменти сакос, заменил полиставриона, с който в по-ранни времена се изобразява първият сръбски архиепископ. Архиерейският жезъл би могъл да е „зает" от някоя графика – например ведутата на манастира Хилендар от 1757 г. или тази от 1779 г. (Давидов 1990: кат. 2, 5).

Следващите по време и важни за темата образи на св. Сава Сръбски се намират в Рилския манастир. Връзките на манастира със светогорската обител Хилендар датират от времето, когато кесар Хрельо възобновява манастира на св. Йоан Рилски, и не престават през следващите векове, като през XVIII и XIX са особено интензивни (Гергова 2000: 467–476; Куюмджиев 2015: 11–48). Предполага се, че още в средата на XVIII век, когато в Хилендар един стар параклис добива ново посвещение на св. Йоан Рилски, в Рилския манастир вече имало параклис, посветен на свети Сава (Сава 1997: 118; Ненадовић 1998: 179; Куюмджиев 2015: 70, бел. 618). В началото на XIX век е построено североизточното жилищно крило в манастира и там, над Самоковската порта, са устроени два параклиса: „Св. Йоан Богослов" и над него „Св. Симеон и св. Сава Сръбски".

[2] Фрагментът е отделен от стената и се пази в музея на гр. Елена.

[3] Същия надпис има образът на светеца от източната стена на притвора на хилендарския католикон, надживописан през 1804 върху оригинала от 1321 г. (Цамић 2010: 125, сл. 2).

Стенописите на параклиса „Св. Йоан Богослов“, датирани от 1824 г., са ранно произведение на самоковския зограф Димитър Христов (Генова 2012: 31–36; Корпус 2018: 149–161). В първия регистър на северната стена намираме образа на св. Сава Сръбски[4] (Корпус 2018: 155). Светецът е представен до пояс, с митра на главата, държи архиерейски жезъл и отворена книга. Зографът е имал пред себе си Стематографията на Христофор Жефарович, откъдето е взел митрата, но не е повторил текста от книгата, която светецът държи там, а е възпроизвел текста от книгата на св. Ефрем Сръбски (Жефарович: III об.). За разлика от зографите, работили в Елена, които сигурно са били в Хилендар и са познавали от първоизточника иконографските особености на св. Сава, за Димитър Христов не е известно да е посещавал Света гора. Въпреки това, ликът на св. Сава е по-близък до оригиналните му иконографски отлики, отколкото в графичния образец. Интересно е, че сръбският светец е представен до големия църковен писател св. Димитър Ростовски, а в параклиса е изобразен и св. Теодосий Печерски – изглежда, че е следвана една обща „славянска“ идея.

В комплекса на Рилския манастир следващ по време образ на св. Сава Сръбски е в църквата „Успение Богородично“ на метоха Пчелина. Изобразен е на северната стена в олтара, до протезисната ниша, като образът в общи линии следва гравюрата в Стематографията. Стенописите в тази църква са изпълнени през 1834 г. от зографа от Банско Димитър Молеров (Корпус 2018: 227, 230, 234).

Другите стенописни изображения на св. Сава Сръбски в Рилския манастир са в католикона. Едното от тях е в първия регистър, на южната стена в притворната част на храма. Отдясно на св. Сава е св. Симеон Сръбски, а отляво е фигурата на св. Методий, архиепископ Моравски (Куюмджиев 2015: 630, схема VI, ил. 353; Корпус 2018: 468). Изображенията и на тримата са свързани със Стематографията, но това на св. Сава е съвсем буквално копирано от този образец (Куюмджиев 2015: 338–350). Стенописите тук са изпълнени през 1844 г. от Димитър Христов от Самоков, вероятно с помощта на сина му Зафир. Малко по-рано (1841) е изписан

[4] Изображението е публикувано в: Коева 1995: 70 (в анотацията погрешно е посочено, че стенописът е от параклиса „Св. Симеон и Сава“).

северният параклис в католикона, посветен на св. Николай Мирликийски. В него също е изобразен първият сръбски архиепископ (Куюмджиев 2015: 345, схема XI. 120, ил. 337; Корпус 2018: 482), като иконографията подновява образа от параклиса „Св. Йоан Богослов", със същия текст в отворената книга и архиерейския жезъл в ръка, само митрата е изоставена.

Руският славист Виктор Григорович, посетил манастира, когато стенописите в Главната църква са били тъкмо завършени, пише по повод на програмата: „Живопись изображает лица святых, возвеличавших церковь, просвятивших словян... можно заключить, что благочестивых монахов руководила мысль сохранить память о святых, которых имена соединены с историею православия соплеменников" (Григорович 1978: 128). Панславянската идея е била силна в манастира, както свидетелства и Неофит Рилски (Неофит 1879: 104; Куюмджиев 2015: 350).

Най-богатият ансамбъл, свързан със св. Сава Сръбски, в Рилския манастир са стенописите в параклиса „Св. Симеон и св. Сава" над Самоковската порта, изпълнени през 1846 г. от същия Димитър Христов. Те са подробно описани и анализирани от Елка Бакалова (Бакалова 2000: 489–494; Корпус 2018: 636–646), към чиято публикация ще насоча читателя, който се интересува от житийния цикъл на патроните. Св. Сава и св. Симеон, като патрони на параклиса, са изобразени заедно на две места – на фасадата над входа за параклиса (Бакалова 2000: сл. 1; Корпус 2018: 636, ил.1, 640) и в наоса на северната стена пред иконостаса (Бакалова 2000: сл. 4, 7; Корпус 2018: 643, ил. 11). На фасадата двамата са представени до коляно, като държат помежду си модел на куполна църква, според Е. Бакалова модел на самия параклис (Бакалова 2000: 490). Обикновено образите на ктиторите се изобразяват с модел на построения от тях храм, така че тук смисълът на изображението е друг. Визуален модел възможно е гравюрата на Захарий Орфелин от 1780 г., представяща св. Сава и св. Симеон (Давидов 1978: сл. 136), в която двамата като ктитори на манастира Хилендар държат модел на хилендарския католикон. В патронното изображение във вътрешността на параклиса двамата са представени отново с храм в ръцете си, но той е по-различен и е представен в разрез, така че се вижда олтар със свети престол. По същия начин, но с още по-детайлно изображение на храма, са

изобразени двамата в патронната икона в иконостаса на параклиса, работена от същия зограф (Корпус 2018: 646, ил. 18). Използването на схемата, по която най-често се изобразяват върховните първоапостоли Петър и Павел (Медаковић 1979: 400) или дори светите Седмочисленици, насочва към влагания в тези образи на светите Сава и Симеон смисъл на защитници и стълбове на православната вяра – идеи, въплътени както в службите на двамата светци, така и в техни общи икони (Ђуриć 1997: 138).

В Главната църква на Рилския манастир работи и братът на Димитър Христов – Захарий Христов Зограф. След като приключва работата си там през 1844 г., той е ангажиран в изписването на два значителни манастирски католикона – в Троянския манастир (1847–1849) и в Преображенския манастир до Велико Търново (1849). И на двете места Захарий Зограф съставя програмата по подобие на рилската Главна църква, без буквални повторения. В притвора на троянската църква в долния регистър има богата галерия от славянски светци, сред които св. Сава Сръбски и св. Симеон Сръбски (Корпус 2018: 667). Св. Сава е разположен между св. архиепископ Николай Охридски[5] и св. Симеон на южната стена. В Преображенския манастир св. Сава е представен в абсидата, наред със светците литургисти, между св. Димитър Ростовски и св. Спиридон (Корпус 2018: 775).

През 40-те години на XIX век в Западна България работи активно Яначко Станимиров, може би самоук зограф, който е бил много харесван в скромните селски църкви и малки манастири (Гергова 2016: 3–12). Той, на места вероятно с помощник, е изпълнил поредица от стенописни ансамбли, в които образът на св. Сава Сръбски се среща редовно. Само в най-ранните стенописи в църквата „Св. Петка“ в Брезник (1838) св. Сава е в цял ръст в долната част на абсидата (Корпус 2018: 317, 321, ил. 3). В останалите паметници: „Св. Никола“ в с. Туден, Годечко (1845) (Корпус 2018: 598); „Св. Анна“ в с. Яна до София (1845) (Захариева 2016: 24, ил. на с. 25; Корпус 2018: 571); притвора на църквата в Искрецкия манастир (1845) (Корпус 2018: 542) образът на светеца е във вторите

[5] Тази фиктивна личност се появява в „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски като охридски архиепископ, ръкоположил след видение на Богородица св. Иларион Мегленски.

регистри, заети с фигури на светци в цял ръст в по-малък размер, или в бюст. Зографът изглежда не познава иконографията на сръбския архиерей, защото го представя редовно с дълга, раздвоена и заострена бяла брада. В кръщелнята на Искрецкия манастир друг зограф е изпълнил стенописи през 1856 г. И тук е представен св. Сава архиепископ Сръбски, с произволно избрана характеристика на лицето – брадата е бяла и широка, косите са много дълги.

През 50-те години на века е изпълнен двойният портрет на сръбските светци в църквата „Св. Никола" в гр. Елин Пелин. Двамата са представени до коляно във втория регистър, държащи изображение на храм с три купола, с остъклена галерия със слепи куполи. Стенописът е работен от Константин Вальов от Самоков или негов син и помощник. Връзката с изображението от фасадата на риломанастирския параклис е ясна, макар че видът на храма е по-различен, като че ли е търсена прилика с хилендарския католикон, без зографът да го е познавал.

В северните поли на Стара планина, в с. Гложене, Тетевенско, са запазени руини от старата гробищна църква „Св. Никола". Църквата е възобновявана през 1836 г. и вероятно скоро след това е изписана от неизвестни зографи. Стенописите са в лошо състояние, но в Поклонение на жертвата в абсидата ясно се различава последният от юг светец, сигниран „Св. Савва Сербски". Светецът необичайно държи и затворена книга, и разгърнат свитък, чийто текст е загубен. Пред него е св. Никола (Корпус 2018: 335). Под тези стенописи се виждат следи от долен слой. Дали образът на св. Сава е повторен, не може да се твърди, но е напълно възможно.

Един от самоковските зографи, патриот и привърженик на панславянската идея, е Никола Образописов. Сред десетките български, руски и чешки светци, които включва в многобройните си ансамбли, сръбските заемат сравнително скромно място, с изключение на св. крал Милутин, заради местното му почитание. Засега са ми известни само два образа на св. Сава Сръбски в ансамбли на зографа – в Бельова църква край Самоков и в църквата на с. Чуковец, Радомирско (Гергова 2004: 240, 244).

В манастира „Св. Петка Мулдавска" край Асеновград има изображения на сръбски светци, разположени във външната галерия на храма, които са трудни за датировка и атрибуция, тъй като са

надживописани в края на XIX век. Останалата част на фресните, запазени основно в притвора, са изпълнени през 1840 г. от тревненски зографи. Възможно е те да са изписали и външната галерия. Върху стълбовете на западната част на галерията са представени в цял ръст св. Сава и св. Симеон, сигнирани като „ктитори Хилендарски" (Корпус 2018: 418, 419). До тях е и друг хилендарски ктитор – св. крал Милутин, както и св. крал Стефан (възможно Дечански).

Преди да се обърна към иконите с образа на св. Сава Сръбски, ще спомена, че самоковският зограф Йоан Иконописец е направил една добавка към ерминията си, преведена от гръцки, в която е описал и илюстрирал с рисунки светци от Стематографията на Христофор Жефарович, която е притежавал (Гергова 2004: 236).[6] За св. Сава Сръбски пише: „Св. Сава първи архиепископ серпски коса долга и черна брада воскасечка околчеста и нарешена и держи йевангелие и у него писано аз есм пастир добри и душу полагаю за овци и другата благославя." Зографът е довършил цитата от книгата, която държи св. Сава в Стематографията. Не са ми известни изображения на св. Сава, изпълнени от Йоан Иконописец.[7]

В почти всички икони, които можах да издиря, св. Сава е изобразен заедно със своя баща св. Симеон Сръбски. Ще ги представя според типологията на изображенията, но преди това трябва да спомена една рядка икона, в която св. Сава е изобразен сам. Иконата е поставена в царския ред на иконостаса на църквата „Св. Прор. Илия" в гр. Севлиево. Образът е монументален, фигурата е представена до коляно, в четирите ъгъла има по едно клеймо. Иконата е работена през първата половина на XIX в. от тревненски зограф.[8] Включването ѝ в царския ред на иконостаса би трябвало да е във връзка с метоха на манастира Хилендар, намиращ се до църквата (Радев 1996: 113, 115).

В първата група поставям икони, в които са представени само двамата в цял ръст, според по-старата иконографска формула (Суботић 1979: 349, 350; Ђуриć 1997). Забележителна е иконата в

[6] Ерминията е в личния архив на проф. Васил Захариев: Централен Държавен Исторически Архив, София, фонд 1510, оп. 1, а.е. 182.

[7] Най-подробно за този зограф в: Генова 2012: 153–188.

[8] Благодаря на доц. Ангел Николов от Софийския университет, който ми обърна внимание върху тази икона. Нейното по-детайлно проучване предстои.

църквата „Св. Георги“ в Етрополе, изпълнена през 1809 г. и приписана в миналото на зограф Митрофан, син на Никифор от Карпениси – двама зографи, чието творчество е свързано със Света гора (Куюмджиев 2003: 44, обр. 8).[9] Тъй като в Етрополе е имало метох на манастира Хилендар (Радев 1996: 113), може да се допусне, че иконата е донесена от хилендарски духовник. Впрочем, в града е имало от по-отдавнашни времена сръбска махала (Мутафчиев 1973: 305) и иконата на двамата сръбски светци се е появила логично в селището. Двамата са застанали един до друг, вляво Симеон, държащ отворен свитък и кръст, от другата страна св. Сава, с митра на главата и затворено евангелие. Над главите им Христос ги благославя от облаците. Сигнатурите и текстът на свитъка са на гръцки. Текстът върху Симеоновия свитък е един от по-често срещащите се при образите на св. Симеон и Сава, зает от Псалми Давидови (Пс 33: 11) (Ђуриħ 1997: 125). Иконографията е леко осъвременен вариант на създадената в манастира Хилендар схема, поддържана в продължение на два-три века (Медаковиħ 1979: 400, сл. 1–6; Ђуриħ 1997: сл. 1, 2, 4–9, 11).

В депото на Рилския манастир има една икона със същата иконография, датирана от 1873 г., според стиловите белези изглежда работена от Иван Доспевски, син на Димитър Христов от Самоков. Св. Симеон държи скиптър и свитък с текст „честна пред Господем смерт преподобних его“.

Във втората група са иконите, в които св. Сава и св. Симеон държат модел на храм – иконография, която коментирах при разглеждането на параклиса „Св. Симеон и св. Сава“ в Рилския манастир. Вероятно от последната четвърт на XVIII век датира иконата на двамата сръбски светци, която се намира днес в катедралната църква „Св. Димитър“ във Видин. В миналото тя е била част от комплект икони за някоя от видинските църкви, възможно „Св. Пантелеймон“.[10] Аналогии на стила намирам в иконата Богородица

[9] Благодаря на Ал. Куюмджиев за любезно предоставената за повторно публикуване фотография от иконата, която при посещението на църквата през април 2018 не открих.

[10] Иконата само е спомената, без да е репродуцирана в: Гергова 2015: 40. От същия комплект има някои икони и в Църковния музей в София. Виж: Стойкова 2006: 24, ил. на с. 20.

на трон със св. Сава Сръбски и св. Стефан в ризницата на манастира Хилендар (Петковић 1997: 180) и в иконите от иконостаса на хилендарския параклис „Св. Димитър“ от 1779 г. (Ракић 2008: сл. 140–143). През същата година братята х. Тома, Теодор и х. Никола, синове на х. Цено от Видин са дарители на параклиса „Св. Симеон Сръбски“, намиращ се под „Св. Димитър“ (Ракић 2008: 15). Много е възможно именно те да са поръчали и донесли от Света гора иконата, макар че и други видинчани са дарявали манастира през последната четвърт на века (Медаковић 1974: 41, 42). Живописта на видинската икона е много фина, фигурите са издължени. Двамата държат модел на храм, св. Сава има в дясната си ръка затворено евангелие, а св. Симеон – монашеска патерица. Сигнатурите са на гръцки. Розовият храм е с три двуетажни купола, представен е в разрез, като централният отвор е затворен с червена завеса. Близък паралел е една хилендарска икона на двамата светци, публикувана от Д. Медакович (Медаковић 1979: сл. 7) без конкретно посочване къде точно се намира. Хилендарската икона има изписана дата, която трудно се различава на репродукцията, но изглежда е 1771. Възможно е видинската икона да е дело на същия зограф, може би грък по народност.

Вероятно към края на XVIII в. е изпълнена една интересна икона на Въведение Богородично, в долната част на която са бюстовете на св. Харалампий и св. Никола, а между тях са допоясните изображения на св. Сава и Симеон, придържащи изображение на храм, сигнирани като „ктитори“. Надписите в иконата са гръцки, а авторът е несъмнено свързан с манастира Хилендар. Иконата, намираща се в църквата „Въведение Богородично“ в гр. Чирпан,[11] е принадлежала на някой хилендарски таксидиот, пребивавал в чирпанския метох, или е донесена от Хилендар по поръчка на местни жители или от чирпански поклонници.

Иконографското решение на гравюрата на Захари Орфелин от 1780 г., в която светите Сава и Симеон поддържат заедно църква, а в краката им са захвърлени владетелските инсигнии (Давидов 1978: сл. 136), е възпроизведена до най-малки детайли в една икона

[11] Благодаря на д-р Ваня Сапунджиева от Великотърновския университет за сведението за тази икона и фотографията от нея.

от Митрополитската църква в Самоков (Джурова–Ангелов 2013: 400, ил. 14), изпълнена от самоковски зограф, но поради лошото състояние на живописта по-конкретната атрибуция и датировка са невъзможни.

Като творческа интерпретация на формулата на двамата сръбски светци с модел на храм може да се определят изображенията от риломанастирския параклис „Св. Симеон и св. Сава Сръбски" от зографа Димитър Христов, на които се спрях по-горе. Още една непубликувана самоковска икона, възпроизвеждаща патронната икона от параклиса, се пази в депото на Рилския манастир.

Други иконни варианти, в които са включени образите на двамата светци, са свързани с почитанието на хилендарските чудотворни икони Богородица Троеручица и Богородица Млекопитателница.

Най-старият известен днес препис на хилендарската легенда, която свързва иконата Богородица Троеручица със св. Сава, е в ръкописът с „Чудеса Богородични", датиран от 1750 г. (Пловдивска народна библиотека „Иван Вазов", 110).[12] Според този разказ иконата, която изцелила отсечената ръка на св. Йоан Дамаскин, била придобита от св. Сава в Дамаск, после предадена от него на брат му Стефан Първовенчани, който я носел в битки и накрая я оставил в Скопие, откъдето иконата сама дошла в Хилендар. Макар легендата да няма историческа основа (Миљковић 2007: 225) тя е била широко известна сред българите поради тесните и разностранни контакти със Света гора и манастира Хилендар. Образът на св. Сава се появява или като маргинално изображение в реплики на иконата Троеручица, или в композиция със своя баща св. Симеон, като двамата държат иконата.

Вероятно през 1787 г. е изпълнена на Света гора иконата Богородица Троеручица за църквата „Св. Никола" в Жеравна, където Хилендар е имал метох (Паскалева 1975: ил. 6; Гергова 2011: 391, ил. на с. 401). Бюстовете на светите Сава и Симеон са разположени във фона, над раменете на Богородица, като по този начин е напомнена легендарната версия за ролята на св. Сава за нейното

[12] Гергова 2011: 389. В България са запазени и други преписи на легендата – от 1775 г. (НБКМ 741) и от 1778 г. (ЦИАИ 450).

донасяне. По времето, когато е изпълнена иконата, в Жеравна е пребивавал хилендарски духовник на име Сава и е възможно той да има някаква роля за изпълнението ѝ. Според М. Стойкова (2006: 26) тази икона и няколко други в църквата са работени в ателието на Митрофан монах от Галатиста.

Приблизително от същото време са две икони, работени изглежда в едно светогорско зографско ателие – едната е домашна икона частно притежание, а другата е в църквата „Арх. Михаил" в гр. Гоце Делчев (Гергова 2011: 401). В иконата частно притежание около изображението на Богородица Троеручица са разположени по три медальона, оформени от преплитането на клонки: в лявата част отгоре надолу са представени: неизвестен архиерей, под него ап. Петър, под него св. Харалампий; вдясно св. Сава Сръбски, ап. Павел, св. Симеон Сръбски. Същата концепция е развита в иконата в гр. Гоце Делчев. Тук медальоните са повече и изображенията в тях са групирани смислово: най-горе са св. Йоан Предтеча и св. Йоан Богослов; под тях са апостолите Петър и Павел; на св. Григорий Богослов вляво съответстват св. Василий Велики и св. Йоан Златоуст от другата страна. Св. Никола и св. Атанасий Александрийски допълват групата на архиереите вляво. По долната рамка са разположени св. Параскева, св. Георги, св. Димитър и св. Симеон Сръбски. Изображението на св. Сава Сръбски е до него в основата на вертикалната рамка. Подбрани са най-значителните фигури от православния пантеон, които се почитат в Хилендар.

В литературата е спомената малка икона на Богородица Троеручица със св. Сава и св. Симеон Сръбски в цял ръст, изпълнена през 1818 г. (Стойкова 2006: 26), която не е публикувана и е недостъпна за изследване.

Най-ранната засега известна икона на самоковския зограф Димитър Христов, датирана от 1820 г. (Генова 2012: 29–30, ил. 1), е Богородица Троеручица, в долната част на която са разположени полуфигурите на св. Сава и св. Симеон в барокови медальони. Св. Сава е с митра и държи затворено евангелие. Св. Симеон държи миниатюрно изображение на църква. Така е подчертана хилендарската „връзка" в сюжета на иконата. Според Елена Генова иконата е работена за Рилския манастир във връзка с новопостроения параклис „Св. Симеон и св. Сава Сръбски". Запазена е и подготвителна

рисунка за иконата, в която в медальоните има два идентични образа на св. Симеон с модел на храм в ръце (Генова 2012: ил. 2).

