

РОБЕРТ Ф. ТАФТ

ПБЧ 141/1998-1-4

## ВИЗАНТИЈСКИ ОБРЕД

Кратка историја

246

### Увод

Пре готово четрдесет година, десет година пре објављивања “Конституције о Светој Литургији” на Другом ватиканском концилу – што је “Magna charta” савремене католичке Литургије – Колеџвилска литургијска штампарија је издала “Кратку историју Литургије” професора Теодора Клаузера (1894–1984). Као што је обичај у данима пре II Ватиканског концила, наслов дела је био погрешан. Клаузеров есеј се није бавио *Литургијом* уопште, већ *западном Литургијом*. Да будемо искрени, др Клаузер можда и није био одговоран за тај наслов. Краћи рад који је објављен 1953. године био је само резиме његове опширне студије која се тачно назива “Кратка историја западне Литургије”, а која се појавила у Немачкој 1943. године. Ова историја је имала огроман успех – пет издања на немачком, а три на енглеском.

На жалост, источни литургичари још нису успели да објаве сличан преглед историје најважнијег и највише проучаваног источног литургијског наслеђа, Византије. Премда се и појавио одређени број веома драгоцених студија о византијској литургијској теологији и мистагогији, и мада постоји задивљујуће богатство у византијској архитектури и иконографији, укључујући и црквену примењену уметност, мање су нам доступ-

ни покушаји скицирања читавог историјског развоја онога што је Александар Шмеман назвао “византијском синтезом”. Шмеман је лично покушао да направи сличан историјски преглед у свом познатом “Уводу у литургијску теологију”. Новији нацрти ове синтезе су нам доступни, а на следећим странама ће бити изложено све што може бити речено о овоме, а што дозвољава наше тренутно знање, јер је доста тога из ове области непознато и предстоји огроман истраживачки рад. Није могуће написати потпуну историју литургијског обреда у Византији док нам не постану доступни: што старији литургијски рукописи који су критички редиговани и пропраћени озбиљним коментарима који их смештају у њихов литургијски и историјски контекст; стручније студије релевантног литургијско-канонског материјала синода и сабора са истим контекстом стручније студије византијске црквене музике не само као музикологије већ и са становишта њеног места у историји Литургије; и таксиномија или типологија литургијских књига те врсте које су нам већ доступне на Западу. Међутим, чак ни ово није довољно да бисмо имали потпуни увид у византијски обред. “Византијска синтеза”, како ћемо видети, садржи много више од обреда.

Упркос овој сложености, познато нам је нешто о пореклу и развоју традиције – заиста, много више него што је било познато претходној генерацији. На основу садашњег знања покушаћу да следим Теодора Клаузера са мојом “Малом историјом византијске Литургије”.

Међутим, треба имати на уму да немам намеру да овде дајем буквар или већ опис византијске Литургије. Заједно са колегама са Понтификалног Оријенталног института у Риму, професорима Хуаном Матеосом и Мигелом Аранзом, урадио сам то већ у мање-више популарном облику, као и у великом броју посебних студија. Такође, немам намеру да напишем целокупну историју византијског богослужења од почетка до данас. Мој циљ је више да пратим зачетке, овог наслеђа кроз период његовог формирања: опширније од најранијих документованих почетака до краја Византије. Историја византијског обреда се наравно, није завршила падом Цариграда (1453), нити се литургијско стваралаштво тада зауставило, али је до тог времена византијски обред развио главне карактеристичке црте онога што постоји данас, а каснији развитак није изменио његову суштину.

## I. ВИЗАНТИЈСКИ ОБРЕД

Оно што литургичари, из недостатка обухватнијег и неутралнијег израза, називају “византијским обредом” представља литургијски систем који се развио у средњем веку у Цариградској православној патријаршији, а постепено су га усвојиле и друге православне цркве – Александријска, Антиохијска и Јерусалимска.<sup>1</sup> Ову византијску синтезу, која представља далеко најразвијеније литургијско наслеђе источног хришћанства, још увек користе све цркве које су настале од ове православне Пентархије.

Византијски литургијски систем, који је познат по богатству и лепоти освештаних литургијских симбола, што је наслеђе цариградских царских церемонија пре осмог века, у ствари представља спој цариградског и палестинског обреда који су се постепено стапали од деветог до четрнаестог века у православним манастирима, почев од доба иконоборства.<sup>2</sup>

### *Саставни делови*

Попут других традиционалних хришћанских литургијских породица, византијски обред сачињавају: “Божанска Литургија” (евхаристија); друге “Свете тајне” – крштење, миропомазање, брак, рукоположење, покајање, јелеосвећење, јутрење, вечерње, бденија и други часови; литургијска година са непокретним и покретним круговима празника, постова као и празника светих; уз то разноликост мањих служби или аколутхаи, последовања (благослови, освећење цркве, ексорцизми, монашење и др). Све ово је садржано у стандардним зборницима или литургијским књигама.

Као и у другим традицијама, византијске литургијске књиге чине или литургијски богослужбени текстови који се користе

---

<sup>1</sup> Неки писци више користе назив “Православна Литургија”. Овај израз, ипак, није довољно прецизан да би задовољио литургичара или историчара. Александријске грчке Литургије Светог Марка или Светог Ђорђа јесу православне Литургије, али ни у ком случају не могу бити византијске. Осим тога, неколицина невисантијских Источних цркава се такође називају “Православним”.

<sup>2</sup> То је био јеретички покрет из 8/9. века који се противио светим иконама. Имао је царску подршку у периодима 726–787. и 815–843.

током службе, или упутства која одређују на који начин ти текстови треба да буду коришћени. Сами текстови садрже два уобичајена нивоа елемената: *обични* (основни), непроменљиви скелет служби; и *одређени* који се мења у зависности од празника или дана. Византијски уобичајени елемент се налази у Требнику или молитвенику који садржи молитве и прозбе, а намењени су свештеницима и ђаконима и Часловац (Хорологион). Сезонски или одређени елемент покретног круга који се крећу око Ускрса, налазе се у три књиге – “Посни Триод”, “Пентикостар” и “Октоих” који се користи у недељу као и у радне дане током године (осим када га замене друга два зборника). Непокретни круг за службе и празнике који падају у 365 календарских дана, налази се у месечном Минеју (један том за један месец). Чтенија из Новог завета (за оба круга) могу се наћи у два лекционара: Апостолу и Јеванђелистару. Поуке из Старог завета, које се сада читају само током Божанске службе, садржане су у другим књигама непокретног круга. Типик, или књига правила, је “обичајник” који регулише коришћење ових књига већ према празницима и добима црквене године.

Овај суви, материјални опис византијског обреда није успео да покаже песничко богатство, интензитет, као и уску повезаност обредних празника, околности њихових догађања и тумачења. Византијска Литургија и њена теологија – унутар контекста византијске архитектуре, црквене уметности и места које заузима Литургија обавијајући обред као кошуљица – удружују се да оформе оно што је Х.Ј. Шулц назвао чудним символизмом или симболичном модлом.<sup>3</sup> Утицај овог символизма је заувек утиснут у легенду о делегацији коју је 987. године кијевски принц Владимир послао у Цариград “да би проучила грчку веру”. Изасланици су одведени на Литургију у Аја Софију, “да би Руси могли да виде славу грчког Бога”. По повратку су изнели шта су видели, речима које су постале симболичне за студитско доба и имале јединствен утицај.

“Нисмо знали да ли смо на небу или на земљи, јер на земљи немамо такву лепоту и на губитку смо јер не знамо како да је опишемо. Једино што знамо јесте да Бог борави тамо међу људима, а њихови обреди су лепши од обреда других народа јер не можемо да заборавимо ту лепоту”.

---

3 Овај назив узет је из немачког издања Шулца.

“Небо или земља”, овај класични израз који се тако често понавља, постао је “топос”, а потиче од почетног поглавља ранијих литургијских коментара цариградског патријарха Светог Германа I: “Црква је рај на земљи где борави и креће се Господар Небеса”.<sup>4</sup> Занимљива је историја оног што је изазвало ову реакцију: не само византијски литургијски систем већ и архитектура као и декоративни систем који је створен да би га заокружио, а такође и мистика која га објашњава.

Ја инсистирам на сва три, јер византијска синтеза није само први елемент – обредна прослава у вакууму. Као што је Х.Ј. Шулц показао у својој одличној студији византијске евхаристије, једна од специфичних карактеристика византијског обреда јесте интимна симбиоза литургијске симболике (обредно славље), место у које се Литургија смешта (архитектура, иконографија) и литургијско тумачење (мистагогија).

Свака права историја византијског обреда мора објаснити њихово прожимање у развоју традиције.

### *Историјске фазе*

Поделио сам историју византијске литургијске синтезе на пет преклапајућих фаза:<sup>5</sup>

---

4 П. Мајендорф, Германус 56 (мој превод).

5 Што се тиче периодизације византијске историје, треба погледати А. Каздин “Византијска историја” ОДБ\* 1: 345–363. Традиционална трострука подела, иако вештачка и неадекватна, на рану, средњу и позну Византију, није много користан за еклисиолошко-културну историју чији је главни израз Литургија. За нашу сврху користимо једну бољу поделу:

1) Панео-византијски период од 324. до Јустинијана (527)

2) “Златно доба” Јустинијана (527–565) и његових непосредних наследника;

3) “Мрачно доба” од средине 7. века, обухвата период иконоборства (726–843), долазак Теодора Студита и његових монаха у Студиос 799. године, коначну победу над иконоборством 843. године;

4) Обнова за време Македонаца и Комнена од 9. века све до IV крсташког похода (1204);

5) Последњи византијски период назван “латински поход” (1204–1261) и наставља се после пада Цариграда (1453) у “Византији после Византије”. Поред одличног приказа византијске историје у ОДБ, такође треба погледати Д. Г. Генакоплос, Византија; Црква, друштво и цивилизација виђени савременим очима (Чикаго-Лондон 1984) 1–13: “Увод: Историја Византије у главним цртама”.

\* ОДБ: Оксфордски речник Византије, 3 тома, Александар П. Каздан, А. –М. Талбот, А. Катлер, Т.Е. Грегори, Н. Шевченко (Њ.Ј. / Оксфорд 1991).

1) Палеовизантијска и прецариградска ера о којој знамо врло мало.

2) “Царска фаза” током позне антике или патристичког периода, од владавине Јустина I (527–565) и његових непосредних наследника када се формира систем црквене Литургије. Ова фаза је трајала до латинског освајања (1204–1261), прожимајући трећу и четврту фазу.

3) Мрачно добра (610–850), ту спада борба са иконоборством и кулминира у студитској реформи.

4) Студитско доба (800–1204).

5) Последња, неосабаистичка синтеза после латинског освајања (1204–1261).

Друга и трећа су најважније и оне ће бити главна тема нашег интересовања. Током прве фазе византијска Литургија је била типична позноантичка, имала је антиохијски тип обреда лишен неких специфичних обележја. Сличан је био случај и са разним црквама Цариграда: ни облик као ни симболика обреда или зграда нису били типично “византијски”. Током последње две декаде четвртог века, нарочито од владавине Теодосија I, цариградски обред поприма стални карактер и теолошке оквире који ће обележити његову каснију историју.

У четвртој фази која покрива цео средње-византијски период, у литургијском смислу доминира напредак студитске синтезе – монашки обред који има другу димензију за разлику од “Асма-тике Аколоутхаи” (служба која се поје) Велике Цркве. Овај монашки обред нашао је своју кодификацију у студитском типичу који је употпунио црквени обред Типика Велике Цркве у обнови која је уследила 1261. године. Што се тиче пете фазе, иако критична за коначну неосабаистичку синтезу која је постепено преуредила и допунила студитски обред (који је био старија генерација “сабаистичког” обреда) свуда током исихастичке доминације,<sup>6</sup> у основи је иста барем што се тиче литургијске динамике.

Сматрам да друга и трећа фаза оформљују не само византијску Литургију већ и њене литургијске погледе и то онда када се појавила основа оног што је Шулц назвао симболизмом или

---

6 Литургијски утицај исихазма, монашког покрета духовне обнове у Православљу из 14. века, види Тафт, “Атос”, 191–194 и литература која се тамо наводи.

студитском ером. Ово је био период формирања, врхунца, пада, поновног успостављања и нове синтезе. Током следећег, средње-византијског периода (то је наша четврта фаза) настаје време када се промене у облику и поимању Литургије одсликавају у архитектури и иконографији. Све ово заједно је само одраз развоја црквеног живота и теологије која је сама по себи усредсређивање на тај живот. То је оно што нам, по мом мишљењу, говоре сами Византинци.

