

Никола Лукић

Мастер теолог

Литургија Светог апостола Јакова: анализа три српска рукописа

Сажетак: Под доминантним утицајем византијских литургијских образаца литургија Светог апостола Јакова бива постепено маргинализована. Поједине измене у богослужбеном предању свеле су служење ове литургије у минорне оквире и тиме потиснули ову литургију у област црквених старина. Упркос овоме Јаковљева литургија у пракси помесних Цркава одржала се и у познијим временима, све до данас. Управо из наведених разлога овај приказ Јаковљеве литургије биће подељен на два дела: први део се односи на историју ове литургије а други се односи на њену интеграцију унутар предања наше помесне цркве. У српском рукописном предању позната су три рукописа: Хиландарски рукопис № 332 као и два сачувана превода епископа Партенија Павловића, Музеј СПЦ № 716 и ПБР¹ №158. Иако припадају различитим временским оквирима 17. и 19. века ипак нам дају вредна сведочанства о пракси служења ове литургије код нас. Појава нових преписа свакако је у савременој анализи иницирала многа питања, на која се најалост не могу пронаћи увек задовољавајући одговори. Стога, овај приказ нема амбицију да питања Јаковљеве литургије постави у *ad acta* формат него да делимично осветли мање познате делове нашег литургијског предања везаног за поменућу литургију.

Кључне речи: Јаковљева литургија, Хиландарски рукопис № 332, Музеј СПЦ № 716, ПБР №158

Литургија Светог Јакова је несумњиво једна од најстаријих и највреднијих литургија које постоје у хришћанском свету². За њу се везују најизворније форме хришћанског богослужења али је неизбежно окружују и многа питања. Прво од њих везано је за питање датовања њеног настанка. Појединци сматрају да је ова литургија апостолског порекла и да је настала пре 200. год.³, други пак њено постојање датирају много доцније сматрајући да је она почела да се служи у Јерусалиму крајем 4. и почетком 5.века⁴. Насупрот овој тврдњи позната је чињеница да је 5. веку⁵ Јаковљева литургија постала примарна литургија Јерусалима и Антиохије⁶ и да је тада већ имала релативно развијену форму. Перспективе су се непрестано усложњавале па је било и појединаца који су тврдили да Јаковљева литургија потиче из Антиохије а не из Јерусалима али да се развила под јаким утицајем јерусалим-

¹ Пбр=Патријаршијска библиотека рукописи

² *The ancient liturgy of the Church of Jerusalem*,iii

³ William Macdonald, *Early liturgy and other document*, 4.

⁴ Познато је да је Јерусалим, захваљујући неповољним историјским околностима већ крајем првог века изгубио улогу литургијског центра и већ је у 4. веку био под јурисдикцијом антиохијског патријархата, тј. под утицајем његове теологије и праксе. Иако је седиште патријархата било у Кесарији однос према Јерусалиму је увек био обележен посебним пијететом, будући да је био централно ходочасничко место. Управо тај чињеница обновила је његов утицај на богослужбене праксе других цркава.

⁵ Тачније у првој четвртини петог века *New SCM dictionary of liturgy and the worship*, 473.

⁶ Највероватније се то дешава под утицајем Халкидонског сабора (451.) J.Witvliet, *The anaphora of St. James,Essays of Early Easter Eucharist prayer*, 153-154.

ске праксе и то у 4. веку⁷. Свакако да је време овој литургији прибројало различите интерполације али сложићемо се да језгро литургије засигурно потиче из 4. или раног 5. века⁸.

Дакле када погледамо предпоставке о временском периоду настанка ове литургије можемо рећи да оне имају врло велику протежност, од апостолског периода па све до 5. века. Будући да је на интезиван начин била присутна у животу ране цркве њено постојање у будућим временима забележено је на више места. Најранији помен литургије са оваквим именом имамо у 32. канону Трулског сабора⁹; следећи помен налазимо у Барберинијевом кодексу (III, 55), затим код Светог Прокла *De traditione divinae missae* (Migne M.P. lxx. 849), затим у трактату Paris Graec. 2500 приписаном Јовану Поснику (+ 595)¹⁰. Вредно је поменути и сведочанство Чарлса Барда и његово писмо *Ad clerum Ravennat*. Литургију помиње у 12. веку и Теодор Валсамон¹¹, затим у *Responsa ad Marcum*¹² итд.... Између старијих и новијих научника било је много диспута (око 30) по питању аутентичности ове литургије, а исто тако показало се проблематичним и питање догматске веродостојности литургијског текста. Појединци су сматрали да су одређене доксологије под утицајем Аријанских схватања али се доцније таква тврдња показала као неоснована.

Иако је догматска исправност заокупљала пажњу многих, друге је пак занимало питање: Ко је аутор ове литургије? Анализирајући различите литургијске породице, сретали смо се са литургијама које су различито насловљене, носећи име неког од црквених ауторитета. Оне носе име свог аутора или име најзнаменитијег епископа те помесне Цркве где су се образовале или нарочито употребљавале. Нека пак носе име апостола али треба бити опрезан са закључивањем њиховог апостолског порекла. Познато је да је једна од главних одлика тих наслова управо њихов историјска и богословска анахроничност. Према црквеној традицији аутор литургије је апостол Јаков¹³. Поред поменутог 32. канона и Прокловог сведочанства која потврђују да је Јаков аутор литургије можемо поменути и друге значајне изворе. Аутор Апостолских установа, приписује ауторство литургије која је изложена у осмој књизи, глава 35.-44., апостоу Јакову и сматра да је апостол Јаков завео праксу служења дневних богослужења (јутарњег, вечерњег итд.). Свети Епифаније (+403) у свом делу *О јересима*, говори о томе са су апостоли били проповедници јеванђеља и установитељи и вршиоци богослужења, и поименце помиње апостола Јакова. Сведочанство да је апостол Јаков саставио литургију налази се и међу онима кој су се давно одвојили од саборног јединства Цркве. Монофизити, Јаковити, Маронити и Копти тврде да поседују аутентичну литургију Светог Ап. Јакова. Дионисије Варсалаби, митрополит амидски с краја 12. века, веома цењени тумач ли-

⁷ Archdale King, *The rites of Eastern Christendom*, 4.

⁸ R. V. Ter Haar Romeny, *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, 239.

⁹ „... Јер и Јаков, брат по телу Христа Бога нашега, коме је прво поверен престо Цркве Јерусалимске, и Василије архиепископ Цркве Кесаријске, чија се слава пронела по свој васељени, који су нам писмено предали Тајанствено Свештенодејство...” Пун текст канона Атанасије Јевтић, *Свешћени канони*, 157–158.

¹⁰ Последња два извора нам говоре о историји Василијеве литургије сматрајући да је она настала скраћивањем Јаковљевог текста. Важно је истаћи да су оба сведочанства неаутентична и са неизвесним датумима.

¹¹ Валсамон је рекао да континуирана употреба литургије Светог Ап. Марка у Александрији и Светог Јакова у Јерусалиму постаје незаконита јер све Цркве треба да следе обичај Новог Рима. Hugh Wybrev, *The byzantine liturgy from Apostolic Constitutions to the present day*, *The study of liturgy*, 209.

¹² F. E. Brightman, *Eastern liturgies*, liv-lv Брајтман у наставку наводи још преко 20 места где се помиње Јаковљева литургије, прецизно мармирајући оригиналан текст.

¹³ Лазар Мирковић, *Православна литургија*, 2, 49.

тургије Светог Јакова, тврди да је та литургија најстарија и да ју је саставио Св. Јаков. Јермени сматрају да је то најстарија хришћанска литургија. Ова тврдња потиче од Исака, католикоса Велике Јерменије који је живео у 10. веку. Међу западним литургичарима 17., 18. и 19. века постоји знатан број њих који подржавају Јаковљево ауторство. То су: Асемани, Брет, Палмер, Захарија, Тролпе, Лео Алацијус (1653)¹⁴ и Нил. Они тврде да садржај појединих делова и није тако стар, нити да потиче из апостолског периода, али мисле да главна структура упућује на апостола Јакова као аутора¹⁵. Такође постоји и знатан број њих који му одричу ауторство међу којима су Бона, Белармин, Бароније, Гранколасијус, Асемани и Захарија. Занимљиво је и једнако корисно у сврху аргументације, овде навести мишљење епископа Атанасија Јевтића. Пишући о ауторству ових служби епископ Атанасије заузима својеврсни „средњи став“. Са једне стране не прихвата директно ауторство у буквалном смислу те речи, а са друге подвлачи одређену стварну везу између атрибутованог аутора и конкретне службе¹⁶.