В църквата „Успение Богородично“ в Копривщица се съхранява икона на Богородица Троеручица, от двете страни на която са изобразени в цял ръст св. Сава и св. Симеон. Св. Сава е с митра на главата и архиерейски жезъл в ръка, а св. Симеон държи кръст и броеница. Иконата е изпълнена през първата половина на XIX в. от тревненски зограф.[13] В Копривщица също е имало хилендарски метох, както впрочем и в Трявна (Радев 1996: 135, 136). В тревненската църква „Св. Арх. Михаил“ се пази реликварий, останал от някой от хилендарските духовници в града. Върху капака му има композиция, идентична на копривщенската икона, която има и същия формат: в центъра в барокова рамка е представена Богородица Троеручица, вляво в отделно поле е св. Сава Сръбски с митра и жезъл, вдясно е св. Симеон, който държи кръст и свитък с текст: „Господи, возлюбих благолепие...“ (Друмев 1976: прил. 129, 130).

Също от тревненски зограф, но може би малко по-късна от копривщенската, е една икона, днес в Историческия музей на Карнобат (Момчилов 2005: 20). Двамата сръбски светци са в цял ръст от двете страни на Богородица Троеручица, в долната част има бюстове на още шестима светци.

Подобни икони – реплики на Троеручицата, придружени от образите на хилендарските основатели св. Сава и Симеон, трябва да е имало повече, отколкото днес са ми известни. Това подсказва сметководният тефтер на габровския зограф Йоан Василев, който е записал през 1854 г. поръчка, получена от игумена на Гложенския манастир и протосингел на Ловчанската митрополия Йосиф за икона на Богородица със св. Симеон и св. Сава Сръбски (Христов–Балчев 1984: 241). Един от хилендарските метоси се е намирал в Ловеч.

Няколко хилендарски гравюри представят св. Сава и св. Симеон, които държат иконата Богородица Троеручица над изображение на

[13] Църквата „Успение Богородично“ в Копривщица е възобновена през 1817 г. Още през 1816 г. за нея е изпълнена една икона на Богородица Троеручица от тревненския зограф Йоаникий поп Витанов (Василиев 1965: 40, ил. 8). Стилът на иконата със св. Симеон и Сава е много сходен, което ориентира и за времето на изпълнение, и за зографа или поне зографската фамилия, защото чичото на Йоаникий, Симеон Цонюв, работи често заедно с него и в същия стил.

комплекса на манастира Хилендар: изпълнената от Андрей Павлов Черноморец през 1817 (Давидов 1990: 32), почти идентична от 1818 г., работена с иждивението на архимандрит Исая (Давидов 1990: 33), който според мен е рилският монах и любител на графичното изкуство (Гергова 2000: 473), и една недатирана, която Д. Давидов датира от средата на XIX век (Давидов 1990: 44). Тези графики са били модели за две икони. Едната е от църквата в гр. Брезник (Гергова 2008: сл. 10) и може да се датира от 40-те години на XIX век. Работена е от зографа Яначко Станимиров, който е изпълнил и стенописите в храма. Св. Симеон е обозначен като преподобен и „а (първи) цар сербски", което насочва към най-ранната от посочените хилендарски гравюри. Зографът е опростил композицията, като е премахнал всички подробности от своя модел, но е добавил в ръцете на св. Симеон свитък с текст, който липсва в графиката. В музея при Митрополитската църква в Самоков има една неголяма икона със същата иконография, но състоянието на живописта е извънредно лошо. Все пак може да се предположи, че иконата е изпълнена от самоковски зограф.

Схемата със светите Сава и Симеон, държащи икона, е използвана в икона от иконостаса в църквата „Св. ап. Петър и Павел" в гр. Кула (Гергова и др. 2017: 25). Зографът е от Тревненската художествена школа, а датата е вероятно 1864, от когато са някои икони в същия ред на иконостаса. Двамата светци са с иконографските белези на Симеон и Сава Сръбски, но зографът е означил св. Сава като „Сава Освещени", очевидно не е разбрал модела, който е следвал, нито се е съобразил, че св. Сава Освещени е монах, а не архиерей. Не е знаел и смисъла на композицията, защото иконата, която двамата държат, е на Богородица с Младенеца от типа Одигитрия.

Захари Зограф от Самоков е автор на една домашна икона,[14] дарена от наследник на пловдивския учител Йоаким Груев, просветител и борец за независима българска църква (Българска интелигенция 1988: 168–169). Представена е Новозаветна Св. Троица с Короноване на Богородица, а в долната част под арки са св. Йоан Рилски, св. Симеон и св. Сава и св. Стилиян Детепазител. Двамата

[14] Иконата е публикувана многократно. Последна публикация: Соколова 2010: 34 – датира иконата от 40-те години на XIX век.

сръбски светци са подобни на образите от иконата Богородица Троеручица на брата на зографа – Димитър Христов от 1820 г.

В архива на Захари Зограф има подготвителна рисунка за икона Богородица Млекопитателница,[15] в долната част на която има същите бюстове на св. Сава и Симеон, държащ храм. В края на 40-те или началото на 50-те години на XIX в. Захари Зограф работи в Преображенския манастир и между иконите, които изпълнява, има Богородица Млекопитателница с образите на св. Симеон и св. Сава Сръбски в долната част, за която изглежда е правена рисунката.[16] Комбинацията на образи е свързана отново с манастира Хилендар и чудотворната икона на Богородица Млекопитателница в карейския скит „Св. Сава", която трябва да е била известна на зографа. Според легендата и тази икона била донесена от лаврата „Св. Сава" край Йерусалим (Кратко описвание 1853: 9, 42; Чудотворни икони 2006: 61–62).

В Художествената галерия „Димитър Доброви́ч" в гр. Сливен се пази икона, която е може би най-интересното произведение от всички разгледани досега.[17] Изобразени са светите Сава и Симеон Сръбски в цял ръст, държащи модел на църква, като в четирите ъгъла има по три житийни сцени в барокови медальони. Най-долу върху разгърнат свитък е изписано на гръцки: руфет (еснаф) на халачите (памукчиите) и подпис на зографа Симеон. Става дума за Симеон Цонюв от Трявна (Василиев 1965: 36–39), който има подписани икони в Сливен. Други икони от същия комплект от сливенската църква „Св. Димитър" са датирани от 1819 г. (Юбилейна книга 1931: 88, 89; Милев 2008: 80, ил. на с. 90; Попова 2013: 110).

Двамата светци стоят върху под с перспективно очертани плочки, в краката им са захвърлени инсигниите на властта – корони, скиптри и сфери. Над главите им в сияние Христос ги благославя с две ръце. Св. Сава е с богато орнаментирани одежди, с архиерейски жезъл и митра, св. Симеон държи кръст. Постройката, която

[15] Соколова 2010: 103 – датира рисунката от края на 30-те години на XIX в.

[16] Иконата не е публикувана. Дължа благодарност на д-р Иван Ванев от Института за изследване на изкуствата за това сведение и за фотографията от иконата.

[17] Иконата не е публикувана, само е спомената в: Цанева 2005: 52; Попова 2013: 110.

поддържат помежду си, има три двуетажни купола, от които централният е по-голям.

Житийният разказ започва в горния ляв ъгъл със сцена, озаглавена „Светият беше изпълнен със Светия дух". Св. Сава, богато облечен младеж, седи на трон и държи сфера, към него лети Св. Дух. Следващата сцена представя отиването на св. Сава на Света гора. Разказът продължава в горния десен ъгъл с „Баща му изпрати да го търсят и го намериха". В следващия медальон е представен св. Сава, приел монашески постриг, от една кула хвърля одеждата, короната и сферата на войниците, които са долу. Продължението е в долните сцени в горния регистър: „Св. Сава посветен в йерейство". От другата страна е „Св. Сава е посветен за архиерей". В долния ляв ъгъл са разположени сцените: „На св. Сава се дава патерица" и „Идването на св. Симеон на Света гора". Най-долу вляво са две сцени: „Светите Симеон и Сава създават манастира Хилендар" и „Смъртта на св. Сава". Отдясно са последните две сцени: „Пренасяне мощите на св. Сава" и „Успението на св. Симеон".

Подборът на сцени в цикъла и тяхната иконография са твърде интересни и заслужават специално изследване, което ще направя другаде. Житийният цикъл е своеобразен, не се повтаря буквално с по-ранните известни цикли (Кајмаковић 1977: 252–255; Симић-Лазар 2006: 69–91; Ракић 2008: 59–62) и въпросът за източника, използван от зографа, е интересен. Струва ми се, че определяща роля за концепцията на иконата и дори за избора на светите сърби за иконата, дар от сливенските памукчии, трябва да е играл тогавашният хилендарски духовник в Сливен – йеромонах Йосиф, интересна и типична фигура на монах таксидиот, с книжовни интереси, просветител и духовник, отдаден на интересите на своя манастир, с който е поддържал редовна писмовна връзка (Караджова 2014: 25–61). Хилендарският метох в Сливен е бил към църквата „Св Димитър" (Караджова 2014: 59), за която е изпълнена иконата. Йеромонах Йосиф е бил предан на хилендарските ктитори св. Сава и Симеон и редовно в писмата си ги призовава на помощ. В едно от писмата си до Хилендар от 1809 г. той иска да му изпратят неназована „щампа манастирска" (Караджова 2014: 162). Възможно е за централните изображения в сливенската икона да е използвана гравюра, в която св. Сава и неговият баща са

представени заедно, като ктитори на Хилендар, държащи модел на храм или държащи иконата Троеручица. Като се има предвид датата на сливенската икона и на писмото на Йосиф, единствената гравюра, за която може да става дума е тази от Захари Орфелин (1780 г.) (Давидов 1978: сл. 136). Изглежда, че тази щампа наистина е използвана от зографа – за това говори общата композиция, фигурата на благославящия в небесата Христос, захвърлените в нозете на светците инсигнии на светската власт.

Интересно е, че сливенската икона е дарена от едно професионално сдружение – на производителите на памучни платове. В Сърбия св. Сава се е почитал като патрон на множество професии, сред които и на тъкачите (Раденковић 2001: 95, 99). Дали тук имаме подобно приемане на сръбските светци за професионални покровители, не е ясно. Подобен въпрос поставя и една друга икона, от църквата „Прор. Илия“ в с. Ковачевци, Самоковско, датирана от 1850 г. Представени са в цял ръст един до друг св. Сава и св. Мина. Надписът съобщава дарителите – руфет маданджийски. Зографът е от Самоковската художествена школа (Гергова 2014: 335–336, ил. 6). Макар че в сигнатурата не се уточнява кой св. Сава е представен, иконографските белези доказват без съмнение, че това е сръбският светец. Нито за един от двамата представени на иконата светци не е известно да имат отношение към рударството и свързаните с него дейности. В Самоковско, където тази професия е упражнявана масово (включително в с. Ковачевци) съществуват предания (Темелски 2000: 30–31), вероятно имащи основание, че рударството в региона е свързано със сръбско присъствие. В околностите на Самоков има Сръбско село (днес с. Мала църква). Възможно е изборът на св. Сава в иконата да е определен от етническата принадлежност на някой от дарителите ѝ.

За известността на св. Сава Сръбски сред българите и за вариантите на неговото изобразяване играят роля и графичните изображения, на които ще се спра накратко. Въпросът е важен, защото най-често при работата си със слабо познати образи и теми зографите са прибягвали до графични изображения, които са използвали като модели.

На първо място ще спомена книгата Стематография с гравюри на Христофор Жефарович, която се е намирала в България и е

притежавана и използвана от редица зографи като наръчник. Според Николай Райнов (1924: 11) в „Описанието на Атон", издадено през 1853 г. в Цариград, на с. 13 имало гравюра със светите Сава и Симеон, захвърлили знаците на земната власт, държащи икона на Богородица над изображение на манастира Хилендар. В достъпния ми екземпляр от книгата в Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София няма гравюри. Особен интерес представляват графичните илюстрации, намиращи се в някои от екземплярите на „Кратко описание на Светата и преславна гора Атонска", поправено от А. П. Гранитски и отпечатано в Русе през 1867 г. (Райнов 1924: 9–11), разпространявани и като самостоятелни отпечатъци. В една от тези илюстрации са изобразени в горната част св. Сава Сер(бски) с патерица и митра и св. Симеон с празен свитък в ръка, а отдолу в самостоятелно поле е „церковь Хилендарская" (Поклонници 2002: кат. 73). Трябва да се отбележи, че в тези издания е поместено и кратко животоописание на св. Сава.

Публикувани са отпечатъци в български сбирки от някои хилендарски щампи, в които присъства образът на св. Сава Сръбски: Манастирът Хилендар от 1779 (Томов 1975: обр. 12, 13); св. Сава и св. Симеон с манастира Хилендар и иконата Троеручица, 1818, монах Арсений (Томов 1975: обр. 295); литографията със св. Сава и св. Симеон, държащи иконата Троеручица, Белград, 1855 (Гергова 2008: сл. 7).

За разлика от тиражираните печатни книги и графични отпечатъци, един руски ръкопис с Чудеса Богородични (1812), който е бил в Самоков, а днес е в Софийската Национална библиотека (НБКМ 740), е имал очевидно по-малко значение, но украсата му е особено интересна. На два листа в ръкописа има отпечатъци от медно клише, изпълнено през 1813 г. Представена е иконата Богородица Троеручица, а върху рамката са св. Сава, сигниран като Първи архиепископ сръбски, и св. Симеон, Първи цар сръбски. Под иконата са изобразени захвърлените от двамата инсигнии на земната власт. Около единия отпечатък е изписан тропар на св. Сава на трети глас (Гергова 2008: 300–301).

Макар че настоящият текст няма претенции да е събрал всички изображения на св. Сава Сръбски, намиращи се в България, ясно е, че образът му не е бил екзотична рядкост. Представените

паметници се намират в широк географски ареал и в повечето случаи може да се проследи тяхната пряка или опосредствана връзка с манастира Хилендар. Сигурно не е случайно, че най-ранните образи от XVIII век са от последната му четвърт, когато са особено засилени контактите на обителта с българските земи. Докато в края на XVIII и началото на XIX век виждаме изображения, донесени от Света гора или изпълнени на място от светогорски майстори, то постепенно образът влиза в репертоара на зографи от българските художествени средища. Всяко изображение има своя исторически контекст и смисъл, които бяха накратко проследени. Най-общо би могло да се твърди, че св. Сава Сръбски е познат сред българите през разглеждания период и почитан като основател на манастира Хилендар и като личност, тясно свързана с извънредно популярната чудотворна икона Богородица Троеручица, и това ясно личи в изследваните изображения. Трябва специално да се отбележат двата житийни цикъла, които за времето си са изключителна рядкост и показват както детайлно познаване на живота на св. Сава, така и висока степен на почитание. Рафинирани нюанси в осмислянето на образа на сръбския светец са характерни най-вече за Рилския манастир, който е и място на най-голяма концентрация на изображения на светеца.

Цитирана литература

Аврамовић, Димитрије. *Света гора са стране вере, художества и повестнице*. Београд, 1848.

Бакалова, Елка. „Житејни циклус светога Саве у Рилском манастиру." Војислав Кораћ (ур.). *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*. Београд: САНУ, 2000, 489–494.

Баришић, Ранко. „Путописци и етнолози о Хиландару." Војислав Кораћ (ур.). *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*. Београд: САНУ, 2000, 251–258.

Българска интелигенция 1988: *Българска възрожденска интелигенция*. Енциклопедия. София: Д-р Петър Берон, 1988.

Василиев, Асен. *Български възрожденски майстори*. София: Наука и изкуство, 1965.

Генова, Елена. *Второто поколение зографи от Самоковската художествена школа. Димитър Христов Зограф. Йоан Николов Иконописец. Костадин Петрович Вальов*. София: Омофор, 2012.

Гергова, Иванка. „Рилският манастир и Хилендар." Војислав Кораћ (ур.). *Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*. Београд: САНУ, 2000, 467–476.

Гергова, Иванка. „Агиографската концепция на Никола Образописов." *Манастирската култура на Балканите*. Годишник на Софийския университет. Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев", т. 94 (13), 2004, 235–246.

Гергова, Иванка. „О неким графичким приказима Богородице Тројеручице." *Ниш и Византија*, VI. Ниш, 2008, 297–304.

Гергова, Иванка. „Почитанието на Богородица Троеручица сред българите през 18–19 в." *Црквене студије* 8 (2011): 387–403.

Гергова, Иванка. „Небесни покровители на професии в Самоковско." *Име и святост*. София: РОД, 2014, 330–339, 435–439.

Гергова, Иванка. „Православно изкуство във Видинско. Предварителни наблюдения." *Проблеми на изкуството* 4 (2015): 38–49.

Гергова, Иванка, Елена Генова, Иван Ванев, Майя Захариева. *Дебърски майстори във Видинска епархия*. София: Институт за изследване на изкуствата, 2017.

Григорович, Виктор. *Очерк путешествия по европейской Турции*. Москва, 1877. София: Българска академия на науките, 1978.

Давидов, Динко. *Српска графика XVIII века*. Нови Сад: Матица Српска, 1978.

Давидов, Динко. *Хиландарска графика*. Београд: Просвета, 1990.

Друмев, Димитър. *Златарско изкуство*. София: Българска академия на науките, 1976.

Ђуриħ, Војислав. „Једна антиисламска икона светог Саве Српског и светог Симеона Немање." *Хиландарски зборник* 9 (1997): 119–141.

Джурова, Аксиния – Светозар Ангелов. „Познати и непознати образи на св. Сава Сръбски от османския период в България." Међународни научни скуп *Осам векова манастира Милешеве*. Милешева, 2013, 389–404.

Жефарович, Христофор. *Стематография*. Изображение оружий илирических. Виена, 1741. София: Наука и изкуство, 1986.

Захариева, Майя. „Църквата „Св. Анна" в село Яна." *Проблеми на изкуството* 4 (2016): 22–27.

Кајмаковиħ, Здравко. *Георгије Митрофановиħ*. Сарајево, 1977.

Караджова, Даринка. *Сливен и Елена през Възраждането. Принос към изследванията*. София: Болид ИНС, 2014.

Коева, Маргарита. *Рилският манастир*. София: Борина, 1995.

Кондика 1998: Божидар Райков. *Хилендарската кондика от XVIII век*. София, 1998.

Корпус 2006: *Корпус на стенописите в България от XVIII век*. София: Българска академия на науките, 2006.

Корпус 2018: *Корпус на стенописите от първата половина на XIX век в България*. София: Институт за изследване на изкуствата при Българска академия на науките, 2018.

Кратко описвание 1853: *Кратко описвание на святата и преславна гора Атонска*. Списано А. Хилендарцем, исправено от А. П. П. Гранитскаго. Цариград, 1853.

Куюмджиев, Александър. „Неизвестни творби на Митрофан зограф." *Проблеми на изкуството* 2 (2003): 41–53.

Куюмджиев, Александър. *Стенописите в църквата „Св. Никола" в град Елена*. София: Българска академия на науките, 2011.

Куюмджиев, Александър. *Стенописите в Главната църква на Рилския манастир*. София: Институт за изследване на изкуствата при Българска академия на науките, 2015.

Кънчов, Васил. *Българско просветителско огнище в началото на 19-ия век*. Юбилеен сборник по случай 25-годишнината от първия випуск на Габровската априловска гимназия. Пловдив, 1900, 101–109.

Медаковић, Дејан. „Манастир Хиландар у 18. веку." *Хиландарски зборник* 3 (1974): 7–72.

Медаковић, Дејан. „Историјске основе иконографије св. Саве у XVIII веку." Војислав Ђурић (ур.). *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 1979, 397–406.

Милев, Светослав. „Иконите на Йоаникий папа Витанов в Сливен." *Известия на Специализирания музей за резбарско и зографско изкуство – Трявна*, т. 1 (2008): 80–90.

Миљковић, Бојан. „Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара." *Зограф* 31 (2006–2007): 219–228.

Момчилов, Димо. „Към въпроса за църковното развитие в карнобатско – 165 години карнобатски храм „Свети Йоан Богослов"." *Проблеми на Възраждането в югоизточна България*, III–IV. Варна: Зограф, 2005, 16–35.

Мутафчиев, Петър. „Из нашите старопланински манастири." *Избрани произведения*, том втори. София: Наука и изкуство, 1973, 257–440.

Неофит Рилец. *Описание болгарскаго священнаго монастыря Рылскаго*. София, 1879.

Никифор, йеромонах – йеромонах Йеротей. *Вик от бездната*. Велико Търново: ПИК, 1998.

Паскалева, Костадинка. *Икони от Сливенския край*. София: Септември, 1975.

Петковић, Сретен. *Иконе манастира Хиландара*. Манастир Хиландар, 1997.

Петковић, Сретен. „Представе светога Саве Српског у бугарској уметности XVI и XVII в." *Српски светитељи у сликарству православних народа*. Нови Сад: Матица Српска, 2007, 32–43.

Поклонници 2002: *Поклонници по светите места*. Каталог. Сливен, 2002.

Попова, Елена. *Еснафи и светци*. Велико Търново: Университетско издателство „Св. Кирил и Методий", 2013.

Радев, Иван. *Таксидиоти и таксидиотство по българските земи XVIII–XIX в.* Велико Търново: Абагар, 1996.

Раденковић, Љубинко. „Свети Сава у народном предању." *Култ светих на Балкану*. Лицеум, 5. Крагујевац, 2001, 89–106.

Райнов, Николай. „Графиката на Николай Павлович." *Годишник на Пловдивската библиотека и музей за 1922 г.* (1924): 67–189.

Ракиħ, Зоран. *Цркве светої Димиħрија и светої Саве Српскої у Хиландару*. Нови Сад: Матица Српска – Београд: Друштво пријатеља Свете Горе Атонске, 2008.

Сава Хиландарац. *Исħорија манасħира Хиландара*. Београд: Народна библиотека Србије, 1997.

Симиħ-Лазар, Драгиња. „Илустровано житије св. Саве Српског на икони из Мораче. Однос слике и литерарних извора". *Саопшħења* XXXVII–XXXVIII (2006): 69–91.

Соколова, Доротея. *Захари Зограф. 1810–1853*. Каталог. София, 2010.

Стоилова, Калина. „Поменик на Хилендарския манастир от 1767 г." *Исторически преглед* 3 (1978): 95–103.

Стойкова, Мариела. „Таксидиотите и тяхната роля за формиране облика на изкуството през Възраждането." *Проблеми на изкуството* 1 (2006): 18–30.

Суботиħ, Гојко. „Иконографија светога Саве у време турске власти." Војислав Ђурић (ур.). *Сава Немањић – Свеħи Сава. Исħорија и ħредање*. Београд: САНУ, 1997, 343–356.

Темелски, Христо. *Самоков през Възраждането*. София: Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев", 2000.