## II. СТАРОВИЗАНТИЈСКА ЛИТУРГИЈА:

### *Византија после Византије*

Савремени византолози су усвојили израз којим су окарактерисали наставак постојања византијске културе у православним земљама (Грчка, јужна Италија, Румунија, Србија, Бугарска, кијевска Русија, Москва и Блиски исток) после пада Цариграда (1453) као “Византија после Византије”. Међутим, постоји одређени смисао на основу кога заиста можемо говорити о Византији после Византије. Иронично је да Византија није постала “византијском” у савременом смислу речи све док “Цариград” није христијанизован, омогућавајући да првобитно име града обележи средњовековну културу коју ће створити Цариград и његово царство.

Када је почела византијска ера? Цар Диоклецијан је већ 293. године поделио Римско царство на Источно и Западно, али ова подела је постала дефинитивна тек 395. године после смрти Теодосија I. Овај датум неки узимају за почетак византијске ере. Други сматрају да је тек 476, када је Одоакар свргнуо последњег западног цара (Ромула Августина) да би постао варварски краљ Италије (476–493), почела византијска ера. Од владавине Јустинијана I (527 – 665) можемо говорити о Византијском царству пре него о Римском. Под влашћу Јустинијана Великог, Литургија у Цариграду је постала права “византијска”.

### *Византија постаје Цариград*

Ово наравно, не означава почетак византијске Литургије. Византија, древни лучки град у Грчкој, смештен на полуострву које гледа на Босфорски залив потиче из дванаестог века пре Христа;

одједном избија у први план 324. године када га је цар Константин I изабрао за престоницу. За главни град је проглашен 11. маја 330. године. У њему су дуго пре тога живели хришћани.

Као и било који други град по важности у хришћанској антици, Византија је била епископско седиште. Њени епископи су били постављени од стране хераклијског митрополита из Трасе, а у надлештву Ориенса. Када је Византија постала Цариград – Нови Рим – њено седиште је на Првом сабору у Цариграду (381) унапређено и она стаје одмах иза Старог Рима. У трећем канону овог Сабора пише: “Епископ цариградски има првенство части после епископа римског јер је овај град Нови Рим”. Ово првенство части се претворило у нешто опипљивије током динамичног епископства Јована Хризостома (398–404). Под његовим енергичним ауторитетом ова част је почела да се развија у првенство надлештва. Цариград се постепено претворио у Патријаршију ширећи своје надлештво на епархије Трасе у Европи, Азији и Понтији у Малој Азији. Ово је признао 28. канон Сабора у Халкедонији (451).<sup>7</sup>

### *Порекло литургије у Византији*

Изворе “византијске цркве” можемо пронаћи у периоду између 391. и 451. године. Тада у омилијама епископа Григорија Назијанзина (379–381) почиње да се говори о цариградској Литургији, а овим се бави и Јован Хризостом (398–404). Од ових великана учимо нешто о бдењима, статијама и “литијама”, проповедима, рецитовању псалама, појању (одговарање као и о новом антифону), и о евхаристији.<sup>8</sup> Није изненађујуће да рана цариградска евхаристија (нарочито анафора) и служба Велике Цркве, виђена у овим и другим постојећим остацима, у себи носе антиохијске трагове. Изворно, Византија је била у надлештву Антиохије. То је био главни центар литургијског стапања у епископатима Оријента.<sup>9</sup> У прецариградском периоду, неколико византијских епископа је дошло из Антиохије или њене околине и учествовало у антиохијским синодима.

---

7 О јачању Цариграда погледати Н.–Г. Бек, Цариград: Појава новог центра на Истоку; К. Вајцман, Доба духовности: Симпозијум /Њ.Ј./ Прајстаун 1980).

8 Тафт, Часови 48, 171–174.

9 Овај запис је обухватио епархије Тракије у Европи и остатак Источног царства осим египатске области (Августалис).

Највећи од њих, Јован Хризостом, био је презвитер у родној Антиохији пре него што је у фебруару 398. године постао епископ главног града. Нешто од оног које је донео из куће и прилагодио свом епископском месту је била древна антиохијска Анафора Апостола, молитва која се још увек користи у византијском обреду као анафора Светог Јована Хризостома.<sup>10</sup>

### *Настајак обреда*

Међутим, ово је још увек “Византија после Византије”: оно што ја називам “палеовизантијском фазом” историје византијског обреда, када је било врло мало тога што је било заиста византијско у литургијској пракси Новог Рима. У овом раном периоду, када су литургијске породице које тек треба да се појаве, биле у фази формирања, не можемо говорити о “обредима” у данашњем смислу усаглашеног, уједињеног литургијског тела које следе све цркве. Процес сједињења локалних Литургија у један јединствени “обред” је настављен све до краја позне антике.

Пре дванаестог века преовладавајућу теорију о развоју разних литургијских обреда можемо назвати “развојем разних обреда”. Њу је формулисао немачки научник Фердинанд Пробст и она представља примитивно, апостолско литургијско јединство које се постепено развија у различите обреде – као што је мноштво индоевропских језика настало од изворног језика, протоиндоевропског. Постоји нека истина у овом погледу; постојала је једна изворна апостолска керигма у којој могу бити нађени извори свега хришћанског. Антон Бумштарк, познати немачки оријенталиста и литургичар је напоскон ставио Пробстову теорију у запећак са своја два рада. Као што је Бумштарк показао се у прва три века хришћанства развијају разне локалне Литургије. У периоду од “Цариградског мира” (312) све до краја првог миленијума није постојало неко веће литургијско разграновање. Хришћанство је, као резултат развоја административних црквених унија које су добиле назив патријаршија, искусило процес обредног уједињења.

---

10 В.Р. Тафт, Аутентичност Златоустове анафоре. Ауторство литургичких текстова се одређује компјутерски, ОЦП\*\* 56 (1990) 5–51.

\* ОЦП – *Orientalia christiana periodica*.

У првој фази изворна керигма, постављена у разним областима узроковала је настанак различите локалне литургијске употребе. У одређеној области ове Литургије су припадале истом “типу”, као што се протоиндоевропски<sup>11</sup> развио у мноштво источних и западних подгрупа, а сваки од њих се састоји од мноштва дијалеката чак и унутар исте географски ограничене области. Али у каснијој фази, мноштво дијалеката сваке подгрупе се ујединило, или устукнуло пред новијим књижевним језицима.<sup>12</sup> Овај процес још увек није завршен. Чак и данас у једној малој земљи као што је Италија, постоји широка лепеза језика и дијалеката – остаци “вулгарног” латинског се још увек користе поред стандардног италијанског.

Изворно, стандардни италијански је такође један дијалект (тоскански) који је постао књижевни услед историјских превирања. Пошто постоји Италија и у њој расте културно јединство, све већи број локалних дијалеката ће нестајати а преовладаће стандардни италијански. Све већи број Италијана ће слушати и говорити “италијански”, не само у школи, скупштини, на послу, радију, телевизији, већ и код куће, на улици, у ресторану.

Ова последња фаза језичког развоја је слична ономе што се догодило Литургијама после четвртог века. Као што мноштво међусобно повезаних али различитих локалних “дијалеката” унутар одређене зоне црквеног и политичкокултурног утицаја устукне пред растућим утицајем “стандардног” језика или обреда – обично оног који постоји у метрополи. Резултат је веће јединство, а не разноликост. Данас људи говоре мање језика него раније. Почевши од четвртог века, постепено су почели да учествују у све мање литургијских обреда.

### *Појава византијских обреда*

Овај процес можемо реконструисати само на основу постојећих споменика, а они представљају само пар раштрканих отисака стопала који су остали од дугачког пута. Једино Цари-

---

<sup>11</sup> Нпр. јелински, италијански, германски и балтословенски.

<sup>12</sup> Нпр. француски, италијански, шпански, каталски, португалски, румунски, и ладски унутар латинске или романске групе; немачки, шведски, дански, норвешки, исландски, холандски, енглески унутар теутонске или германске групе.

град чији су почетак и крај довољно јасни, представља једно од главних стајалишта на овом путу. Почетком петог века, цариградска Литургија је била само то. Археолошки и текстуални докази из Грчке, Кападокије и Понта показују да цркве у овим областима, упркос доминацији главног града, нису имале исти обред. Међутим, ускоро су почеле да користе обред који се употребљавао у главном граду. До краја првог миленијума, обред Велике Цркве Цариграда се раширио нашироко (имамо доказ из једанаестог века да је коришћен у Малој Азији).<sup>13</sup> Такође је био примењиван и у другим деловима света који су били под византијским утицајем, као што показују византијски литургијски документи из свих делова царства: од Цариграда до Свете Горе, Грчке, Велике Грчке, Антиохије, Палестине и Синаја. Најранији постојећи византијски литургијски текст, предиван кодекс Барберини 336, који се сада налази у ватиканској библиотеци, потиче из средине осмог века. Један век пре тога (691/692) византијски обред постао је јединствен показујући нетолерантност према пракси Латина и Армењана. До седмог века разни обреди унутар одређене зоне црквенокултурног утицаја и ауторитета прихватили су одређени облик и литургијску породицу са особеностима које их разликују од осталих.

Ово је био само почетак дугачког процеса. Византијски обред је започет, али се није завршио уједињењем “Обреда Велике Цркве” Цариграда – нарочито њеног храма Аја Софије (до краја седмог века). Тада је цариградски обред ступио у брак са својим најмоћнијим суседом, јерусалимским обредом, као што ће се обред Старог Рима венчати са галским. Пре него што пређемо на следећу фазу наше историје, треба мало боље да проучимо важне догађаје који су се одиграли за време владавине Јустинијана Великог.

### III. ВИЗАНТИЈСКИ ОБРЕД ПОСТАЈЕ ЦАРСКИ

Рани Цариград, поред световног значаја који је имао као нова престоница и проповедања Јована Хризостома, није био

---

<sup>13</sup> Доказа даје Протеориа (стр. 140: 417–468), литургијски коментар из Андине у Памфилији (1085–1095), који јасно потврђује њену повезаност са обредом Велике Цркве (стр. 140: 429 Ц).

толико културно и црквено познат. У њему није писана никаква позната литература, није био неки велики интелектуални ни монашки центар, такође није био колевка светаца као мученика. Штавише, његова омилијска и теолошка делатност је била врло слаба. Једини изузетак је био кратки период на крају четвртог века у време епископства Григорија Назијанзина и Јована Хризостома – чак је и њихово богословље било кападокијско или антиохијско, а не цариградско. Цариград ни у ком смислу није могао да стоји раме уз раме са великим источним црквеним центрима Александрије и Антиохије.<sup>14</sup> Ипак, његове световне особине – величина града, монументална архитектура и живот царског велеграда – биле су легендарне. Цариград ће ускоро постати познат по лепоти обреда како царског тако и црквеног.

### *Златно доба Јустинијана и после њога*

Византијски обред постаје “царски” под утицајем Јустинијана I (527-565) који је саградио Аја Софију. Као резултат христолошких противречности њена евхаристијска служба је попримила већу обредну лепоту и богословско тумачење. Ово је делимично постигнуто додавањем нових постова, симбола вере (511), нових молитви као што је Трисагион (438/439), Моногенезе (535/536), и Херувике (573/574).<sup>15</sup> За развој Литургије су још значајније биле литије уз које су ишле ове молитве. Осим описа освећења неке цркве<sup>16</sup> или ноћног бденија<sup>17</sup> извори који потичу из овог доба нам ништа не говоре о цариградским литургијским службама независним од Литургије и литија.

14 Бек, Цариград (претходно поглавље, фуснота 7) нарочито 31–35.

15 Видети моје изводе под овим насловима у ОДБ; За Символ и Херувик, Тафт, Велики Вход пог. 2 и 11. Трисагион се прво појавио у цариградским литијама (Годатион) из 438–439, и постао стални део евхаристијске Литургије тек на почетку 6. века.

16 Јован Малалас (490–570), савременик Јустинијана, Хронографија 18, приредио Л. Линдорф, Иоаннис Малалае Хронографија, ЦСХБ (Бон 1831) 495.9–16 = стр. 97: 716; Теофан Исповедник (760–817), Хронографија 18, Приредио К. де Бур, Теофанис, Хронографија, два тома (Лајпциг 1883–1885) I, 238.18–24 = стр. 108: 520; Тафт, Велики Вход 110 (где поистовећује Малаласа са Јованом III Схоластиком, цариградским патријархом (565–577); Поистовећивање које одбацују византијски историчари; Погледати Б. Болдвин, “Малалас, Јован” у ОДБ (2:1275).