Јаковљева литургија у древном рукописном предању

Када говоримо о садржају Јаковљеве литургије морамо разликовати две ствари: језгро¹⁷ тј. првобитни текст и интерполације. Да бисмо правилно разумели проблем интерполација морамо пратити рукописно предање, и нагласити да су временом постале доминантне две верзије Јаковљеве литургије: грчка и сиријска. Грчка верзија Јаковљеве литургије одражава праксу Јерусалимске цркве која је доцније наставила своје постојање у антиохијском патријархату¹⁸. Предпоставља се да је грчки језик оригинални језик анафоре¹⁹ и да је са њега преузет сиријски препис. Иако се ова два језика сматрају изворним, постоје преписи на етиопски јерменски и арамејски. Ова три последња сматрају се и мање важним (самим тим и мање прихватљивим) и они су највероватније изведени из раних грчких или сиријских форми²⁰. Видимо да је овде у набрајању изостављен словенски препис литургије али чињеница је да ће се он појавити знатно касније.

Грчке рукописе први је класификовао Брајтман а потом и Мерсијер²¹ делећи их у три групе: Источне (Јерусалимског патријархата), средње (везане за Солун) и западне (који се везују за острво Закинтос). Источна група представља форму најраније традиције. Најстарији спис из ове групе је *Vaticanus graecus 2282* (девети век²²).

¹⁴ Матеја Матејић убраја Алацијуса у оне који одричу ауторство Матеја Матејић, *Древне хришћанске литургије*, 38.

¹⁵ William Palmer, *Origines liturgicae*, 23; Лазар Мирковић, *Православна литургија*, 2, 50.

¹⁶ Владимир Вукашиновић, *Српско бојослужење*, 183. Појединци сматрају да литургије које носе апостолско име нису написали сами апостоли, јер имају интерполације а да су само главна места апостолског порекла. Док други сматрају (Нил) да апостоли уопште нису написали литургије које им се приписују. William Macdonald, *Early liturgy and another document*, 5–7.

¹⁷ О покушају добијања чистог изворног текста и његове скице видети: *The ancient liturgy of the Church of Jerusalem*, 2. поглавље

¹⁸ Hammond and Brightman, *Ancient liturgies of the East*, 41.

¹⁹ Било би природно да је изворни језик Јаковљеве афоре сиријски или арамејски. Али арамејски језик, који је говорен на Последњој вечери, убрзо уступа место грчком језику. До 50. године грчки језик је кориштен и у антиохијској литургији. Archadle King, *The rites of Eastern Christendom*, vol. 1, 14. Све ово је највероватније производ хеленизације која је вршена у Палестини још од времена Хасмонеја.

²⁰ J. Witvliet, *The anaphora of St. James*, *Essays of Early Easter Eucharist prayer*, 155.

²¹ Мерсијерова едисија је штампана у *Prex Eucharistica*, 244–261.

²² Овај рукопис је непознат Brightman-у јер видимо да га не помиње у његовом делу *Eastern liturgies*. Овако датовање *Vaticanus graecus 2282*, поништава теорију да најстарији грчки рукопис потиче из 10.

Источна група, посебно наведени рукопис, садрже молитве које су ближе сиријској верзији и оне су под мањим утицајем византијске праксе. Поред овог рукописа можемо поменути још три рукописа која су позната: *Cod. Messanensis*, зове се тако јер је пронађен у близини манастира Св. Салвадора у близини Месине, датира из 10. века; *Cod. Rossanensis* пронађен од стране Розана у Калабрији, датира из раног 12. века; и један рукопис из 12. века кога је Димитрије Дукас штампао у *Editio princeps*²³. Јерменска верзија познаје два рукописа (9. и 10. века) али који су вероватно преузете са грчког текста 7. и 8. века, и овакво гледиште деле и савремене критике²⁴.

Што се тиче рукописа из околине Солуна можемо упутити на *Parisinus graecus* 2509, који изворно представља његову традицију. То је текст који има мало краћи *intercessio*, изостављена су поједина помињања и садржи мање византијских додатака, према сведочењу Теодосија²⁵. Рукопис можемо датирати у 12. век. Овој групи припада и рукопис који се налази у Паризу, у националној библиотеци под називом *Suppl. Graec. 303*. Овај рукопис потиче из 16. века, писан је од стране Константина Палеокапе за кардинала Чарлса од Лорене (1554–1557), садржи Јаковљеву, Василијеву и Златоустову литургију и разне трактате. До сада није објављиван. Вредан је помена и рукопис Oxford, Bodleian library, *Miscel. graec. 134*. Он се, такође, сматра да је дело Константина Палеокапе, написан је за енглеског краља Хенрија осмог. Теолошка катена укључује литургију Св. Јакова. До сада није објављиван. Засигурно је да ови побројани рукописи нису најједнији нити имају чисти првобитни текст Јаковљеве литургије, али су једини које научна јавност има на увид, будући да немамо сачувана ранија писана сведочанстава. Важно је нагласити да словенска верзија Јаковљеве литургије потиче управо са ревидираног текста који има своје порекло у Солуну²⁶. Врло је вероватно да је записивање анафора почело и пре 10. столећа, мада период када је записана прва литургија је неизван, будући да се предлажу бројне временске одреднице. Примера ради Ле Бран сматра да литургија није записивана до 5. века али то не можемо сматрати као тачно. Познато је да су Апостолске установе записане у трећем веку а на основу Кириловог сведочанства у Мистагошким катихезама можемо тврдити да је Јаковљева литургија записана у време Светог Кирила Јерусалимског или пре средине 4. века²⁷.

На основу рукописа који су до нас дошли (махом из 10. и 12. века) почела су да се публикују прва издања. Грчку верзију Јаковљеве литургије први је штампао Деметриус Дукас, у Риму 1526. године. Није се знало ни за једну другу копију све до 18. века²⁸ када је Асемани издао поменути литургију (Рим 1751. год.) на основу извора из 10. века и различитих читања манускрипта из 12. века²⁹. Својом појавом

века као што се тврди у *Early liturgies and other documents*, 6. Такође тврди се да *Vaticanus graecus* 2282 представља рукописну традицију која је другачија од оне која нам је позната код Јакова Едеског. У ствари *Vaticanus graecus* 2282 је византијски рукопис из Дамаска који вероватно представља праксу ране Грчке цркве у Антиохији. *New SCM dictionary of liturgy and worship*, 245.

²³ С.Е. Hammond, *Ancient liturgies of the East*, 43.

²⁴ *The encyclopedia of Eastern orthodox christianity*, 270. Јаковљев литургија се код Јермена одржала доста дуго, јер знамо да у 11. Веку Јермени са Свете Горе добијају допуштење да одвојено славе Јаковљеву литургију од Петрове.

²⁵ То је Теодосије солунски који је био епископ за време Јована Другог Комнина, упокојио се 1134. год.

²⁶ R. B. Ter Haar Romeny, *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, 240–241.

²⁷ William Palmer, *Origines liturgicae*, 11–15.