Томов, Евтим. *Български възрожденски щампи*. София: Български художник, 1975.

Фотиħ, Александар. *Светa Гора и Хиландар у Османском царħву XV–XVII век*. Београд: САНУ, 2000.

Христов, Христо – Владимир Балчев. „Из тефтера на габровския зограф Иванчо Хадживасилев." *Известия на Българското историческо дружество* XXXVI (1984): 233–251.

Цанева, Люба. „Тревненски майстори в югоизточна България." *Проблеми на Възраждането в югоизточна България*, т. III–IV. Варна: Зограф, 2005, 42–59.

Чудотворни икони 2006: *Чудотворни икони на Пресвета Богородица*. Света гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. вмчк. Георги Зограф", 2006.

Џамиħ, Владимир. „Представе светог Симеона и светог Саве Српског у зидном сликарству манастира Хиландара." *Шесħа казивања о Свеħој Гори* (2010): 101–143.

Юбилейна книга 1931: *Юбилейна книга на катедралний храм „Св. Димитър" в гр. Сливен*. 1831–1931. София, 1931.

Ivanka Y. Gergova

Depictions of Saint Sava in Bulgarian Art in the 18th and 19th Centuries

Summary

The depictions of Saint Sava of Serbia dating from the last quarter of the 18th century or the early 19th century presented in the paper originate from a wide geographic area and in most cases it is possible to establish a direct or indirect connection with the Hilandar monastery. In the late 18th and early 19th century, the paintings showing Saint Sava were mostly brought from Mount Athos or painted locally by Athonite artists. Nevertheless, the depictions of the Serbian saint became part of the repertoire of zograph-style artists in Bulgarian painting centres. Each depiction has its own historical context and meaning, which are explored in the paper. Saint Sava of Serbia was well known among Bulgarians in the studied period and was respected as the founder of the Hilandar monastery and the person closely associated with the exceptionally popular miraculous icon of the Three-Handed Virgin Mary, and this is clearly seen in the studied images. Special attention should be paid to the two hagiographic cycles, exceptionally rare at that time, which reveal detailed knowledge of the life of Saint Sava, as well as great respect for this saint. Refined details in designing the depictions the Serbian saint are particularly typical of the Rila Monastery, which is also the site with the highest concentration of his images.

Ил. 1. Църква „Св. Никола“, гр. Елена

Ил. 2. Параклис „Св. Йоан Богослов“, Рилски манастир, 1824 г.
Зограф Димитър Христов от Самоков

Ил. 3. Метох „Пчелина“, Рилски манастир, 1834 г.
Зограф Димитър Молеров от Банско

Ил. 4. Параклис „Св. Симеон и св. Сава Сръбски", Рилски манастир, 1846 г.
Зограф Димитър Христов от Самоков

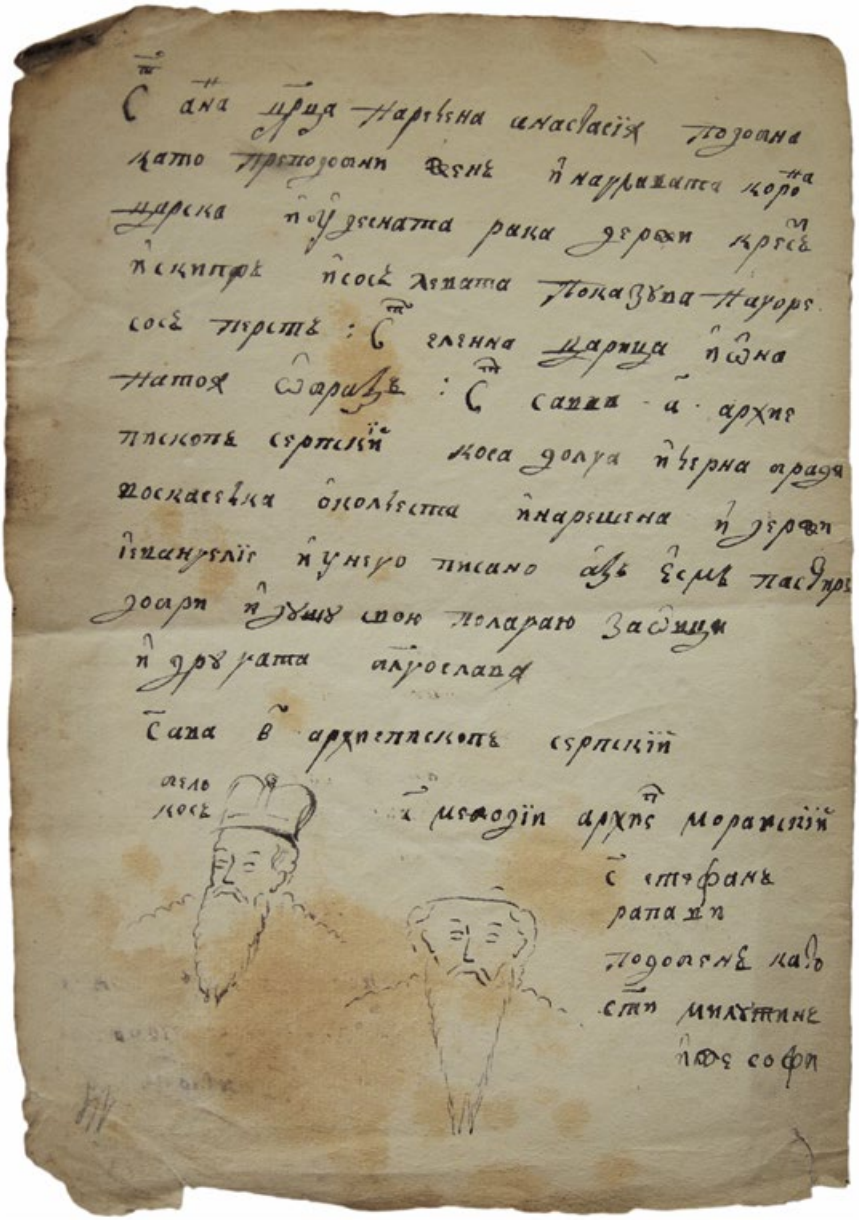
Ил. 5. Троянски манастир. Притвор на католикона, 1847–1849 г.
Зограф Захари Христов от Самоков

Ил. 6. Преображенски манастир, 1849 г.
Зограф Захари Христов от Самоков

Ил. 7. Църква „Св. Анна“, с. Яна, 1845 г.

Ил. 8. Църква „Св. Никола", с. Туден, 1845 г.

Ил. 9. Църква „Св. Никола“, гр. Елин Пелин, около 1856 г.



Ил. 10. Ерминия на Йоан Иконописец от Самоков

Ил. 11. Църква „Св. Георги“, гр. Етрополе

Ил. 12. Рилски манастир, депо

Ил. 13. Църква „Св. Димитър“, гр. Видин

Ил. 14. Рилски манастир, депо

Ил. 15. Църква „Св. Никола“, с. Жеравна

Ил. 16. Частна колекция

Ил. 17. Църковен музей, София, 1820 г.
Зограф Димитър Христов от Самоков

Ил. 18. Църква „Успение Богородично", гр. Копривщица

Ил. 19. Църква „Арх. Михаил“, гр. Трявна

Ил. 20. Църква „Св. ап. Петър и Павел“, гр. Кула

Ил. 21. Градска художествена галерия, гр. Пловдив

Ил. 22. Преображенски манастир

Ил. 23. Градска художествена галерия, гр. Сливен
Зограф Симеон Цонюв от Трявна

Ил. 24. Градска художествена галерия, гр. Сливен

Ил. 25. Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, София
Чудеса Богородични (НБКМ 740)

ВЛАДИМИР М. СИМИЋ

Између Жефаровића и Соларића: промена историјске слике светих Ћирила и Методија у другој половини XVIII века

Црквена политика избеглих пећких патријараха Арсенија III и Арсенија IV ослањала се на култове средњовековних светитеља у борби за очување православног идентитета и остварење политичких циљева српског народа у Угарској. Стога су свети Ћирило и Методије, као и њихови наследници сагледавани најпре као помесни архиепископи који су потврђивали континуитет и духовна права српских патријараха на све просторе које је насељавао српски народ. Ликовна дела која су у том смислу настајала за потребе пропаганде, попут Стематографије Христофора Жефаровића, садржала су приказе појединих јужнословенских светитеља из непосредног окружења Солунске браће. Међутим, просветитељске реформе које су у Хабзбуршкој монархији спроведене у другој половини XVIII века, истакле су језик а не веру као основни елемент око којег се интегрише српска заједница. Та промена је условила и промену погледа на историјску улогу светих Ћирила и Методија, те се они почињу сагледавати у контексту језичких и књижевних реформи које су спровели међу Словенима. Један од важних српских писаца из времене око 1800. године који је о овом проблему доста писао био је Павле Соларић. Овај рад бави се питањем промене интерпретације светих Ћирила и Методија између барокног и просветитељског концепта исказаних у Жефаровићевом и Соларићевом делу.

Кључне речи: свети Ћирило и Методије, Христофор Жефаровић, барок, Стематографија, бакрорез, Павле Соларић, просветитељство, језичке реформе, Хабзбуршка монархија

Заступљеност светих Ћирила и Методија у српској култури XVIII века до данашњих дана недовољно је истражен проблем. Томе је погодовала и чињеница да није сачувано много ликовне грађе из

* Владимир М. Симић, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Одељење за историју уметности.

Чланак је резултат рада на пројекту „Представе идентитета у уметности и вербално-визуелној култури новог доба“ (бр. 177001).

тог периода на основу које би било могуће постављати нове хипотезе или нудити интерпретације. Стога би се могло помислити да се о Словенској браћи и није много знало, односно да они нису били у фокусу пажње српске елите. Међутим, елементе за скицу о рецепцији светих Ћирила и Методија у српској култури у доба барока и просветитељства дају нам два примера, којима ће бити посвећена пажња у даљем тексту.

Како је забележио Љубомир Дурковић-Јакшић, свети Ћирило и Методије се у XVII и XVIII веку помињу у богослуженим рукописним књигама: требницима, календарима, синаксарима и разним зборницима, али нешто ређе у сликарству (Дурковић-Јакшић 1986: 17–19; Павловић 1965: 11–20). Истраживања су показала да су до XVII века њихови култови били присутнији у православним црквама у данашњој Македонији и Албанији, него на северу. Поред поштовања светог Климента Охридског и светог Наума Охридског, од прве половине XVII века тамо је изникао још један облик култа у форми поштовања Светих седмочисленика словенских: светих Ћирила и Методија и њихових светих ученика Климента, Наума, Саве, Ангелара и Горазда (Rousseva 2017: 68; Грозданов 1983: 84–86; Геров 2013: 51). Изузетак је фреска с приказом светих Ћирила и Методија изведена 1608. године на јужном зиду ђаконикона у манастиру Хопову, у сцени Служба архијереја (Rousseva 2017: 69–70). Како је утврдио Цветан Грозданов, култови светитеља везаних за Охридску дијецезу мигрирали су заједно с народом који је у Великој сеоби 1690. пребегао на север у Угарску. Култови словенских светитеља у новом веку долазе и из Москопоља, области насељене Цинцарима, који су се заједно са Србима раселили по градовима широм Угарске, те поручивали иконе и графике са светитељима из старе отаџбине (Грозданов 1983: 228–229). Свети Ћирило Филозоф приказан је 1735. године у зидном сликарству цркве манастира Драче код Крагујевца. На једној слици приказан је међу Седмочисленицима, а на другој у олтарском простору у сцени Служба архијереја (Грозданов 1983: 118–119; Шелмић 2004: 55–59). Овај светитељски пар је још од средњег века у црквеној књижевности упоређиван са светим апостолима Петром и Павлом, а та традиција се задржала све до XVIII века. Њихова мисија ширења хришћанства изједначавана је с апостолским мисионарењем, а они су истицани као архијереји (Rousseva 2017: 77).

Управо иконографија и контекст архијерејске литургије објашњавају барокну рецепцију ове двојице светитеља. Један од најпознатијих и најраспрострањенијих ликовних примера из XVIII века у којем се појављује свети Методије као архиепископ моравски начинио је Христофор Жефаровић. Овај славни бакрорезац, који је радио за клијентелу од Москопоља на југу па до Беча на северу и од Москве до Јадранског приморја, почетком четрдесетих година XVIII века деловао је као издавач за потребе патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте. Одмах након Сеобе 1739. године и преласка у Сремске Карловце, патријарх га је ангажовао да прави бакрорезна дела за потребе не само његове репрезентације, већ и остварења српских црквено-политичких циљева у Хабзбуршкој монархији. Он је био личност која је могла визуелно да прилагоди традиционалне приказе светитеља из Охридске архиепископије новим визуелним обрасцима који су почетком четрдесетих година XVIII века постајали све изразитији код Срба у Карловачкој митрополији. По патријарховом налогу, Жефаровић је прерадио Стематографију дворског историографа Павла Ритера Витезовићева, а затим ју је 1741. године у Бечу штампао Томас Месмер. Књига је замишљена тако да се састоји из поворке светитеља и хералдичког дела, слично ономе како је била замишљена у планираном, али необјављеном делу Serbia illustrata (Тимотијевић 1998: 397; Klaić 1914: 272–277). Дакле, први део ове илустроване књиге чини приказ двадесет четири фронтално постављена светитеља. Они се међусобно разликују и могу се поделити у три групе: првих осам светитеља, груписаних у парове, чине монаси и замонашени владари (свети Симеон Немања, свети Стефан Првовенчани, свети Давид, цар бугарски, свети Теоктист, свети Наум Чудотворац, свети Никодим Мироточиви, света Анастасија и света Јелена; другу групу од осам личности чине светитељи-архиепископи (свети Сава Српски, свети Сава Други,свети Методије Моравски, свети Јефрем Српски, свети Арсеније Чудотворац, свети Никодим Српски, свети Климент Охридски, свети Теофилакт Бугарски); последњу групу чини низ са ликовима средњовековних српских владара (свети краљ Владислав, свети краљ Милутин, свети Стефан Дечански, свети цар Урош, свети Милутин Мироточиви, свети кнез Лазар, свети Јован Владимир Мироточиви, свети Стефан Штиљановић). На крају те

скупине налази се портрет патријарха Арсенија IV Јовановића, праћен посветним листом, пригодном песмом и патријарашким грбом. Други део књиге који се ослања на Витезовићев узор, што је изричито речено на самом почетку, садржи представу апотеозе цара Душана, иза које се ниже педесет шест грбова различитих држава и територија. Сваком од њих је потом посвећен по један пасус у тексту, у којем се ближе појашњава значење појединих хералдичких знакова и симбола. Књига се завршава алегоријским приказом цара Душана кога уздижу Хронос и Минерва (Давидов 2006: 131–135; Симић 2017: 327–329)

Дакле, поред ликова српских светитеља, појављују се архиепископ моравски Методије и архиепископ охридски Климент, архиепископ бугарски Теофилакт и краљ Јован Владимир, али не и свети Ћирило (сл. 1, 2). Разлози за њихово укључивање у српски светитељски пантеон лежали су у званичној патријарховој титули, чије је потврђивање Арсеније IV Јовановић управо очекивао. Наиме, већ је патријарх Арсеније III Чарнојевић, одмах након преласка у Угарску, од двора тражио потврду титуле патријарха целог Илирика, укључујући и архиепископску над охридском првојустинијанском архидијецезом (Југовић 1934: 11–21). У молби коју је поднео цари-ци у Бечу 14. марта 1741. године патријарх Арсеније IV наводи да се његова власт распростире над Србијом, Бугарском, Македонијом, Далмацијом, Босном, Хрватском, Угарском и уопште свуда где има илирског народа грчке цркве, за шта се потврде могу наћи у статутима и уредбама цара Јустинијана и привилегијама српских краљева Симеона и Саве, на које се и отомански цареви позивају. Стога се у Стематографији и појављује његова пуна титула – „Архиепископ свих Срба, Бугара, Западног Поморја, Далмације, Босне, обе половине Дунава и целог Илирика“ (Јакшић 1899: 30). Одабир светитеља поклапао се са идеалним границама српске цркве, која је своју јурисдикцију поистовећивала са немањићком државом из времена цара Душана, чији се коњанички портрет, окружен грбовима, налази иза другог наслова, после чега следи превод Витезовићеве Стематографије. Датум објављивања књиге, како стоји на првој насловној страни, јесте 21. октобар 1741. године, исти дан када је царица Марија Терезија потврдила Арсенију IV Јовановићу титулу карловачког митрополита и патријарха (Костић 1930: 209; Чурчић

1990: 284). Идејна структура се заснива на идеји о небеској и земаљској Србији, које су биле представљене ликовима националних светитеља и хералдиком (Тимотијевић 1998: 406; Mraz 1980: таб. 3).

Интересантно је да се ни свети Ћирило, ни Методије, ни Климент не појављују више након Жефаровићеве Стематографије, као да је њихова слика у међувремену изгубила ону црквено-политичку употребљивост. Они се не спомињу ни приликом чина проскомидије, у којем се помињу светитељи Симеон, Сава, Арсеније и Максим (Тимотијевић 1998: 390–395). Нема их ни у србљацима, формираним у деценијама након Велике сеобе, а потом преписиваним и прештампаваним током читавог XVIII века (Чурчић 1988: 35–37; 55–57; Трифуновић 1970: 271, et passim). Нису добили место ни у Општој стихири која садржи молитву свим српским светитељима, а коју је спевао вршачки епископ Јован Георгијевић између 1750. и 1761. године, да би је затим као карловачки митрополит објавио 1771. у Бечу у Зборнику изабраних молитви (Чурчић 1988: 168–169; Георгијевић 1771: 51а–51б).Терезијанским реформама у Хабзбуршкој монархији 1774. године смањен је број светитеља у српском црквеном календару, што је довело дотле да се од солунских светитеља помиње само свети Методије као архиепископ моравски 11. маја (Дурковић-Јакшић 1986: 22; Точанац-Радовић 2015: 14–29). Свети Ћирило недостаје и на оном једном примеру фреско-сликарства из параклиса светог Саве у манастиру Хиландару, насталом 1779. године, на којем су приказани свети Сава као архиепископ српски и свети Методије као архиепископ моравски, по моделу уобличеном у Жефаровићевој књизи (Ракић 2008: 47–51; Грозданов 1983: 244–245). Све то јасно показује да је за верско-политичке програме српске елите у Карловачкој митрополији била много важнија архиепископска титула светог Методија или светог Климента, док филолошки рад Солунске браће није заузимао важно место у барокној култури средином XVIII века.

*

Међутим, педесетак година касније примећује се разлика у рецепцији словенских светитеља, и то најпре у питањима језика и књижевности. Тежиште се са интересовања за свете архиепископе Ћирила и Методија и за архијерејски континуитет у контексту права

пећких патријараха, пребацује на проблем језика као важне идентитетске одреднице. Српско језичко питање је од времена терезијанских и јозефинистичких реформи, седамдесетих и осамдесетих година XVIII века, постало тесно повезано са политичким и литерарним кретањима унутар Хабзбуршке монархије. Промовисање немачког језика у званични државни језик, као и појава немачког и мађарског културног национализма, подстицали су мањине у држави на то да изнова размотре сопствени идентитет изражен кроз језичко наслеђе (Ивић 1998: 137–138; Fairey 2003: 191–192). Како је језик крајем века постао симболичко средство за интегрисање појединаца и група у националну заједницу, сукоби су наступили онда када је централна власт реформама непосредно дотакла питање учења матерњег језика у српским основним школама (Костић 1973: 223–226).

У духу тог времена ствари је сагледавао и Павле Соларић (1781–1821), Србин из Велике Писанице крај Бјеловара, књижевник, филолог и интелектуалац просветитељског типа. Највећи део живота проживео је у северној Италији, а последње дане дочекао је у Венецији. Био је велики следбеник Доситеја Обрадовића с којим је и друговао, а кретао се у кругу просвећених интелектуалаца, попут Атанасија Стојковића, Лукијана Мушицког, Саве Мркаља и Вука Караџића (Di Giacomo 2014: 104–107). Књиге које је објављивао „на ползу српског народа“ штампао је грађанском, а не црквеном ћирилицом, чиме се непосредно уплео у полемике и сукобе око српског језика које су се у то време распламсавале. Но, упркос таквом модернизаторском ставу, сматрао је да је очување „Кириловог црквеног писма“ неопходно макар у ученој комуникацији. За њега је то представљало морално исправан став, а одбацивање старе ћирилице видео је као непатриотски чин. Тај амбивалентан став на крају је и утицао на његово место у српској култури, како међу млађим савременицима окупљеним око Вука Караџића, тако и у каснијим историјама књижевности (Andrić 1902: 3–18).

Свој патриотски став Соларић је на проблему језика дефинисао већ у предговору књиге Кључић у моје земљеописаније (1804). Разматрајући прошлост и актуелно стање српског народа изражавао је жалост због његове зле судбине, наглашавајући како је током више векова патио у немаштини, тамновао под Турцима и био приморан на потурчивање или мешање са суседним народима (Ди Ђакомо

2014: 139–140). На почетку књижевног рада заступао је становиште да за народ треба писати народним језиком, а славенским се служити само у посебним научним делима, а као пример пред собом имао је опус Глигорија Трлајића. Током времена заузео је став да би за појмове за које није постојала реч у старом језику, ипак требало пронаћи нове народне речи. По његовом уверењу, онај ко се упути у посао просвећивања народа, тај се мора бринути и о језику. Будући да се с променом епохе мења и језик, онај који мисли да се током више епоха може служити истим језиком, сличан је ономе који хоће „до вијека за истим плотом стајати", тврдио је Соларић. Потребу за еманципацијом и просвећивањем исказао је речима да су сви народи били несретни или потлачени докле год „једноплеменик сељанин није могао или није смио разумијевати тајинствени језик волшебног књижника". „Мени је словенски језик угодан", каже даље, „но само краткости и точности ради његових изговора и као нека остава, где ја многорјечивији бивам као Срб, а нипошто да се за њим раку подобно враћајући, дангубити идем" (Соларић 1804: 8–10; Andrić 1902: 24–25; Iovine 1984: 118–130).