17 Као и у Јустинијановој владавини 528. када је наредио да све свештенство служи и вечерњу службу, а не само јутрење и бденије; Јустинијан, Заповест I, 42:24 (10), П. Кругер, *Corpus iuris civilis*, два тома (Берлин 1900) 28; Тафт, Часови 186 и 9. поглавље.

### *Обрнуто: град као црква*

Већ сам говорио о јединству у византијској литургијској синтези, његовој иконографији и архитектури. Црква као зграда, као молитвени дом, место окупљања хришћана – *ho kyriakos oikos* пре него *he eklesia* – тек је изградњом Јустинијанове Аја Софије (освећена 27. децембра 537) постала реалност у цариградском обреду. Пре тога византијски извори се уздржавају од придавања било каквог симболичног значаја цркви као грађевини.<sup>18</sup> Као што истиче Ћирило Велики у својој антологији византијских текстова који се баве уметношћу и архитектуром:

“Анаголошки аргумент” (ликови који треба да уздигну наш ум у нематеријалну стварност), аргумент који потиче из неоплатонизма, посредством псеудодионисијевих списа, повремено се појављује али он је пре изузетак него правило.

Пре Аја Софије мало симболичног и теолошког значаја је придавано црквеним грађевинама у Византији. У суштини ниједна црква пре Јустинијанове није имала ништа “византијско”. Већина византијских литургијских описа из периода пре Јустинијана – периода пре иконоборства – су једноставно игнорисали црквене грађевине бавећи се стварима које су се одвијале изван цркве, литијама и службама.

### *Синтагматска литургија<sup>19</sup>*

Четири главне градске жиле су се простирале од новог монументалног центра, југозападно од Акропоља, обухватајући и цариградску Велику Цркву и царску палату. Две су се пружале дуж обале полуострва, на Златном рогу према северу и на Проποντισу према југу. Литургијски још важнија је била Меса која се простирала као и она код Халке капије палате пролазећи поред Милиона, кроз Цариградски трг до трга Таури, одакле се даље дели. Једна улица (жила) је ишла југозападно, пресецајући Фор а Бовис и Аркадију, пролазећи поред Студитског манастира (пети век) да би изашла из Теодосијевих зидина (413) код Златне капије и придружила се преко Егнатијана Старом

18 Ово се уочава после пажљивог читања одређених византијских текстова код Манга, Уметност.

19 Што се тиче овог схватања и његовог развоја у позној антици, основа студита јесте Болдовин.

Риму. Друга жила се гранала на северу поред базилике Светих Апостола према Хришћанској капији. Већи део литургијске делатности која се Византинцима учинила довољно значајном да би је прибележили, одвијала се под надстрешницама ових путева: “*Notitia urbis*” која потиче из средњег петог века говори да су у граду биле педесет и две овакве надстрешнице.

Катастрофе и јереси су потресале рану хришћанску историју овог града, можда не у једнаким размерама али су имале једнаке резултате – биле су главни повод да се службе одвијају напољу. Између 404. и 960. године, Цариград су потресла осамнаест земљотреса. Ти земљотреси заједно са сушама, вулканским ерупцијама и упадима непријатеља попут Авара (626) и Руса (860) узроковаће да се народ просто излије на улице молећи се за спасење. А када га добије, као што то обично бива, обележавала би се годишњица тог догађаја. Балдовин говори о овоме са много детаља. “Јасно је да су литургијске службе и литије чак и у деветом веку биле уобичајена реакција на необичну опасност у цариградској Литургији”.

Можда је било мање јереси али су оне биле једнако разарајуће. Разне варијанте аријанства су се умешале у расправе о Светом Духу, и то је утабанало стазу несторијанству које је било много суптилнија али ипак чвршћа монофизитска христологија. Такве богословске расправе су биле подстицај многим службама које су служене на отвореном а које су представљале појаву ове централне Литургије. Поводи за ову службу, иако мање драматични, били су освећења цркви, премештај светиња и сахране<sup>20</sup> (нарочито царске).

Касније је настао календар обележавања. Овде морамо укључити и циклус синаксис прослава у одређеној цркви на одређени дан.

Први трагови ове централне Литургије су настали са појавом аријанства,<sup>21</sup> када је Григорије Назијанзин – православни епископ главног града (379–381) – напао помпезност црквених прослава и изразио велико негодовање у односу на “литије Грка”, што се очигледно односило на аријанство. Нови цар

---

20 Као рани пример, погледај литије које су описане у “Живот Светог Марка”. Р. Тафт, “Византијски литургијски докази о животу Светог Марка Економа: Празници и Преанафорални обреди”, ОЦП 48 (1982) 159–170.

21 *Oratio* 38, 5–6, стр. 36:316; Балдовин 181.

Теодосије I је вратио цркве Православљу 380. године (до времена када је Јован Хризостом постао епископ /фебруара 398/) Претња аријанства још увек није нестала. Према Созомену, Хризостом је увео литије које могу да парирају још увек популарним службама аријанаца.

Аријанци су имали скупове изван града... На тај начин сваке недеље, кад год има неки празник (мисли се на суботу и недељу) – када се по обичају служи синакса у црквама, они би се окупљали на трговима унутар градских капија и певали антифоналне оде које су састављене у складу са аријанским веровањима.

То би чинили током већег дела вечери. Ујутру, певајући исте антифоне, прошли би кроз центар града и изашли изван капија на место окупљања. Јован (Хризостом), забринут да неко слабије вере не буде одвучен од Цркве таквим одама, супротставио им је неке своје људе тако да би они посветивши се ноћним хвалоспевима умањили ефекат аријанства и ширећи своју веру учврстили се у њој.<sup>22</sup>

Хризостомово јато је преузело ову иницијативу са великим уживањем, носећи сребрне крстове осветљене светиљкама које је направио сам светитељ и које је палила царица Евдоксија (400–404). Светиљке тих процесија дуж обале, према Хризостому, претвориле су Пропонтис у реку ватре.

Ово је очигледно постао обичај јер нам Созомен говори да су се литије наставиле чак и када је цар забранио аријанске статије – и на тај начин отклонио прави разлог православне контра-праксе. Можда се прави разлог одржавања ових популарних служби које су вршене напољу и честе жалбе Јована Хризостома да хришћанска Литургија није увек била победник у такмичењима са хиподромом или циркусом за добијање пажње људи. Паладије говори о Хризостомовим ноћним лутањима, наводећи да је део свештенства који више воли да спава ноћу него да бди и да се моли није био заљубљен у ову иницијативу свог епископа.<sup>23</sup> Оно што је отпочело као борба са аријанцима (касније са монофизитима) за власт на улици, а што је заправо

---

22 Сократ, Историја Цркве VI, 8 = стр. 67. 688–9; Созомен (439–450), Историја Цркве VIII, 8, прир. з. Бидез, ГЦЕ (Берлин 1960) 360-361 = стр. 67; 1536.

23 Паладије, Дијалог о животу Светог Јована Златоуста V, 147–150. Паладије, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome I*, прир. А–М. Малингреј, П. Леклерк, Хришћански извори 341 (Париз 1988) 124.

била верска борба за душу Византије,<sup>24</sup> прерасло је у мање драматичну али дужу борбу која се одвијала кроз импресионирање, ради придобијања градског становништва позне антике. Јован Ефески је био црквени историчар сиријског монофизитства, боравио је у Цариграду за време Јустинијанових претходника. У својој “Историји Цркве” он описује како су грађани и странци похрлили да виде како цареви улазе у цркву,<sup>25</sup> на исти начин као што се данас народ још увек окупља у Риму да би видео папин улазак у неку цркву.

Цариградске статистијске службе су имале утицај на Божанску службу и друге обреде Велике Цркве. Уласци, литије и устоличења су окарактерисали византијску Литургију. О симболизму ових обреда може се прочитати у радовима класичних литургијских коментатора, почев од Максима Исповедника (630).<sup>26</sup> Оне су још увек могле бити предмет краћег научног рада цариградског патријарха Генадија Схолариса II који је предводио православне на сабору у Фиренци 1438/39.

#### *Утицај статистија на рану Цариградску Цркву*

Литије које су одржаване напољу морале су негде и да се заврше, а то је обично била нека црква. Резултати су били предвидљиви. Ова литијска активност је непосредно одговорна за специфичан облик Цариградске Цркве, која је на све четири стране имала велики број врата. Главни улаз је био на западној фасади<sup>27</sup> коме је претходио атријум односно порта која је била покривена четвртастом надстрешницом. Литије би застале у атријуму – где би сачекале завршетак молитви јерарха и великодостојника, као и изговарање уводне молитве пред Царским

---

24 Балдовин 184–186. Као што Балдовин (186) истиче, покушај цара Анастасија да преузме контролу над литијама (496), као што то описује Теодор Лектор, наглашава њихову политичку и грађанску важност: Theodoros Anagnostes, *Kirchen-geschichte*, прир. Г. Ц. Хансен, ГЦС 54, II издање (Берлин 1971) бр. 469, стр. 134.

25 Историја Цркве, III. 3, Јован Ефески, *Historia ecclesiasticae pars tertia*, Ф. В. Брукс, *Corpus scriptorum Christianorum orientalium* 105–106; *Scriptores Syri* 54–55 (Париз/Лувен 1935–1936) текст 138.

26 Видети Тафт, “Литургија”.

27 Аја Софија има 56 врата у приземљу: деветнаест воде у лађу цркве, а шест у главни литијски улаз у пределу припрате. О свим питањима планирања цркве у периоду првих цркви у Цариграду треба погледати Метјуза.

дверима, пре уласка у цркву. Унутар цркве, лук између апсиде и улаза је био наглашен, а литија је вођена до светилишта помоћу ознака на поду.<sup>28</sup>

У овом случају, облик следи функцију: литургијски изглед јустинијанских цркви изгледа да је руковођен литијским карактером градског обреда. Њене потребе су биле многоструке:

1. Место на ком ће људи моћи да се окупљају док чекају овај свечани улазак јер, за разлику од Старог Рима, људи нису улазили у цркву раније да би дочекали литије: што обухвата велики западни атријум.

2. Вањска зграда из истог разлога, где би људи могли да принесу своје дарове пре него што је базилика “литургијски отворена” са уводном молитвом, свечаним уласком свештенства и царске пратње: тако се појавила *skeuophylakion* – кружна зграда са сводом, посебна зграда изван цркве.

3. Пошто су при цариградском призиву (за разлику од оног који је постојао у Старом Риму) свештенство и народ заједно улазили у цркву, постојала је потреба за лаким и брзим уласком споља, на тај начин су настали монументални улази, не само на западној фасади већ на све четири стране цркве.

4. Заштићено место за патријарха и његову пратњу; а) да сачека и поздрави цара пре призива, у дане када царска породица јавно учествује на Литургији; б) да сачека долазак статијске литије у дане када светиње не учествују у статијама; ц) да изговори призив пред царским дверима или главним западним улазом; д) на другим службама за обављање служби које претходе патријарховом свечаном улазу у цркву: на тај начин је настао монументални нартекс.<sup>29</sup>

Још једна занимљивост цариградског распореда је уздигнут синтронон и катедра у апсиди. То није настало због статије већ да би епископ био видљив док проповеда са престола: то је још један важан елемент у Литургији тог доба. Друге карактеристике

---

28 Што се тиче ознака на поду и њиховој обредној употреби, погледати, П. Мајеска “Примедбе о археологији Свете Софије Цариградске: зелене мермерне траке на поду”, ДОП 32 (1978) 299–308.

29 Продужетак “припрате (нартекса) је у неким случајевима “спољна припрата” (ексонартекс) (у Јустинијановом периоду, сигурно не после), и не може бити приписан катихуменату, који вероватно није постојао током 6. века.

– као што је (chancel i ambo), као и затворена солеа и стаза<sup>30</sup> која их спаја – нису баш византијске и могу се пронаћи у позноантичким црквама Рима, Сирије и Месопотамије. Галерије и њихова употреба представљају одвојени проблем, али и они такође постоје на другим местима и не могу се сматрати оригиналним цариградским. Оно што је специфично за Цариград јесу аранжмани који су прављени у складу са потребама црквеног градског обреда: литургијски карактер цариградских манастирских цркава из периода који претходи Студиту, а који тек треба да буде откривен.

### *Важности улаза*

Уколико неко мисли да придајем превише важности литијском призиву, нека допусти да сами извори посведоче до које мере је Византија могла да иде да би обликовала и стилизовала овај важни аспект црквеног живота у старом Цариграду. Да бисмо видели ово морамо се осврнути на царски обред. Све до времена Јустинијана царске литије су биле толико импресивне да су постале узор. Није уопште чудно што је учешће цара давало посебан “царски” тон литургијској служби.

