Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати
књ. **17** (2015) 27-35

проф. др **Ненад Милошевић**
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за литургику
nmilosevicvic@bfspc.bg.ac.rs

Типик Светога Саве

Увод

Неоспорна је чињеница да је пад Константинопоља у руке крсташа 1204. године, представљао прекретницу на плану потоњег литургијског живота и израза Цркве на Истоку.[*] Дотично освајање престонице Ромејске империје узроковало је, посматрано са литургичке тачке гледишта, не само присилно увођење латинског богослужбеног обрасца у многобројним црквама поменутог царства, већ и неповратно гашење азматског (парохијског) типика[1]. Временски низ од готово шест десетлећа пресудно ће утицати да првобитни Типик Велике Христове Цркве у Цариграду више никада не буде васпостављен. Упркос престанку употребе парохијског типика у Константинопољу[2], цариградски манастири и монашке заједнице на Светој Гори, будући својеобразни духовни центри и чувари Православља, с правом су препознати као најпримеренији и постојани ауторитети богослужбеном животу Цркве у Византији, у периоду после пада Латинског и васпостављања Православног царства 1261. године. Поврх свега, управо овој, веома изазовној и комплексној епохи живота Православне Цркве на Истоку, хронолошки припадају како остварење црквене мисије Светога Саве, тако и дело унапређења богослужбеног живота у Цркви коју је он устројио и уредио.

1. Богослужбени поредак на просторима потоње Српске Цркве у доба Светога Саве

Досадашњи изостанак јасних и недвосмислених претпоставки богослужбеног поретка на просторима потоње Српске Цркве у време Светога Саве, стоји у директној

[*] Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у 20. веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

[1] Недостатак извора из периода Латинског царства онемогућава увид у реално стање црквеног и богослужбеног живота у окупираним областима, али је сасвим сигурно да у Цариграду више никада није обновљен парохијски типик, док је у Солуну он поново у функцији, све до пада овога града под турску власт 1430. године.

[2] Богослужење које се вршило у Константинопољу, али и у другим црквеним центрима Ромејске империје, разликовало се од онога које је вршено у манастирима. Јединствену византијску богослужбену форму сачињавала су два паралелна типика, парохијски и манастирски. Више о овоме видети у: Н. Милошевић, *Молитвослов. Историјско-телеторијски развој последовања парохијског типика*, Институт за теолошка истраживања - Православни богословски факултет, Београд 2012, 124-128.

вези са недостатком релевантних литургичких извора. Стога, није погрешно констатовати да одсуство наведене изворне грађе представља непремостиву баријеру на плану свеобухватне анализе богослужбеног поретка тога, у правом смислу речи, преломног периода у животу, не само српске помесне Цркве, већ Православне Цркве уопште. Одговарајуће хипотезе о могућем важећем типику могле би се заснивати искључиво на актуелним примерима у неким другим црквеним областима тога времена, попут Константинопоља, Солуна, Свете Горе, Русије или Бугарске. Али, пошто се на основу сачуваних споменика везаних за наведена црквена подручја, црпе значајне информације о богослужбеном поретку, ипак није могуће са сигурношћу утврдити у којој је мери конкретни типик репрезент званичног богослужбеног устава те црквене области, а у којој је, пак, реч о типику искључиво једне конкретне цркве, као што је то случај, на пример, са Типиком Свете Софије у Константинопољу или Свете Софије у Солуну, или пак, типиком једног манастира какав је Студијски Типик. Наведени примери богослужбених устава у Цариграду не указују нам само на појединачне варијације истог богослужбеног поретка, већ на две различите богослужбене форме. Типик Свете Софије је парохијски – азматски, а Студијски је манастирски – монашки типик.