О светом Ћирилу и његовом језичком доприносу писао је у књизи Буквар славенски триазбучни који је објавио 1812. код издавача Пане Теодосија у Венецији. Радећи на њему ослањао се на велики Буквар из 1597. године, на уџбеник граматике Аврама Мразовића из 1794. и на свој необјављени рукопис под насловом Јероглифика (Hieroglifika; Di Giacomo 2014: 113; Тодоров 2010: 83–91). Буквар је поделио на три дела.У првом говори о славеносрпској ћирилици, у другом о славеноруској гражданки и у трећој о глагољици чији настанак је приписиван светом Јерониму (Andrić 1902: 64–65). Део о ћирилици употпуњен је бакрорезима са упутствима из калиграфије, слично како је то већ урадио Захарија Орфелин у својим уџбеницима калиграфије, а о чему је већ писано у контексту просветитељских реформи у Хабзбуршкој монархији (Симић 2009: 209–218). За потребе читалаца убацио је и биографију Константина Мудрољупца, епископа и светитеља словенског у монаштву названог Ћирилом. Наводи да је родом из Солуна у Македонији, из патрицијске породице, а да је са својим братом Методијем увео писменост међу Србе, Бугаре, Рашане, односно илирске, панонске и моравске Словене, те да је саставио азбуку којом је на њихов језик превео

Свето писмо и православно богослужење. Иако су многи писци тврдили да је свети Ћирило био Грк, објашњава Соларић, ипак се мора имати у виду да је у оно време Солун био преплављен Словенима, те да су ова два брата, која су познавала оба језика, могла вешто за словенски језик саставити одговарајуће писмо (Соларић 1812: 101–102). Истицао је заслуге „Светог Кирила Тесалоничанина, просветитеља Срба и других словенских народа у деветом столећу", све време имајући пред собом племениту просветитељску намеру ширења писмености међу најширим друштвеним слојевима. Вероватно је могао да повуче јасне паралеле између посла са којим се сусрео солунски мисионар и својих очекивања на пољу народног просвећивања. Одушак таквом свом језичком патриотизму дао је у предговору књиге, речима:

> „Воскресни Славенски свете, писмонаставниче наш свјати Кириле! (ухо твое да не оскорбисе беседом мојом, овако и горше говоре данас Јединородци твоји) мрак невежества покрива државе, от куду је негда возблистало в Мир сијаније твоје: Славено-Серби заборавили су јазик свој, и небесни дар твој запустили своје писмо! Мала част уче се нечто, и назвају се сохранители достојанија Сербскога; сви прочи не уче се, и гибну сострељајеми стрелом летјаштом во тме! […]
> Сербом треба Буквар достаточан, и отличан от Букварој других Народов, како что је отлична и судбина наша от судбине других, и писмо наше от писма их: најлучше устроено писмо, где, како говори се, тако пише се, и како је написано, тако чита се! […]
> Конечное намерениј с настојаштим Букварем јест, избавити Сербске синове от оне пагубне дангубе с неколикократним пустим пречитаванијем Часослова и Псалтира, која толико дуго није дала Сербом отворити очи" (Соларић 1812: 3–5).

У Јероглифици Соларић се бавио односом српског и словенског језика, дајући предност првом и просуђујући остала словенска наречја према њему. Дело се састојало из пет целина и то: уопште о хијероглифици, о историјској хронологији старих Скита и Сармата, о азбукама различитих народа и етимологији њихових имена, о српској хијероглифици и буквар. Намера му је била, како је сам забележио, да реши хиљадугодишње недоумице о роду и језику

словенском (Andrić 1902: 49). По његовом мишљењу, изразито конфесионално обојеном, словенска азбука би била најзгоднија да постане опште европско писмо, јер садржи три писма: глагољицу светог Јеронима којом су се служили и Латини, ћирилицу на којој су написане све књиге Словена грчког обреда, и руско грађанско писмо које се употребљава у световним списима. Српски језик је, по Соларићу, други језик међу словенским по својој разрађености, а први по својој љупкости (Andrić 1902: 51–52).

И у предговору књиге Azbuka slavenska izjasnena Rimskom, po pravopisaniju Dalmatskomu, Horvatskomu, Slavonskomu, i Krajnskomu. Ljubitelem svojega jezyka i pisma, објављеној у Венецији 1814. године, Соларић се осврће на порекло словенског језика и жали на неславну улогу књижевника који су допринели да словенски народи могу све мање међусобно да се разумеју:

> „Azbuka, pokazavshase najprije u Serbskom narjeciju iliti dialektu, u kojem Ss. Kyrill i Methodij okolo polovine devetoga stoljetija ponesoshe Sveto Pismo k' ostalym Slavenskim, ili kako drughii govore, Slovinskim Narodom, zovese Serbska, i Slaveno-Serbska; a Slavenska za to, shto je od tada medju Slavjane od Adriatskoga i Czernoga, do Blatskoga, Sjevernoga i Vostocnoga Morja razvedena, i shto njom do vjeka najbolje pishese svako narjecije Slavenskoga jezyka. Ovyj jezik, premda je vech u mnogo zemaljaa sasvim izkorenjen, broi josh i danas preko petdeset millionaa ljudij: Dalmaczia, svi Ostrovi iliti Otoczy Adriatskii, Luka (Bokka) Kotorska, komad Albanie, Czerna Gora, Erczegovina, Bosna, Serbia, Bugarska, Srem, Slavonia, Horvatska, Istria, Krajnska, Karintia, Styria, Pannonie, Boemia, Moravia, Sljezia, Luxatska, Poljska, Russie, govore slavenski, a ne pishu vyshe nego sami Russi, Bugari i Serbli! Ostalii svi kerpe, svak na svoj nacin, s' Azbukom Rimskom, ne mogu jedan drugoga knigaa citati, i zatiru sami nemilo svoj slavnyj jezyk i slavenskij rod… O Knixniczy! o Knixniczy!“ (Solarić 1814: bez paginacije)

Значај словенских просветитеља за савремену српску историју Соларић је нагласио и фронтисписом књиге за шта је изабрао бакрорезну представу са њиховим ликовима (сл. 3). Њен аутор био је Јохан Венцел Енгелман (Johann W. Engelman) који је у Бечу неретко радио и поруџбине за српску клијентелу. Тако је по наруџбини

Атанасија Стојковића, а по цртежу Стефана Суботића, израдио 1801. године бакрорезни портрет Доситеја Обрадовића (Краут 1967: 52). Алегоријски приказ састоји се из два барокна медаљона у којима се налазе допојасни портрети светих Ћирила и Методија у епископским одеждама. Изнад њих је хералдички орао у црвено-белим бојама Моравске, који у канџама носи владичанске инсигније – штап и крст. Испод медаљона су укрштене палмова и маслинова грана, као стари симболи мира, често кориштени у барокној политичкој емблематици (Тимотијевић 2008: 301; Schumann 2003: 326–327). Сажети текстови испод, на српском и латинском језику, додатно појашњавају улогу и значај представљених личности. Први текст упућује да се ради о Ћирилу и Методију, митрополитима Велеграда у Моравској, и словенским учитељима. Поред је уписана година 1749. која више указује на латински запис ниже овог, у којем се каже: „S.S.P.P.N.N. CYRILLUS ET METHODIUS Episcopi et Apostoli Moraviae, qui multas Sclavoniae magnae, aliarum que Regionum gentes cum earum Regibus ad fidem Christi perduxerunt“ (Свети оци наши Ћирило и Методије, епископи и апостоли Моравске, који су многе народе велике Славоније и другог подручја, заједно са њиховим краљевима, привели Христовој вери). У наставку је ознака која упућује на то да се ради о изводу из списка светитеља за 9. март у Римском мартирологијуму (Martyrologium Romanum), док раније поменута 1749. година указује на време издања књиге (Martyrologium 1749: 44; Barlieva 2017: 234–236; Parma 2014: 335–340). Моравске апостоле у апотеози орао узноси на небо, а одабиром ове композиције Соларић је визуелно исказао свој однос према српској и словенској етнолингвистичкој заједници. Притом, чини се да његов избор да текст у слици реферира на римокатоличке изворе помало указује на промењене околности у којима се верски идентитет полако повлачио пред језичким, који постаје кључна одредница у нарастајућој националној култури (Павић 1970: 329–332; Blažević 2008: 33–37; Симић 2012: 380–400). Прве деценије XIX столећа донеће нове промене у историјској рецепцији ових фигура, у чему ће ликовне уметности имати важну улогу изнова конструишући идеалне ликове словенских просветитеља.

Литература

Георгијевић, Јован. *Собраніе изабранныхъ молитвъ*. Беч, 1771.

Геров, Георги П. „Изображения святых учителей славян Кирилла и Мефодия." А. П. Иванникова (ред.). *В начале было слово (каталог выставки)*. Москва – Санкт-Петербург: Пропаганда, 2013, 39–52.

Грозданов, Цветан. *Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII век*. Скопје: Републички завод за заштита на спомениците на културата, 1983.

Давидов, Динко (ур.). *Стематографија или Изображеније оружиј илирических, изрезали у бакру Христофор Џефаровић и Тома Месмер 1741*. Нови Сад: Галерија Матице српске, 1972.

Давидов, Динко. *Српска графика XVIII века.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.

Ди Ђакомо Лазаревић, Персида. „Павле Соларић о српској, европској и варварској култури." Милош Ковачевић, Драган Бошковић (ур.). *Српски језик, књижевност и култура у процесу евроинтеграција*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2014, 153–154.

Дурковић-Јакшић, Љубомир. *Култ словенских апостола Ћирила и Методија код Срба*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1986.

Ивић, Павле. *Преглед историје српског језика*, књ. VIII. Александар Младеновић (прир.). Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998.

Јакшић, Милутин. *О Арсенију IV Јовановићу Шакабенти: лекције из историје карловачке митрополије*. Сремски Карловци, 1899.

Југовић, Миодраг. *Титуле и потписи архиепископа и патријараха српских.* Београд: СПЦ, 1934.

Костић, Мита. „Устанак Срба и Арбанаса у Старој Србији против Турака 1737–1739 и сеоба у Угарску." *Гласник Скопског научног друштва* VII–VIII (1930): 203–235.

Костић, Страхиња К. „*Орфелин и терезијанске школске реформе.*" *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 21/2 (1973): 219–235.

Краут, Вања (ур.). *Класицизам код Срба. Каталог цртежа и графика*, књ. 8. Београд: Просвета, Народни музеј, 1967.

Павић, Милорад. *Историја српске књижевности барокног доба (XVII и XVIII век)*. Београд: Нолит, 1970.

Павловић, Леонтије. *Култови лица код Срба и Македонаца (историјско-етнографска расправа)*. Смедерево: Народни музеј, Смедерево, 1965.

Ракић, Зоран. *Цркве светог Димитрија и светог Саве Српског у Хиландару*. Нови Сад: Матица српска – Београд: Друштво пријатеља Свете Горе Атонске, 2008.

Симић, Владимир. „Културни трансфер у доба просветитељства: Орфелин, Калиграфија и реформа српских основних школа." *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 37 (2009): 193–219.

Симић, Владимир. *За љубав отаџбине: патриоте и патриотизми у српској култури XVIII века у Хабзбуршкој монархији*. Нови Сад: Галерија Матице српске, 2012.

Симић, Владимир. „Бакрорези браће Шмуцер и извори алегоријске представе цара Душана у Стематографији (1741).“ *Ниш и Византија* 15 (2017): 313–322.

Соларић, Павле. *Кључић у моје Земљеописаније чрез неколика писма мојему пријатељу Л. Н*. Венеција, 1804.

Соларић, Павле. *Буквар славенскиј триазбучниј*. Венеција, 1812.

Тимотијевић, Мирослав. „Serbia sancta и Serbia sacra у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије.“ Сима Ћирковић (ур.). Међународни научни скуп *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: Српска академија наука и уметности – Краљево: Народни музеј, 1998, 387–431.

Тимотијевић, Мирослав. *Манастир Крушедол*, књ. I. Нови Београд: Драганић – Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине, 2008.

Тодоров, Нада. „Буквари Павла Соларића и Платона Атанацковића.“ Бранислава Јордановић (ур.). *Буквари и букварска настава код Срба.* Зборник радова. Београд: Педагошки музеј, 2010, 81–101.

Точанац-Радовић, Исидора. „Српски календар верских празника и Терезијанска реформа.“ *Зборник Матице српске за историју* 91 (2015): 7–38.

Трифуновић, Ђорђе. „Белешке о делима у Србљаку.“ *О Србљаку. Студије.* Београд: СКЗ, 1970.

Чурчић, Лазар. *Српске књиге и српски писци 18. века*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада, 1988.

Чурчић, Лазар. „Џефаровићева 1741. година.“ *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 26 (1990): 271–286.

Шелмић, Лепосава. *Српско зидно сликарство XVIII века*. Нови Сад: Галерија Матице српске, 2004.

Andrić, Nikola. *Život i književni rad Pavla Solarića*. Zagreb: Dionička tiskara,1902.

Barlieva, Slavia. „The Cult of Saints Cyril and Methodius: The Phenomenon of Shared Identity in the Slavic World.“ Madeleine Gray (ed.). *Rewriting Holiness: Reconfiguring Vitae, Re-signifying Cults*. London: King's College London, 2017, 229–241.

Blažević, Zrinka. *Ilirizam prije ilirizma*. Zagreb: Golden marketing, 2008.

Di Giacomo Lazarević, Persida. „Per inductionem et deductionem: etymologia proxima et remota Solarićevog istraživanja porekla Slovena (sa appendixom o Iliriji).“ *Croatica et Slavica Iadertina* X/I (2014): 103–144.

Fairey, Jack. „The Politics of ABCs: „Language Wars“ and Literary Vernacularization Among the Serbs and Romanians of Austria-Hungary, 1780–1870.“

Fiona Somerset, Nicholas Watson (eds). *The vulgar tongue: medieval and postmedieval vernacularity*. Pennsylvania State University, 2003, 177–197.

Iovine, Micaela S. „The 'Illyrian Language' and the Language Question Among the Southern Slavs in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." Riccardo Picchio, Harvey Goldblatt (eds). *Aspects of the Slavic language question*, Vol. 1. *Church Slavonic – South Slavonic – West Slavonic*. New Haven: Yale, 1984, 101–156.

Klaić, Vjekoslav. *Život i djela Pavla Rittera Vitezovića (1652–1713)*. Zagreb: Matica hrvatska, 1914.

Martyrologium Romanum. Venetiis: Typographia Balleoniana 1749.

Mraz, Gerda (Hrsg.). *„Maria Theresia als Königin von Ungarn." Katalog der Austellung des Landes Burgenland, Schloss Halbturn*, 15. Mai – 26. Oktober 1980. Eisenstadt, 1980.

Parma, Tomáš. „The legacy of Sts Cyril and Methodius in the plans for the Recatholisation of Moravia." Pavel Kouřil et al. (eds). *In The Cyril and Methodius Mission and Europe: 1150 Years Since the Arrival of the Thessaloniki Brothers in Great Moravia*. Brno: The Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 2014, 334–341.

Rousseva, Ralitsa. „Cyril and Methodius in Historical Iconography." Lino Bianco (ed.). *Celebrating the legacy of Cyril and Methodius: apostles of culture and education*. Valletta: Office of the President of Malta, 2017, 62–89.

Solarić, Pavle. *Azbuka slavenska izjasnena Rimskom, po pravopisaniju Dalmatskomu, Horvatskomu, Slavonskomu, i Krajnskomu. Ljubitelem svojega jezyka i pisma*. Venecija, 1814.

Schumann, Jutta. *Die andere Sonne. Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I.* Berlin: Akademie Verlag, 2003.

Vladimir M. Simić

Between Žefarović and Solarić: A Change in the Historical Perception of Cyril and Methodius in the Second Half of the 18th Century

Summary

The presence of the great educators Saints Cyril and Methodius in Serbian 18th-century culture has not been thoroughly explored. Studies have shown that until the 17th century, their cult was the most widespread in Orthodox churches in the present-day Macedonia and Albania. Their veneration, associated with the Diocese of Ohrid, migrated together with the population to Hungary, during the Great Migration in 1690. One of the most famous (though probably not the earliest) 18th-century artistic representations in which Saint Methodius appears as the Archbishop of Moravia, along with other local saints from Macedonian regions, e.g. the Bulgarian archbishop Theophilact or King Jovan Vladimir, is the

work of the engraver Hristofor Žefarović published in the book *Stemmatografia* in 1741. The reason for the inclusion of the Holy Brothers into the Serbian pantheon of saints was the aspiration of Patriarch Arsenije IV Jovanović to have the title of the Archbishop of All Serbs, Bulgarians, Western Pomorje, Dalmatia, Bosnia, lands on both sides of the Danube and the entire Illyricum officially confirmed by Empress Maria Theresa. It was intended to serve as a proof of the Patriarch's right to spiritual jurisdiction over the entire Illyricum, including the Archdiocese of Ohrid. The ecclesiastical policies of the exiled patriarchs Arsenije III and Arsenije IV relied on the veneration of medieval saints as part of the struggle to preserve the Orthodox identity and achieve the political goals of the Serbs in Hungary. Accordingly, Saints Cyril and Methodius, as well as their successors, were first perceived as the local archbishops who confirmed the continuity and the spiritual rights of Serbian patriarchs in all areas inhabited by Serbs.

However, due to the Enlightenment-style reforms carried out in the Habsburg Empire in the second half of the 18th century, around 1800, language became a key element in the integration of the Serbian community. This change led to a different perception of the historical role of Saint Cyril and Methodius, and increasingly often, they were perceived by Serbian intellectuals in the context of the linguistic and literary reforms they had carried out among the Slavonic peoples. The focus was shifted from the interest in Cyril and Methodius as holy archbishops and the episcopal continuity in the context of the jurisdiction of the Patriarchs of Peć to the issue of language as a new important determinant of identity. One of the Serbian intellectuals who wrote about this issue was Pavle Solarić, writer, philologist and follower of Enlightenment. In the preface to the book *Kl'učić u moe zeml'eopisanie* (1804), he defined his patriotic attitude in terms of language. He wrote about Saint Cyril and his contribution to language in the book *Bukvar, slavenskiy triazbučniy*, published in 1812 by Pane Theodosios in Venice. Solarić highlighted the merits of "Saint Cyril of Thessaloniki, the educator of Serbs and other Slavonic peoples in the ninth century", guided by the noble Enlightenment's intention to spread literacy among the broadest social classes of the Serbian nation. He was therefore able to draw clear parallels between the work undertaken by the Thessalonian missionaries and his own activities in the field of popular enlightenment.

Сл. 1. Христофор Жефаровић, „Свети архиепископи Климент Охридски и Теофилакт Бугарски“, из књиге Стематографија или Изображније оружиј илирических, Беч 1741, бакрорез, МСПЦ сигн. 118

Сл. 2. Христофор Жефаровић, „Свети архиепископи Методије Моравски и Јефрем Српски“, из књиге Стематографија или Изображније оружиј илирических, Беч 1741, бакрорез, МСПЦ сигн. 118

Сл. 3. Јохан Енгелман, „Свети оци наши Ћирило и Методије“, из књиге Павла Соларића Азбука славенска, Венеција 1814, фронтиспис, бакрорез, УББ сигн. P1635

ИГОР Б. БОРОЗАН

Од локалног до општег: сликарство и уобличавање култа светих Ћирила и Методија у српској и југословенској култури XIX и прве половине XX века

Поштовање словенских просветитеља светих Ћирила и Методија током векова било је одраз ширих друштвених и уметничких оквира времена. Визуелне представе Свете браће дефинисане су као историјски докази у служби легитимизације актуелних верских, идеолошких и идејних стратегија културних, научних и верских елита. Током друге половине XIX и прве половине XX века култ Свете браће је материјализован у разноликим медијским изразима (сликарство, илустровани часописи и књиге), и то у зависности од политичког ентитета у коме су прослављани (Хабзбуршко царство, Османско царство и Србија/Југославија). Пут њиховог прослављања у визуелној култури је водио од локалног српског препознавања Свете браће до њиховог уметања у југословенски верски пантеон у међуратном периоду.

Кључне речи: свети Ћирило и Методије, Српска православна црква, култ светих, сликарство

Основне претпоставке уобличавања култа Свете браће међу Србима

У публикацији „Светитељи у Европи. Култ и политика, употреба политичког", која је објављена поводом изложбе, одржане 2005. године у Аустријском музеју народне уметности (Österreichischen Museum für Volkskunde), објављени су текстови еминентних научника који су дефинисали оквире уобличавања светитељских култова током

* Игор Б. Борозан, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Одељење за историју уметности.

Рад је резултат истраживања на пројекту „Представе идентитета у уметности и вербално-визуелној култури новог века" (бр. 177001), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

историјског периода хришћанства, и разврстали локалне, махом националне култове светитеља широм Европе, углавном његовог западног дела (Nikitsch 2010). Од ране историје цркве до модерног доба, структурално је праћена инструментализација светитељских култова и њихова рецепција у високој уметности и популарној народној култури. Њихова канонизација и трансформација, као и традиција и медијска заступљеност, препознати су као део ширих политичких и идеолошких програма владајућих елита. Нарочито је драгоцен сачињени регистар особених светитеља у склопу система национализације култова светих (Nikitsch 2010: 102–126). Из готово свих европских земаља представљена је неколицина изузетно поштованих светитеља, а посебно је наглашено дејство култа словенске браће Ћирила и Методија на територији Балкана, Источне и Средње Европе.

Огромна и разнолика територија настањена Словенима, условљена географским, историјским и верским (конфесионалним) одређењима, умногоме је почивала на заједничким коренима везаним за укупно деловање Свете браће. Њихов значај је истакнут уводном илустрацијом каталога – иконом из ризнице Руске цркве у Бечу (сл. 1). Велики допринос двојице светитеља признат је и у партикуларним словенским ентитетима Бугарске, Словачке, Чешке, Русије, Македоније, Црне Горе. Међутим, у српском одељку они су изостављени, не добивши своје место поред светог Ђорђа, светог Саве I и светог Стефана Првовенчаног (Nikitsch 2010: 120).

Из поменутог би се дало закључити да просветитељско и верско делање Свете браће није било адекватно вредновано међу Србима током уобличавања светитељских култова у XIX и у првој половини XX века. С идејом деконструкције изнете тезе о изостанку Свете браће међу многопоштованим свецима у српском, односно југословенском верском пантеону анализираће се стварање култа светог Ћирила и светог Методија међу Србима у XIX веку. Успостављање култа светих код Срба утемељено је тек студијом Леонтија Павловића, посвећеном историјском прегледу култова светих међу Србима и Македонцима (Павловић 1965). У Павловићевој анализи се истичу следеће структуре: оснивање култа из поштовања светог лика, успостављање култног места (гроб), прослављање његовог тела и дефинисање дана прослављања (Павловић 1965: 7–11).