Царски обред, црквени и световни, делимично је описан у великом броју извора. Од велике важности су церемонијалне књиге царског двора као што је “De cerimoniis aulae Byzantinae” или Књига церемонија коју је на основу старијих извора саставио цар Константин VII Профирогенит (913–920), и псеудокодинусова “De officiis” која потиче из четрнаестог века. Царев долазак у цркву на Литургију је детаљно описан у књизи церемонија, и то је била статијска литија у микрокосми, у којој се литија кретала од једног до другог места и имала одређена места стајања. На основу описа Харуна ибн Јахија (арапског затвореника који је држан као талаца на двору Василија I /867–886/) види се да је то остављало огроман утисак на посматрача. Његов фантастични опис царске литије од палате до цркве са пратњом од око 55.000 царских званичника илуструје утицај ове свечаности. Изгледа да ће се ствари мало изменити у следећих

---

30 Ова затворена стаза је служила да одвоји олтар и омогући његову литургијску употребу као и да омогући долазак и одлазак проповедника и других из олтара до амвона.

неколико векова уколико поверујемо руском ходочаснику Игнатију из Смоленска који је присуствовао крунисању Мануела II Палеолога (1391–1425), 11. фебруара 1392. године у Аја Софији. Према Игнатијевом подједнако претераном казивању, “Царска литија се кретала толико споро да јој је требало три сата да дође од главних врата до одаја”.<sup>31</sup>

### *Обрнуто: црква као космос*

Ствари су се у суштини доста промениле. Од времена Јустинијана I, опис и коментар византијске Литургије се све више усредсређивао на оно што се дешава унутар цркве и њено симболичко значење. Јустинијанска ера је унела промене не само у изглед цркве већ и у њено поимање. Раније су црквени коментатори говорили о њеној лепоти и о ономе што ће постати њен “топос”: запањујући ефекат који ствара светло уливајући се кроз прозоре. Чак су говорили и о заокругљеном своду као о небесима. Аја Софија и њена Литургија је променила тај поглед. Ни у једној литургијској традицији, осим Јустинијанове Аја Софије, грађевина није заузимала главно место. Облик византијског обреда и визија њеног значења – имала је мањи удео у каснијим грађевинама – утврђени су на основу ове цркве. Оно што је било ново у вези ове зграде, и што је много важније од њене запањујуће архитектуре, јесте визија коју је стварала њена унутрашњост. Ова визија ће имати утицај на формирање духа богослужења у Аја Софији.

Хришћанска црква није храм. Првобитно је била заједница, не неко материјално светилиште, у којој борави сам Господ. Касније је постало уобичајено да се на цркву гледа као на символ мистерија које у себи чува. Аја Софија (*domus ecclesiae*) је постала Нови Храм и Јустинијан је претекао Соломона, као што је према легенди он сам то узвикнуо приликом освећења 537. године.

Византинци нису измислили цркву као платонску замисао космоса досежући до Божјег престола. Аја Софија је дала потпуно нови израз том концепту. Задивљујућа лепота њеног про-

---

31 Г. П. Мајеска, Руски изасланици у Цариграду у 14. и 15. веку, Думбартон Оукс, Студије 19 (Вашингтон 1989), текст 106–107, коментар 423–424.

странства и светлости навеле су посматраче да убеђено узвикују да је то заиста рај на земљи, небеско уточиште, лик космоса, сам престо божанске славе.<sup>32</sup> Као и у случају других великих грађевина, сама структура – не уметност – је стварала тај утисак. Првобитна декорација Аја Софије је била минимална.<sup>33</sup> Тек ће касније структуре сиромашнијег доба (букавалнији дух периода после иконоборства) захтевати објашњење овог символизма у мозаику и фресци.

### *Космичка литургија*

Далеко пре ових објашњења у мозаику и фресци, космички символизам је био укључен у литургијске текстове те епохе. Да се вратимо Призиву. Процесија је стигла, Литургија треба да почне. Патријарх је у “натрексу”, где је поздравио цара; обојица чекају знак да уђу у цркву. Из одаја испод великог свода, псалмопевци поју тропар Но Monogeneses,<sup>34</sup> традиционални увод у Призивни псалм (LXX Пс 94; 1–6а).

На овај знак, патријарх долази пред царске двери и изговара Призивну молитву: призив којим почиње Божанствена Литургија и има два, традиционално цариградска, облика Светог Василија и Светог Хризостома. Патријарху – његов поглед у цркву кроз уоквирена врата обухвата централну осу свода који се купа у светлу које се помаља кроз прозоре на апсиди – мора да изгледа као да су речи молитве заиста услышене, будећи визију небеског уточишта, онаквог какво је пред његовим очима:

О Господе и Владико, који си на земљи успоставио редове и војске анђела и арханђела да служе Твом господству, дозволи да свети анђели могу да уђу са нама и заједно са нама служе и славе Твоје добротољубље.

Ова типологија – по којој се земаљска црква види као небеско уточиште у коме борави Господар небеса, а где је земаљска Литургија учествовање у обреду које Небеско Јагње и анђелски хорови приносе пред Божји престо – био је први ниво тумачења византијске Литургије, а одражава се у литургијским

---

32 Нпр. Григорије Назијанзин, Ог. 18, 39, стр. 35: 1037; Манго, Уметност 26.

33 Њено садашње уметничко уређење потиче из 866–913, после пораза иконоборства: Манго, Материјали 93–4.

34 Погледати мој чланак “Моногенеза, ХО” у ОДБ 2: 1397.

издањима петог и шестог века, пример је ова Призивна молитва и Херувика. Литургијско тумачење је систематизовано у мистици Максима Исповедника.

Одређена синтеза Литургије и мистагогије се појавила пред крај иконоборства. У следећем периоду овај систем ће проћи кроз довољно радикални развој који се може назвати променом, али и са довољним континуитетом да можемо говорити о еволуцији, а не о револуцији.

#### IV. МРАЧНО ДОБА И ИКОНОБОРСТВО

Оно што је пети век био за Запад то је седми век за Исток: крај Римског царства. Стари класични свет је умирао драматичном смрћу док су словенска племена прелазила Дунав (580) насељавајући Балкан и Грчку, као и исламске војске које су заувек одсекле Сирију, Палестину, Египат и северну Африку од римског и хришћанског света.

Природа и човечанство су подједнако одговорни за овај пад.<sup>35</sup> Куга, поплаве и непрестани земљотреси су умањили становништво градова. Само је у Цариграду 542. године од куге умрло око 300.000 људи. Јустинијанови скупни покушаји да поново освоји западне територије које су заузела германска племена су исцрпели земљу и довели је до ивице економске пропасти, чинећи је отвореном за персијска освајања. После Хераклијеве обнове источних провинција и Јерусалима (610–641), почела је да хара још већа опасност, овог пута из Арабије. После петнаест година од коначне Хераклијеве победе над Персијанцима (626/627), Сирија, Палестина и Египат су поново изгубљени – овај пут заувек. Царевини је претила опасност са свих страна, од арапског заузимања Цариграда (674–678. и 717–718) и бугарских (примили су хришћанство тек 864) упада у деветом веку, до фаталне претње Турака.

Ислам је освојио велике центре попут Александрије, Антиохије и Јерусалима, док је монофизитски покрет у тим патријаршијама смртно ослабио Православну цркву. Урањање царевине у феудализам је довело до краја патристичко доба и доминацију Грка, а једном велике метрополе су се претвориле у провинцијалне тврђаве.

---

35 Види Манго, Архитектура 161.

До времена Трулског сабора који је одржан у Цариграду (691/692) Византијска црква се затворила у себе, уједињујући своју снагу и истовремено се окрећући против употребе других традиција, нарочито латинског Запада. Најгоре тек треба да се догоди – Православна црква се суочила са највећом унутрашњом кризом у својој историји – иконоборством (762–834). После овог је уследио једнако озбиљан изазов који је долазио споља, све већа превласт Рима у Бугарској. Ово друго је довело (867) до првог озбиљнијег продора који се назива “Фотијанство”. Ћирило Велики овај период – од доласка Хераклија (610) до средине деветог века – назива византијским “Мрачним добом”.<sup>36</sup>

Шта знамо о Литургији овог доба? За сам литургијски обред ово је био период континуитета. Обред Велике Цркве је и даље био у примени, иако у много разјашњенијим околностима. Али ово је био и период уједињавања које је наметнуо пад у области друштвеног живота и његових споменика, као и период заузимања става против иконоборства.

### *Континуитет*

До времена Јустинијана и његових непосредних наследника, у зрелом периоду онога што називамо “царском фазом” византијске литургијске историје, може се рећи да је обред Велике Цркве достигао свој врхунац. Цариградски црквени обред, иако га је развој у тој области превазишао, и даље је био коришћен током наредних векова добијајући ново тумачење. Симеон Солунски сведочи о његовој употреби у метрополи за време свог епископства (1416–1429), али наглашава да у самом Цариграду обред није могао да преживи латинску окупацију (1204–1261).<sup>37</sup>

Можемо се запитати да ли је опстанак овог обреда у Аја Софији и другим црквама главног града током постјустинијанског периода слично опстанку у дворском животу већег дела онога што се може наћи у “Књизи церемонија” из десетог века. Као што истиче већи број византолога, овај документ као и многи канонски списи, представљају компилацију различитих нивоа

---

36 М. Мекорник, Вечна победа. Тријумфална владавина у позној антици, Византији и раном средњовековном западу (Кембриџ/Париз 1980) 160.

37 Ibid 175–176; Ј. Б. Бари, “Обредна књига цариградског порфирогенита”, Енглески историјски преглед 22 (1907) 217–221.

материјала. Неки ритуали представљају описе самих празника. Описи Константина VII (963–969) и његовог наследника Романа II (959–963) и Никифора Фокаса (963–969) указују на њихову одговарајућу примену. Међутим, не можемо их све прихватити некритички као праву слику византијског друштва у десетом веку. У то време држава се помало повлачи из јавног живота. Константин VII у предговору књиге “Церемоније” јасно истиче да му је циљ да врати традицију која је већ била нестала.<sup>38</sup>

За Кирила Великог “Књига церемонија” представља више античко дело него практични приручник.<sup>39</sup> Ово није изненађујуће. Стилизована формалност византијског јавног живота са пристрасношћу према “таксис”<sup>40</sup> или реду, је захтевала велику дозу обредног конзервативизма на двору и у цркви. На тај начин су бројни аспекти дворског живота у “Књизи церемонија” дати као још увек важећи – хиподром, трке кочија, луксузна јавна купатила – можда више нису била коришћена:

Ови остаци указују да је буђење замрлог начина живота, који је постојао у царству док је био у свом највећем успону, део дворског церемонијала који је намерно остављен. Можда је због тога “Књига церемонија” оно што јесте – није водич за постојеће литије, већ скуп древних литија.<sup>41</sup>

Да ли се може рећи нешто аналогно опстанку обреда Велике Цркве после “мрачног доба”? Током седмог и осмог века, када је царство било сломљено непрестаним борбама које су двеста година потресале њене истурене градове, Литургија се без сумње одвијала у Аја Софији и другим светилиштима главног града заједно са статијским литијама. Разноврсност цариградских извора говори о литургијском континуитету све до Четвртог крсташког похода (1204). Ово подразумева: Типик Велике Цркве<sup>42</sup> из десетог века: најранији изводи из литургије у кодексу

---

38 Вогт, текст I, 1–2; Мекормик (примедба 2, изнад) 175–176.

39 Манго, “Свакодневни живот”, 346; Аверил Камерон, “Настанак дворског обреда: Византијска књига церемонија”, код Д. Канадијен; С. Прајс, Краљевски обреди. Моћ и обреди у традиционалним друштвима (Кембриџ 1987) 106–36.

40 А. Каздан, Г. Констабл, “Људи и моћ у Византији”. Увод у савремена византијска истраживања (Вашингтон 1982) 60–66, 126, 134, 137, 158, 161.

41 Манго, “Свакодневни живот”, 352.

42 Матеос, Типик I–II

Парис Коислин 213, евхологија која потиче из 1027.<sup>43</sup> Патријаршијска евхологија из једанаестог века – кодекс Grottaferrata Gb I: затим Потификатски Диатаксис из дванаестог века кодекс британске библиотеке Add. 34060. “а који говори о патријаршијској Литургији тог доба”.<sup>44</sup> Ипак, човек се може са правом да пита да ли неке од литургијских описа овог доба треба подвргнути истој ерминевтици као и оне који су очувани у “Књижи церемонија”.