Непобитне чињенице о боравку Светога Саве у Константинопољу, односно Никеји, те потом, о његовом задржавању у Светој Гори, и то нарочито у Солуну[3], где су још увек равноправно сапостојали парохијски и монашки типик, иницирају неизбежно питање: да ли је Свети Сава, будући веран црквеном поретку који је добро изучио у овим славним црквеним и духовним центрима, устројио богослужење у Србији сходно паралелном принципу парохије – манастири, или се, пак, као аутентични светогорац определио за једностране примену монашког типика? Општепознато је да је први српски архиепископ преузео Евергетидски Типик по коме је устројио монашки и богослужбени поредак у манастиру Хиландару, а потом и у Студеници. Шта се, међутим, збивало у осталим многобројним манастирима широм српских и поморских земаља остаје непознаницом. Оно што је могуће претпоставити огледа се у становишту да је хиландарско-студенички типик важио и за све остале манастире.

Надаље, треба нагласити да било какви веродостојни и прецизни подаци о евентуалном типику градских и сеоских парохија у доба Светога Саве нису сачувани. Уосталом, особености парохијског богослужбеног поретка су, уопште узевши, непознаница када су у питању и шири византијски простори. Осим цариградских и солунских устава, нису преживела сведочанства нити из других великих црквених центара. У градовима који су постојали на подручју немањићке Србије, ако је уопште могуће говорити о градовима као урбаним целинама[4], попут Цариграда, Солуна и томе слично, а које је, према извештају Стефана Првовенчаног,

[3] Доментијаново агиографско сведочанство говори о томе следеће: „... И тако отиде у свој манастир Филокал, где од почетка имађаше пребивање... И ту оставши колико хтеде, преписа многе књиге законске и о исправљању вере, које требаше његова саборна црква“ (Доментијан, „Живот Светога Саве“, Стара српска књижевност у 24 књиге, 4, Београд 1988, 141).

[4] О српским средњовековним градовима видети студију: А. Дероко, *Средњовековни градови у Србији и Црној Гори и Македонији*, Просвета, Београд 1950.

разорио његов отац Стефан Немања[5], као и у њиховим подграђима, односно околним селима, вероватно је био у употреби неки вид парохијског типика. Истовремено је био актуелан и монашки типик, јер су на подручју српских земаља постојали многи манастири које је Свети Сава обновио (Стара Павлица, Свети Никола и Свети Ђорђе у Дабру, Ариље и Градац Ибарски), а у којима се следило монашко богослужбено предање[6].

Премда је, почев још од младалачке доби, био житељ и љубитељ монашких насеобина, Свети Сава је, боравећи у више наврата у Цариграду, Никеји и Солуну, био у прилици да се подробно упозна са азматским, односно световним – парохијским типиком. Изузев чињенице што је он у наведеним центрима одседао у манастирима, Евергетидском у Цариграду и Филокалу у Солуну, Свети Сава је био у непосредном контакту са градским богослужењем. У прилог томе говоре и неоспорни подаци да је он произведен у чин архимандрита у Солуну, у катедралном храму Свете Софије, те да је рукоположен у епископски чин у Никејској саборној цркви[7]. Припремајући се за устројство Цркве у своме отачаству, како истичу његови биографи - Доментијан и Теодосије, сасвим природно је било за очекивати да наречени првојерарх посвети подробну пажњу сакупљању материјала, у циљу доследне примене оба типика, како у манастирима, тако и у парохијама.

Када су посреди разлике између монашког и парохијског типика[8], треба истаћи да је време Светога Саве представљало завршницу процеса знатно раније започетих међусобних утицаја два типика, али и истовремено све израженијег одступања парохијског типика у корист монашког. Највећи допринос таквом развоју догађаја дала је све израженија популарност монаштва у Византији после Седмог васељенског сабора, али и низ других околности. Првобитни кључни фактор који је чинио различитим ова два типика, а који се тицао неизоставног учешћа свеште-

---

[5] О освајачким походима Стефана Немање, његов син, Стефан Првовенчани, вели: „А када се угарски краљ вратио у своју му државу, а он свети раставши се од њега, пође са својом силом на град Перник, и разори га силом својом и опусти га, и град Стоб, и град Земен, и град Велбужд, и град Житомитск, и град Скопље, и град Лешки у Доњем Пологу, и град Градац, и град Призрен, и славни град Ниш, и град Сврљиг, и град равни, и град Козли“ („Живот и дела светога и блаженога и преподобнога оца нашега Симеона...“, у: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчаног*, превео Л. Мирковић, Београд 1939, 183).