Успостављање култа одређеног светитеља, било да је у питању владарски (свети) лик или високопоштовани светитељ, поима се као последица социјалних, економских, политичких и религијских одређења. Култ светитеља не постоји без јавности и њеног признавања достојности светитеља (Поповић 2006: 7–8). Препознавање, признавање и смештање светитеља у оквире концепта достојности подразумева сложен историјски процес (Поповић 2006: 8). Препознавање светитеља, или преображеног хероја заједнице, представља комплексно стварање светитеља (Поповић 2006: 9). Дефинисање светости као претпоставке човековог светитељства, обично се распознаје након смрти изванредног појединца. Светост као врхунско остварење хришћанског начина живљења (Поповић 2006: 8) представља врхунац разумевања и саморазумевања појединца, и с временом постаје идентификациони топос заједнице. Неупитно исходиште у ромејско-византијској цивилизацији подразумева особен статус великана заједнице у чију корист делује, што се потом обједињује и интегрише око створеног култа, те постаје носилац историјског прослављања и меморисања светитеља у колективној свести оличеној у ритуалним радњама.

Једна од најважнијих манифестација култа светих везана је за њихово отеловљење у разноликим медијима (Belting 2001: 11–57). Приказ тела светих као друштвеног феномена (Марјановић-Душанић 2017: 9–36) у уметничким изразима, визуелним артефактима и масовним медијима представља хтење заједнице да у заједничком прослављању заштитника додатно означи вредност верског првака заједнице. Тело бива пренесено у медиј сликарства и постаје симбол присуства (Belting 2014: 16). Слика се урезује у памћење и твори дијалектички парадокс – накнадно сећање у служби проспективног уобличавања будућности (Belting 2014: 15–17).

У поменутој студији Леонтија Павловића важан део о материјализацији идеје светих људи дефинисан је анализом осликавања светих ликова, махом средњовековних. У новије време, поред уобичајеног медијског истраживања визуелизације култа светих, пажња је усмерена и на рано модерно и предмодерно доба (Детелић 2002). У XIX веку је настао преображај светитељског хора из оквира опште универзалне (барокне) историје у идејне и верске системе партикуларне националне историје (Тимотијевић 2000: 395–408;

Тимотијевић 2002: 113–144). Преображај вере у националну религију пратило је уобличавање модерних националних држава и нација. Светитељи су, између осталог, препознавани као национални топоси (Макуљевић 2006: 101–106) и активни чиниоци у изградњи и хомогенизацији дотадашњих неодређених етничких група. Коначно, слике су дефинисане као историјски извори у служби пружања основних информација о месту визуелних представа у времену у коме настају и функционишу (Haunfels 2005: 13–14).

Успостављање култа Свете браће међу Србима у XIX веку

У потрази за доказима прослављања браће Ћирила и Методија и њихове визуелизације међу Србима на територији настањеној српским живљем у XIX веку потребно је консултовати основну студију о њима. Љубомир Дурковић-Јакшић је поводом хиљаду сто година од упокојења светог Методија објавио књигу о култу и ликовном изображењу Свете браће (Дурковић-Јакшић 1986). Критички интонирано дело постављено је у одбрану српске партиципације у прослављању словенских просветитеља. Занимљиво је приметити да је поткорична страна књиге Дурковић-Јакшића готово истоветна поменутом бечком каталогу (сл. 2), с представом Свете браће с краја XIX века.

Павловић истиче поштовање Ћирила и Методија на двору Стефана Немање и упућује на основе институционализације њиховог култа у систему репрезентативне културе српске средњовековне државе. Потврђујући континуитет у ликовним уметностима, издваја фреско-осликавање Свете браће, и наводи манастире из средњовековног и раног модерног доба: Каленић (1407, 1413) и Пећку патријаршију (1561). У трагању за историјским континуитетом, указује на ликовне представе у предмодерно доба манастира Хопово (1608), Драче крај Крагујевца (1736), параклис светог Саве у Хиландару (1779), знамениту икону из манастира Мораче, иконописца Козме из 1640. године, на којој су поред светог Ћирила представљени и свети Симеон, свети Сава и свети Стефан Првовенчани, што указује на протонационалну идеју сједињења култа Свете браће са светом лозом Немањића (Дурковић-Јакшић 1986: 28–32).

Главна потврда култа и његове ликовне манифестације дефинисани су деветнаестовековним оквиром. Расцепканост српског народа у великим царствима, као и географска раздвојеност условљена животом на широком простору Балкана и Средње Европе, нису онемогућили успостављање извесне закономерности прослављања Свете браће међу Србима. Формирање српске државе је у извесној мери садејствовало с развитком култа Свете браће. У првим деценијама XIX века, у младој српској држави је успостављено празновање Светог Методија. Од 11. маја 1807. године зачето је институционализовање култа Свете браће чији ће развој убудуће умногоме пратити развој и утемељење српске државотворности (Дурковић-Јакшић 1986: 34). Претпоставка о визуелизацији култа Свете браће налази се у њиховом историјском и културном уметању у свест словенског и српског живља. Неколико списа о њиховим животима, сагледаних из угла Јанка и Павла Шафарика, повезали су, путем превода, српски културни простор (Дурковић-Јакшић 1986: 35–36).

Предводничку улогу у смештању Свете браће у меморију српског народа имали су српски културни прваци северно од Саве и Дунава. Упркос цензури у аустријској империји, и покушајима да се онемогући јачање култа Свете браће међу Словенима и Србима, Теодор Павловић је 1835. године објавио „Животописаније Кирила и Методија, Апостола Славенски“ с њиховим ликовима у епископским одеждама. Исте године су Света браћа приказана у Српском народном листу (сл. 3) у барокним костимима, типичним за приказивање високих црквених достојника (Сербски народни лист 1835: 153).

У другој половини XIX века дошло је до јачања култа светих Ћирила и Методија. У склопу меморисања њиховог дела препознаје се и увођење Свете браће у календар младе српске државе 1852. године. Истовремено, дан њиховог прослављања зависио је од власти и издавача који су публиковали црквени календар (Дурковић-Јакшић 1986: 37). Ускоро је дошло до визуелног трансфера култа Свете браће у круг српског високог свештенства с обе стране Саве и Дунава. По тврдњи аутора текста у делу „Годишњак, велики српски народни илустровани календар за 1886. годину“, карловачки патријарх Јосиф Рајачић је 1861. године послао икону Свете браће београдском митрополиту Петру Јовановићу (Годишњак 1886: 60).

Представа је публикована у поменутом листу (сл. 4) и унеколико се разликује од уобичајеног иконографског типа: свети Ћирило држи јеванђеље, а свети Методије пак држи икону Страшног суда, исту ону коју је, по предању, приложио бугарском кнезу Борису, потоњем цару Симеону, подстакавши његов преображај у хришћанство. Овим чином је започело уједињење српске паствe око великих словенских просветитеља у оба државна ентитета.

Недуго потом, сликар Феликс Каниц је цртежом овековечио поштовање светог Методија 1860. године, представљајући прославу свеца 2. маја на једном од копаоничких врхова (Kanitz 1868: 50–70; Каниц 1991: 70–71). У знаменитом Каницовом делу „Serbien, Historische-etnographische Reisestudien aus den Jahren 1859–1868" цртеж је дорађен и публикован у Лајпцигу 1868. године у форми илустрације. Каничева представа је драгоцени прилог етнографско-антрополошком проучавању терена, људи и обичаја копаоничког краја, као и побожности народа у култном поштовању светог Методија. Сликар је свој визуелни приказ допунио следећим текстом: „Хиљаду година је прошло од дана кад су Ћирило и Методије овим крајевима проповедали хришћанство, кад су можда баш на овом брду поставили први крст на место паганског идола... И поред тога што је прошло тако дуго година откако се у овим крајевима слушала апостолска реч св. Методија, множина његових следбеника остала је несмањена" (Каниц 1991: 70–71).

Године 1863. увелико се припремала прослава хиљадугодишњице почетка рада Свете браће међу словенским народима. У припремама су активну улогу имали ђаковачки бискуп Јосип Јурај Штросмајер и српски митрополит Михаило Јовановић. Школован на Кијевској духовној академији, митрополит је подробно познавао руско ангажовање око прослављања Свете браће, и био је главни учесник у уобличавању култа словенских просветитеља у Србији у другој половини XIX века. Његовом заслугом, а према руском оригиналу, објављено је 1862. године дело „Служба преподобним отцем нашим равноапостолом моравским Мефодију и Константину нареченом Кирилу, епископом моравским, учитељем славенским". У склопу концепта о помирењу словенских народа разноликих хришћанских одређења, прота Ђорђе Николић је 1863. године превео рад руског научника Гиљфердинга о светом Ћирилу и Методију

(Дурковић-Јакшић 1986: 45). Следеће године је митрополит Михаило Јовановић упутио писмо Димитрију Матићу, председнику Друштва српске словесности, о значају прослављања Свете браће, што је и образложио: „Мислим да и Срби треба да прославе ове светитеље, од којих имају и писмена и Свето писмо преведено, које послужи да се христијанска просвета у народу утемељи и даље развија."[1] Митрополитов апел је уродио плодом: култ Свете браће је из оквира црквеног сећања прешао у оквире културног меморисања – разнолики медијски изрази стављени су у службу ефемерних прослава у част Свете браће.

Године 1863. у Београду је одржана целодневна светковина у част Свете браће под покровитељством Друштва српске словесности (Дурковић-Јакшић 1986: 48). Свечаност је дефинисана службом у Саборној цркви, централном прославом у управи Друштва и народним весељем у присуству певача – гуслара. Исте године је публикована спомен-књига „Хиљадугодишња светковина св. Ћирила и Методија". Дан прославе Свете браће обележен је и међу Србима северно од Саве и Дунава. Митрополит српски Михаило је 1874. године написао дело „Св. Кирил и Методије просветитељи славенски" (Дурковић-Јакшић 1986: 58) и тако потврдио јачање култа Свете браће. О томе сведоче и прославе у водећим сакралним и културним просторима Беча, Сремских Карловаца, Новог Сада.

Култ Свете браће је растао и међу другим словенским народима, из разноликих верских, културних и друштених разлога. У посланици из 1870. године Grande munus папа Лав XIII је наредио да 2. мај, дан Свете браће, буде обавезан празник међу свим римокатолицима (Дурковић-Јакшић 1986: 61). Недуго потом, у монументалној ђаковачкој катедрали (1866–1882), уобличеној према замисли бискупа Јосипа Јураја Штросмајера и неколицине бечких и немачких позноромантичарских уметника, изведена је најпотпунија визуелизација Свете браће у разноликим медијским изразима (сликарство, скулптура). У духу културе историзма, угледни уметници епохе Никола Конзони (Damjanović 2008: 195–206), Ватрослав Донегани, Рудолф Валдец и Лудовико Зајц (1879–1912) глорификовали су живот и рад словенских просветитеља у складу са Штросмајеровим концептом

[1] Пренесено у: Дурковић-Јакшић 1986: 45.

о сједињењу словенских народа под јурисдикцијом римског папе (Damjanović 2017).[2]

Значај свете браће Ћирила и Методија континуирано је оживљаван и у визуелним уметностима. Лого Братства православне хришћанске народне заједнице светих Ћирила и Методија, основаног у Архијерејском намесништву Мачванском 1879. године, дефинисао је уобичајену конкордију двојице светитеља (Дурковић-Јакшић 1986: 75).

Године 1885. су широм словенског света почеле припреме за обележавање хиљадугодишњице упокојења светог Методија. И том приликом је визуелна култура стављена у службу меморисања Свете браће. Словенски добротворни комитет у Русији конципирао је књигу „Краткое сказаніе о жизни и подвигахъ святыхъ Кирила и Мефодія“ у којој се нашла представа Свете браће (Дурковић-Јакшић 1986: 67). Књижица је послата Црквеној општини у Новом Саду, и затим прослеђена учитељима, с идејом препознавања значаја Свете браће. Исте године, студије о раду Свете браће написали су водећи српски световни и духовни интелектуалци у јужној Угарској, Јован Јовановић Змај и архимандрит Никанор Грујић. У сомборском листу за српску младеж, Голуб (сл. 5), уз чланак о делу Свете браће пласирана је и њихова представа у медаљону (Голуб 1885: 51).

Године 1885. у Београду је одржана велика целодневна прослава, која је имала све облике развијене патриотске свечаности („Апостоли словенски Ћирил и Методије“, Српске новине 1885: 375). Након црквене службе, окупљени народ је наставио са световним делом прославе на Калемегдану. Истога дана је обележена и успомена на предају кључева београдске тврђаве кнезу Михаилу, на импровизованој свечаној трибини. Након патриотских говора, положен је венац на споменик убијеном кнезу Михаилу Обреновићу. Свечаност је достигла врхунац у поподневним часовима, када је на Великој пијаци одржано традиционално народно славље. Митрополитово сечење колача и беседа професора Велике школе, Панте Срећковића о животу двојице светитеља и успону идеје о свесловенском јединству потврдили су поступно смештање Свете браће у државотворни

[2] У новије време је дошло до критичког осврта на дело бискупа Штросмајера: Крестић 2001.

развој српске нације. Цео догађај на Калемегдану попримио је обележје ефемерног спектакла с истакнутим заставама.

Уписивање визуелне представе Свете браће у просторе Српске православне цркве током дугог XIX века

Постепено повлачење османске власти омогућило је ширење српске државе на територију настањену хетерогеним, углавном словенским становништвом. Припајање Неготинске крајине 1833. године условило је низ верских реформи везаних за богослужење, као и измену ликовног језика црквене уметности (Макуљевић 2012: 7–33). Затечени ликовни језик, махом зографског модела сликарства, постепено је потискиван у корист академског језика устројеног по узору на европску праксу. Када је реч о ликовима Свете браће, они су током XIX века били изображени у неколико цркава на територији Неготинске крајине. Примере такве праксе представљају недатована икона у цркви Пресвете Богородице у Душановцу (Вељковић 2012: 74), осликане представе у цркви Светих апостола Петра и Павла у Кобишници, заједничко дело зографа Нестора и Павла из седме деценије XIX века (Даутовић 2012: 96) и осликани ликови Свете браће у цркви Свете Тројице у Мокрању до 1872. године, дело зографа Павла (Даутовић 2012: 131). Двојица зографа су осликала Свету браћу у цркви Свете Тројице у Рогљеву 1874. године (Даутовић 2012: 225). Очигледно је да су зографи из Старе Србије (Османско царство), као и Нестор, истакнути зограф на територији Бугарске (Макуљевић 2012: 20–21), у складу са локалним поштовањем Свете браће инсистирали на њиховом типском изображавању. Српска црква је, у складу са својом националном и историјском мисијом, настојала да додатно успостави локално поштовање Свете браће. Отуда је у Саборној цркви у Неготину, уобличеној под патронатом епископа Евгенија, представа Ћирила и Методија изведена на проповедаоници (сл. 6; Борозан 2012: 170). Локални сликар Павле Чортановић је ову представу извео као пандан лику светог Саве, изједначивши историјску мисију Свете браће с његовим просветитељским радом. Премештање уврежене ликовне представе у кључни сакрално-патриотски простор регије, Неготинску крајину, потврђује Ћирила и Методија као најзначајније националне светитеље српске нације.

На прожимање старе традиције с новом праксом на територији коју је српска држава припојила након проширења 1878. године, указују и представе у црквама у Врањанској епархији (Макуљевић 2005: 9–48). Простор који је вековима припадао Васељенској епархији био је испуњен радовима зографских дружина. Разнолики графички предлози са особеним иконографским типовима приказа Свете браће кружили су Балканским полуострвом (Papastratos 1990: 323–324), стандардизујући ликовне обрасце многобројним зографима који су дејствовали на терену под јурисдикцијом Васељенске патријаршије. Света браћа махом су представљана како заједнички држе свитак са словима црквенословенске азбуке. Устаљено поштовање Свете браће је материјализовано велелепном иконом на иконостасу Саборне цркве у Врању (Temerinski Davidov 2003: 81), делом угледног сликара Диче зографа из 1860. године (сл. 7). Икона из 1877. године, рад зографа Зафира (сл. 8), визуелно је сведочанство одржања култа Свете браће (Исаковић 2005: 120–121). У фокусу сложене иконографске композиције, Света браћа заједно држе свитак са исписаним словима црквенословенске азбуке. Истовремено, Методије у руци држи свитак са црквенословенским бројевима. У дну композиције, у издвојеном пољу, налази се тропар Свете браће, глас IV: „истонаравни апостолима и учитељи словенских земаља, Кириле и Методије богомудри, Владику свих молите да словенске народе учврсти у православљу и једнодушности, да умири свет и спасе душе наше".

Тежња да се Света браћа сместе у српски национални пантеон сагледава се у контексту црквених реформи на тлу југоисточне Србије након 1878. године (Макуљевић 1997: 35–59). Она је додатно потврђена у речима епископа нишког Димитрија, који је током каноничке визитације 1885. године приметио да се: „у једној цркви нашла икона светих Кирила и Методија сигнираних као бугарских просветитеља" (Макуљевић 1997: 46).

У медијском систему једног дела словенских народа дошло је до успостављања канонске представе Свете браће. Петроградско благотворитељно обшчество наложило је 24. септембра 1884. године, поводом хиљадугодишњице упокојења светог Методија, извођење типске представе Свете браће (Дурковић-Јакшић 1986: 79). На икони знаменитог уметника Михаила Осиповича Микешина приказани

су свети Методије у монашкој ризи и свети Ћирило у епископској одежди. Методије држи свитак с азбуком, док се у рукама његовог брата налази велики крст. Светитељи су уметнути у богато осликан декорисани рам, који додатно истиче значај дела Свете браће. У складу са богатством империјалне царевине, Света браћа су доспела у наратив о великом словенском племену предвођеним руском самодржавном царевином династије Романових. Учени Микешин је још 1862. године приказао Ћирила и Методија на чувеном новгородском споменику посвећеном хиљадугодишњици Русије (Дурковић-Јакшић 1986: 79; Wortman 2000: 80–83). Предводничка улога Русије у словенском свету, у садејству са успостављањем словенофилске идеје (Shapiro 1967; Јовановић 2012: 135), омогућила је све израженије духовне (Пузовић 2017), научне и културне везе младе српске државе са Русијом (Јовановић 2012: 120–154), оличене у парадигматској фигури српског митрополита Михаила (Шемјакин 2003: 219–237). Сходно томе, Микешинова икона дистрибуирана је у виду разноликих копија на широком подручју под јурисдикцијом Српске православне цркве. Иконе из Вазнесењске цркве (сл. 9) и цркве у Кистању крај манастира Крке, коју је 1891. године осветио епископ далматински Никодим Милаш (Дурковић-Јакшић 1986: 79), говоре о канонском статусу Микешинове иконе, и потврђују првенство Русије у пансловенском покрету.

Сликар Настас Стефановић, руски питомац, творац је живописа олтарске целине Саборне цркве у Београду (Макуљевић 2007: 179). Сложено осликавање олтара је резултат јачања национално-династичке идеје крајем XIX века (сл. 10), и представља врхунац утицаја руског црквеног сликарства у Србији (Јовановић 1983: 119–126). У простору најважнијег сакралног објекта тек проглашене Краљевине Србије, поред најзначајних српских светитеља и парафразираних владара из династије Обреновић, приказана су и света браћа Ћирило и Методије. Овако истакнуто место говори о њиховом коначном сврставању у светитељски хор српског народа, национални сакрално-патриотски пантеон. Истовремено, њихово смештање уз светог Андреја Првозваног потврђује концепт словенофилства, који се може препознати у чињеници да је свети Андреј био веома поштован у Русији, где је, по предању, и проповедао (Дурковић-Јакшић 1986: 76).

На простору јужне Угарске такође је заживела пракса визуелизације култа Свете браће. Српска православна општина у Панчеву подигла је зграду у чијој се свечаној сали, на таваници, 1888. године, бечки сликар Едуард Клајн насликао Ћирила и Методија како шире хришћанство (Дурковић-Јакшић 1986: 79: Васић 1989: 236). Поред ове представе, Клајн је насликао композицију „Филип Вишњић и Срби", која јасно исказује идеју о јединству хришћанства и националне идеје.

Визуелизација Свете браће достигла је врхунац кроз рад Уроша Предића. Повратник с Бечке ликовне академије, млади интелектуалац и интровертни мислилац писао је о неумитном судару цивилизација на релацији германског и словенског света (Симић 2007: 151). Пратећи популаризацију прегалаштва Свете браће међу Србима у јужној Угарској, Предић је ступио у контакт са црквеним клером. Године 1891. приказао је Свету браћу на иконостасу изнад северних двери цркве у Старом Бечеју (Јовановић 1988: 97). Потом их је 1901/1902. насликао у медаљону изнад двери иконостаса у цркви манастира Гргетег (Дурковић-Јакшић 1986: 79). Предић је за читаоницу у Панчеву 1903. године (сл. 11), у устаљеном академском маниру, насликао икону Свете браће (Јовановић 1988: 281). Године 1907. он је за Богословски семинар у Сремским Карловцима извео икону са ликовима Свете браће (Јовановић 1988: 281). Иван Машировић је у делу „Слике из историје хришћанске цркве за школу и дом" публиковао једну од Предићевих представа Свете браће, могуће ону из 1903. године (Дурковић-Јакшић 1986: 86–87).

Након Балканских ратова и Првог светског рата, победоносна српска држава стекла је статус пијемонта, као интегративни топос нове југословенске државе и културни предводник и стожер духовног и културног простора Јужних Словена. По завршетку Балканских ратова, 11. мај је проглашен државним празником као дан прослављања светих Ћирила и Методија (Дурковић-Јакшић 1986: 85). У београдској периодици (Штампа) током 1914. године објављени су текстови у којима се Света браћа истичу као носиоци југословенства (Дурковић-Јакшић 1986: 85).

Укрупњавање култа Свете браће у међуратној Југославији

Услед слома царске Русије, у међуратном периоду је дошло до измене на културној мапи словенских народа. У новим политичким и друштвеним околностима Чешка је постала нова предводница панслoвенског покрета. Већ уочи Великог рата, Алфонс Муха је извео композицију „Увод у словенску литургију" на којој су представљени Ћирило и Методије (Dusza 2014: 8–9). Овај исечак из сликаревог монументалног Словенског циклуса (Bydžovská–Srp 2009: 57–63), окончаног у међуратном периоду, представља апсолутну манифестацију словенског културног израза и најупечатљивији је визуелни израз патоса једне етничке групације. Јачање панславизма у контексту популаризације Свете браће одразило се у култури и уметности младе југословенске државе.