²⁸ Brightman ипак наводи четири издања која предходе Асеманију. Први је штампан у Паризу 1560, други исто у Паризу 1624. (други је уствари репринт првог), трећи Венецији 1645, четврти у Хамбургу 1719. год. F.E. Brightman, *Eastern liturgies*, xlviii

²⁹ William Palmer, *Origines liturgicae*, 21

штампани текст литургије Светог Апостола Јакова створио је конфузију и покренуо многе контроверзије³⁰. Укратко после првог штампања неки контроверзисти су је користили да би оправдали своја учења. Једни су бранили превод и ауторство Јаковљеве литургије а други су га проглашавали лажним и модерним³¹. Генерално 17. век је време буђења литургијске свести и почетак рада на древним литургијским текстовима и ту нужно морамо споменути значај Гоара, премда морамо признати да он није штампао текст Јаковљеве литургије. Насупрот Гоару, уско на нашем темом можемо повезати Ренаудота, који је дао најзначајнији допринос изучавању Антиохијске и Александријске литургије³² и постао велики ауторитет по питању Сиријске литургије³³.

Најзначајнији допринос у познавању сиријских литургија дао је Ренаудот када је 1716. год. штампао латински превод 37 литургија почевши од Јаковљеве³⁴ завршавајући са литургијом Бар Вајхајба³⁵. Ренаудот је тврдио да ако упоредимо сиријску верзију Јаковљеве литургије са грчком верзијом исте литургије, да ће садржај самих молитава као и саме речи и поредак богослужења доказати да је потоња (Грчка верзија) оригинал из којег је изведена Сиријска литургија³⁶. После Халкидонског сабора (451.год.) није остало много Православних у Антиохији и Јерусалиму. Тако неповољне прилике за Православце остале су до времена мухамеданских освајача, чак су се њиховим доласком у негативном смисли измениле. Када су Мухамеданци покорили Јерусалим (638. год.) они су штитили монофизите и у тим околностима Православни су постали директно зависни од Константинопољског патријархата и литургијског обрасца који је у њему примењиван. Таква дешавања ће битно унапредити служење Василијеве и Златоустове литургије док ће дотадашња антиохијска пракса служења Јаковљеве литургије бити готово у потпуности потиснута³⁷. Оваква историјска позиција Јаковљеве литургије условиће све доцније интерполације, јер позиција коегзистенције и на послетку апсолутне доминације Константинопољске литургије објасниће нам сличности у анафори са појединим литургијама, као што је литургија Св. Василија.

Анафора Јаковљеве литургије

Као и друге источне анафоре Јаковљева литургија има тринитарну структуру, која је заснована на визији заједнице као крајњој реалности, која постоји у заједничкој љубави и обожењу. У Новом Завету Христова откупљујућа жртва реализује се као литургијски дар од Бога „кроз Духа Светога“ (Јевр. 9, 14). Управо тај Дух је Дух уси-

³⁰ Аутор не даје информацију које контроверзије су у питању.

³¹ *Исѣо*, 22

³² *Исѣо*, 4

³³ О сиријској верзији Јаковљеве литургије опширније: Hammond Edward Charles and. Brightman F. E., *Ancient liturgies of the East*, Gorgias Press edition, 2006; Afrām I (Patriarch of Antioch), *Scattered pearls: a history of Syriac literature and sciences*, Gorgias Press edition, 2003.; R. B. Ter Haar Romeny, *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2008.; Warglese B., *West Syrian liturgical theology*, Ashgate publishing company, Burlington, 2004.

³⁴ Ighnatius Ahrām, *Scattered pearls*, 70.; Појединци пак тврде да је реч о 38 литургија. С.Е. Hammond, *Ancient liturgies of the East*, 43. Ренаудотов текст може се видети у *Liturgiarius orientaliun colectio*, opera et studio Eusebii Renaudotii Parisinii, tomus II, Francfurti ad Moenum, Londini 1847, 29–45.

³⁵ *Исѣо*; Што се тиче имена последње литургије тврдња није тачна, јер Ренаудот као последњу наводи Несторијеву литургију. *Liturgiarius orientaliun colectio*, 2, 13.

³⁶ С.Е. Hammond, *Ancient liturgies of the East*, 44.

³⁷ William Palmer, *Origines liturgicae*, 23.

новљења, којим кличемо „Авва, Оче“ (Гал. 4,6). Дух Свети уједињује богослужбену заједницу у Христу, а Христос нас уводи у богослужбену заједницу са Оцем. Све молитве Анафоре Светог Јакова, осим анамнезе и последње благодарствене молитве упућене су Богу Оцу³⁸. Анафора је конципирана као и све друге анафоре и чине је три конститутивна елемента: *sanctus/post sanctus; institutio/ anamnesis;* и *epiklesis*. Ехваристијске молитве иако имају тринитарну структуру су христоцентричне³⁹.

За почетак анафоре карактеристичан је тринитарни благослов: *Благодати Господога нашега Исуса Христа ...* (2. Кор. 13, 13) и возглас: *Горе имајмо срца*, ово је општа одлика источних анафора.

- потом се пева *sanctus* означавајући сву напетост речи „*Који је дошао и који ће доћи*“ као и каснијих речи који су додатци библијског текста.
- *Post sanctus* почиње певањем *Свјай, Свјай, Свјай...* Даље молитве карактеристише исповедање или рецитал Божијих дела у историји. Ово представља једну од најзначајнијих карактеристика анафоре. Посебно помињање стварања, пада, закона, Израиљевих пророка, оваплоћење, кратко заустављање на речима Тајне вечере, према јеванђелским наративима.
- *Institutio* (установљење) се изговара у чистим наративним консеквенцама, где главно место после оваплоћења заузимају смрт и васкрсење. Посебна пажња посвећена је Исусовим рукама које се описују као: „свете, непорочне, невине и бесмртне ...“
- *Anamnesis* обједињује наративе из Христовог живота, смрти, васкрсења, узласка на небеса и седења са десне стране Оцу и Христовог доласка⁴⁰. Други део анамнезе назива се предложење. Њега карактеристише помињање предложења у садашњем времену и познато помињање *бескрвне жртве*, које може бити праћено уназад све до Јевсевија.
- *Epiklesis* је један од делова литургије који се највише изучавао. Он почиње са трократним *Господе помилуј нас* затим се наставља у покајном тону и поседује ненаметљиве доказе да је Дух Свети треће лице Свете Тројице. Поседну карактеристику чине речи *exarostello* — послати и *katapemro* — ниспослати које се односе на Духа Светога и чине две одвојене епиклезе. Брајан Спинкс сматра вероватним да је *exarostello* глагол који је карактеристичан за Кирила и Јакова и да представља Јерусалимску терминологију при призивању Духа Светога док *katapemro* представља карактеристику Антиохијске епиклезе.

Битан део епиклезе сачињава и *intercessio*, тачније њен највећи део. Бојер закључује да је то био најразрађенији део у литургијама патристичког периода. Ту поред бројних помињања имамо и молбе за Свети град (Јерусалим) и небески Јерусалим⁴¹. Овако изгледа основна структура Анафоре али временом је садржај који јој је претходио био допуњаван извесним молитвама. Већ је Лаодикиојски сабор (370. год.) придружио три молитве после отпуштања катихумена, то су данас молитве „пре давања мира“, „подизања руку“ и „молитва покривача“. На њих упућује Јаков Едески (708. год.) у *Посланици њезвиштеру Томи* да „молитва покривача“ означава и прати откривање стола и да се тиме означава да су небеска врата отворена⁴².

³⁸ Baby Varghese, *West Syrian liturgical theology*, 54.

³⁹ Baby Varghese, The theological significance of the epiklesis in the Liturgy of Saint James, *The Eucharist in theology and philosophy*, 363–364.

⁴⁰ Ово је врло слично као у Василијевој литургији. Сиријска верзија литургије упућује ову молитву Христу (Сећајући се Твоје смрти...) док Грчка верзија упућује ову молитву Оцу (Сећајући се Твојих животворних дарова...). J. Witvliet, *The anaphora of St. James, Essays of Early Easter Eucharist prayer*, 158

⁴¹ *Исцхо*, 158–161.

⁴² Archdale King, *The rites of Eastern Christendom*, vol. 1., 158 опширније о давању мира, целиву и диптисима у сиријској литургији као и о анафори *Исцхо*, 158–167.