[6] Видети: Д. Богдановић, „Свети Сава“, у*: Свети Сава – сабрани списи*, Стара Српска књижевност у 24 књиге, 2, Београд 1986, 12.

[7] Питање које гласи: да ли је Свети Сава, при својој другој мисији (1219) у Цариграду, уопште затекао у функцији парохијски типик?, и даље није коначно разрешено. Но ипак, извесно је да његов сусрет са богослужењем у Светој Софији при првом путовању (1198), те, потом, и долазак у додир са богослужбеним књигама, типицима, као и живим сећањем на богослужбено благољепије у храмовима престоног града, нису могли мимоићи интересовање Светога Саве за овим велелепним и освештаним црквеним наследством.

[8] Посматрано из савремене перспективе, разлике између манастирског и световног типика односиле би се, углавном, на неке нијансе које се тичу дужине трајања појединачних аколутија, као и на неке превасходно естетске појединости које су најчешће условљене доследношћу примене прописаног. Насупрот томе, разлике између два манастирска типика, као на пример Евергетидског и Студијског, биле би поимане толико значајним да би се могло сматрати како је реч о два суштински различита богослужбена правила. Ипак, стварност је потпуно обрнута. Манастирски типици представљају, заправо, нијансе јединственог богослужбеног поретка, док су разлике између манастирског и световног типика до те мере изражене, да се с правом говори о две посебне богослужбене структуре.

нослужитеља у парохијском, или пак њиховог изостанка у монашком богослужењу, сада је коначно превазиђен тиме што је монашки типик први претрпео утицај парохијског. Најзначајније особености певаног градског богослужења: ђаконске прозбе – јектеније, свештеничке молитве са возгласима и хорско појање, постају у случају великих општежитељних манастира редовни делови тамошњих аколутија, на првом месту јутрења и вечерња. У другој пак, фази, онда када монашки типик почиње да утиче на развој градског, химнографске целине, стихире и канони који доминирају у монашком типику бивају, напослетку, уграђивани у редовну садржину азматских последовања. Но ипак, оба типика су, упркос знатно измењеним садржајима, и даље чувала битне особености благодарећи којима је изражавана њихова непобитна различитост.

2. Својеобразност богослужбене форме и особености уведеног типика од стране Светога Саве

Уколико се сагледају све околности, у оквиру којих се образовала српска средњовековна држава и Црква у њој, треба истаћи да је Свети Сава учинио један значајан и, вероватно за то време, оригиналан заокрет у устројавању богослужбеног живота једне помесне Цркве. Оснивање нових епископија на подручној му територији са седиштима у манастирима, а не у градовима[9], односно урбаним центрима једне области, већ представља преседан у дотадашњој црквеној организационој традицији[10]. Поврх свега, парохијски живот на подручју српске Цркве, почев од тог времена па до најновијих дана, или прецизније речено богослужбени живот мирјана трајно бива везиван за подручне манастире, а чији храмови, истовремено, врше функцију парохијских цркава. Овакво стање ствари имало је пресудан значај за развој једнообразне богослужбене форме, и то монашке, на подручју целе српске Цркве од времена Светога Саве па надаље.

Опредељење и приступ првог Архиепископа приликом устројства богослужбеног устава, сликовито су описани од стране Доментијана на следећи начин:

> „(...) примивши прво васељенско законоположење, и више опет достигавши јерусалимскога исправљења, и обоје добро сложивши, и од обојег прибирајући најбоље утврђиваше на пребивање увек будуће. И тако успеваше, исправљајући црквено утврђење и законско исправљење.“[11]

Без обзира што би се, на први поглед, сходно наведеном Доментијановом запажању, могло закључити да је овде искључиво реч о црквеном законодавству[12], ипак сматрамо да се пишчева примедба односи првенствено на богослужбена правила,

---

[9] Видети: М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске Цркве у средњем веку,* Београд 1985, 32.