Иван Мештровић је историјску мисију Свете браће употребио за уобличавање вајаног програма Маузолеја Рачић у Цавтату (1920–1922). На вратима Маузолеја постављени су ликови Свете браће, светог Гргура Нинског и светог Саве. Визуелни исказ о примордијалном југословенству и п р е ш и з м а т с к о м хришћанству стављен је у службу пројектованог сједињења Срба и Хрвата у југословенском хришћанству, ослобођеном од конфесионалне одредивости и у т о п љ е њ а у утопијски концепт народне религије (Ignjatović 2007: 163–167).

Временом је и у српској средини дошло до премештања Свете браће у оквире југословенског идентитета, који почива на заједничком словенском наслеђу, и чији се темељ заснива на делу словенских апостола Ћирила и Методија (Рашић 1933: 12–13). У књизи „Југословенски великани" Дамњана Рашића из 1933. године публикована је представа Свете браће (Дурковић-Јакшић 1986: 86–87). Она је редукована верзија Предићеве иконе Свете браће (сл. 12; Рашић 1933: 9), највероватније из 1909. године. Представа је временом стекла канонски статус, потврдивши Предића као уметника који је стандардизовао тип Свете браће у пуној фигури и допајасном приказу: свети Ћирило је приказан у трочетвртинском профилу, док је свети Методије приказан у пуном профилу у старијем животном добу (Јовановић 1988: 131). Српски идентитет двојице светитеља преточен

је у тријумфални положај уједињене Српске цркве, чија се интегративна моћ, између осталог, исказала у изградњи нове патријаршије у Београду. Иконостас у њеној придворној капели посвећеној светом Симеону Мироточивом дело је сликара Властимира Предојевића (Дурковић-Јакшић 1986: 102). Са десне стране иконостаса изведене су представе Свете браће, постављене као идејни и визуелни пандан ликовима светог Петра и Павла.

У међуратном периоду је изведено више значајних представа светог Ћирила и светог Методија (Дурковић-Јакшић 1986: 102). Посебно се истиче њихова представа на икони у љубљанској цркви, дело Мирка Шубице из 1940. године (Дурковић-Јакшић 1986: 102). Овај позни ликовни пример у цркви посвећеној Светој браћи окончава ток њихове визуелизације у првој половини XX века. Њиме се додатно истиче пансловенски и југословенски оквир који су Света браћа стекла у међуратној Југославији. Икона у љубљанској цркви указује и на дубље идентитетске основе култа Свете браће међу Словенцима у ранијим делима словеначких сликара (Smrekar 1997: 110–111).[3]

Извори

Годишњак 1886: *Годишњак, велики српски народни илустровани календар за 1886* (1886): 60.

Голуб 1885: *Голуб*, бр. 4 (април 1885): 51.

Српске новине 1885: Политика. „Програм тисућнице Методијеве." *Српске новине* (6. 4. 1885): 375.

Сербски народни лист (27. XI 1835): 153.

Цитирана литература

Борозан, Игор. „Црква Свете Тројице у Неготину." Сакрална топографија, 2012, 136–153.

Васић, Павле. *Уметничка топографија Панчева*. Нови Сад: Матица српска, 1989.

Вељковић, Сања. „Црква Успења Пресвете Богородице у Душановцу." Сакрална топографија, 2012, 66–74.

Даутовић, Вук. „Црква Свете Тројице у Мокрању", „Црква Свете Тројице у Рогљеву", „Црква Светих апостола Петра и Павла у Кобишници". Сакрална топографија, 2012, 126–135, 220–230, 91–101.

Детелић, Мирјана (ур.). *Култ светих на Балкану*, II. Крагујевац: Лицеум, 2002.

[3] Иван Грохар је 1906. године насликао представу с ликовима Свете браће.

Дурковић-Јакшић. *Култ словенских апостола Ћирила и Методија код Срба*. Београд: Свети Архијерејски синод Српске православне цркве, 1986.

Исаковић, Тамара. „Свети Ћирило и Методије." *Иконопис Врањске епархије*. Мирослав Тимотијевић, Ненад Макуљевић (прир.). Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду – Врање: Епархија Врањска Српске православне цркве, 2005.

Јовановић, Миодраг. „Српска ликовна уметност и Русија крајем XIX и почетком XX века." *Саопштења* XV (1983): 119–126.

Јовановић, Миодраг. *Урош Предић*. Нови Сад: Галерија Матице српске, 1998.

Јовановић, Мирослав. *Срби и Руси 12–21. века (историја односа)*. Београд: Народна библиотека Србије, 2012.

Каниц, Феликс. *Србија, земља и становништво, од римског доба до краја XIX века*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.

Крестић, Василије. *Бискуп Штросмајер у светлу нових извора*. Нови Сад: Прометеј, 2001.

Макуљевић, Ненад. „Реформа црквене уметности у Југоисточној Србији после 1878. године." *Лесковачки зборник* XXXVII (1997): 35–59.

Макуљевић, Ненад. „Иконопис Врањске епархије 1820–1940." *Иконопис Врањске епархије*. Мирослав Тимотијевић, Ненад Макуљевић (прир.). Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду – Врање: Епархија Врањска Српске православне цркве, 2005.

Макуљевић, Ненад. *Уметност и национална идеја. Систем европске и српске визуелне културе у служби нације*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.

Макуљевић, Ненад. *Црквена уметност у Краљевини Србији (1882–1914)*. Београд: Филозофски факултет, 2007.

Макуљевић, Ненад. „Визуелна култура и уобличавање сакралне топографије Неготинске Крајине." Сакрална топографија, 2012, 7–33.

Марјановић-Душанић, Смиља. *Свето и пропадљиво. Тело у српској хагиографској књижевности*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Clio, 2017.

Павловић, Леонтије. *Култови лица код Срба и Македонаца (историјско-етнографска расправа)*. Смедерево: Народни музеј Смедерево, 1965.

Поповић, Даница. *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.

Пузовић, Владислав. *Руски путеви српског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917*. Београд: Службени гласник, Православни богословски факултет, 2017.

Рашић, Дамњан. *Југословенски великани*. Београд: Издавачка књижара Рајковић, 1933.

Сакрална топографија: Ненад Макуљевић (ур.). *Сакрална топографија Неготинске Крајине*. Неготин: Музеј Крајине, 2012.

Тимотијевић, Мирослав. „Стефан Немања у барокном верско-политичком програму српске цркве." Јованка Калић (ур.). *Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање*. Београд: САНУ, 2000, 395–408.

Тимотијевић, Мирослав. „Од светитеља до историјских хероја – култ светих деспота Бранковића у XIX веку." Мирјана Детелић (ур.). *Култ светих на Балкану*, II. Крагујевац: Лицеум, 2002, 113–145.

Симић, Ненад. *Сликарево перо, писма Уроша Предића*. Београд: Библиотека града Београда, 2007.

Шемјакин, Андреј Л. „Митрополит Михаило у емиграцији (Заједно са Николом Пашићем против Милана Обреновића)." *Зборник Историјског музеја Србије* 31 (2003): 219–237.

Belting, Hans. *Bild – Anthropologie, Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.

Belting, Hans. *Slika i kult. Istorija slike do epohe umetnosti*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2014.

Bydžovská, Lenka – Karel Srp. „Das Slawische Epos: Wort und Licht." *Alfons Mucha*, Agnes Husslein-Arco, Jean Louis Gaillemin, Michel Hilaire, Christiane Lange (Hrsg.). Wien: Hirmer Verlag, 2009, 57–63.

Damjanović, Dragan. „Oltarne pale Nicole Consonija za đakovačku katedralu." *Persitl* 51 (2008): 195–206.

Damjanović, Dragan. *Umjetničko blago Strossmayerove katedrale u Đakovu*. Đakovo: Đakovačko-osječka nadbiskupija, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 2017.

Dusza, Erin. „Pan-Slavismin Alphonse Mucha's Slav Epic." *Nineteenth-Century Art Worldwide*, Vol. 13, No. 1 (Spring 2014): 1–28.

Ignjatović, Aleksandar. *Jugoslovenstvo u arhitekturi 1904–1941*. Beograd: Građevinska knjiga, 2007.

Haunfels, Theresia. *Visualisierung von Herrschaftsanspruch. Die Habsburger und Habsburg-Lothringer in Bildern*. Wien: Praesens Verlag, 2005.

Kanitz, Felix. *Serbien, Historische-etnographische Reisestudien aus den Jahren 1859–1868*. Wien, 1868.

Nikitisch, Herbert, et. al. *Heilige in Europa. Kult und Politik*. Wien: Osterreichisches Museum für Volkskunde, 2010.

Papastratos, Dory. *Paper Icons. Greek Ortodox Religious Engravings 1665–1889*, Vol. I. Athens: Papastras S. A. Publications, 1990.

Shapiro, Leonard. *Rationalism and Nationalism in Russian Nineteenth Century Political Thought*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Smrekar, Andrej (ur.). *Ivan Grohar, Bodočnost mora biti lepša (1867–1911)*. Ljubljana: Narodna galerija, 1997.

Temerinski Davidov, Aleksandra. *Byzance encore vivante. La palette d'or de Dičo zograf. Les icônes de l'églises cathédrale de la Sainte Trinité à Vranje.* Belgrade: Institut pour le protection des monuments historiques de Serbie, 2003.

Wortman, Richard S. *Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy, from Alexander II to the Abdication of Nicholas II*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Igor B. Borozan

From the Local to the General: Painting and the Shaping of the Cult of Saints Cyril and Methodius in Serbian and Yugoslav Culture in the 19th and the First Half of the 20th Century

Summary

Visual representation were adopted as the means of instrumentalizing the cult of saints to support specific ideas promoted by ruling social and ecclesiastical elites, due to which they are defined as engaged visual agents. The veneration of the proponents of Slavonic literacy, Saints Cyril and Methodius, was for centuries the subject of social, cultural and ideological determinants. In the Middle Ages and during the Ottoman and Austrian rule, the cult of the Holy Brothers was continuously renewed in visual arts. A comparative analysis confirms materializations of their cult among various Slavonic groups (Czechs, Croats, Russians, Slovenians, etc.) in the late 19th and the early decades of the 20th century. In the media system of the Serbian nation and among other Slavonic peoples, the cult was growing in the 19th century through various media expressions (painting, sculpture, ephemeral spectacle, illustrated magazines and books) depending on the political entity to which they belonged (Habsburg Empire and Serbia). The formation of the Serbian state and its territorial expansion were accompanied with the adoption of the cult of the Holy Brothers, who were finally incorporated in the media system of the Serbian and Yugoslav national pantheon of saints. The general Slavonic identity of Cyril and Methodius was initially understood on a more particularized level as Serbian. In line with the strengthening of the concept of Pan-Slavism and Yugoslav ideology, and following the establishment of the Serbian Patriarchate in the period between the two world wars, it became a general (integral) topos of the South Slavonic ethnic identity. Various iconographic representations of the Holy Brothers are mainly defined by full-figure depictions: Methodius in episcopal attire, with a scroll or book written in the Old Church Slavonic alphabet, and dark-complexioned Cyril in monastic garb, with a cross in his hand. Furthermore, the Holy Brothers could also be shown jointly holding a scroll with the letters of the Old Church Slavonic alphabet. The formal expression was adjusted to the targeted content: from the Byzantine-style painting, through the academic historical painting, to the traditional revival style of some depictions dating from the interwar period. The images of the Holy Brothers confirmed the concept of the artistic representation as the first-class historical evidence and cultural and spiritual statement for the purpose of acknowledging the two saints in the public space of the Serbian and Yugoslav communities. At the level of emblem, the Holy Brothers, who were most commonly shown together, expressed the idea of unity and deep friendship. The idea was indirectly manifested as the overall unification of the fragmented Serbian nation in the 19th and early 20th century, but also as the unity of the Slavonic peoples in the interwar period.

Сл. 1. Свети Ћирило и Методије, икона, друга половина
XIX века, Црква Светог Николе, Беч

Сл. 2. Свети Ћирило и Методије, икона, 1884, Петроград

Сл. 3. Свети Ћирило и Методије, Сербски народни лист, 1835.

Сл. 4. Свети Ћирило и Методије, Велики српски народни календар, 1886.

Света браћа Ћирило и Методије

Сл. 5. Свети Ћирило и свети Методије, Голуб, 1885.

Сл. 6. Свети Ћирило и Методије, 1884,
проповедаоница, Саборна црква, Неготин

Сл. 7. Дичо зограф, 1860, Свети Ћирило и Методије,
празнични ред, иконостас, Саборна црква у Врању

Сл. 8. Зафир зограф, Свети Ћирило и Методије, икона, 1877.

Сл. 9. Свети Ћирило и Методије, икона на металу,
крај XIX века, Вазнесењска црква

Сл. 10. Настас Стефановић, Свети Ћирило и Методије, и Свети апостол Андреј, 1898–1905, зидно сликарство, олатар, Саборна црква у Београду

Сл. 11. Урош Предић, Свети Ћирило и Методије,
икона, 1903, Народни музеј, Панчево

Сл. 12. Урош Предић, Свети Ћирило и Методије, пренесено у: Иван Машировић. *Слике за историју хришћанске цркве за школу и дом*. Нови Сад, 1919.

ИЗ СТАРИНЕ ДО ВУКА

МАРТА Ж. БЈЕЛЕТИЋ

Од светог Ћирила преко светог Саве до Вука (именице средњег рода на -ије у Вуковом речнику и у Вуковој постојбини)

У прилогу се разматрају лексеме које у свом гласовном лику чувају трагове црквенословенског порекла – именице средњег рода на *-ије*. Пореде се примери које је Вук Караџић навео у првом издању Српског рјечника (1818) са речима забележеним у говорима његове постојбине (Дробњак и Пива). Анализа показује да је поређеним низовима лексема заједничка само једна реч, те да низови припадају различитим лексичко-семантичким групама. Већина лексема из Рјечника означава појмове везане за религију и црквени живот, док су оне из говора Дробњака и Пиве резервисане за апстрактне појмове који се односе на егзистенцијалну, емоционалну и моралну сферу. Износи се претпоставка да Вук намерно није унео речи из своје постојбине у Српски рјечник, а истовремено се поставља и питање њиховог крајњег порекла.

Кључне речи: српски језик, црквенословенски језик, лексика, именице, суфикс *-ије*, Вук Стефановић Караџић, Српски рјечник (1818)

1. Зборник који је пред читаоцима посвећен је двама важним јубилејима: 1150-годишњици смрти светог Ћирила Словенског (869) и 800-годишњици Српске архиепископије коју је основао свети Сава (1219). Овим јубилејима придружује се још један, не мање значајан – прошле године навршило се 200 година од објављивања Српског рјечника Вука Стефановића Караџића (1818). Свој Поговор фототипском издању Рјечника Павле Ивић започиње речима: „Нема сумње, од свих Вукових списа прво издање Рјечника је најзначајније. Чак се не може навести ниједно друго дело у историји српске

* Марта Ж. Бјелетић, Институт за српски језик САНУ, Етимолошки одсек, Београд.

Овај прилог је резултат рада на пројекту „Етимолошка истраживања српског језика и израда Етимолошког речника српског језика“ (бр. 178007), који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

културе које би одиграло већу улогу као прекретница, као полагање темеља“ (Ивић 1966: 19).

Вуков Рјечник свакако јесте био прекретница, али главни темељи положени су много раније, у време мисије првог словенског учитеља, светог Ћирила, када је рођена словенска писменост. Носилац те писмености била је црква. „Црквенословенски језик у богослужбеној и књижевној употреби није се неговао само у великим и значајним црквама и манастирима [...] него и по малим парохијским црквама [...] Из ових средишта ширила се и учвршћивала традиција црквенословенског језика“ (Јовановић 1991: 28).

Наслеђе те вишевековне књижевно-језичке традиције присутно је како у српском књижевном језику тако и у народним говорима. И сам Вук је у свом Рјечнику регистровао речи које су из црквеног језика продрле у народни говор.[1] Већина њих прилагодила се фонолошком и морфолошком систему српског језика, тако да их је тешко разликовати од домаћих речи (Ивић 1966: 163; Кашић 1987а: 1708).

У овоме прилогу позабавићемо се лексемама које „у свом гласовном лику чувају трагове црквенословенског порекла“ (Ивић 1966: l. c.), конкретно – именицама средњег рода на *-ије*, поредећи примере које је Вук навео у првом издању свог Рјечника са речима забележеним у говорима његове постојбине.

2. Вук у Српском рјечнику из 1818. године доноси следеће именице на *-ије*:[2]

бдѐније поред ***дѐније***[3] ‘die Vigilien, vigiliae’ (*бдѐније* поред *дѐније*: И држаше велика денија);[4]

Боїоја́вљеније поред *Боїоја́вљење* ‘epiphania domini’: Србљи приповиједају, да се ноћу уочи Богојављења сваке године отвора небо, и да ће онда Бог дати свакоме који што заиште (само да не иште више него једно);

[1] „Вук је у свој Рјечник начелно укључио лексику народног говора, али из њега није искључио елементе старословенског језика који су продрли у народне говоре, одн. онај слој народне лексике који се непосредно или посредно ослања на старословенско наслеђе“ (Јовановић 1991: 31).

[2] Наводимо их са оригиналним акцентом, дајући у загради пример из другог издања Рјечника уколико је другачије акцентован.

[3] „Почетне групе шумних сугласника са праскавим првим чланом биле су у Вуковом говору махом уклоњене: *деније*, *ђе* (форме *бденије* и *їђе* дају се као побочне)“ (Ивић 1966: 117).

[4] Skok 1: 127, s.v. *bdjȅti*; ЕРСЈ 2: 286–287, s.v. *бденије*; Стијовић 1992: 63, 141.

***Вавѐдениј*е** 'das Fest Mariä Reinigung, purificatio B. V. M.';[5]

***Васкр̀сениј*е**, *Ва̀скрс*[6] 'Ostern, pascha': На васкрсније треба свако да узме навору: зато у Србији зађу пред васкрсније по селима намастирски ђаци с кошарицама те дају навору за јаја. О васкрсенију се туку шареним и црвеним јајима [...] Од васкрсенија до Спасова дне говори се, кад се двојица срету на путу, или кад који коме дође у кућу, ристос васкрс (мјесто добро јутро, помоз Бог и добар вече), и одговара се ва истину васкрс; тако и кад се пије, мјесто спасуј се и на здравље;[7]

***ви̏ђениј*е** (Ерц.) 'das Sehen, visio': сретно виђеније, сретан састанак, дугу љубав, од Бога живот и здравље (напија се уз чашу) (*ви̏ђеније*);[8]

***ева̀нђелиј*е**, *ева̀нђѐље*[9] 'das Evangelium, evangelium';[10]

***исполàканиј*е** 'elutio': не ма вина ни за исполаканије; дајде још једну (чашу) за исполаканије;[11]

***мо̀лениј*е** (ст.) 'das Beten, Flehen, preces ad Deum': прими Господе Боже моје мало моленије за велико име твоје (кад се моле Богу);

***Ѐбрет̄ениј*е** 'das Fest der Findung des Haupts Johannis, inventio capitis S. Johannis';

п̄оу̀ченија[12] '(die Belehrung), die Predigt, admonitio de rebus divinis, sermo';[13]

***Преѐображениј*е**, *Преѐображѐње* 'die Verklärung Christi';

***п̄рикàзаниј*е** 'das Vorzeichen, ostentum';[14]

***сп̄àсениј*е** само кад се наздравља: Спасуј се! – На спасеније! (*сп̄а̏сениј*е); Вук у овој одредници упућује на одреднице *нап̄ијат̄и* и *наздравит̄и*: Кад који оће да пије, онда наздрави ономе, што ће да пије послије њега (зашто у Србији, у Босни и у Ерцеговини, пију једном чашом),

[5] Скок 3: 580, s.v. *-vȅsti*[1] (само *ваведење*).

[6] У другом издању и *Васкр̀сѐње*.

[7] Скок 2: 194, s.v. *krijes*, 3: 553, s.v. *uz*; Стијовић 1992: 59, 150.

[8] Стијовић 1992: 151 (само *видјеније*).

[9] У другом издању и варијанте *јева̀нђелије/јева̀нђѐље*.

[10] Скок 1: 498, s.v. *evangelij* (само *еванђеље*).

[11] Према Вуку, у питању је комична реч за опонашање говора калуђера, у значењу 'чаша вина која се после гозбе пије за плакање уста'. Према Скоку, завршетак *-аније* заиста представља опонашање калуђерског говора, али основа речи није у вези са глаголом *п̄ла́кат̄и*, већ је настала од грчке наздравичарске синтагме εἰς πολλὰ ἔτη 'на многаја љета' (Скок 1: 731).

[12] У другом издању и *п̄оучѐње*.

[13] Стијовић 1992: 189 (само *п̄оучење*).

[14] Скок 2: 69–70, s.v. *kázati*.

т. ј. рече му: „спасуј се, спас' Бог" (а онај одговори: „На спасеније Ристово"), или здрав буди;[15]

Срѐтеније 'Mariä Heimsuchung, visitacio Mariae': Србљи кажу да се тада срете љето и зима (*Срѐтеније*);

Усекова́није (Рес. и Срем), ***Усјекова́није*** (Ерц.) 'Johannis Enthauptung, decollatio S. Johannis';[16]

Цвето̀носије (Рес. и Срем), ***Цвјето̀носије*** (Ерц.) 'der Palmsonntag, dominica palmarum': Пред Ристово пред цвјетоносије;

ча̀таније 'das Lesen, lectio': сву ноћ је било чатаније у цркви.

Друго издање Рјечника, осим горенаведених, доноси још четири именице на *-ије*:

благовјѐштеније (по манастирима) 'das Fest Mariä Verkündigung, annunciatio B. V. M.';

зла̀меније[17] (ст.) 'das Anzeichen, die Vorbedeutung, omen': То је, браћо, ваше зламеније;[18]

ма̀штаније (у Ц. г.) 'die Spiegelfechterei, Taschenspielerei, praestigiae': ђавоља маштанија!;[19] за значење уп. *маштѐније* 'привиђење, мађије': Не могу вјеровати својим очима да је то истина, мора да је неко маштаније Прошћење (Вујичић 1995: 68), такође *ма̀штеније* покр. 'врачбина, чини, чаролија; предмет који се употребљава при врачању, амајлија': С некаквим ђаволскијем маштенијем пошље их (т. ј. пчеле) у туђ уљаник Херц. (РСА);[20]

осјѐченије у пјесми мјесто *усјековаиније*: У нећељу на осјеченије / Биће доста и посјеченије.[21]

Анализирајући поменуте примере из Вуковог Рјечника Ђорђић (1936: 103–104) закључује: „Као што се види, материјал који пружа народни језик веома је ограничен. Сем тога већина тих именица

[15] Скок 3: 309, s. v. *spȁsti*; Стијовић 1992: 212.