Једно од помињаних места у историји литургије је Јаковљева тријадологија. Ово питање иницирано је уверењем да Јаковљева литургија и Апостолско предање имају исто порекло. Појединци су сматрали да они потичу из истог јеврејског извора и да су поједини делови исецани *ad hoc* и да се текст базира на формама Иполитових Апостолских установа. Мада Апостолске установе имају аријанску тријадологију, Јаковљева литургија следи исте скице али је њена тријадологија православна⁴³. Познато је да су тзв. полуаријани, признајући предвечно постојање Логоса, њему приписивали другостепени значај у акту стварања света. Наглашавање деловања Духа Светога у Епиклези и непомињање Логоса ишло је на руку Аријанима. На овом месту је и Кирило Јерусалимски сумњичен за полуаријанство. Зато није случајно што је у Анафори литургије Светог Јакова, која је у четвртном столећу доживела интенције анонимног редактора — можда је то био управо Кирило — била посвећена активна пажња учешћу самог Господа у Ехаристији. Мада епиклеза ове анафоре чува призив Духа Светога, у анамнези се говори да је сам Исус Христос испунио чашу Духом Светим⁴⁴. Такође јединство и различитост два Завета је изражен моменат епиклезе, а ово је такође једна од Кирилових тема⁴⁵. Епиклеза својим садржајем обухвата икономију спасења, а пуноћа те божанске икономије огледа се у оваплоћењу.

Развој различитих литургијских образаца временом доноси и извесне сличности. Тако поједини примећују велики степен сличности између Јаковљеве и Маркове литургије⁴⁶ или пак најчешће између Јаковљеве и Василијеве литургије. Дикс сматра да постоји веза између Јаковљеве и одговарајућих делова литургије Светог Василија али та веза није довољно затворена да се опише као позајмљивање али ипак има велике сличности⁴⁷. Такође сматра да је постојало више ступњева компилације Јаковљеве литургије до садашњег текста који имамо⁴⁸. Можда управо ту лежи одговор на питање о сличности а не у некритичком преузимању цитата Псеудо-Прокла и теорије о скраћивању литургија. Поставља се питање: Да ли би се могло говорити о томе да Свети Василије скраћује једну од тада већ познатих литургија, нпр. Јаковљеве као најтипичније и тада најраспрострањеније литургије Антиохијског типа? На то питање се не би могло тако једноставно одговорити мада је сличност очевидна. Говорити о сличностима Јаковљеве и Василијеве литургије изискивала би простор за нову студију у којој би знатну пажњу морали посветити и филологији и генези литургијскох молитава, и та тема би нас дубоко погрузила у литургијску археологију⁴⁹.

Ако се овде може наћи места за моје скромно мишљење закључио бих да сличност Јаковљеве и Василијеве литургије није заснована на пукој редукацији прве већ да је реч о најпрефињенијој слојевитости литургијског предања. Сложићемо се да је једна од битних карактеристика литургије динамичност, свакако мислећи на

⁴³ Massey Sheperd, *The formation and influence of the Antiochene liturgy*, 39.

⁴⁴ Николај Д. Успенски, *Анафора*, 76–77.

⁴⁵ Baby Varghese, *The theological significance of the epiclesis in the Liturgy of Saint James, The Eucharist in theology and philosophy*, 373.

⁴⁶ J. Witvliet, *The anaphora of St. James, Essays of Early Easter Eucharist prayer*, 164.

⁴⁷ Сличностима опширније погледати: Кипријан Керн, *Епиклеза у њрвим хришћанским литургијама*, 69–78;

⁴⁸ John R.K. Fencwik, *The anaphora of St. Basil and St. James*, ОСА, 34.

⁴⁹ J. Witvliet, *The anaphora of St. James, Essays of Early Easter Eucharist prayer*, 164–172. а од највеће користи свакако да је студија John R.K. Fencwik, *The anaphora of St. Basil and St. James*, ОСА која кроз свој целокупан садржај анализира управо ово питање.

продуктивну динамичност а не на некакву чежњиву и носталгичну ретроспективу. Ако прихватимо тврдњу историчара да потоње генерације не носе жар првих верника морамо тој тврдњи супротставити чињеницу да је свако време обележило оригинално и континуирано стваралаштво које не можемо оцењивати површним увидима у личну побожност. Биће Цркве константно исијава истом благодаћу *све ново творећи* саображавајући дело Цркве времену у коме се налази (не мислим нужно скраћујући га), дарујући му исту јачину али кроз увек нове форме. Доминација праксе појединих помесних Цркава дала нам је различите литургијске породице које су настале као продукт преплитања богослужбених пракси и управо у томе треба тражити порекло Василијеве литургије тј. у новом изразу Јагњетове жртве а не чезнути за дужином форме. Премда чињеница је да је Василијева литургија „краћа“ од Јаковљеве али томе треба тражити оправдање у већ поменутим наводима.

Јаковљева литургија је једна од литургија које се тренутнио користе у Православном свету, мада неупоредиво ређе него Златоустова, Василијева и литургија Пређеосвећених дарова. Она се служи једном годишње⁵⁰ на празник Светог Апостола Јакова (23. октобра) или прве недеље након празника или у недељу по рођењу Христовом⁵¹. Јаковљева литургија служи се на два места, у Јерусалиму и на Закинтосу. На Закинтосу изгледа никада да није престајала пракса служења ове литургије. На сам дан празника⁵², ова литургија се слави и у Сирији од стране Јаковита и Маланкареса (обраћеника у римокатолицизам)⁵³.

Српско литургијско предање

Познато је да под српским литургијским предањем подразумевамо врло обиман материјал из различитих временских периода, укључујући како рукописне предлошке тако и штампана издања. Феномен који на који ћемо покушати да се осврнемо са посебном пажњом је Јаковљева литургија.

Према мишљењу појединих литургичара⁵⁴ ова света Литургија је била непозната у пракси Српске православне цркве, осим што постоји на српскословенском језику један рукописни служабник из 17. века у манастиру Хиландару⁵⁵, из чега се може закључити да је она служена у то време. У Хиландарском рукопису заједно са службом Светог апостола Јакова заједно се налази Литургија апостола Петра. То није специфичност само словенских рукописних зборника. Ове две литургије постојале су обједињене у грчким заједничким кодексима пре него што су се појавиле у словенским рукописима⁵⁶. Најновија истраживања српских богослужбених рукописа показала су да поред поменутог светогорског тј. хиландарског списка постоји

⁵⁰ D. Farbain, *Eastern orthodox through western eyes*, 40.

⁵¹ Јован Фундулис, *Литургијске недоумице*, 183.

⁵² Хризостом Столић, *Божанствена литургија Свештої Аїосїола Јакова браїа Божијей и њрвої ейискоїа Јерусалимскої*, Београд, 1985 поговор

⁵³ A. King, *The rite of Eastern Christendom*, vol. 1., 4.

⁵⁴ Хризостом Столић, *Божанствена литургија Свештої Аїосїола Јакова браїа Божијей и њрвої ейискоїа Јерусалимскої*, Београд, 1985.

⁵⁵ Реч је о служабнику који припада корпусу рукописа манастира Хиландара, његов сигнатурни број је № 332.

⁵⁶ Када говоримо о српским рукописима Карловчке митрополије морамо нагласити да се за разлику од Хиландарског рукописа, рукопис Музеја СПЦ № 716 и рукопис који се налазе у Патријаршијској библиотеци №158 налазе као самостални, у форми Службеника и да не представљају извод из неког теолошког или литургијског зборника и нигде, чак ни успутно не указују на било какву везу са Петровом Литургијом.

Оваква изненадна литургичка рехабилитација Јаковљеве литургије, природно намеће питање: Који је био циљ таквог подухвата? Познато је да су тад литургички текстови поред примарне литургијске употребе, кориштени као прворазредни аргументи у конфесионално-полемичким расправама. О томе нам сведоче дела оновремених теолошких ауторитета, као што је нпр. Дионисије Новаковић.