Слично античким реликвијама италијанске ренесансе који су постојали у папском дворском животу, све док папа Павле VI није спровео чистку, неки описи Литургије који се односе на византијски обред – ако још увек вршен у Аја Софији и великом броју других места – можда су само остаци прошлог доба и ранијих служби царства које је било у опадању.<sup>45</sup>

### *Сједињавање*

Литургијски извори показују да је до деветог века Велика Црква Цариграда израсла у један потпун црквени литургијски систем, кодификован у Типику Велике Цркве<sup>46</sup> из десетог века. Он садржи календар са датумима рођења<sup>47</sup> и проповеди које иду

---

43 Димитријевски II, 1009–1111; у потпуности проучен код Балдовина 202–204. Ова тема је била предмет две докторске дисертације чији је ментор био М. Аранз са Папског оријенталног института у Риму: Први део кодекса (ff 1–1000) је критички приредио Ј. Данкан, Евахологион Велике Цркве (Рим 1983); остатак (ff 101–211), иако још увек необјављен, приредио је Ц. М. Мец, *Evcologia della Grande Chiesa. Manaseritto della Biblioteca Nazionale di Parigi. Testo critico dei ff. 101–211.* (Рим 1990).

44 Р. Тофт, “Архијерејска Литургија Велике Цркве према диатакису из 12. века који се налази у Кодексу британског музеја add. 34060.”. I: ОЦП 45 (1979) 279–307; II: ОЦП 46 (1980) 89–124.

45 Као што сам већ навео, историјско-друштвена “конеткстуализација” литургијских докумената јесте очигледна потреба којој историчари источне Литургије, има их веома мало, и баве се уводним питањима – још увек нису успели да приђу на прави начин; Р. Тафт, “Одзив на Беракову награду: Анамнесис”, *Обожавање* 59 (1985) 314–15.

46 Матеос, Типик I–II.

47 Ibid, X. Делахеј, *Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitane. Propylaeom ad Acta Sanctorum Novembris, Acta Sactorum XI* (Брисел 1902).

уз њих, сопствену евхаристијску Литургију и друге свете обреде као и црквену Литургију часова. Асматике Аколутхиа односно “службу која се поје.” Њен напредак је нарочито обележио развој система статистичких служби. Манастири су у организовању литургијског живота, осим евхаристијске Литургије<sup>48</sup>, имали сопствени ритам који је другачији од осталих. Монаси главног града, названи акоиметхаи или “неспавајући” су служили у сменама непрекинуте часове и имали своју службу која се разликовала од других.

### *Промена: нова мистика*

Значајне промене у литургијском поимању и пракси су створиле материјал за “царски” литургијски систем. Чак и пре литургијских реформи које су уследиле после победе над иконоборством,<sup>49</sup> развој византијског литургијског тумачења – од Максима (630) до Германа (730) ово јасно показује. Пред крај иконоборачке кризе осми век, традиционално Максимово “космичко” тумачење Литургије је почело да уступа место буквалнијој и прикладнијој наративној верзији литургијске историје. Не напуштајући космичку, небеско-литургијску типологију – која је дата у Посланици Јеврејима и Апокалипси, а наслеђена из Максимове мистике – Герман је укључио у византијско литургијско тумачење нови ниво тумачења: који је имао корене у Новом завету а такође се налазио код Максима и у другим византијским литургијским списима. То је било тумачење евхаристије, не само као анамнезије већ и као стварног чиниоца у Исусовој историји спасења.

У једној старијој студији пронашао сам код Германа, а преко Теодора Мопсуесијског (428), хапиополитски извор ове историје у антиохијском стилу. Пишући крајем четвртог века – вероватно у Антиохији (десет година пре него што је постао епископ Мопсуесије 392) – Теодор је био први који је у “Катихетским омилијама” направио синтезу ове две приче о Исусовом историјском саможртвовању и Литургију небеског Христа.

---

48 Преглед и даља библиографија код Тафта, “Изван истока и запада”, такође ид. “Велики улазак” id, “Литургија велике цркве”, Матеос, “Обреди” Шулиц.

49 Ово је тема нашег следећег поглавља.

Теодор нуди синтезу ритуалне слике у којој се Исус-спаситељ схвата као драматична представа пасхалне мистерије и који као такав чини суштину евхаристијског обреда: земаљски свештеник се посматра као лик врховног небеског свештеника, а земаљска Литургија је икона његове вечите небеске службе. Код Германа ова два лајтмотива постају интегрални део византијске синтезе.

На који је начин Герман достигао синтезу може се видети у његовом тумачењу ова два чиниоца. “Мали вход” (хе микра еисодос) се тумачи на чисто космички начин у Призивној молитви која га следи – традиционалном тексту који се налази у свим византијским евхологијским списима а који су засигурно били познати Герману. Он напушта овај традиционални симболизам и више цени тумачење уласка у светлу историју спасења замишљајући Христов долазак у свет:

Увод у Јеванђеље показује појаву Сина Божјег у свету, као што апостол каже: “Када Он – Бог Отац – доводи прворођеног у свет, Он каже: нека Га сви анђели обожавају” (Јев 1:6).<sup>50</sup>

На другим местима Герман једноставно саставља ова два тумачења. Он то ради у објашњењу “Великог входа” (хе мегале еисодус), који у литургијским текстовима тумачи Херувика, а коју је увео Јустин II 1573/74.

Ми који Херувиме тајанствено изображавамо, и Животворној Тројици Трисвету песму певамо, сваку сада животну бригу оставимо, као они који ће примити Цара свих, Анђелским Силама невидљиво праћенога. Алилуја!

Герман не напушта ерминевтику литургијског текста: кроз службу ђакона, херувимска химна показује улазак светаца и свих праведних, који улазе заједно пре херувимских сила и анђелских хоров, који невидљиво излазе испред Христа Великог Краља и напредују према Мистичној жртви...

Он обогаћује текст новом историчношћу:

Ово је садржано у слици Христове сахране, као што је Јосиф скинуо тело са крста, умотао га у чисту тканину, и после помазивања са мирисима и помашћу понео га заједно са Никодимом

---

<sup>50</sup> Цитирам Германа према поглављима која се налазе у II. Мајендорфовом тексту, Герман; превод је мој, из Тафт, “Литургија” а издат је пре него што је Мајендорф издао своју верзију.

и сахранио у новој гробници направљеној од камена. Олтар и трпеза јесу антитип Свете Гробнице, то јест светог стола на које је постављено свето Тело Незачетог.

Ово преовладавање буквалније традиције над ранијом византијском која је била више мистична, поклапа се са почетком иконоборства (726–843). Ово је време када су промене у византијској побожности довеле до толиког пораста култа ликова да се Православље нашло у смртној борби, бранећи овај нови израз реализма оваплоћења насупрот конзервативној реакцији која је проповедала више симболички и крајње иконоборачки дух. Символизам<sup>51</sup> и прикази нису исти уметнички а ни литургијски. Ефекти новог, буквалнијег значења могу бити уочени на три начина:

1) Герман је сликовну мистику интегрисао у ранију Максимовску традицију (730).

2) у осуди, Седмог васељенског сабора 787. године, а које се тиче учења иконоборачког сабора из 754. године да је евхаристија једини важећи символ Христа.<sup>52</sup>

3) и трећи, који надам се да показује 6. поглавље – иконографски програм средње-византијске цркве.

## V. СТУДИТСКИ ПЕРИОД

Период од 800. па све до латинских освајања 1204–1261. је период опоравка и уједињавања Византијског царства. Током овог периода било је успона и падова. После почетног препорода под Македонцима, 1071. уследио је потпуни колапс граница када

---

51 У вези са овим погледати примедбе Манга, “Мозаици”, 48, о три принципа византијске црквене уметности: хијерархијски распоред, селективност и јасност онакви какви су разјашњени у “класичном систему” пред крај 9. века. Манго пише: “Принцип јасности је у неком смислу представљао одбацивање символизма... На самом крају 7. века, Пето-Шести сабор је својим познатим 82. Канонем забранио приказивање Христа у виду јагњета. Уместо символа (типос), треба да превлада антропоморфни приказ... Читава иконоборачка противречност у овом контексту може да се посматра као борба између символа (крста, најомиљенијег амблема иконобораца који је типос *par excellence*) и реалног лика или иконе. Ово питање је разјашњено 843. г. у тзв. Синодикону Православља... Другим речима, византијска религиозна уметност 9. века је захтевала реализам, а не символизам.”

52 Ц. Д. Манси, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 13:264; Манго, Уметност 166.

су норманске и селџучке победе узроковале потпуни губитак Италије оставивши Малу Азију отвореном за Турке. Затим је дошло до делимичног препорода под Комненима (1081–1204).

Што се тиче Цркве која је била уздрмана целовековним иконоборством и повећаним сукобима између Истока и Запада, ово је био период веће подређености патријаршије царској моћи и већег утицаја монаштва на црквени и литургијски живот.<sup>53</sup> Пораз иконоборства 834, у основи је монашка победа, доприноси деморализацији мирјанског свештенства и наглom порасту монашког утицаја: тек су после иконоборачких спорова монаси добили доминирајућу улогу у хијерархији Православне Цркве и историји њене литургије.<sup>54</sup> Ово се догодило пре свега захваљујући вођству Св. Теодора, игумана манастира Студит, који је 799. повео своје монахе из Сакудиона у Витанији до главног града.<sup>55</sup> Тамо су нашли уточиште у манастиру из петнаестог века, Студиту, који се гасио а који су они оживели, означавајући почетак ере студитске обнове.<sup>56</sup>

### *Победа православља и литургијске обнове*

Новији напредак у проучавању византијских евхологијских списа потврђују да је иконоборство било тачка преокрета у литургијској историји Византије. Византијска евхологија или молитвеник садржи молитве које су користили литургијски служитељи – владике и презвитери – на свим врстама литургијских служби. Попут старих римских светиња, евхологија не представља једну јединствену књигу: два евхологијска списка никад нису иста. Тренутна проучавања евхологије, нарочито она која врши мој колега Miguel Aranz, све више откривају одређене изразе и нијансе ових евхологијских списа. Проучавања потврђују и развијају критеријум који су разрадили научници

---

53 О византијском монаштву, погледати Тафт, “Библиографија”, бр. 1–28.

54 Класичан пример јесте патријаршијска Евхологија Велике Цркве у кодексу Paris Coislin 213 (1027).

55 О Методију погледати Путра “Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta” (Рим 1868) 351–365.

В. Грумел, “Верска политика св. Методија иконоборство и студити”, *Echos d’orient* за (1935) 385–401; А. Каздан “Методије I”, *ОДБ* 2:1355.

56 Ово приказујем у Тафт, “Прича о два града”; id. “Пасхални триод”.

попут Anselma Stritmatera и Andre Jakoba. Они су први почели да разликују одређене врсте и редакције евхологијских списа, као и да одвајају цариградске изворе од византијске “литургије периферије” – главне монашке центре у јужној Италији и Синају пре почетка доминације Свете Горе.

Ова типологија, онако како ју је приказао Паренти, означава се као “стари” или пре-иконоборачки “прото – формулар” који се налази само у списима из Палестине/Синаја и јужне Италије, овај други карактеришу оријенталне интерполације. Овај облик има своје порекло у ранијим, сада изгубљеним изворима цариградске традиције а чији се елементи могу препознати у постојећим списима. Касније, почевши са студитском ером, настаје нова редакција евхологије. Паренти ово назива “пост-иконоборачком евхологијом” која се појавила у три различита наслеђа (цариградско, итало-грчко, византо-палестинско) и још неколико различитих врста (црквени, монашки, мешани; понтификални или презвитерски) у зависности од њихове литургијске употребе.

Одређене особине које су заједничке овим врстама “нове евхологије” пружају све већи доказ да је постојала реформа литургије која је започета у Цариграду после победе Православља 843. године. Ова обнова се постепено проширила и на периферију где је, као што се раније догађало, та реформа била много конзервативнија: промене су спорије уведене док су неки елементи старе евхологије тврдоглаво задржавани, а локалне особености нису у потпуности напуштане. Постојећи списи показују да је Палестина, чији су монашки центри били у контакту са Студитским манастирима главног града током иконоборачких спорова, скоро одмах прихватила ове промене. Јужна Италија је постепено прихватала ове промене пре једанаестог века, а после тога промене су биле много уочљивије. Иако Паренти ово назива правом литургијском реформом, она је ипак била постепена и аналогна литургијским променама у римском обреду које је започео Пије X.

Византијска литургијска реформа је почела после победе над иконоборством током кратког епископства Св. Методија (843–847), коме се приписује неколико канона, идиомела и обреда венчања. За нас је најважнија једна друга литургијска иновација: диатаксиста за обраћенике мутних доба и околности које је изгледа саставио сам Методије. Она је позната као “Методијева диатакса”, и представља нови обред помирења апостата што ће постати нарочита карактеристика “нове евхологије”.