[16] Скок 3: 249, s. v. *sjȅći* (само *усјековање*).

[17] У првом издању само *зламѐње* 'aqua lustralis'. Ивић (1966: 121) наводи ову реч као пример даљинског разједначавања (< *знамење*).

[18] Скок 3: 658, s. v. *znȁti* (само *зламење*); Стијовић 1992: 163 (само *знаменије*, *знамење*).

[19] Кашић (1987б: 156) помишља да је Вук ову реч преузео непосредно од Његоша, слично и Стијовић (1992: 72).

[20] Скок 2: 386, s. v. *mȁšta*; Стијовић 1992: 171.

[21] У наведеним стиховима, поред речи *осјеченије*, налази се и реч *посјеченије* која, међутим, није дата као одредница (Кашић 1987а: 1709н). Даничић (III: 389) има ѹсѣчєнїє 'praecisio': ѹсѣчєнїє главє Ѡвана крьстителa.

може имати и у народном језику завршетак *-ње* са истим значењем, као: *боїојављење* и *боїојављеније* и сл. [...]. Према томе, Вук се при употреби именица на *-ује*, као и увек, држао народног језика и није могао проширити њихов број".

3. Да материјал који пружа народни језик ипак није толико ограничен показују нам дијалекатски речници објављивани у периоду од тридесетих година XX века па све до данас. Преглед доступног му материјала својевремено је дао Реметић (1997), а ми ћемо се овом приликом задржати само на лексемама забележеним у говорима Вукове постојбине, користећи следеће изворе: Вуковић 1938–1939; Вуковић 1940; Гаговић 2004.

Као полазиште ће нам послужити кратак диференцијални речник говора Пиве и Дробњака (Вуковић 1940: 379–417). У њему аутор доноси потврде именица на *-ује* од којих већина није забележена код Вука (што се изричито и наглашава).[22] Овим потврдама придодаћемо, по потреби, примере из других извора:[23]

дȕјаније 'биће, чељаде': нȉкако жȉвō дȉјаније ми нѐ знā ò томē нȉшта ка̀зати – нѐ би тō ȉздржāло нȉкако дȉјаније – нека кȃжē коē жȉвō дȉјаније да сам сла̀гала Пива и Дробњак (Вуковић 1940: 383); 'биће, живи створ, чељаде': Шта је све поднијела та црна мрчојка и ђевојка, не би могло издржати никако дијаније Пива (Гаговић 2004: 49);[24]

зȉȉбеније 'погибао': овогā згȉбенија нȉђе није би̏ло – нàстало прȃвō згȉбеније Пива и Дробњак (Вуковић 1940: 386; Вуковић 1938–1939: 53); 'погибија, несрећа': Тако згибеније, ко што је њега задесило, не до Бог ником мом Пива (Гаговић 2004: 88);[25]

кастȉженије 'нагрда, брука': е л(и) оно кастȉженије дòлазило о̏ђе; 'мноштво': имā кумпијѐра кастȉженије јѐдно; 'чудо (непријатно)': нѐкò кастȉженије ће се догòдити с њȉм Пива и Дробњак (Вуковић 1940: 388–389; Вуковић 1938–1939: 53); 'брука': Окле наиђе оно кастиженије

[22] „Забележене су оне речи које су у овом раду у примерима говора Пиве и Дробњака употребљене, а којих нема Вуков речник (државно издање) – нема их у оном значењу у ком се налазе у нашим примерима, или их нема уопште" (Вуковић 1940: 379).

[23] Напомињемо да је ареал представљених именица далеко шири, али због ограниченог простора нећемо наводити све прикупљене потврде.

[24] Скок 1: 372–374, s.v. *dâh*.

[25] Скок 1: 576–577, s.v. *-gnuti* II; Вучковић 2013: 491–494.

тако рано?; ‘безброј, пуно, много’: Које је кастиженије звијезда; ‘зло, несрећа, чудо’: Мора да се десило неко кастиженије, док га нема Пива (Гаговић 2004: 114);[26]

наїр̀ђеније (без значења) Пива и Дробњак (Вуковић 1938–1939: 53); за значење уп. *наїрђѐније* ‘нешто нагрдно’ Влахоље код Калиновика (Реметић 1997: 79), ‘нагрђе’: То ти је божије кастиженије, наказаније и нагрђеније Бањани (Копривица 2006: 110), такође и облик *на́їрђе* ‘нагрдно створење’ Пива (Гаговић 2004: 143);[27]

нака̀заније (радња и носилац особине извршене радње) Пива и Дробњак (Вуковић 1938–1939: 53); за значење уп. *наказа̀није* ‘нагрђе’ Бањани (Копривица 2006: 112), *нака̀заније* ‘наказа, ругоба’ Љештанско (Реметић 1997: 81), *наказа́није* заст. ‘наказа’; ‘утвара, приказа’ Ускоци (Станић 1990, 1: 490), *наказâније* ‘казна божја’: Овō-е, љу̑ђи, нѣ̏како бо̏жē наказâније на ова̄-на́род Васојевићи (Реметић 1997: 82);[28]

пӑ̄тӣеније ‘патња’: овō ти је пӑ̄тенија јѐдно, како јâ жи́вӣм; ‘место у коме се тешко живи’: нѣ̏мā овог пӑ̄тенија на свијѐту, кō што е нӑ̄ше сѐло Пива и Дробњак (Вуковић 1940: 395; Вуковић 1938–1939: 53); ‘патња’: Овог патенија није било от Косова – Живота без патенија нема ниђе Пива (Гаговић 2004: 186);[29]

прика̀заније ‘нешто чудновато за приказивање, множина нечега’: да̀ виш о̀вогā прика̀занија, дру̑го! – ту е би́ло весѐље за прика̀заније – било је свӣ̑јета за прика̀заније јѐдно Пива и Дробњак (Вуковић 1940: 398; Вуковић 1938–1939: 53);

прољѐвеније ‘велика киша’: би́ло е но̀ћес си̑лнō прољѐвеније – чу̑дна прољѐвенија, ни̏је овō би́ло ни̏кад Пива и Дробњак (Вуковић 1940: 399; Вуковић 1938–1939: 53); ‘обилна падавина (о киши, снегу, граду)’: Ваког прољевенија није било не знам от кад Пива (Гаговић 2004: 222);[30]

сама̀шӣтеније ‘онај који улази у сваке нити’: Шта да ти причам о оном самаштенију, ка[д] све знаш Пива (Гаговић 2004: 236); уп. и остала значења: ‘чудна, необична појава; утвара, привиђење, враг, ђаво’; ‘врло вешта, сналажљива, довитљива особа’: Ка̀ко е о̀нō сама̀штеније!;

[26] Скок 2: 58, s.v. *kàstīg* (само *некашӣтиїање*).

[27] Скок 1: 613–614, s.v. *gȑd* (само *наїрдан*).

[28] Скок 1: 320, s.v. *čȅznuti* (само *наказан*); Стијовић 1992: 176 (само у значењу ‘казна’).

[29] Скок 2: 621–622, s.v. *pȁtiti (se)*.

[30] Скок 2: 309–310, s.v. *lȉti*.

‘чудно, необично чељаде било по изгледу или по понашању’; ‘неваљала особа, свашточина’; ‘враголаста особа, враг, спадало’ Ускоци (Станић 1991, 2: 286),[31] ‘нешто необично, ђаво, привиђење, утвара; преварант; враголан, довитљива особа’: Онаквог самаштенија нема надалеко Никшић (Ђоковић 2010: 524), *самàшт̄ēније* ‘чудовиште’: Она жена је право самаштеније Прошћење (Вујичић 1995: 108), ‘изразито ружна особа, ругоба, наказа’: Самàштēнија òногāј, ру̏жан ли је кô стȍ ђавóлā Мојковац (Ристић 2010: 243), *самашт̄ѐније* ‘утвара’ Бањани (Копривица 2006: 192);[32]

скòп̄т̄ēније ‘скапавање, крепавање (од глади, жеђи)’: Нема се чему ови грдни роб надати, дошло је скоптеније и нек се мре Пива (Гаговић 2004: 242);[33]

чудѐвеније ‘чудо’: догòдиће се некō чудѐвеније; ‘мноштво нечега’: ѝмā жѝта чудѐвеније јѐдно Пива и Дробњак (Вуковић 1940: 416; Вуковић 1938–1939: 53); *чудовѐније* ‘много, пуно’ = *чȕдо* ‘много, пуно’ Пива (Гаговић 2004: 300).[34]

4. Поређењем два низа примера – оних из првог издања Вуковог Рјечника и оних из говора Пиве и Дробњака – запажамо да им је заједничка само једна реч (*п̄риказаније*), те да низови припадају различитим лексичко-семантичким групама.

Тако Вук у свом Рјечнику наводи свега 17 речи са завршетком *-ије*, од којих већина означава појмове везане за религију и црквени живот. Најзаступљенији су називи хришћанских празника: *Бо̄гојављеније*, *Ваведеније*, *Васкрсеније*, *Обрет̄еније*, *Преображеније*, *Срет̄еније*, *Ус(ј)екованије*, *Цв(ј)ет̄оносије*. Следе називи црквених обреда и радњи, као и предмета који се употребљавају у богослужењу: *(б)деније*, *чат̄аније*, *моленије*, *п̄оученије*, *еванђелије* (в. Ђорђић 1936: 103). Речи *виђеније* и *сп̄асеније* такође имају ограничену

[31] Уп. из истог извора синонимну реч *мàшт̄еније* Ускоци (Станић 1990, 1: 445).

[32] Миклошич у своме речнику наводи глагол съмѣштати ‘variegare’ (Miklosich 1963: 937).

[33] Уп. *скòп̄т̄исāт̄и, -шēм* pf. ‘изгубити снагу, моћ, исцрпити се, изнурити се, малаксати’: Поче да коси и одмак сирома скоптиса од умора поред *скàп̄т̄исāт̄и, -шēм* pf. ‘доспети у стање истрошености, бити на измаку снаге’: Скаптисо је, познат га не мош Пива (Гаговић 2004: 242, 241).

[34] Skok 1: 339–340, s.v. *čȕdo*.

сферу употребе јер се јављају само у здравицама. Кашић (1987а: 1710) констатује: „Присуство ликова са наставком *-ије* управо у овој семантичкој области и у оваквом контексту потпуно је разумљиво, јер клетве, благослови и здравице спадају у крајњој линији у област верског живота". Овом тематском кругу не припадају једино речи *приказаније* и *исполаканије*, иако је ова потоња по пореклу заправо здравица (в. нап. 11), али је њено основно значење у српском језику преосмишљено.

Треба нагласити да је за неке од наведених речи Вук у првом и/ли другом издању Рјечника дао примере употребе само из народне песме[35] (*деније*, *цвјетоносије*, *зламеније*, *осјеченије*), при чему је као песничку означио једино реч *зламеније*. И док се реч *деније* сасвим сигурно употребљавала у свакодневном говору,[36] то није извесно и за остале. На пример, облик *зламеније* јавља се у екавској песми „Мусић Стефан" (Вук II 47°, стих 67), у којој се тросложни облик *зламење* не би уклопио у стих, што наводи на закључак да је облик на *-ије* начињен metri causa,[37] тим пре што се јавља само ту, а иначе се реч у народним песмама среће искључиво у лику *зламење* (RJA: s.v. *zlameńe*).[38]

У говору Пиве и Дробњака забележено је 11 речи са наставком *-ије*. Њихов број свакако мора бити и већи, али пошто су дијалекатски извори који их доносе диференцијалног типа, њима није обухваћена целокупна лексика овог говора (в. нап. 23); између осталог, нису забележени горепоменути називи хришћанских празника. Из црквеног језика преузете су само две речи (*дијаније* и *наказаније*), док већина осталих (осим *пророчевеније*) означава апстрактне појмове везане за егзистенцијалну, емоционалну и моралну сферу: *зїибеније*, *кастиженије*, *наїрђеније*, *патеније*, *самаштеније*, *скоптеније*, *чудевеније*.

[35] О називима верских празника у епској народној поезији в. Вуковић 1997.

[36] Уп. следећи пример из РСА: Од свијех клетвенијех денија најбоља су у Херцеговини клетвена денија манастира Пиве.

[37] И Његош је обилато користио именице на *-ије* зарад потребе метра (в. Стијовић 1992: 130–132).

[38] Има и стајаћих речи које је Вук знао из прозних народних умотворина, нпр. *моленије* и *спасеније* (Ивић 1966: 174н).

5. Намеће се питање: како то да Вук није унео ове речи у Рјечник?

У одговору на њега могуће је поћи од два супротна става. Први гласи: „Ако неке речи нема у првом издању Рјечника, то по свој прилици значи да је није било ни у Вуковом матерњем говору“ (Ивић 1966: 80). Други је: „Вуков речник из 1818. [...] не може се сматрати лексичком сликом тршићког говора [...] нико не може гарантовати да је Вук записао све речи које су живеле у тршићком говору“ (Popović 1983: 25). Дакле, први став имплицира да поменуте речи на *-uje* вероватно нису постојале у тршићком говору (па их зато Вук и није унео у Рјечник), а други – да су можда постојале, али да нису забележене у Рјечнику. Нема начина да се поуздано утврди која је од ове две опције извеснија, али има факата који би могли бити релевантни за изношење одређених претпоставки.

Најпре треба узети у обзир чињеницу да је између досељавања Вукових предака из Дробњака у Тршић и објављивања првог издања Рјечника прошло скоро осам деценија (око 1740 – 1818), што значи да се језик досељеника из Петнице подно Дурмитора неколико деценија развијао одвојено од дробњачког говора и да се у тренутку када га је „Вук ухватио у перо [...] морао помало диференцирати од онога стања у каквом се налазио у моменту доласка“ (Вуковић 1938–1939: 112). Те разлике, међутим, односе се превасходно на фонетске, акценатске и морфолошке појединости (в. Ивић 1966: 178–181).[39]

У свом раду о именицама средњег рода на *-uje* у народним говорима Реметић (1997: 77, 80) запажа да се оне најчешће могу срести у оним деловима данашње Црне Горе који припадају источнохерцеговачком дијалекатском типу (Морача, Ровца, Ускоци, Пива, Дробњак), одакле су далеко разнете миграцијама становништва. Дакле, жариште њихове појаве јесу управо централне области источнохерцеговачког дијалекта, којима припада и Вукова постојбина,

[39] У литератури је било речи о савременом тршићком говору (Николић 1958; појам „савремени“ се односи на стање овог говора од пре шест деценија), о његовом односу према Вуковом језику (Николић 1963–1964), о односу тршићког и дробњачког говора (Вуковић 1938–1939: 110–113; Вујичић 1987), као и о односу Вуковог говора према тршићком и дробњачком (Ивић 1966: 176–182), али се та поређења нису тицала вокабулара, нити је било посебних истраживања посвећених тршићкој лексици.

те је стога мало вероватно да их његови преци нису имали у свом језичком репертоару. Друго је питање да ли су оне до Вуковог рођења можда могле избледети и изаћи из употребе. Уосталом, Реметић (1997: 80–81) констатује да у погледу посведочености именица на *-ије* управо западносрбијански говори источнохерцеговачког типа пружају „неочекивано неуједначену слику“: оне су готово сасвим непознате на простору Златибора и Полимља, али има говора у којима је ова категорија прилично продуктивна, какав је нпр. говор Љештанског код Бајине Баште.

За ово питање од битног је значаја и Вуков однос према именицама на *-ије*, који се мењао у складу са еволуирањем Вуковог става о статусу славенизама у српском језику.[40] У почетној фази свога деловања Вук је одлучно стајао на становишту да се српски књижевни језик мора одвојити од црквенословенског, тј. да се мора сасвим ослободити „славенских“ наноса. Убрзо га је нужда приморала на ревидирање тог става – превођење Новог завјета захтевало је од Вука да прибегне лексичком потенцијалу црквенословенског језика, и он је то и урадио: неке речи преузео је у неизмењеном лику, неке је посрбио, а неке „начинио“ (Реметић 2015: 131).[41] Ово се делимично огледа и у Рјечнику (в. § 2), где Вуков третман именица на *-ије* варира од давања предности облицима преузетим из црквеног језика до навођења народних, односно посрбљених црквених облика као основних (Кашић 1987б: 32). У првом издању везане су аколадом одреднице *Васкрс* и *Васкрсеније* (док се *Ускрс* упућује на *Васкрсеније*), *еванђелије* и *еванђеље*, *Преображеније* и *Преображење*. *Богојављеније* је упућено на *Богојављење*, *Цв(ј)етоносије* на *Цвијети*, *чатаније* на *чаћење* (али *моленије* није упућено

[40] О овоме постоји богата литература, уп. најновије Милановић 2015; Реметић 2015.

[41] „Вук је у своме преводу Новог завјета цсл. облике на *-ије* окренуо у народне на *-је* (*-ње*, *-ље*, *-ће* итд.). Од 47 посрбљених речи има их 20 са завршетком -їє. Али и поред толиког посрбљавања Вук је оставио у своме преводу речи као *спасеније* или *васкрсеније*. Такви облици ушли су у народ из црквеног језика и добили су своје засебно значење и употребу. Облици на *-није*, иако су то по пореклу глаголске именице, они више то не значе, него су задржали конкретније значење; обично су то називи празника [...] Или је значење тих облика уопште у некој вези са црквеним језиком [...] Све те речи унео је Вук у свој Рјечник“ (Ђорђић 1936: 103).

на *мољêње* 'das Beten, precatio').[42] Нису забележени облици *бдење*, *Ваведење*, *вићење*, *испо̄лакање*, *Обре̄тење*, *по̄учење*, *прӣказање*, *спасење*, *Сре̄тење*, *Ус(ј)ековање*. Слична је ситуација и у другом издању Рјечника (в. Кашић 1987а: 1709н).

Али шта је са именицама посведоченим у говору Пиве и Дробњака (в. § 3), под условом да је Вук за њих знао? Можда намерно није хтео да их унесе у Рјечник? Ситуацију нам може појаснити сагледавање Вуковог Рјечника из социјалнокогнитивне металексикографске перспективе, која подразумева да одређени фактори средине[43] делују на лексикографа, лексикограф одређеним стратегијама[44] обликује елементе речника,[45] а та решења врше одређени утицај у средини. У време појаве првог издања Рјечника долази до идеолошког сукоба између традиционалног клера из северних српских крајева и устаничког буржоаског и народњачког елемента из централне Србије, при чему је Вук изразити представник ових других (в. Šipka 2017: 120–121). То условљава и одређује његов лексикографски рад – који првенствено представља наметање модернистичког народњачког програма – а то се пак манифестује у конкретним лексикографским решењима везаним за поједине елементе речника: избор новоштокавске језичке основе уместо српскословенског, именовање речника, примена новог графијског система, сам Предговор итд. (op. cit. 122). За нас је посебно битна лексикографска селекција као део макроструктуре (в. нап. 45) која нарочито у првом издању Рјечника одражава Вуков програм. За Вука је стварање српског књижевног језика подразумевало одвајање од дотадашњег књижевног језика, славеносрпског. „Јасно је да се тако упадљива одлика црквеног језика као што је завршетак *-ије* лако осећала као ненародна и зато није ушла у нови српски језик" (Ђорђић 1936: 102). Конкретније

[42] Можда зато што се осећала семантичка разлика између ових облика, уп. Ђорђић 1936: 104.

[43] Нпр. идеологија и религија, економија, политика и геополитика, модернизација, културни утицаји итд.

[44] Нпр. наметањем, подређивањем, избегавањем, маскирањем итд.

[45] Као што су: избор језика, именовање речника, избор графије, предговор и поговор, макроструктура (лексикографска селекција [проред М. Б.] и поредак одредница), микроструктура (одредничка реч, граматичка обрада, дефиниције, употребне етикете, унакрсно упућивање) итд.

речено: можда Вук, спроводећи свој програм, хотимице није унео у Рјечник на овај начин маркиране речи *зїибеније*, *кастиженије*, *наїрђеније*, *їатеније*, *їрољевеније*, *самаштеније*, *скоїтеније*, *чудевеније*, будући да оне нису припадале општој црквеној лексици[46] нити биле у широј употреби.

6. Било како било, ова лексичка група ипак је привукла пажњу истраживача. Осим констатације да је суфикс *-ије* ушао у народне говоре из црквенословенског језика (Вушовић 1927: 35; Ђорђић 1936: 103; Јовановић 1991: 32; Реметић 1997: 84), па чак у неким говорима – као што је нпр. ускочки – постао продуктиван (Станић 1974: 166), те да су „именице средњег рода на *-ије* направљене од основе глаголског трпног придева [...], а значе глаголску именицу радње глагола" (Вуковић 1938–1939: 53), указивано је и на чињеницу да се суфикс *-ије* јавља у речима „са мало појачаним, скоро аугментативним значењем" (Вушовић 1927: 35), а „пошто ове именице означавају у великој појачаној мери извршену радњу, то је суфикс *еније* почео добијати посебно значење за велику количину нечега, па добијамо и од других речи прављење таквих именица: *чудѐвеније* (мноштво, од прилога *чудо*)" (Вуковић 1938–1939: 53). Податке о ареалу разматраних лексема даје Реметић (1997), настојећи да објасни зашто је њихово жариште било управо у областима којима припада и Вукова постојбина.[47]

[46] Изузетак представљају именице *дијаније* и *наказаније*, које такође нису ушле у Рјечник.

[47] „[...] у трагању за одговором на питање зашто је појава којом се овде бавимо највише маха узела и најбољег корена пустила у колевци источнохерцеговачког дијалекта не би требало, изгледа, потцењивати једну, можда на први поглед необичну паралелу. Истраживања у другим областима националне духовности и културе говоре да је светосавље у средњем веку мало где заживело као управо на наведеним просторима. Вероватно нећемо погрешити ако претпоставимо значајно зрачење и мисионарство богомоља као што су пивски и морачки манастир. Ширењу култа Светога Саве и легенди о првом српском архиепископу [...] итекако су доприносили црква и њено свештенство. А контакт између духовних лица и неписменог народа у новонасталим трагичним историјским приликама и на географски скученом простору морао је бити приснији и непосреднији. Светосавље, у најширем смислу узето, било је у тешким вековима ропства спасоносна компензација за изгубљену државу и слободу" (Реметић 1997: 84–85).