Дионисије Новаковић се на ауторитет Јаковљеве литургије позива неколико пута у својим делима. Тако у *Ейишому* на питање бр. 66: *Да ли се вода која се улива у њуишир и њре и њосле освећења њреџивара у Крв Хрисџову*, одговара, између осталог, и следећим речима: „... *Ово се њоказује и у Лиџурџији Свеџоџ Васиџија, Зџаџиоуџоџ, еванђелиџе Марка и Јакова браџиа Божије*⁶². *У њима се заједно вино и вода освећују.*“⁶³ За нас је још важније сведочанство из његове полемичке књиге *Поуздан доказ о разликама између Зайагне и Исџочне Цркве*, где не само да користи ову Литургију као извор богословља него нам оставља сведочанство да се она не употребљава у литургијском животу Цркве којој припада. Дионисије пише:

*Сџирашно је и њомисџиџи да би сам свеџиџеник, својом силом, изврџио ову Тајну умесџо Боџа Оца. Наша Црква је у њочейку увела у доџослужбену уџоџребу Лиџурџију Свеџоџа Аџосџола Јакова, браџиа Госџодњеџ њо џелу. Иако је сада не уџоџређљава иџак се из ње може извуџи несумњиво сведочанџтво да се не само речима Хрисџовим неџ свеџиџеничком моџиџивом њризивања Свеџоџа Духа саврџава Свеџа Тајна Евхарисџије.*⁶⁴

Преводилац литургије, Партеније Павловић, био је учени теолог коме полемичко богословље није било страна. То се јасно да видети из његове *Ауџиџоџиоџраџије* која обилује таквим моментима.

Управо наглашени курзив *Иако је сада не уџоџређљава* поставља питање њене стварне богослужбене употребе. Пошто је Литургија апостола Јакова већ била присутна, као извор полемичке теологије, у ауторским и преведеним делима њихових савременика, не чини нам се довољно извесна претпоставка да су игумани и монаси фрушкогорских обитељи имали амбиције да сами и изнова трагају за таквим местима те се може дати пресудан дискурс настанка овог превода и јасно тврдити да су текстови писани за богослужбену употребу. У поменутом иде и форма у којој је текст записан. Управо у том светлу треба посматрати појаву нових превода Партенија Павловића и њихових преписа. Са друге стране, поузданог и дефинитивног доказа да је ова Литургија служена у 18. и 19. веку ипак за сада нема. Тачније осим неколицине примера служебника који садрже ову литургију немамо никакав пропратни материјал који би нам посведочио о интензитету служења ове литургије. У складу са њеним положајем унутар годишњег богослужбеног круга не можемо очекивати никакву доминацију али јој морамо признати бар присутност у неким дијецезама Карловачке митрополије, нпр. у архидијецези сремској.

⁶² Овде Дионисије користи Јаковљеву литургију као аргумент преузет из ранијих конфесионалних спорова. Наиме одговор који Дионисије цитира дело је Николе епископа Метоненџској, кога наводи Марко александријски у 12. веку, управо анализирајући исто питање. Nicolai episcopi Methonensis as eos, qui haesitant ajuntque, consecratum panem et vinumnon esse corpus et Sanguinem Domini nostri Iesus Christi. Dela-Bigne. *Maxima bibliotheca veterum patrum*, p. 635. Lugundi 1677. *Петровскиџ А. В. Апостольские литургии восточной Церкви: Литургии ап. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка*. Санкт-Петербурџ, 1897., 9. Јасно је дакле да Дионисије не користи чисти литургијски текст као извор, али се овим још дубље потврђује конфесионална употреба текста Јаковљеве литургије и пре Дионисија.

⁶³ В. Вукаџиновић, *Срџска џеолоџија 18. века — Ad fontem*, 362.

⁶⁴ *Исџо*, 415.

(међу које, поред библијских читања и химнографских материјала спадају заамвоне молитве) додавани за сваки дан основној структури ради лакшег сналажења свештенослужитеља.⁷⁴

Опис рукописа

Компаративно представљајући ове рукописе јасно видимо да се Хиландарски рукопис разликује од Хоповског и Крушедолског, што природно доводи до закључка да је реч о постојању две праксе, тачније две породице литургија. Значајан допринос разврставању у фамилије даје поређење са руским рукописима који су им савремени⁷⁵, као и Свенсонова тврдња да су рукописи Јаковљеве литургије одавно подељени на две редакције *јерусалимску* и *антиохијску*⁷⁶. Захваљујући ранијим одређенима руским трудољубивих теолога (Петровског) Хиландарски српски рукопис № 332, припада јерусалимској редакцији, али поставља се питање коме онда припадају два преостала рукописа, хоповски и крушедолски? По логичком аутоматизму морали бисмо закључити да припадају антиохијској, односно сиријској литургијској породици, али такву тврдњу морамо проверити даљим испитивањем.

Оба рукописа, хиландарски и хоповски⁷⁷, почињу истом молитвом предложеног *У множеству ірехова...* те нас то наводи да наслутимо идентичан наставак свештених радњи али посматрајући рукописе видимо да се они одмах после те молитве видно разилазе. У хиландарском тексту следи возглас ђакона: *Госїоги блаїослови* и потом возглас свештеника: *Блаїословено Царство...* и затим мирна јектенија. Док у хоповском после молитве Предложеног, не следи никакав наслов нити се пак експлицитно помиње возглас као у хиландарском рукопису, него се возглас налази на почетку молитве Предстојања⁷⁸: *Слава оцу и Сину и Свєїтоме Духу, Троїчанској и јединичној свєїлостїи Божанствѡва...* мада хоповски рукопис ни на какав посебан начин не даје указање да је ту реч о посебном возгласу, него је он интегрисан у садржај молитве, за чију другу половину предпостављамо да је била изговарана тихо. Ова молитва се пак у хиландарском рукопису налази тек после мирне јектеније.

Хоповски рукопис даље наводи молитву кадила тј. молитву сабрања и одмах после молитве кадила наводи молитву за благосиљање ђаконске службе тј. ђаконна као и молитву којом ђакон одговара. Ових молитава у хиландарском рукопису нема. Затим у хоповском следи вход, ђакон пева *Јединородни Сине ...* док у хиландарском после мирне јектеније следи молитва⁷⁹ па мала јектенија са молитвом, *Дародавче добара и царе векова...* која је у ствари молитва почетка у хоповском преводу, па тек онда иде молитва кађења, која је идентична са хоповском и вход са *Јединородни Сине*. Молитва коју свештеник чита од улазних врата до жртвеника је идентична у оба рукописа али има различите возгласе на крају⁸⁰ а исти је случај и

⁷⁴ *Исїо*, 73.

⁷⁵ Опширније: В. Вукашиновић, *Литургија Свєїтої аосїоло Јакова у српском литургијском ірегању: Од Свєїше Горе 17. до Карловачке митрополије 18. и 19. века*

⁷⁶ Ch. A. Swainson, *The Greek liturgies: chiefly from original authorities*, 215–332.

⁷⁷ Важно је напоменути да су хоповски и крушедолски преписи у потпуности идентични, па ћемо у даљој компарацији помињати само хоповски рукопис, сматрајући да поменуто важи за крушедолски манускрипт.

⁷⁸ Основ за овакву тврњу налазимо у речима еп. Атанасија, који почетак ове молитве препознаје као возглас. А. Јевтић, *Христїос Нова Пасха: Божанствена Литургија* 2, 12.

⁷⁹ То је хоповска молитва Предстојања: *Слава оцу и Сину и Свєїтоме Духу, Троїчанској и јединичној свєїлостїи Божанствѡва...*

⁸⁰ Хиландарски: *Блаїодагу и човекољубљем...* а Хоповски: *Госїод да блаїослови све вас...*

са молитвама Трисветога⁸¹. Видимо да се у хоповском рукопису радње до малог входа одвијају знатно брже и нису пресецање јектенијама као у хиландарском, што нам може бити доказ да је оваква форма аутентичнија од оне која се налази у хиландарском рукопису, јер видимо да је уводни део литургије хиландарског рукописа под снажним утицајем Златоустове и Василијеве литургије, што се најпре огледа у самом почетном возгласу⁸².