Методије, из Сиракузе, је постао монах и игуман у Витинији у северозападној Малој Азији, преко пута Босфора. Он је био патријарх “обнове” која је уследила после смењивања последњег иконоборачког патријарха, ученог Јована VIII Граматичара (843), обележавајући крај једног доба. “Победа Православља” која се од тада увек обележава као “Недеља Православља” – прва недеља поста обележеног у византијском календару – уведена је на типично цариградски начин, статистијском литијом до Аја Софије од цркве Богородице у Влахерни. Поред патријарха Методија и свештенства што је поштовало иконе, и који су извршили свечани улазак у Аја Софију да би црква била преузета од јеретика, била је и царица Теодора (824–846) која је била поштовалац икона са евнухом Теоктисом и дворском пратњом.

Још већи литургијски значај од Недеље Православља имају трајне реформе евхаристије Велике Цркве које су спроведене у овом периоду. Нова редакција литургије Св. Јована Хризостома је заменила литургију Св. Василија као главног литургијског израза Византијске цркве. Литургија Св. Василија је постепено потиснута у том покретном циклусу у недеље поста, Велики четвртак, ускршње бденије у Великој суботи: затим у сталном циклусу, на дан Св. Василија (1. јануар) и базична бденија као и Богојављење уколико не пада у суботу или недељу, у том случају се Литургија Св. Василија служи на сам празник. Грегор Ханке, припремајући своју студију Божанске Литургије у складу са обредом Велике Цркве, у списима византијског литургијског псалтира такође констатује промене. Тек су на прелазу из дванаестог у тринаести век те промене постале очигледне.

Упркос овим променама, византијска парохијска Литургија је много конзервативнија од монашке службе. Промене у евхалогију које су тада започете биле су више питање неког финијег усклађивања него радикалних преокрета. Због тога Аранж може да потврди да се између осмог и четрнаестог века “цариградска Литургија мало променила”. Као последица реформе примећује се оно што Паренти назива јаком тенденцијом “говорне атрофије”: много више молитви се избацује из употребе него што се уводе нове, иако се локалне особености у периферији још увек издвајају.

### *Развој монашког обреда: прича о два града*

У Студитским манастирима се литургијска креативност покренута великим монашким противљењем иконоборству брзо развијала. Већ смо указали на промене у Псалтиру. Оне су биле непосредни резултат монашког утицаја у Православној цркви после иконоборства. Упркос великом броју проблема са којима су били суочени студитски монаси због новог патријарха Методија, који је према њиховом мишљењу био превише благ према иконоборцима, ова победа их је довела у бољи положај у односу на мирјанско свештенство. Манастири су постали богатији, имали су већу аутономност и били су бројнији нарочито у градским срединама. После раног византијског периода изграђено је више манастирских него мирјанских цркава.

Што се тиче Литургије, подсетника историје византијског обреда, она изражава ову симбиозу цркве и манастира: пре свега као “причу о два града”: Цариград и Јерусалим, затим као “причу о две монашке пустиње”, Палестине и Свете Горе.

Ја то називам причом која непрестано тече, јер ово није њен почетак већ наставак. Чак и пре овог периода о коме овде говоримо, када је византијска Литургија била под утицајем палестинске примене, у току је била постепена византизација хагиополитске Литургије: процес који је подстицала доминација Цариградске патријаршије на истоку. Према Димитријевском, Јерусалим је пре седмог века литургијски био утицајнији, ширећи се чак и на Цариград. Од прве половине седмог века, утицај је постао узајаман. Цариград није само био извор већ и прихватилац литургијске дифузије. Ово је трајало све до периода после иконоборства, када је Велика Црква изашла као победник поседујући још већу снагу и јединство. Пред крај миленијума овај однос се променио, Цариград је почео литургијски да доминира и на периферији.

Најстарији рукописи јерусалимске евхаристије Литургије Св. Јакова, свитак који потиче из деветог века (Ватикан<sup>57</sup> Гр. 2282), показује да је византизација увелико била у току. Током овог читавог периода литургијска византизација Православних Патријаршија Александрије, Антиохије и Јерусалима, које су ослабили монофизити, исламска освајања и крсташки ратови, узела је велики замах. Ово је нарочито подржавао Теодор IV Валсамон, одсутни патријарх Антиохије (1186–1203), становник

Цариграда.<sup>57</sup> Овај процес је до краја тринаестог века био у већој мери извршен у Александрији и Антиохији, иако је Јаковљева Литургија и даље коришћена у Јерусалимској патријаршији, а грчки рукописи мелкитских невизантијских Литургија ће и даље бити преписивани све до краја Византије.

Оно што је још важније за историју византијског обреда јесте његова унутрашња револуција: не начин на који је цариградски обред потиснуо остале Православне обреде, већ начин на који је један од њих – јерусалимски, утицао на цариградски. Ово је ипак зависило од спољашњих околности. До овог времена пажња је већ била премештена на манастире: прво Цариград и Палестина, а затим у четрнаестом веку Света Гора. Иако аспекти ових преплитања нису толико познати, они могу бити приказани у краћим цртама.

После прве фазе иконоборачке кризе (726–787), а у време када су већ развијени обреди Велике Цркве били у употреби чак и када је царевина ушла у “мрачно доба”, семена нових издака су већ клијала у Студитским манастирима. До времена студитске реформе, ново симболично поимање Литургије је већ узело замаха и било је без резерве прихваћено од стране вође ове реформе – Св. Теодора:

Зар не мислиш да божански “мирон” треба посматрати као неку врсту Христа, божанску трпезу као животодавну утробу, лан као оно у чему је био сахрањен, свештенички штап као оно што га је проболо и сунђер као оно из чега је добио сирће. Ако оставимо све ово по страни, шта ће остати од светих тајни?

Ово су позајмљена становишта, а Теодоров значај у историји византијског обреда није у прихватању постојећих становишта, он је на једном више прагматичном нивоу. Њега је највише занимао пораз иконоборства и монашка обнова. Због тога је довео неке монахе из манастира Св. Сава, у јудејској пустињи између Јерусалима и Мртвог мора, у Студиос. Ово је била судбоносна одлука чије су се последице осетиле и у византијском обреду.

Сам Св. Сава је прошао кроз велику обнову после упада Персијанаца 614. године. После овог препорода дошло је до

---

57 Б. Т. Мерсије (прир.), Литургија св. Јакова. Критичко издање са латинским преводом, Оријентална патрологија 26.2 (Париз 1946) 115–256.

57 Погледати стр. 137:621; 138:953.

експлозије саваистичке литургијске поезије, коју је Св. Теодор сматрао за сигурни водич Православља у борби против јеретика. У служби Св. Саве, а не “Аколоутхиа тон Акоиметон” тј. “служба неспавајућих монаха” која се служила у манастирима главног града. Студити су извршили синтезу материјала из Асматике Аколоутхиа или служба Велике Цркве да би створили хибрид студитске службе: палестински хорологион са псалмима и химнама накалемњеним на костур литија и молитви из еуhyологије Велике Цркве.

Првобитно се налазећи у различитим канонима, *stichera*, *kontakia*, *kathismata*, ова поезија је на крају кодификована у каснијим византијским антологијама дневних служби (Октоих, осми век), посно-пасхални (триод, десети век), и утврђени (Минеј, десети век) годишњи литургијски циклус. Док је овај материјал настајао, узрокујући мешање упоредних циклуса, осетила се потреба за правилним распоређивањем.<sup>58</sup> Тако се на почетку другог миленијума појавила нова врста монашке књиге, Типик, да би регулисала мешање ова три циклуса. Прва генерација Студитског Типика, попут западног Правила Св. Бенедикта, је нешто више од монашких правила са основним литургијским одредбама. Ове литургијске одредбе су чисто студитске а њихова употреба се веома брзо проширила из Цариграда на друге Православне монашке центре. Основно хагиоритско правило на Светој Гори, *Hypotyposis Atanasija* из Велике Лавре, који је написао сам Атанасије убрзо после оснивања Велике Лавре 962–963, само је мало прерађена хипотипоса Студита.

Овај Студитски Типик је имао све више литургијских детаља док се одвијала синтеза саваистичке и цариградске праксе. Први Студитски Типик је саставио Алексис, игуман Студита и патријарх цариградски (1025–1043), за манастир који је основао близу главног града. Овај Типик данас постоји само у шест словенских рукописа које је Св. Теодосије Печерски превео на словенски у једанаестом веку и увео као правило Кијевско-Печерске Лавре или Манастира пећина у Кијеву, колевци Православног монаштва међу Источним Словенима.

До почетка дванаестог века, развијена студитска синтеза се појавила и у Великој Грчкој и то у потпуном облику као Типик

---

58 О типик, погледати Тафт, “Библиографија”, бр. 29–47, томе додајем своје ОДБ чланке: “Литургијски типик”; А. Скаф “Типик”, Речник духовности 15 (Париз 1991) 1358–1371.

Св. Салватора Месина<sup>59</sup> (1131) Појавила се и на Светој Гори у Ивируну, у Типику Георгија III (1009–1065), тј. “Хагиорита” (осмог игумана Ивируна од 1044) пре његовог повлачења 1065. Његов типик који се заснива на цариградском оригиналу који потиче из 906. преведен је на грузијски између 1042. и 1044, пре Георгијевог игуманства. Он се такође налази и у више грузијских рукописа чији најранији примерци потичу из једанаестог века.

Овај кључни документ, први пуни опис литургијског живота на Светој Гори, показује да је најранија хагиоритска Литургија била праћена студитском употребом, која је већ тада била смеша разних саваистичких употреба – *Phos hilaron* на вечерњима, палестински *orthros* (јутрења), са каноном, итд. – заједно са обредом Велике Цркве.

Ово сједињавање које је довршено у дванаестом веку, дало је допринос трезвенијој, пустињској молитви палестинског монаштва. Та обредна јединственост даје оно што Аранз назива “јаком византијском обојеношћу, одређени осећај црквене традиције, придавање значаја молитви и псалтиру... “ово ће постати стална обележја византијске Литургије часова”. До дванаестог века овај студитски обред кога Аранз назива “наслеђем византијског запада” да би га одвојио од “оријенталног” или палестинске нео-саваистичке синтезе – се могао пронаћи на Атосу као и у Русији, Грузији и Јужној Италији.

### *Нова свешта недеља и ускршње службе*

Делове ове исте, углавном монашке, унутрашње промене чини и постепено формирање византијске свете недеље и васкршњих бденија: они такође представљају синтезу елемената коришћених у Јерусалиму и Великој Цркви, започети су у овом периоду и завршени тек у следећем.

### *Црквена музика*

Промене које су настале у овом периоду су се одразиле на свим апсектима византијског црквеног живота. Музиколог Оливер Странк је уочио исте процесе у изворима његове дисци-

---

59 Аранз, Типик.

плине. У Цариграду су уочљива два наслеђа, црквено и монашко; она су паралелна али независна. Затим она утичу једна на другу, монашки обред постаје доминирајући нарочито у једнаестом веку.<sup>60</sup> Димитри Кономос је користио исту дијалектику у свом проучавању позне византијске канонике. У најстаријим византијским рукописима уочљиво је да су постојале две независне традиције: монашка појачка традиција и остаци раније јединствене, архитипне црквене мелодије.<sup>61</sup> Ове две струје су ишле сопственим правцима али њихово укрштање је уочљиво средином једнаестог века у кодексу триода Ватопеди 1488. и у Кодексу Grottaferrata Gb. 35.

### *Црквена архитектура и иконографија*

Уочљивије на конкретном нивоу друштвене побожности су биле промене у архитектури, сликарству и литургијском виђењу цркве. Као што је показао Метјуз свака особина изворне Цариградске цркве промењена је после иконоборства. Највеће од њих су велике, јединствене-апсе у базиличком стилу, са великим атријумом, нартексом, и великим бројем монументалних спољашњих улаза који се налазе на свим странама укључујући и спољашњи улаз за галерије на свим странама осим оне код светилишта. Унутра се налазила изванредна отвореност дизајна без икаквих унутрашњих подела, без бочних апсида, пастофорија или било каквих одаја у приземљу. Иконостас који одваја светилиште је имао отворени дизајн: све је било видљиво. Олтар се налазио испред апсиде а не иза ње, јер је апсиду заузимао престо и синтронон, који је подигнут са пар степеника да би свештенство било видљиво. Монументални свод је заузимао центар цркве. Што се тиче сликарства – обично је био мозаик.