[10] Као што је познато, Савина архиепископија резидирала је у манастиру Жичи. Интересантно је и вредно додатних проучавања због чега је Свети Сава, како у Зети тако и у Хумској области, сместио седишта тамошњих епископија у манастире. Јер, седиште Зетске епископије било је у Светим Архангелима на Превлаци, док је седиште Хумске епископије у Стону било, по свој прилици, у Богородичином манастиру, а не у Котору и Дубровнику који се налазе у непосредној близини ових манастира.

[11] Доментијан, *нав. дело,* 184.

[12] Видети белешку (XIII) 13, у: *исто*, 363.

али и на манастирске типике. За овакво опредељење Сава није морао ићи у Јерусалим, јер се са јерусалимским „исправљењима“ упознао на Светој Гори, као и у манастирима у Цариграду и Солуну, а у којима је био у употреби управо Јерусалимски типик Светога Саве Освећеног. Претходно поменути животописац истиче, и на једном другом месту, да је Сава, зидајући нове и обнављајући старе цркве по свим крајевима, устројавао богослужење по правилима монашкога устава. Назначено место гласи:

> „И друге свете цркве у свима изабраним местима почевши и сврши, и старе утврди, а нове сазда и све постави на сваком добром закону, и пренесе сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновијима, игуманијама, исихастиријама, свагда имајући у срцу своме онога који се поје Светим Духом... он украси своје отачаство сваком добром вером и светим црквама, поља и удоља и брда, а где не стиже сатворити цркве, ту постави крст да се на сваком месту прославља име Божије...“[13]

Пресудни разлог услед кога се Сава определио за прихватање само једног, и то монашког типика, не би требало тражити искључиво у његовој монашкој опредељености и неоспорном одушевљењу манастирским богослужењем. Пре ће бити да је и у случају овога изазова, као и у погледу многих других са којима се морао суочавати на оригиналан и одговоран начин, његова далековидост била од пресудног значаја. Бивши испуњен „Богом дарованом му благодаћу“, а уз то видно склон прагматизму, те при томе сагледавши реалност у оквиру које су се Црква и њено богослужење налазили, али и виталност монашког типика способног да одоли изазовима временâ, он није имао никакву дилему приликом избора. Упоредо са тим, црквено стање у његовом отачаству било је, врло вероватно, једнако битан разлог услед чега Савино опредељење за монашки устав није имало алтернативу.

Неминовно и убрзано ширење Палестинског Саваитског Типика после тријумфа Православља на Седмом васељенском сабору, а чему су кључни допринос дали монаси као протагонисти у одбрани иконопоштовања[14], допринело је да монашки богослужбени устав буде прихваћен од свих православних манастира, а потом и од целе Православне Цркве. Студијски монаси, код којих је Палестински типик доживео највећу афирмацију, спровели су синтезу овог типика са константинопољским азматским типиком, што је у литургичкој науци познато као *Прва саваи̑тска*[15] или *Прва сту̑дијска редакција*. Овакав типик је преузет у 10. веку и на Светој Гори, а где ће у 14. столећу, у време исихастичког покрета, од стране игумана Велике лавре и ученика Светога Григорија Паламе, Филотеја Кокина (†1379), бити уобличена *Друīа редакција* Саваитског типика[16].

---

[13] Доментијан, *нав. дело*, 124. Слична мисао овога аутора среће се и на другом месту: „Својим великим богољубљем и својим премногим подвигом приопшти своје отачаство Светој Гори, и сатвори пустиње градовима, и показа чеда своја житељима Свете Горе; и раније и опет сада обнављајући им пресветли пут ка Јерусалиму, вазда спремаше све ка пренебесном животу...“ (*исто̑*, 197). Упоредо са тим, Теодосије у свом „Житију“ истиче: „(...) у црквама установљаваше по чину сва предања у славословљу и пјенију која у Светој Гори навиче“ (Теодосије, *Жи̑тија,* Стара Српска књижевност у 24 књиге, 5/I, Београд 1988*,* 172).