Други део тиче се литургијских читања и овде постоје знатне разлике. Хоповски за разлику од хиландарског помиње Старозаветна читања и пророке али не помиње јеванђеље док хиландарски садржи молитву пре и после јеванђеља али не садржи никакав помен о ставозаветним читањима. И опет се срећемо са чињеницом да хоповски препис рехабилитује изворнију праксу, мада ствара забуну по питању читања јеванђеља. Иако се у рубрици експлицитно не помиње јеванђеље, не можемо створити основу за тврдњу да се јеванђеље на овој литургији не чита. Прво зато што су рубрике овог преписа врло скромне и имају само најнеопходнија објашњења а друго зато што је читање јеванђеља на литургији утврђена и неизоставна пракса. Такође и јектенија *Рецимо сви...* се у хоповском рукопису чита после литургијских читања док се у хиландарском рукопису чита пре јеванђеља.

Следећи део тиче се припреме за Велики вход као и сам Вход. У хиландарском рукопису после Молитве после јеванђеља, следи возглас *У миру Христовом ѿјјше*, затим молитва *Нико није гостѿојан*⁸³, што је иначе и молитва Великог входа; затим 2. Молитва Дионисија Ареопажита⁸⁴, затим две молитве кадила. У хоповском рукопису је распоред идентичан осим што хоповски наводи само једну (тј. хиландарску другу) молитву кадила, и затим следи полагање дарова на Трпезу и читање молитве пре покривања дарова: *Госѿоде Боже наш, који си дао небески хлеб...* Ову молитву свештеник по хоповском рукопису чита за време входа, а не по полагању дарова на Трпезу као што стоји у Хиландарском рукопису. Интересантно је да је у целокупној Јаковљевој литургији, у оба рукописа, велика пажња посвећена кадионим молитвама, мада је то јасније изражено у хиландарском. Хоповски рукопис наводи Херувимску песму: *Да молчий ...* Хиландарски пак не помиње који је химнографски материјал у питању. По полагању дарова на Часну Трпезу ђакон узглашава *Премудросѿи* и затим следи читање *Символа вере*, исто је у оба рукописа. По читању *Символа вере* следи Молитва пре целивања (возглас: *Целивајѿше један друѿоѿа целивом свейѿим*). За разлику од хиландарског у хоповском молитви пре целивања претходи молитва коју свештеник чита погнуте главе⁸⁵. Молитве пре целивања су идентичне у оба рукописа, а исто важи и за молитве по целивању. По молитви и по целивању ђакон: *У миру Госѿогу се ѿомолимо* (цела јектенија)... све-

⁸¹ Хиландарски: *Јер си милосѿиви и Човекољубиви Боѿ...* а Хоповски: *Јер си Свейѿ Боже наш и у свейѿима ѿочиваш ...*

⁸² У хиландарском манускрипту Јаковљева литургија почиње са *Блаѿсловено царсѿиво* док у хоповском и крушедолском почиње са возгласом *Слава оцу и Сину и Свейѿоме Духу, Тројичанској и јединичној свейѿосѿи Божансѿива*.

⁸³ То је молитва херувимске песме

⁸⁴ Интересантно је да у неким грчким рукописима литургије Светог Апостола Јакова молитве при запошењу Светих дарова носе назив Дионисија Ареопажита. Ово ауторство се приписује Светом Дионисију, не зато што се то поуздано може потврдити него зато што се временом (највише у Сирији) почело развијати мистичко схватање Евхаристије које је налазило своје утврђење управо у Дионисијевом *Corpus Aреopagiticum*-у и тако се почело помињати име Светог Дионисија. Борис И. Сове, *Евхарисѿија у древној Цркви и савремена ѿракса*, 21

⁸⁵ Свештеник приклонивши се чита молитву: *Једини Госѿоде и милосѿиви Боже, онима који су ѿприклонили враѿове...* Возглас: *Јер је хваљено, обожавано и мноѿслављено име Твоје...*

штеник благосиља дарове. Молитве благосиљања Дарова су различите. Хиландарски наводи три а хоповски једну молитву, која делом подсећа на прву молитву из хиландарског текста. У Хиландарском свештеник потом благосиља тамјан и кадионицу и следи кадилна молитва. Затим се у хиландарском тексту узглашава: *Сїојмо смерно сїојмо, њазимо да у миру..* овај возглас свакако да постоји и у хоповском рукопису али јавља се тек после молитве за завесу⁸⁶. Хиландарски рукопис не познаје ову молитву за завесу.

На месту где хиландски има возглас: *Сїојмо смерно сїојмо..* хоповски каже: *Величајїте Госїода самном* и молитве које следе после *Сїојмо смерно сїојмо* у хиландарском хоповски текст нема. Део између *Сїојмо смерно сїојмо...* и *Победничку њесму...* разликује се само по молитви која следи одмах иза возгласа (Хиландарски има две а хоповски једну) док је све остало идентично. Молитве знаменовања дарова после *Свейї, Свейї, Свейї...* су идентичне са тим да хиландарски додаје још једну молитву (*Свейї јеси Сведржиїењу Свесилни ...*)

Што се тиче молитава указивања на хлеб: *Узевши хлеб у своје свейїе и нейорочне руке ..* и возгласа: *Примиїїе једиїїе ово је їело моје...* за разлику од хиландарског текста хоповски има додаток пре возгласа када ђакон каже: *На оїїушїїење їрехова и на живоїї вечни*. Идентичан је и случај што се тиче указивања на чашу. Овде ђаконска интерполација гласи: *Верујем и исїоведам*. Потом је след молитава идентичан до епиклезе која је такође истоветна. Иако су речи молитава синтаксички различите, њихов карактер је идентичан, обе су по својој природи пневматолошке. Такође после указивања на чашу имамо напомену у оба рукописа, хиландарски: *Јереј усїаје* и хоповски: *О себје сїав*. Свакако да је овде реч о једном посебном молитвеном положају који је јерург заузимао приликом епиклезе, али да ли је он клеचाо или само био побожно био приклоњен даровима то не можемо утврдити, али на основу указања о молитвеним ставовима који даље следе могли би узети слободу да закључимо да је друга претпоставка много вероватнија. И хиландарски садржи још једну важну рубрику која каже: *Свештеник закрштава три пута светиње руком говорећи: Издрави нас од сваке јереси и саблазни ...* Хоповски рукопис ово не помиње. Затим у молитви која следи оба рукописа помињу Сион као мајку свих Цркава. Затим хоповски узглаваша *Особийїо за Пресвейїу* и следи *Досїојно* и *О Тебје радујейїсја*, док хиландарски такође помиње Пресвету Богородицу али не наводи ни *Досїојно* ни *О їедје радујейїсја*.

После епиклезе следи део који се назива *intercessio* или молитвено заступништво, које почиње речима *Помени Госїоде.....* Помињања почињу одмах после освећења Часних Дарова, затим се прекидају на кратко, када се пева химна посвећена Пресветој Богородици (*Достојно* или *о Тебје радујетсја*) и затим се после тога помињу упокојени и на послетку се моли за опроштење личних грехова, учињених у знању и незнању. Број прозби које почињу са *Помени Госїоде* је 11 у хоповском и 20 у хиландарском, што нам сведочи да је Хиландарски *intercessio* готово дупло обимнији. За разлику од хоповског где су прозбе само помињања у хиландарском су поједине прозбе готово читаве молитве као нпр. прозба за цара. Оно што нас наводи на закључак да су хиландарска помињања ближа првобитним формама Јаковљеве литургије. Помињање ходочасника који посеђују Света места Христова тј. Јерусалим и помињање синајских мученика који су пострадали од варварске руке. Насупрот хиландарском предлошку хоповски нема ова помињања. То свакако не

⁸⁶ Молитва за завесу: *Блаїодарим Ти, Госїоде Боже наш їїїо си нам дао смелосїї за улазак у свейїїу...*