Често мајушне цркве које потичу из периода после иконоборства се окрећу унутра: без атријума или монументалног улаза: олтар се повлачи унутар новог светилишта које има троструке апсиде; довољно су мале тако да сваки сантиметар може бити осликан; сувише мале да би имале галерије, монументални

---

60 Странк, Музика 137.

61 Погледати Канамас, Циклус причешћа, и моје приказе тога у ОЦП (1988) 244–246, и Обожавање 62 (1988) 554–557.

амбо, солеа, уздигнут синтронон; више им није потребан скеу-филакион јер се дарови сада припремају у новој протези или бочној северно-источној апсиди. Такав провинцијали тип црквене зграде се није могао много разликовати од оног из периода пре иконоборства.

Нова евхологија, нови Типик, нова Божанствена Литургија, нова литургијска музика, нова иконографија, нова архитектура и литургијско уређење цркве, нова мистика која све ово тумачи: средње-византијска синтеза је потпуна.

## VI. СРЕДЊЕВИЗАНТИЈСКА СИНТЕЗА

Уколико средње-византијска синтеза представља промену у односу на оно што је постојало пре рано-византијског<sup>62</sup> периода, не желим ни за тренутак да сматрам да она не представља наставак православне традиције. Иста теологија је основа византијске мистике и поштовања икона у периоду после иконоборства. Као што смо видели у трећем периоду после иконоборства. Као што смо видели у трећем поглављу, обе димензије ове теологије, црквена зграда и Литургија као космички и есхатолошки ликови небеске области и њеног образовања – су се појавили већ 730. у Германовом коментару Литургије и цркве где се одвијају свете тајне.

Неко може вечно да дискутује да ли је старија кокошка или јаје, ја не циљам на то да докажем узрочну везу (иако верујем да она постоји) између иконопоштовалачке теорије религиозних ликова са једне стране и симболичније мистике литургијских анамнезија и њених декоративних програма са друге стране. Све три су добиле важно место у византијској теологији и уметности у готово исто време и по мом мишљењу представљају победу монашке посвећености у односу на више духовни и симболистички приступ Литургији.<sup>63</sup>

---

62 Раније (I пог. прим. 8) избегавао сам да употребим ову поделу византијске историје, али она се уклапа у овај контекст – период од иконоборства до латинских похода.

63 О овоме говорим са много више детаља у Тафт, “Литургија”.

### *Нова иконографија*

Да је теолошко тумачење нове духовности канонизовано у литургијским коментарима могло би бити доступно људима путем обредних служби и места њиховог одвијања: кроз Литургију и црквену уметност онакву каква се развила у византијским црквама на прелазу из десетог у једанаести век, током студитског доба.

Постоје докази за симболичну црквену уметност у позној античкој Палестини пре овог периода. Хорације реторичар из шестог века описује цркву Св. Сергеја у Гази (изграђена вероватно пре 536.) као потпуно осликану са преко двадесет и пет приказа из Христовог живота од Богојављења до Вазнесења.<sup>64</sup> Али Газа није Цариград, а најстарији очевидац таквог начина осликавања – још увек ембрионског, пошто нема спомена о кругу прослава – у обреду Велике Цркве је патријарх Фотије који је описао мозаик Цркве и Богородице Фароске, главног светилишта царског двора:

На плафону је у мозаику осликана људска фигура која носи обележја Христа. Може се рећи да надгледа земљу, одржавајући ред. Сликар је толико био инспирисан да прецизно прикаже, помоћу боја и облика, Творчеву бригу за нас. Апсида која се налази изнад светилишта светлуца од лика Дјеве која пружа руке у наше име. Хорови апостола и мученика, као и пророка, и патријарха испуњавају и улепшавају цркву својим ликовима...

Пре тога, очевици су можда придавали симболичка значења разним деловима цариградских црквених зграда,<sup>65</sup> у Аја Софији<sup>66</sup> је постојала и симболичка уметност. Али употреба симболичких уметничких програма је почела у Цариграду тек у средње-византијском периоду, и уследила је после коначног пораза иконоборства 843. када је створен иконографски програм да би изразио визију онима којима Германово књижевно дело није било доступно.

Ови програми одржавају симболизам нове мистике коју смо видели код Германа: 1) космичку, “небеску-Литургију” визију која је наслеђена од Максима и 2) “икономијску” или анамне-

---

64 Лаудито Марђиани I, 47–72.

65 Манго, Уметност 6, 13, 24, 57–60.

66 Ibid. Манго, Материјали, “Мозаици”.

тицу историју са својим јасним, сликовним приказом историје спасења. У космичкој или хијерархијској схеми, црква је обред са слика садашње Цркве, у којој се божанска милост преноси на оне у свету (броду цркве) из божанског пребивалишта (светилиште). Симеон Солунски, последњи византијски класични мистичар је извршио синтезу ове визије у 131. поглављу свог дела “На светом храму”:

Црква као Божји дом, јесте слика целог света јер се Бог налази свуда и Он је изнад свега... Светилиште је символ виших сфера, где се налази престо Господњи и Његово пребивалиште. Олтар представља овај престо. Небеске јерархије се налазе на многим местима, али њих овде следе свештеници који заузимају њихово место. Владика представља Христа, Црква представља видљиви свет... Споља се налазе ниже области и свет бића која не живе у складу са разумом и немају виши живот. Светилиште прима у себе владикау који представља Богочовека Исуса чије моћи он дели. Други свети служитељи представљају апостоле а нарочито анђеле и арханђеле, сваког у складу са његовим редом.

Споменуо сам апостоле заједно са анђелима, владикама и свештеницима јер постоји само једна Црква, испод и изнад, јер је Бог сишао и живео међу нама, чинећи у наше име оно за шта је послат. То је дело које је једно, као што је и наша жртва Господу, причест и сорзечавање. Оно се врши и горе и овде доле, али са битном разликом: горе се чини без икаквих симбола док се овде постиже кроз симболе...

У икономијском или анаметичном приказу, светиња и олтар чине јединство: Светиња над Светињама која се налази у шатору Мојсија: тајна вечера: голгота распеће: одакле се приносе свети дарови васкрслог Господа – његова Реч и Његово тело и крв – да би осветлили свет помрачен грехом. Овај други добија значај код Германа:

“Црква је рај на земљи, где борави и креће се Господар небеса. Она приказује распеће, погреб и васкрсење Христа. Она је изнад шатора који садржи Мојсијеве светиње. Свети олтар је гроб у који је положен Исус, место на коме се налази истински небески хлеб, мистична и бескрвна жртва – Његово тело и крв се нуде вернима као храна вечног живота. Он је такође и престо Божји на коме се одмара оваплоћени Бог... попут стола за којим је седео са својим ученицима током тајне вечере... раније представљен као трпеза Старог Завета на коме се налазила мана, која је заправо Христос који је сишао са небеса”.

Иконографија и Литургија Цркве је двострука визија која прихвата видљиви и динамични облик. Од централног свода доминира лик Пантократора, дајући јединство јерархијском, и икономичном мотиву. Покрет јерархијских мотива је вертикалан: уздижући се од постојећег кроз редове светитеља, пророка, патријарха и апостола до Господара небеса кога служе хорови анђела.<sup>67</sup> Систем икономије или “историје спасења” простире се од светилишта у ширину и висину и он је уједињен са јерархијом како уметнички тако и теолошки.

У овом окружењу литургијска заједница обележава свету тајну свог искупљења у јединству са Небеском Црквом. Тек кроз стварну Литургију овај црквени символизам бива оживљен и постаје више него статично отеловљење космоса виђеног хришћанским очима. По хришћанском веровању динамичну везу између стварних и нестварних светова је приказао Христос у искупљењу крвљу које прославља, потврђује и обнавља евхаристија. Ова динамична веза је изражена у иконографији цркве.

Иконостас, затварајући светилиште у коме се врше свете тајне, посматра се као веза између неба и земље. Изнад олтара на зиду централне светилишне апсиде приказано је “заједништво апостола” – ово није тајна вечера, већ Христос небески Врховни Свештеник кога опслужују анђели и који причешћује Дванаесторицу. Свети Василије и Хризостом чији литургијски изрази говоре о истој тајни, такође могу да буду виђени како држе литургијске свитке и као да саслужују обред који се одвија пред њима на небеском/земаљском олтару. Прекопута олтара на своду светилишне апсиде се налази Богородица. Њене руке су подигнуте и она као да приноси заједно са нама Пантократору који се налази на своду изнад ње. Изван светилишта се налазе фреске литургијских празника који приказују хришћанску икономију спасења у Исусу и оно се шири по зидовима у смеру казаљке на часовнику чинећи сликовите прстенове попут оних што састављају буре, повезујући историју спасења прошлости са обновом спасења садашњости.

### *Нова архитектура*

Пошто смо усредсређени на Литургију, уметност ћу препустити историчарима. Треба приметити да су ове промене биле

---

<sup>67</sup> Манго, “Мозаици”, 48.

биле повезане са променама у црквеној архитектури, које су са становишта Литургије били подједнако важни. Као што каже Кирило Велики, такви декоративни облици су могли бити виђени само у периоду који је долазио после Јустинијана, када је унутрашњост малих цркава могла бити обухваћена једним погледом и на тај начин посматрани као јединствена целина за украшавање. Као последица мрачног доба, монументалну архитектуру јустинијанског периода које су често биле минијатурне у поређењу са овим. Упоредо са смањивањем величине цркве, литургијски живот је постајао садржајнији и више личан. Лепота градских статијских и базиличних обреда позне антике су биле стваране за цркве величине Аја Софије.

Пораст монаштва у цариградској Патријаршији после иконоборства је играо велику улогу у овом процесу. Манастири су постали богатији, имали су већу аутономију и моћ, а нарочито Студитски манастири који су били у контакту са мирјанским црквама. Није никаква случајност што је у каснијим вековима Византије изграђено много више монашких<sup>68</sup> него мирјанских цркава. Монашка Литургија није статијска, она је помонашена – везана за манастир.

### *Умањени обред и његов симболизам*

Ово сажимање литургијских активности унутар зидина црквених зграда које никад до тад нису биле толико мале пратиле су промене у правцу веће симболизације. Када обреди, који су једном имали и практичну важност, надживе своју првобитну намену, њихово даље постојање захтева реинтеграцију у нови систем. У том процесу реликвије добијају ново симболичко тумачење које нема никакве везе са њиховим пореклом и првобитном наменом.

Класичан пример јесте призивна процесија на почетку евхаристијске Литургије. Ово је првобитно био свечани улазак у цркву. Нови обред је садржан унутар много мањих цркви. Некада велика јавна уводна литија је смањена у смислу ритуала, на унутрашњост сада мале цркве и постала је скраћена, свештеничка заоставштина првобитног уласка целе Цркве као што је то описано у италогрчкој молитви која се налази у неким списима Златоустове Литургије:

---

68 Манго, “Архитектура” 197–8.

Добротворе и творцу свега постојећег, прими цркву која ти се приближава. Подај нам оно што је добро за сваког од нас, води нас до савршенства и учини нас достојним твога царства...

У новом систему ове две улазне литије су скраћене у ритуално појављивање свештеника иза иконостаса и тумачи се као Христова епифанија. У првој процесији или малом входу који отвара Литургију света, књига јеванђеља се износи из олтара кроз двери и назад. Ово треба да симболише Христов долазак у свет као Реч. Велики улазак или велики вход на половини еухаристијске службе је једном такође био улазак у цркву са хлебом и вином који су пре Литургије припремљени. Сведен на свечано премештање хлеба и вина са Протхесе у светилиште, кроз двери затим назад у светилиште где се поново стављају на олтар. Сматра се да то симболише Христов одлазак на место распећа, предсказујући његов долазак нама у светој тајни причести.

Ово премештање на мањи ниво је довело до веће приватизације Литургије. Не само што су процесије смањене на ритуалне остатке који немају никакву практичну важност – завршавају се тамо где и почну: унутар саме цркве, обредна делатност се повлачи у још затвореније светилиште. Ширење приватних исповести свештеника су даљи знаци удаљавања од монументалних јавних служби и приближавања монашким.

### *Промене у црквеном устројству*

Резултат свих ових литургијских погледа на цркву имале су вишеструк утицај:

- 1) нестао је атријум и број улаза је драстично умањен;
- 2) спољашњи скеуфилакион је напуштен и заменила га је пас-тофорија;
- 3) уздигнути синтранон је уклоњен из апсиде;
- 4) велики амвон је померен из средине цркве, његова величина је била умањена и на неким местима је потпуно уклоњен, као што је објава Речи постала ритуална формалност: чак је и проповед сведена на читање већ написаног текста из омилија.<sup>69</sup>

---

69 Погледати мој чланак “Сермон” у ОДБ 3:1080–1881.