[14] О томе видети подробније: Νικοδήμου Σκρέττα, *«Εἰσαγωγὴ», Τυπικόν ἁγίου Σάββα,* Ἐν Ἱεροσολυμοῖς 2012, 23.

[15] *Исто̑*, 24.

[16] *Исто̑*.

Сходно претходно казаном, Свети Сава је преузео и превео Типик Евергетидског манастира у Константинопољу, да би исти, уз извесна прилагођавања, коначно установио као типик манастира Хиландара, а потом и Студенице. У прошлости су вођене значајне расправе о пореклу Хиландарског типика, али нам се, овим поводом, чини значајнијим преиспитивање садржине, односно саме форме Синаксара, на који упућује Типик Светога Саве.

С обзиром на чињеницу да је, већ у 10. веку, Свети Атанасије Атонски (†1000) пренео на Свету Гору реформисани Студијски типик, готово извесним се чини тврђење Ватрослава Јагића (1838-1923) који, у својој расправи о пореклу Хиландарског типика, заступа мишљење да је, и пре Хиландарског превода Евергетидског типика, постојао превод са неког другог оригинала, а који је био у богослужбеној употреби у словенским светогорским манастирима[17]. Подсећања ради, треба истаћи да се у средњевековној канонско-литургичкој терминологији под појмом „типик“ подразумевао манастирски устав, уз чију помоћ је регулисано устројство живота и поретка у манастирима, док је синаксар садржао богослужбена правила по данима на нивоу целокупне литургијске године. Следствено, за правилно и целовито вршење богослужења у једном манастиру или једној цркви, неопходно је поседовање синаксара.

Стога се, као непобитна чињеница, сасвим слободно може узети Јагићево тврђење да су словенски манастири на Атону, укључујући и манастир Хиландар, осим осталих превода литургијских књига из којих се богослужење вршило, имали и преведен Синаксар којим су се руководили у богослужењу. Дотични Синаксар није могао да буде ниједан други до онај кога је, већ у 10. веку, донео Атанасије Атонски, а који је, као што смо видели, од тада постао званичним богослужбеним уставом Свете Горе. Евергетидски, пак, Синаксар, за који би се могло претпоставити да је преузет и преведен од Светог Саве, био је исти онај Синаксар којим се већ служила Света Гора[18], и у њој манастир Хиландар, јер је већ у то време (12. век), како то доказује проф. А. Пентковски, Евергетидски синаксар следио студијску традицију[19]. У складу са тим, могуће је извести закључак да се Хиландарски типик позива на већ преведени, добропознати и употребљавани Синаксар на Светој Гори и по другим манастирима, укључујући, вероватно, и постојеће манастире по Србији[20].

---

[17] Ватрослав Јагић, „Типик Хиландарски и његов грчки извор“, *Сйоменик* СКА, XXXIV, Београд 1898, 3. Поменутом становишту ће се, касније, приклонити и чувени професор Кијевске Духовне Академије А. А. Дмитријевски (1856-1929) (видети: А. А. Дмитриевский, „Древнѣйшій Хиландарскій Синаксарь по уставу Іерусалимскому“, у: *Труды Кіевской духовной академій,* књига VII, Кіевь, 1905, 482).

[18] Овоме у прилог треба додати и да руска рецензија словенског превода (Московска синодална библиотека) из 12. века, према тврђењу В. Јагића, није исто што и Евергетидски типик, иако се у многоме поклапају. Јагић сматра да је Типик настао у 11. или почетком 12. века у неком светогорском манастиру (видети: В. Јагић, *нав. дело*, 3). Са оваквим ставом сагласан је и Дмитријевски (видети: А. А. Дмитриевский, *нав. дело,* 482).

[19] О томе видети опширније: А. М. Пентковскй, „Евергетидский монастырь и императорские монастыри в Константинополе в конце XI – начале XII века“, у: *Византиский временик,* РАН-ИВИ, том 63 (88), Москва 2004,76-88.