7. Са етимолошке тачке гледишта значајно би било утврдити крајње порекло наведених именица. Када су у питању црквени термини, тј. они који имају црквенословенске предлошке (и које је Вук махом унео у Рјечник), постоји дилема из ког језика су преузети – српскословенског или рускословенског (с обзиром на чињеницу да је у првој половини XVIII века српска црква напустила српску редакцију црквенословенског језика и прихватила руску). Српскословенском наслеђу несумњиво припадају речи са иницијалним *ва-*: *Ваведеније*, *Васкрсеније* (Ивић 1966: 163), затим *бденије*, *машт̄аније* (Стијовић 1992: 141, 171), али у осталим случајевима није увек могуће направити прецизно разграничење.[48] Тада преостаје само једно решење – да се одреди, ако је то могуће, када се реч почела употребљавати у народу (Кашић 1987а: 1709).

Када су у питању образовања без црквенословенских предложака – какве су углавном потврде забележене у говору Пиве и Дробњака – она су делом свакако плод аналогије према првој групи, особито када имају одређену експресивну нијансу значења. Међутим, ова образовања би можда могла бити и резултат аутохтоног гласовног развоја. Недавно је А. Лома (2018: 315–316) у приказу књиге М. Окуке указао на постојање топонима са рефлексом *-ије* за *-ље* у Доњем Борчу, пределу око горњег тока Неретве, али и у недалекој области Пиве.[49] Констатовавши да је појава присутна на ширем терену старе Херцеговине, Лома даље пише: „Поставља се питање да ли је у тамошњим говорима било гласовног развоја дивергентног у односу на *-ље* > *-је* који је нормалан за српско-хрватски? Одговор пре треба тражити у домену историјске морфологије. У старословенском ове су именице чешће на -ніє, ређе на -ьіє у номинативу-акузативу једнине, класични рашки правопис пише -ніє и у облицима народног говора где се сигурно

[48] Именице са наставком *-ије* заправо спадају у речи чији гласовни лик не омогућује да се сврстају у једну или другу скупину (l. c.) уколико немају неких других диференцијалних гласовних особина. Уз то, јекавски изговор нпр. у *Усјековаиније* и *Цвјет̄оносије* може бити или елемент рускословенског језика или пак црта јекавског народног дијалекта (Ивић 1966: 164н).

[49] На пример, *Бу̏чије* на више места у Д. Борчу (Окука 2018: 80, 153, 159, 211, 241) и у Пиви, где за исти денотат постоји и „нормалан“ лик *Бучје* (Цицмил-Реметић 2010: 155; Тијанић-Вуковић 2018: 60, 71); или *Вр̏бија*, *Вр̏бије* поред очекиваног лика *Вр̑бља*, *Вр̑бље* на другом месту (Окука 2018: 91, 204).

изговарало *-је*, доцније се јављају графије типа ꙁнанѥ, ꙁнаньє које тачније одсликавају реалан изговор [...]. У старословенској промени појединих падежа именица овога типа запажа се контракција и вокалска асимилација, локатив једнине на -и поред -ии, -ьи, инструментал на -иимь > -имь поред -иѥмь, генитив множине на -ии > -и поред -ьи, -єи, локатив множине -иихъ > -ихъ, инструментал множине -ии > -и; долази већ тада до извесног мешања са облицима женских *i*-основа. Бифуркација парадигме код топонима типа *Вр̑бље* могла је најпре кренути од локатива **Врби*, надограђеног, преузимањем наставка *i*-основа, у *Вр̄бӣ-ју*, онда према њему нови номинатив-акузатив *Вр́бије*. До таквих бифуркација долазило је када се, у следу гласовних развоја, у парадигми смењивало *-ī* са *-ьjV*, нпр. **sǫdьjь, sǫdьję* > **суди, судје*, одакле онда настају две посебне парадигме, од номинатива *су̀ди-ја*, а од косих падежа покр. *су̑ђа* (Паштровићи)". Наравно, доказивање претпоставке о аутохтоности наставка *-ије* у појединим народним говорима, и то не само у топонимији, изискивало би дубље и шире истраживање са гледишта историјске фонетике и морфологије.

8. Понекад нам се чини да је о Вуковом Рјечнику, с обзиром на обим постојеће литературе, већ одавно све речено. Али овај рад показује да је он и данас непресушан извор за постављање нових питања и инспирација за нова истраживања, чак и у случају када у њему нешто н и ј е забележено.

То што Вук није унео у свој Рјечник лексеме *дијаније*, *зӣибеније*, *кас̄тиженије*, *наӣрђеније*, *наказаније*, *па̄теније*, *про̄љевеније*, *самаш̄теније*, *скоп̄теније* и *чудевеније* никако не значи да оне нису опстале у народном говору (чак до наших дана). Напротив, те речи су доказ да је семе које је у освит словенске писмености свети Ћирило посејао, а први српски просветитељ, свети Сава, брижљиво однеговао – пустило дубоке корене. Његови изданци видљиви су погдегде и данас, сведочећи о трајном присуству елемената црквенословенског наслеђа у српским говорима.

Цитирана литература

Вујичић, Драгомир. „Вуков језик и дробњачки говор." Славко Леовац (ур.). *Зборник радова о Вуку Стефановићу Караџићу*. Сарајево: Институт за језик и књижевност, Институт за књижевност, 1987, 253–262.

Вујичић, Милош. *Рјечник говора Прошћења (код Мојковца)*. Подгорица: ЦАНУ, 1995.

Вук II = Караџић 1988.

Вуковић, Гордана. „Религијски оними у епској народној поезији." *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* XL/2 (1997): 49–58.

Вуковић, Јован Л. „Говор Пиве и Дробњака." *Јужнословенски филолог* XVII (1938–1939): 1–113.

Вуковић, Јован Л. „Акценат говора Пиве и Дробњака." *Српски дијалектолошки зборник* X (1940): 185–417 (речник 379–417).

Вучковић, Марија. *Континуанте прасловенских основа* *gъb-, *gyb-, *gub- *у српском језику*, I–II. Докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду, Филолошки факултет, 2013, 858 стр.

Вушовић, Данило. „Диалект источне Херцеговине." *Српски дијалектолошки зборник* III (1927).

Гаговић, Светозар. „Из лексике Пиве (село Безује)." *Српски дијалектолошки зборник* LI (2004): 1–312.

Даничић, Ђуро. *Рјечник из књижевних старина српских*, књ. I–III. У Биограду, 1863–1864. Ђорђе Трифуновић (прир.). Београд: Вук Караџић, 1975.

Ђоковић, Љубомир. *Рјечник никшићког краја*. Подгорица: ЦАНУ, 2010.

Ђорђић, Петар. „Из историје нашег књижевног језика. Именице типа *бденије*." *Наш језик* IV/4 (1936): 100–107.

ЕРСЈ: И. Грицкат-Радуловић, А. Лома (ур.). *Етимолошки речник српског језика*, 1–. Београд: САНУ, Институт за српски језик САНУ, 2003–.

Ивић, Павле. „О Вуковом Рјечнику из 1818. године. Поговор." *Српски рјечник* (1818). Сабрана дела Вука Стефановића Караџића, II. Београд: Просвета, 1966, 19–245.

Јовановић, Гордана. „Старословенски и други традиционални елементи у Вуковом речнику и у ускочкој лексици М. Станића." Јован Р. Бојовић (ур.). *Дурмиторски зборник. На извору Вукова језика*, 1. Титоград: Историјски институт СР Црне Горе, 1991: 27–33.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник* (1818). Сабрана дела Вука Стефановића Караџића, II. Београд: Просвета, 1966.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник* (1852). Сабрана дела Вука Стефановића Караџића, XI. Београд: Просвета, 1987.

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*, II. Сабрана дела Вука Стефановића Караџића, V. Београд: Просвета, 1988.

Кашић, Јован. „О Српском рјечнику из 1852. године. Поговор." *Српски рјечник* (1852). Сабрана дела Вука Стефановића Караџића, XI. Београд: Просвета, 1987а, 1483–1744.

Кашић, Јован. *Траїом Вукове речи*. Нови Сад: Матица српска, 1987б.

Копривица, Јован К. *Речник їовора Бањана, Грахова и Оїуїних Рудина*. Бранко А. Копривица (прир.). Подгорица: ЦАНУ, 2006.

Лома, Александар. „Топономастичке белешке са горње Неретве." *Ономаїолошки їрилози* XXV (2018): 307–320.

Милановић, Александар М. „Рана Вукова језичка свест и статус славенизама (1814–1818)." Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.). *Вук Сїефановић Караџић (1787–1864–2014)*. Београд: САНУ, 2015: 145–157.

Николић, Берислав М. „Данашњи тршићки говор." *Јужнословенски филолої* XXIII/1–4 (1958): 263–274.

Николић, Берислав М. „Однос данашњег тршићког говора према Вуковом језику." *Јужнословенски филолої* XXVI/1–2 (1963–1964): 151–176.

Окука, Милош. *Ономасїика Доњеї Борча*. Бања Лука: АНУРС, 2018.

Реметић, Слободан. „О траговима црквеног језика у народним говорима (потврде именица средњег рода на *-uje*)." *Јужнословенски филолої* LIII (1997): 75–85.

Реметић, Слободан. „Дијалекат и славенизми у Вуковом реформаторском подухвату." Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.). *Вук Сїефановић Караџић (1787–1864–2014)*. Београд: САНУ, 2015: 127–135.

Ристић, Данијела. *Рјечник їовора околине Мојковца*. Подгорица: ЦАНУ, 2010.

РСА: *Речник срїскохрваїскої књижевної и народної језика*, 1–. Београд: САНУ, Институт за српски језик САНУ, 1959–.

Станић, Милија. „Ускочки говор, I." *Срїски дијалекїолошки зборник* XX (1974): 1–259.

Станић, Милија. *Ускочки речник*, 1–2. Београд: Научна књига, 1990–1991.

Стијовић, Светозар. *Славенизми у Њеїошевим їесничким делима*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1992.

Тијанић-Вуковић, Мара. *Тоїонимија Жуїе їивске*. Библиотека Ономатолошких прилога, књ. 4. Београд: САНУ, 2018.

Цицмил-Реметић, Радојка. *Тоїонимија Пивске їланине*. Библиотека Ономатолошких прилога, књ. 1. Београд: САНУ, 2010.

ESJS: Eva Havlová, Adolf Erhart, Ilona Janyšková (hl. red.). *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, 1–19. Praha: Academia, 1989–2008, Brno: Tribun EU, 2010–2018.

Miklosich, Franz. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae, 1862–1865. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1963.

Popović, Miodrag. *Pamtivek. Srpski rječnik Vuka St. Karadžića*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1983.

RJA: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–XXIII. Zagreb: JAZU, 1880–1976.

Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–IV. Zagreb: JAZU, 1971–1974.

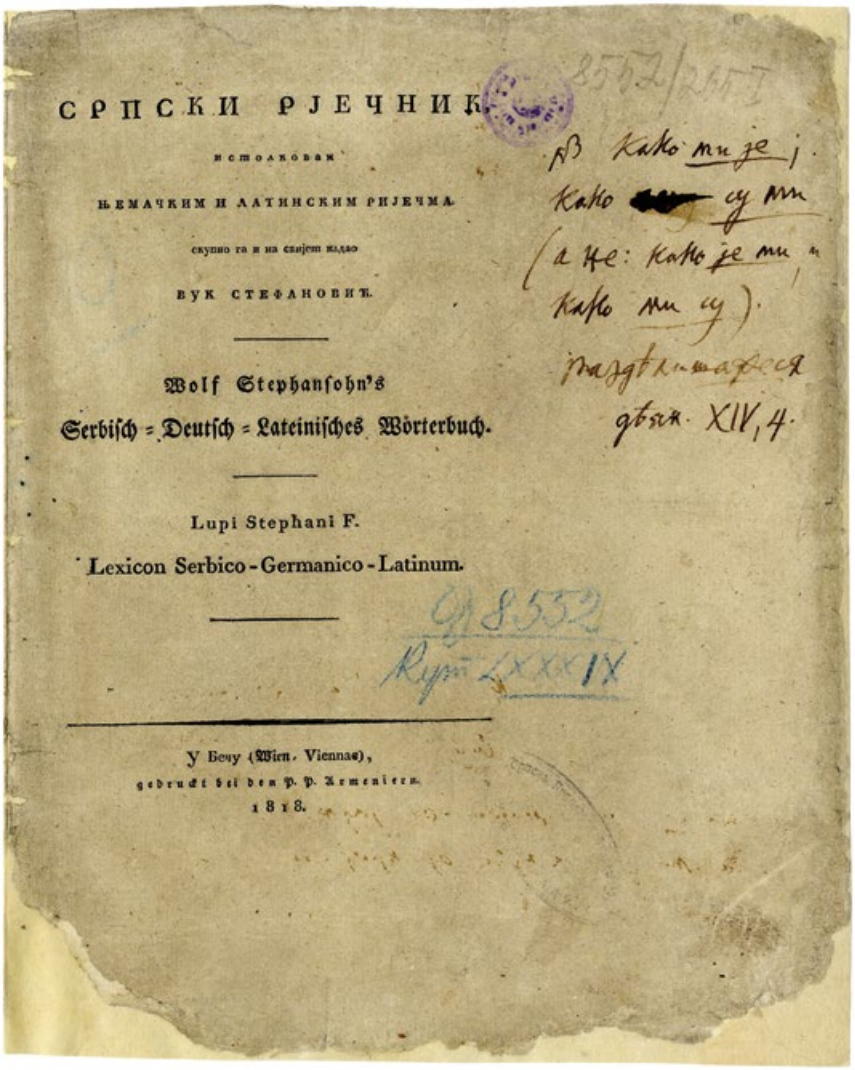
Šipka, Danko. „Socijalnokognitivni metaleksikografski parametri prva dva izdanja Vukovog Rječnika." *Slavica Lodziensia* 1 (2017): 119–126.

Marta Ž. Bjeletić

From Saint Cyril, through Saint Sava, to Vuk (Neuter Nouns Ending in -ije in Vuk Karadžić's Dictionary and in His Ancestral Region)

Summary

The paper deals with the lexemes that have preserved in the pronunciation the traces of their Old Church Slavonic origin – neuter nouns ending in *-ije*. The examples provided by Vuk Karadžić in the first edition of the "Serbian Dictionary" (1818) are compared with the words found in the speeches of his ancestral region (Drobnjak and Piva). The analysis shows that the compared strings of lexemes have only one word in common (*prikazanije*) and that the strings belong to different lexical and semantic groups. Most lexemes from the Dictionary denote terms related to religion and ecclesiastical life, such as the names of Christian feasts (*Bogojaljenije, Vavedenije, Vaskrsenije, Obretenije, Preobraženije, Sretenije, Us(j)ekovanije, Cv(j)etonosije*) or the names of religious rituals and liturgical objects (*(b)denije, čatanije, molenije, poučenije, evanđelije,* etc.). In the speeches of Drobnjak and Piva, the nouns ending in *-ije* are generally reserved for abstract concepts associated with the existential, emotional and moral spheres (*zgibenije, kastiženije, nagrđenije, patenije, samaštenije, skoptenije, čudevenije,* etc.). The hypothesis is put forward that Vuk, for whom the creation of the Serbian literary language implied its separation from Old Church Slavonic, intentionally omitted from the *Serbian Dictionary* the lexemes with such a conspicuous feature of the church language as the *-ije* ending. At the same time, the issue of their ultimate origin is raised, as the aforementioned formations could also be a result of an indigenous phonetic development.



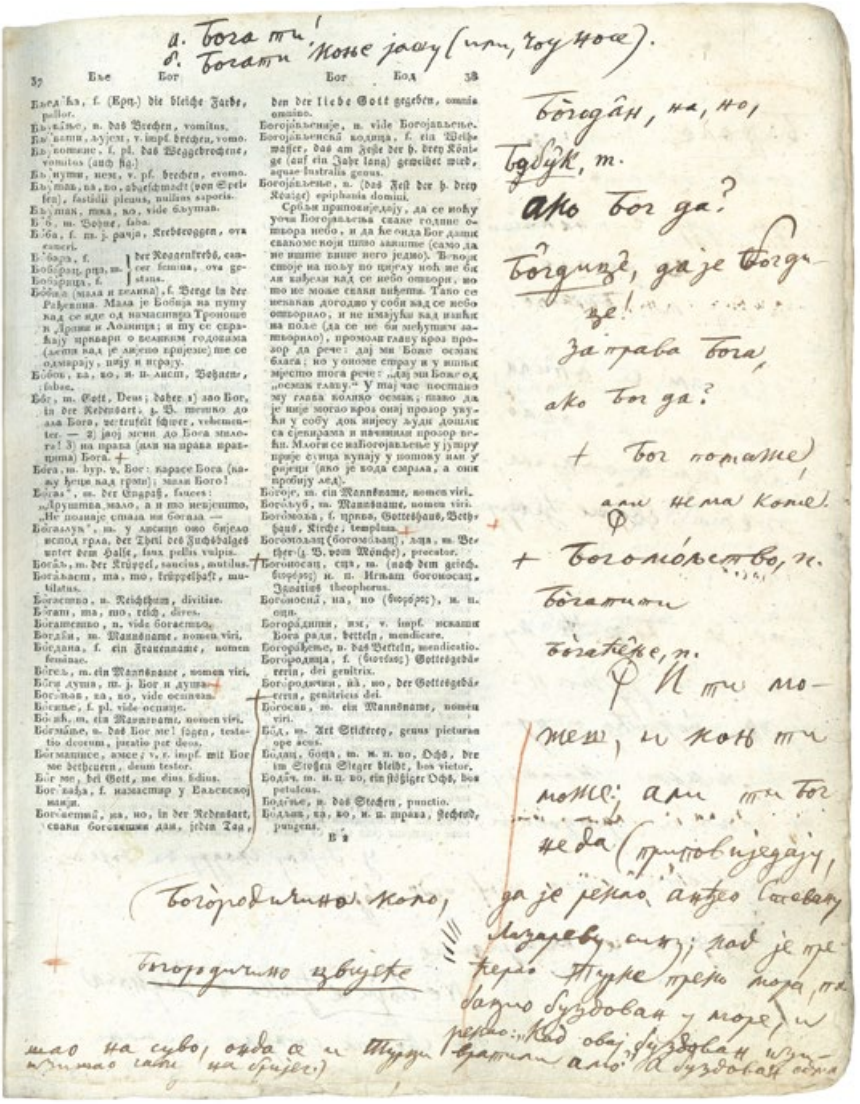
СРПСКИ РЈЕЧНИК,
истолкован
ЊЕМАЧКИМ И ЛАТИНСКИМ РИЈЕЧМА,
скупно га и из свијех издао
ВУК СТЕФАНОВИЋ.

Wolf Stephansohn's
Serbisch = Deutsch = Lateinisches Wörterbuch.

Lupi Stephani F.
Lexicon Serbico-Germanico-Latinum.

У Бечу (Wien. Viennae),
gedruckt bei den P. P. Armeniern.
1818.

Вуков Српски рјечник из 1818. године
Архив САНУ, 8552/265-I
Насловна страница Вуковог личног примерка



Вуков Српски рјечник из 1818. године
Библиотека САНУ, Стара и ретка књига, Rv 46
(некада Лексикографски одсек СКА, бр. 443)
Страница с Вуковим својеручним исписима на личном примерку

Старословенско и српско наслеђе 2
Наслеђе и стварање ⁘ Свети Ћирило ⁘ Свети Сава
869–1219–2019

Издавач
Институт за српски језик САНУ
Кнез Михаилова 36, 11000 Београд
isj@isj.sanu.ac.rs; www.isj-sanu.rs

За издавача: Јасна Влајић-Поповић

Рецензенти прилога
Марта Ж. Бјелетић, Станоје Бојанин, Драгиша П. Бојовић,
Игор Б. Борозан, Ђорђе П. Бубало, Зорица Витић, Драган Војводић,
Јасмина Грковић-Мејџор, Илона Јанишкова, Гордана Јовановић,
Љиљана Јухас-Георгиевска, Роман Николајевич Кривко,
Александар Б. Лома, Тамара Матовић, Предраг Обућина,
Гордана Павловић-Лажетић, Даница Петровић, Срђан Пириватрић,
Владислав Пузовић, Јованка Радић, Милан Радујко, Виктор Д. Савић,
Владимир М. Симић, Вања Станишић, Љиљана Стошић,
Татјана С. Суботин-Голубовић, Светлана Томин, Ирена Шпадијер

Превод
Аутори појединих прилога, Орсат Лигорио (латински),
Јулија Л. Шапиц (руски), Милица Шевкушић (енглески)

Лектура
Ивана Безрукова, Катарина Митрићевић-Штепанек,
Предраг Обућина, Јованка Радић, Олга Савеска,
Виктор Д. Савић, Јулија Л. Шапиц, Милица Шевкушић

Техничко уређивање: Виктор Д. Савић

Припрема за штампу и ликовна обрада: Александар Илчић

Дизајн корица и насловних страна: Мирослав Лазић

Цртеж на корицама: Наташа Животић

Штампа: Планета принт, Београд

Тираж: 500 примерака

сьвьршише се сиѥ книгы ѡть бытиꙗ вь лѣто ·҂ѕфкѳ·

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

811.163.41(082)
821.163.41.09(082)
27-36:929 Ћирило, свети(082)
271.222(497.11)-726.1-36:929 Сава, свети(082)

НАСЛЕЂЕ и стварање. Свети Ћирило. Свети Сава : 869–1219–2019. 2 / [уредници Јованка Радић, Виктор Савић]. – Београд : Институт за српски језик САНУ, 2019 (Београд : Планета принт). – Стр. XIII, 383–917 стр. : илустр., факс. ; 24 cm. – (Старословенско и српско наслеђе ; 2)

На спор. насл. стр. : Sanctorvm Cyrilli & Sabbæ patrimonivm & posteriora qvæ eo strvcta svnt : DCCCLXIX–MCCXIX–MMXIX ; 2. – Тираж 500. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија уз сваки рад.

ISBN 978-86-82873-75-4
ISBN 978-86-82873-76-1 (за низ)

а) Ћирило, свети (826–869) – Зборници
б) Сава, свети (око 1174–1235) – Зборници
в) Српски језик – Зборници
г) Српска књижевност – Зборници

COBISS.SR-ID 28636169