значи да хиландарски рукопис одражава најранију форму у њеној пуној аутентичности као и да нема каснијих интерполација. Такође важну разлику чини указатељ да у хиландарском рукопису помињање врше и ђакон и свештеник док у хоповском то чини само свештеник. У хиландарском ђакон пре молитве *Радујсја обрадованаја* помиње упокојене док свештеник помиње Свете оце, патријархе, пророке. Хоповски уопште нема ово друго помињање, него одмах после помена светих следе молитве за личне грехе. Хиландарски после помињања светих наставља даље са помињањима, и после помињања Светих отаца на Васељенским саборима свештеник помиње родитеље и браћу и тек онда помиње упокојене. Дакле и ђакон и свештеник помињу упокојене а не као у хоповском само свештеник. По помену упокојених следи као и у хоповском молитве *Ослади оийустии, мала јекѣенија, Оче наш...*

После молитве *Оче наш* до возгласа *Свейиње свейима*, значајан део заузима тренутак када свештеник *ѣодигже хлеб*, како пише у хиландарском или *узноси дарове* како пише у хоповском. Молитва која следи ту свештенорадњу је *Свейи и који у свейима ѣочиваш Госѣоде* идентична је у оба рукописа али затим у хиландарском следи још једна молитва које нема у хоповском: *Несхваѣљиви Боже, Речи Очева...*

Када говоримо о Причешћу, раздробљавање хлеба као и погружавање и молитве које се читају су идентичне. Што се тиче певања псалма, причастена, хиландарски текст не даје јасне одреднице док се у хоповском прецизно наводе 22., 33., 144. и 16. псалма. Хиландарски рукопис има речи које се говоре причаснику приликом причешћа *Свейо Тело Госѣода и Боѣа и Сѣаса нашеѣа Исуса Христѣа даје се вернима на оийушѣење ѣрехова и на живоѣи вечни. Амин* док их хоповски рукопис не помиње. Такође разликују се и кадионе молитве које се говоре после причешћа. У хиландарском ова молитва гласи: *Увео си нас Боже у заједницу са Тобом* док у Хоповском гласи: *Блаѣодаримо Ти Боже за сва добра која си нам дао ... У хоповском пре ове молитве следи Да исѣолнаѣсја*, што је очигледна интерполација из Златоустове или Василијеве литургије унутар текста хоповског рукописа. Затим хоповски наводи и молитву коју говори ђакон приликом последњег изласка (*Христѣе царе Јединородни...*) док хиландарски ово нема. Постоји и извесна разлика у јектенијама после Причешћа. Хиландарска почиње са *Примивши дожанске* а хоповска са *Оѣей и оѣей*.

Постоји разлика и у заамвоним молитвама. Хиландарска гласи: *Ти који ѣри-маш жрѣву хвале и службу блаѣѣријаѣну...* а у хоповском се ту налази отпуштељна молитва који говори ђакон а не свештеник *Од славе у славу усходеѣи славимо Те...* Молитве које се говоре када се враћају према сасудохранилници су идентичне, и хоповски рукопис на крају додаје и молитву која се говори у самом ђаконикону (*Владико даровао си нам Свейињу у ѣрисаједињењу Пресвешѣом ѣелу...*) као и молитву умилостивљења (*Госѣоде Исусе Христѣе Сине Боѣа живоѣа, јаѣне и ѣасѣиру...*).

Када говоримо о молитвама посебну пажњу заокупља друга Заамвона молитва Хиландарског рукописа над којом стоји напомена ***Молийва заамвона која се ѣовори у дане Четѣргесейнице: Госѣоде Боже наш милосрдни и мноѣомилосѣиви...***⁸⁷. Оваква напомена је врло специфична и покреће низ питања која се тичу времена служења ове Свете литургије и даје нам очигледан податак да је ова литургија служена у време Часног поста. Којим пак данима и колико често је то чињено то за сада не можемо утврдити јер би свака информација била на нивоу претпоставки и не бисмо јој могли пронаћи адекватно утемељење у цитираним изворима. Овакво

⁸⁷ Пун текст молитве видети у Атанасије Јевтић, *Христѣос Нова Пасха*, 2,

указање битно нам осветљава богослужбени ареал Јаковљеве литургије и отвара до сада непознато питање.

Када говоримо о односу хиландарског и хоповског рукописа тешко да можемо пренагласити неке дистинкције које би одредиле идентитет једне а дефинисале положај друге литургије. Што се тиче питања изворности несумњиво је да постоје интерполације које су у случају хиландарске литургије видно присутније на почетку а повремено се јављају и у даљем тексту као нпр. у примеру закрштавања дарова. Говорећи о особеностима дела који се назива *intercessio* хиландарски рукопис показује знатнију опширност и формом и помињањима асоцира на изворније форме. Хоповски пак рукопис на почетку показује више сличности са изворним текстом. У даљем тексту има мањи број молитава него хиландарски али има и збуњујућу молитву завесе⁸⁸ као и знатно краћи *intercessio*. Када говоримо о податцима и рубрикама хоповски текст је знатно одређенији него хиландарски. Очигледно је да ове два рукописа имају поприлично сличности и нису рукописи који се у свом садржају мимоилазе. Пошто смо раније рекли да Хиландарски рукопис припада Јерусалимској традицији, а у складу са поделом коју је учинио Свенсон поставили смо могућност да хоповски припада антиохијској тј. сиријској.

Поредећи постојећи текст хоповског са Ренаудотовим текстом сиријске литургије⁸⁹, нисмо нашли никакве сличности која би ишла у прилог нашој тврдњи, јер сиријски обред који Ренаудот наводи је неупоредиво обимнији, садржи могућност мењања садржаја појединих молитава у зависности од празника, док тако нешто у Хоповском не постоји. На основу тога можемо закључити да су обе литургије грчког порекла али да хиландарски припада јерусалимској пракси а хоповски и крушедолски рецензираној верзији из околине Солуна.

Рукописи и савремени превод

Будући да је блаженопочивши епископ Хризостом Столић превео литургију Светог апостола Јакова, поред грчког текста користио је по сопственом признању и Хиландарски рукопис № 332. Колико је био употребљаван сведочи епископ Хризостом који каже да је ова литургија сређена за издавање углавном по овом рукопису, сем што код њега није узео у обзир оно што је очигледно преузето из Златоустове литургије (*Блајословено царсѣво... Иже херувими...*)⁹⁰. Дакле јасно је да у његовој редакцији имамо два грчка издања, један руски и словенски рукопис, али у каквом су пак директном односу ови текстови, не можемо одговорити јер би то захтевало још једну опсежну компарацију која би нас удаљила од наше теме. Једино што можемо видети је литургијска компилација која је настала трудољубијем епископа Хризостома. Са својеврсном радозналешћу можемо се питати да ли

⁸⁸ Ова *Молитва завесе* указује на очигледне измене у богослужбеној пракси и указује на већ тада изражену богослужбену алијенацију између јерурга и сабрања. Та атмосфера спустене завесе и затворених двери хтела је да нагласи мистичку димензију Свете Евхаристије а створила је климу отуђења, беспотребно делећи и градирајући по светости богослужбени простор. У Литургији нема места некаквом скривајућем „мистицизму“ него се сва мистичност огледа у Тајни Христа. Тајна Христа је по својој природи *јавна* и припада свим Хришћанима а не само посвећеној мањини. Апостол Павле каже да је велика Тајна побожности (1. Тим.3,16), велика али не резервисана јер Бог се јави у телу, показа се анђелима, проповеда народима и верова у свету.

⁸⁹ Поређење је рађено према тексту литургије садржаном у *Собрание древних литургий восточных и западных*, 169–203.

⁹⁰ *Божансѣвна Литургија святоѣ аѣпостола Јакова браѣа Божијеѣ и ѣрвоѣ Еѣискоѣја јерусалимскоѣ*, издање на црквенословенском, поговор

бисмо данас служили „мало другачију“ Јаковљеву литургију да је епископ Хризостом био упознат са још два рукописа литургије које смо предходно анализирали. Компаративно анализирајући текстове дошли смо до следећих материјала који су били непознати еп. Хризостому као редактору и који би можда могли пронаћи своје место у садашњем тексту. Засигурно је да би такве интерполације првенствено захтевале теолошку анализу која би потврдила оправданост њиховог укључивања. Закључили смо да таквих потенцијалних додатака нема много тако да ћемо их све представити.