[20] Доказ на основу кога је могуће закључити да је, у време Светога Саве, већ била у употреби студијска редакција Јерусалимског типика, садржан је у неким од *Одīовора* охридског Архиепископа Димитрија Хоматијана (1216-1236) на питања краља Радослава (1226-1233), а у којима се помињу поједини богослужбени елементи карактеристични за тај поредак. Том приликом се, између осталог, наводе: савр-

Изузетно значајне и плодне расправе које су вођене између професора В. Јагића и А. А. Дмитријевског, а у које се касније укључио и наш професор Лазар Мирковић (1885-1968)[21], бацају значајно светло на одгонетање загонетке о синаксару на који се позива Хиландарски типик, односно о претходном словенском преводу синаксара који је био у употреби на Светој Гори. Не упуштајући се, овом приликом, у веома занимљиве расправе наведених ауторитета, а имајући истовремено у виду значај проблематике која заокупља поменуте ауторе, сматрамо, према нашем скромном мишљењу, да они превиђају један веома битан моменат. Наиме, тачно утврђивање претходног постојања или непостојања словенског превода типика није од пресудног значаја за позивање Хиландарског типика на „синаксар", јер извесност да су се, већ у то време, светогорски манастири руководили синаксаром Студијско-саваитским јесте довољна гаранција да је тај богослужбени устав следио и манастир Хиландар[22]. Поврх свега, према наведеном сведочењу биографа Светога Саве, управо тим светогорским уставом било је, напослетку, устројено богослужење у читавој српској Цркви. На то нас, уосталом, упућују и следеће речи:

> „и пренесе (Свети Сава) сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновијима, игуманијама, исихастиријама, свагда имајући у срцу своме онога који се поје Светим Духом..."[23]

Стога, стиче се утисак да је излишно полемисати о томе да ли је манастир Хиландар имао преведен синаксар и, штавише, тврдити да Српска Црква није имала званичног типика (синаксара) до Никодимовог у 14. веку, како то чине чувени руски литургичари И. Мансветов (1843-1885)[24] и М. Скабаланович (1871-1931)[25], када се зна да се ни у парохијским црквама, а камоли у устројеним манастирима, богослужење не може савршавати без званичног типика[26]. Сходно томе се, сасвим

шавање проскомидије са више хлебова, затим веза Литургије и трећег часа, почетак вечерње аколутије са „Благословен Бог...", уз учешће свештеника и ђакона; потом помињање стихира и канона који се пју у храму (видети: „Разна питања најблагороднијег краља Србије господина Стефана Дуке и на ова одговоре истог архиепископа целе Бугарске Димитрија Хоматијана", у: *Светосавски зборник*, књига 2, СКА, Београд 1939,154-189). Питања краља Радослава, као и Хоматијанови одговори, јасно указују на особености монашког типика. Да је, пак, којим случајем у парохијским црквама био у функцији певани-азматски типик, несумњиво да би, ионако прецизна питања и још садржајнији одговори, недвосмислено истакли да се односе на манастирски типик, са опаскама да је у парохијама другачије устројење.

[21] Л. Мирковић, „О рукописним типицима на српскословенском језику – Типик архепископа Никодима", у: *Типик архиепископа Никодима II,* књига друга, приредио Ђорђе Трифуновић, Чигоја, Београд 2007, XVIII-XXVII.

[22] Упркос томе што су назначени аутори међусобно сагласни да се Свети Сава руководио постојећим преводом типика на словенском језику, не би требало превидети чињеницу да су монаси у словенским манастирима познавали јелински језик – ако не сви онда бар они који су били задужени да се баве богослужбеним поретком - те да су, сасвим сигурно, могли користити оригинални грчки синаксар.

[23] Доментијан, *нав. дело*, 124.

[24] Видети: И. Мансветовъ, *Церковный уставъ (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви,* Москва 1885, 267.

[25] Видети: М. Н. Скабалланович, *Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, Вып. 1, Киев 1910, 415.