На самом почетку литургије после откривања завесе, док свештеник стоји пред престолом чита молитву: *Слава Оцу и Сину и Свештоме Духу њројичној и јединичној свештосћи дожанства...* може се додати молитва кадила из хоповског рукописа: *Владико Госјоде Исусе Христје, о Боже и Лојосе...* Разуме се да би потенцијална интерполација своје место кординирала према тексту који садржи садашњи превод Јаковљеве литургије на српски језик и то би важило за све додатке, без изузетка. Затим се после кађења Светог престола и читања молитве *Боже који си њримио Авељеве дарове* може додати из хоповског рукописа молитва коју свештеник чита над ђаконом као и молитва којом ђакон одговара. После литургијских читања следи јектенија *Рецимо сви ...* и једна од прозби у јектенији гласи: *Сјаси Боже народ свој и блајослови наслеђе Твоје* док хоповски продужава ову прозбу речима: *Посеји свешт Твој блајогађу и милосрђем.*

После развијања антиминос и молитве *Владико живојворче и даваоче добра* хоповски додаје молитву кадила *Владико Сведржишељу, царе славе...* После Великог входа и постављања дискаса и путира на Свети престо опет се јавља допуна из хоповског рукописа: *Мир свима! Ђакон: Госјоди блајослови!* Свештеник: *Блајословен Бој који је блајословио и осветио све нас ѡредложењем...* Код епископа Хризостома после Символа вере, следи молитва главоприклоњења а после ње иде молитва свештеника који се моле за личну достојност да предстоје пред Светим жртвеником, у хоповском тексту је ова молитва проширена возгласом *Блајословен Бој који је блајоизволео да освети ...* Такође хоповски рукопис садржи и указње о знаменовању Светих Дарова и возглас *Возвеличајше Госјода самном,* који следи пре молитве Светог Јакова како наводи еп. Хризостом. Затим пре молитве завесе следи додатна молитва којој хоповски рукопис додаје возглас: *Милосрђем и човекољубљем Јединородној...* и пре молитве завесе хоповски додаје још једну молитву *Госјоде Боже који си нас саздао и даровао нам живој вечни....* У хоповском пре возгласа *Примише јегийше* ђакон додаје *На ојиушишење ѡрехова и на живој вечни...* Пре *Особийшо за Пресвешту Пречисту Предблајословену...* у делу *intercessio* хоповски додаје *Помени и мене и ђаконе који окружују Твој Свешт жртвеник* а после *Особийшо за Пресвешту Пречисту Предблајословену...* хоповски садржи *Достојно и О Тебје радујетсја...* у хоповском стоји: Затим почиње раздробљавати и говори: *Пс. 22. Госјод је ѡсир мој...; Пс. 33. Блајосиљађу Госјода у свако време; Пс. 144. Хвалиђу ше Боже мој и царе мој...; Пс. 16. Хвалише Госјода сви народи...;* ово код еп. Хризостома нема. После возгласа са страхом Божијим приступите, хоповски додаје *Блајословен ѡрадиј...* *Сјаси Боже људе Твоје... Слава Боју који освеђује све нас и Буди имја Госјодње...* После причешћа народ поје *Исјуни ушта моја хвале Твоје ...* а хоповски додаје *Вес дењ великолейије Твоје* и додаје молитву *Блајодаримо Ти Христје Боже наш шшо си нас удостјојо...* и другу молитву *Блајодаримо Ти Сјасишељу свих...* и ђакон додаје *Слава Тебје, Слава Тебје, Слава Тебје Христје царе...* И после

возгласа који наводи еп. Хризостом *У миру Христѿвом изађимо* хоповски додаје *У Име Госѿодње, Госѿоде блаѿслови*. Хоповски додаје молитву отпуштања коју свештеник говори над ђаконом: *Из силе у силу усходећи, слава Сѿасиѿељу душа наших. Слава Оци У Сину...* и после отпуста у хоповском свештеник говори молитву у сасудохранилници и на крају додаје молитву умилоствивљења коју текст епископа Хризостома не садржи.

Овако директно побројане могућности представљају можда исувише смео предлог али верујем да ће оне наићи на разумевање будућих редактора и да ће их они препознати као део нама скоро откривене ризнице богослужбеног богатства.

Појава новог Партенијевог превода ревитализовала је једну древну литургију али и покренула питање: Да ли је то био побожни *memento* или је пак реч о нечему другом? Литургијско сећање Цркве је свакако нешто више него оживљавање раритета у корист радозналости и много више него пуко евоцирање успомена. Пошто је литургија од увек била срце и извориште православног богословствовања не смемо превидети могућност да су се литургијски текстови почели укључивати у теолошке полемике, као што је било примењивано у времену конфесионалног богословља 17. и 18. века. Чињеница је да су преписи из прве половине 19. века и с обзиром на временску одредницу свог настанка нису били кориштени у већ до тада превазиђеним конфесионалним споровима, него су имали примарну литургијску употребу. Изворни превод који је Партеније начинио могао је бити друге намене, тј. конфесионално полемичке али хоповски и крушедолски преписи Партенијевог превода то свакако нису били. Њихов примарни циљ је било литургијско оживљавање Јаковљеве литургије као богослужбеног текста. Дионисијева тврдња у вези Јаковљеве литургије *Иако је сада не ујојредљава*⁹¹ је свакако најзначајније сведочанство у корист Јаковљеве литургије у српском богослужбеном предању 18. века. Ако знамо да је Партенијев превод настао између 1751–1760. год. а да је Дионисијево дело које нам о томе сведочи *Поуздан доказ о разликама између Источне и Западне Цркве* настало настало најкасније до 1767. (када се Дионисије упокојио) можемо закључити да је богослужбена примена ове литургије била под великим знаком питања. Тачно је пак да је у Карловачкој митрополији у првој половини 18. века појачан богослужбени интензитет у светлу реформи Мојсија Путника и Викентија Јовановића и тиме можемо тумачити доцнију појаву Патренијевог превода. Хиландарски превод ове литургије, припада другој литургијској породици као и другом богослужбеном ареалу и даља прича о његовој богослужбеној употреби тек очекује свој разраду.

Јасно је да питање Јаковљеве литургије у српском рукописном предању отвара многе недоумице и оставља много простора за претпоставке које је врло тешко правдати оскудним изворима и коментарима. Овако комплексна тема свакако да захтева један опширнији корпус теолошког анализа и било би неозбиљно тврдити да је сва њена проблематика исцрпљена управо у овом раду. Можемо рећи да смо донекле рехабилитовали интересовање за питања Јаковљеве литургије и иницирали бројна питања али било би претенциозно тврдити да смо на свако од њих у потпуности одговорили. Осветлили смо пут и указали на неке, надамо се корисне, смернице које би биле задовољавајућа основа за даља истраживања.

⁹¹ В. Вукашиновић, *Српска теологија 18. века — Ad fontem*, 415.

Summary: Under dominant influence of Byzantine liturgical patterns, the liturgy of Saint apostle Jacob, brother of God, was gradually marginalized. Individual changes in liturgical tradition made realization of this liturgy in inferior form. Because of that, that liturgy become old fashioned. In spite of this Jacobs liturgy is mentioned as well to the future, until today. This work about Jacob liturgy will be separated on two parts: first parts is realitive to history of this liturgy. Second parts is realiteve to inegration of our local Church. In serbian handwritten tradition there are three manuskripts: Hilandar manuscript № 332 as well as two preserved translation of bishop Partenije Pavlovic, Museum of SPC №716 andb PBR № 158. Although they belong to the diferent periods of timeof 17 century and 18 c. They explaining very worth testify liturgy of our people. There are some new objections of transcripts which are initiate a lot of new questions. Unfortunately there are no satisfy answers about those questions. Therefore, this work of Jacob litrgy have no ambition for that questions has been put into ad acta size. It has purpose to explain parts of our liturgical tradition which is bond a mentioned liturgy.