[26] Без обзира на општеприхваћене ставове о непостојању типика у Цркви Србије до Никодимовог превода 1319. године (видети: И. Д. Мансветов, *нав. дело*, 266; М. Н. Скабалланович, *нав. дело,* 415; Л. Мирковић, *нав. дело*, XIX), треба истаћи да овде није реч о оригиналном Јерусалимском

логичним, чини тврђење А. А. Дмитријевског, В. Јагића и, нарочито нашег професора Л. Мирковића, према којима је извесно да је Свети Сава затекао на Светој Гори словенски превод грчког синаксара[27], те да је, следствено, он превео само уводни део Евергетидског типика[28].

Напослетку, један од најилустративнијих примера који на својеобразан начин репрезентује богослужбену форму из доба Светога Саве, јесте *Служба Светом Симеону*. Ову службу написао је лично Свети Архиепископ, тадашњи игуман хиландарски, и то по благослову који му дадоше

> „сви преподобни и праведни оци, свети сабор Пресвете Богородице Светогорске... благословише богоноснога оца нашега кир Саву да му напише каноне и стихире и чудотворења његова, а он написа колико је могуће...“[29].

Форма горепоменуте службе испуњава правила типика који прописује поредак аколутија вечерња и јутрења за ранг малих празника без славословља, и као таква сведочи форму богослужења времена у коме је настала. Она је, структурално посматрано, израз садржине типика на основу кога је и устројена. Актуелна служба Светом Симеону веома убедљиво указује и на хеортолошку димензију богослужења актуелне епохе. Иако је служба писана за савршавање помена светог ктитора манастира Хиландара и манастира Студенице, где су у оба случаја биле похрањене и светитељеве мошти, она има карактер службе за свакодневне свете - стихире на три, канон на четири и мало славословље. На основу овог сведочанства очигледно је да је Јерусалимски типик пре *Друīе исихастичке редакције*, још увек истрајавао у давању предности богослужбеној тематици недељног циклуса, док је помен светима, ма колико они били значајни чак и за локалну заједницу, заузимало друго место[30].

Закључак

Иако су проучавање и разумевање својеобразности богослужбене форме и особености уведеног типика од стране Светога Саве веома отежани услед недостатка одговарајућих извора, могуће је, тим поводом, извести одређене закључке. Следствено, треба констатовати да је актуелни богослужбени поредак у Цркви српских земаља у доба Светога Саве у сагласности са тадашњом, већ уобличеном, и на целом Истоку распрострањеном монашком богослужбеном формом, односно Пале-

---

типику који се први пут преводи на словенски језик, већ се ради о једној од последњих верзија *Друīе редакције* актуелног Типика. Можда би ова чињеница могла представљати подстрек за преиспитивање недовољно утемељених тврђења наведених аутора да „Срби нису имали пунога типика до XIV века, задовољавајући се кратким уставом Саве за манастирску потребу и богослужбеним књигама за вршење служби“.

[27] Видети: Л. Мирковић, *нав. дело*, XXVI-XXVII.

[28] А. Дмитріевский, *Τυπικά,* том I, Кіевъ 1895, LI; Л. Мирковић, *нав. дело*, XXIII. XXV.

[29] Доментијан, *нав. дело*, 111.

[30] Почев са превладавањем *Друīе редакције* типика, ствари ће бити драстично измењене, па ће богослужбени помен светима који имају локални или васељенски значај истиснути богослужбену тематику седмичног циклуса (Октоих), те на тај начин снажно утицати на устројство литургијског времена на седмичном нивоу.

стинским саваитским типиком. Ради се, заправо, о типику који је, у међувремену, уобличен у складу са *Првом студијском редакцијом*, да би, напослетку, прошао кроз динамични процес на Светој Гори, а који је окруњен потоњом *исихастичком редакцијом*. Време и просторне околности, у оквиру којих је Свети Сава организовао помесну Српску Цркву, нису погодовали да се у њој устроји паралелни парохијски типик, већ је манастирска богослужбена форма усвојена као општи образац за читаву Цркву.