### *Стари утицај на ново тумачење текста*

Нису само црквене зграде, иконографија и ритуал били под утицајем овог процеса. Литургије имају унутрашњу и спољашњу историју која се дијалектички прожима. Ово је нарочито тачно када је у питању византијски Исток, где је духовно поимање ритуала дало велики допринос развоју симболичке форме.<sup>70</sup> Све до времена Германа ово ново, антиохијско поимање Литургије је почело да плете своју алегоријску мрежу и то не само на улазима, већ и у обредима који су уследили после њих.

Ово потврђује пре свега “економично тумачење” великог входа као Исусове сахране. Овде је започет процес где се читава литургијска делатност, пре и после премештања дарова, тумачи у смислу да се дарови на уласку поимају као тело већ распетог Христоса. Овај подстакнути развој у Протхесис-у или обреду припрема дарова на почетку евхаристије – нарочито увођење пророчких стихова “Слуге који пати” приликом припреме евхаристијског хлеба, тумачећи га као жртвено Јагње, јесте освећивање самог обреда великог входа и његове симболике: резултат тога је већи број тропара који говоре о сахрани, кађење, и покривање дарова на олтару а што се даље тумачи као полагање Христовог распетог тела у гробницу, помазивање мирисним уљем и умотавање у тканину. Све ово је уочљиво не само у ритуалу свих средњовековних Литургија већ и у развоју побожности и тумачењу. Они овде нису само тумачили постојеће текстове и ритуале већ су и ретроактивно допринели текстуалној и ритуалној промени.

### *Нова литургијска књига: диатаксис*

Ови догађаји, нарочито њихово готово ритуално претеривање у неким средњовековним монашким списима, на крају су довели до појаве једне нове књиге: Диатаксис или “ред”. Ово је био приручник који описује на који начин треба извршити обред. Код Византинаца у десетом веку видимо прве трагове кодификовања правила. Она су у Италији обично била садржана

---

70 О историји међусобног утицаја обреда и њиховог тумачења у византијском обреду треба погледати Шулца.

у литургијском тексту. У Цариграду и на Светој Гори почели су да се умножавају различити правилници у периоду између дванаестог и петнаестог века – у циљу спречавања претераног развоја “протхесис” обреда. О Диатаксису ћу говорити више на крају следећег поглавља.<sup>71</sup>

## VII. НЕО – САВАИЗАМ

Већ смо видели да је монашка победа над иконоборством учинила византијске монахе утицајнијим од мирјанског свештенства. Процес манастиризације је био у пуном јеку пре Четвртог крсташког похода (1204–1261)<sup>72</sup> када је деморалисано свештенство постало немоћно да одржи Асматике Аколоутхиа или “службу која се поје” Велике Цркве и допустило манастиризацију служби. Током палеолошке обнове (1259–1453) византијска Црква је и даље била моћна сила, а нарочито када се на Св. Гори<sup>73</sup> појавила исихастичка ренесанса. То је била Црква под монашким вођством не само у њеном утицају на државу и духовност већ и у литургијској креативности.

### *Од Студијџа до Аџиориџа: успон Свете Горе*<sup>74</sup>

Рани пад студитског утицаја и успон Атонита или “хагиоритског” монаштва су били кључни чиниоци у овом развоју. У Цариграду је студитски обред био главни у тринаестом веку. На другим местима монашки центри су почели да се крећу према Западу пошто је притисак Турака на Истоку утицао да се византијско монаштво из Мале Азије премести у грчке монашке центре. Латинско освајање Цариграда 1204–1261. било је велики ударац за византијску културу и друштво. Али вакуум који је створила царска моћ довела је до већег угледа и ауторитета цркве. Управа над Св. Гором која је раније била у рукама

---

71 Погледати Тафт, “Св. Гора” 192–194.

72 Погледати Странк, Музика 137.

73 Погледати Никол, нарочито гл. 2; Ј. Мајендорф, “Св. Григорије Палама и Православна духовност (Крествуд, Њ. 1974.) 56–170; ид., “Студија о Григорију Палама” (Лондон 1974), нарочито I део о литургијском утицају исихазма, погледати Тафт, “Св. Гора” 190–194.

74 Погледати А. Каздан, “Историја Византије”, ОДБ I, 358–382.

цара, 1312. је предата патријарху и монаштво је наставило да цвета. Ово агиоритско монаштво, упркос студитском пореклу, напустило је строга студитска правила и прихватило саваистичко монаштво ларва и скитова или малих манастира у Палестини.<sup>75</sup> У Цариграду се одвијао исти процес – барем у Литургији. До дванаестог века, друга генерација саваистичког материјала је почела да се инфилтрира у службу студитских манастира главног града. Ово је био почетак нове епохе, коначног стадијума у формирању данашњег византијског обреда.

### *Нео-саваистичка синтеза*

Ја је називам “нео-саваистичком синтезом” – “нео” да би је одвојио од студитске која је као што сам истакао у петом поглављу, била старија синтеза саваистичких елемената и цариградског обреда. То поглавље је направило скицу литургијског преплитања Јерусалима и Цариграда, нарочито у периоду студитске реформе. Ово укрштање је постало интензивније после прекида хагиополитске Литургије услед рушења храма у Јерусалиму (Базилика Анастасиса коју је уништио калиф ал-Хаким 1009). Од једанаестог века палестински монаси су прерадили студитску синтезу и ускладили је својим потребама. Ово се пре свега односило на редослед ноћних молитви (агрипниа), а касније и на канон дневних служби (јутрења) и псалми.<sup>76</sup> Овај процес је први описао Никон са Црне планине (1025–1088), монах манастира Богородице на Маурон Орос северно од Антиохије, у Сирији. Он је био први који је употребио реч “типик”. У духовном сведочењу које је предговор у Типику: Пронашао сам и сакупио различите типике, студита и Јерусалима, и они се нису међусобно слагали – ни студитски са студитским, ни јерусалимски са јерусалимским. Колико год да је све ово компликовано, ја сам се посаветовао са мудрима и старцима, онима који познају ову материју...

Након што се распитао о “реду (таксис) цркве и псалмодије”, и о разним наслеђима – усменим и писменим, прилагодио их је сопственој сврси. Тако да, док је цариградски обред био замонашиван путем Палестине, палестински је био византизован.

---

<sup>75</sup> И овај развој сам детаљно објаснио у “Св. Гора”.

<sup>76</sup> Ibid.

Иако Никон наводи разлике у употреби код студита и Јерусалима, пажљиво читање Типика показује да је он поредио две варијанте које су у основи исти саваистички обред. Оба користе исти палестински псалтир који има дванаест катизмата,<sup>77</sup> само што “пенсум” деле на различити начин. На вечерњима оба имају “стихире” са величањима и “aposticha”<sup>78</sup> – али хагиополити изостављају “стихире” – постоје разлике и у употреби Велике Доксологије.<sup>79</sup>

У Никоново време једина значајна разлика у употреби је била ова “agripnia”.<sup>80</sup> Саваистички посвећеници су држали свеноћна бденија у недељу и празницима за разлику од студита који су практиковали уобичајену вечерњу молитву:

Неопходно је да се зна да... не постоји целоноћна “agripnia”, ни у недељу нити празником већ је редослед обреда (akolouthia) у време “apodeirnon-a”, “mesoniktikon-a” (поноћне службе) и вечерњег у складу са Типицима студита и Свете Горе, једном речју у складу са Диатаксеис правилима.

Оно што је још приметно јесте да се неосаваистични развој састојао и у повећању “pensum-a” у псалмима као и дневни канон.

Треба нагласити да су оба обреда, студитски и нео-саваистични само различите употребе истог наслеђа.

### *Ширење типика Светог Саве*

Овај нео-саваистички обред је постао популаран на свим местима. Разлози за овај развој нису јасни. Неки нагађају да је то због његове једноставности у време када Велика Црква више није могла да одржи сложеност старог обреда Аја Софије која је имала велики број појаца,<sup>81</sup> а монаштво је имало мању дисциплину од оне која је постојала на врхунцу саваистичког утицаја. Раније, у дванаестом веку, главни студитски типик

---

77 Поделе псалтира се (у најидеалнијем случају) састоје од девет псалама подељених у три целине од по три псалма. О византијском Псалтиру, погледати Тафт, “Св. Гора” 181–182.

78 “Стихира” и “апостиха” јесу поетски рефрени који се понављају после сваког стиха Светог Писма.

79 Тафт, “Св. Гора”, 186–187.

80 Ibid. 188–190.

81 Ово је један од разлога који наводи Симеон Солунски (+1429), стр. 155:553 д, 6256.

Евергетис допустио је инфилтрирање нео-саваистичког материјала у студитске манастире који су се налазили у Цариграду.<sup>82</sup> Велики број Типика из дванаестог века су преузели многе ствари из евергетског правила и Типика Св. Саве за српски манастир Хиландар на Св. Гори и она потиче из 1199. и представља нешто више од обичне српске верзије. Сви каснији хагиоритски Типици који потичу из петнаестог века припадају нео-саваистичкој традицији. Ова нова употреба се проширила са Атоса на цео терен атоског исихизма.

Свугде, осим у Јужној Италији. Даћемо пример, Димитри Кономос примећује да је у овом периоду, један потпуно монашки “процват палеолошке музичке ренесансе”<sup>83</sup> који су као и друге литургијске промене после студита наишли на мало подршке у Великој Грчкој, где је старији Асматикон и Псалтикон и даље био у употреби. Нови покрет је био синтетизован у првој половини четрнаестог века од стране новог композитора, Св. Јована Кукузелеса из Велике Лавре са Св. Горе.<sup>84</sup>

*Победа аџонског исихазма:  
Филоџејев дијаксис*

У овој дифузији саваистичке употребе најутицајнији је био хагиоритски исихаста Филотеј Кокинос (1379)<sup>85</sup> Са победом исихастичког учења које је потврђено као званично учење на саборима 1347. и 1351. исихасте су изашли као победници у борби за игуманством у Православној цркви и придобили су високе положаје у самој јерархији. Исихастички кандидати су контролисали екуменски престо током остатка четрнаестог века. Најпознатији су били Филотеј, игуман Велике Лавре на Св. Гори, и епископ Хераклеје (1347) као и двоструки цариградски

---

82 О манастиру, погледати Р. Жанин, “La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin, I. III: Les églises et les monastères” (Париз 1969) 178–84.

83 Кономос, Циклус Причешћа 68.

84 Ibid, 68. ff. О овом композитору погледати Е. В. Вилијамс, Ј. Кокузелова реформа византијског појања, на великим бденијима у тринаестом веку”, дисертација са Универзитета Јејл (Ана Арбор, Мичиген: Универзитетски микрофилмови 1968); Странк, Музика 17 ff; Д.Е, Кономос, “Јован Кокузек”, ОДБ 2:1155.

85 Ову причу износим са много више детаља и са даљим референцама, у Тафт, “Св. Гора” 190–194.

патријарх. Када је по други пут постао патријарх, успоставио је интензиван однос између Фанара и локалних Православних цркава које су се налазиле изван грчког говорног подручја. Упоредо са догматском, духовном и јерархијском доминацијом исихаста ишао је и литургијски утицај. Док је био игуман Велике Лавре, Филотеј је сачинио два веома важна литургијска обреда или Диатаксиса: Диатаксис тес хиеродиакониас за Божанску Службу и Диатаксис тес тхеиас леитоургиас за евхаристију. Из практичних разлога ова Филотејева правила су још увек у примени у византијској Литургији. На Св. Гори приручници студитског типа су још увек коришћени у четрнаестом веку, пре Филотејске реформе. Међутим, у готово свим грчким кодексима од четрнаестог до шеснаестог века нео-саваистички редослед који је Филотеј канонизовао проширио се на подручје изван Јужне Италије и на крају ушао у прве штампане византијске литургичке књиге. Иако су све ове књиге штампане у Италији – углавном у Венецији, а неке и у Риму – пређашња студитска служба је имала своје сопствене у манастирима у Јужној Италији. Што се тиче евхаристије, прво италијанско-грчко издање које је штампано у Риму 1601. за употребу италијанско-грчких монаха још увек садржи Протхесис или припрему дарова пре Литургије, то је локални калабријски обред који је много једноставнији од Филотејског.

Ово није изненађујуће. Чак и у манастирима Св. Горе, друге Диатаксис су биле састављане и коришћене у надметању са Филотејским обредним редоследом. Још више времена је било потребно да би се ова нова примена проширила на земље византијског Православља изван Италије и Грчке: словенски рукописи одражавају овај нови редослед са закашњењем од једног или два века. Али Филотејева Диатаксис Божанствене Литургије је до краја четрнаестог века два пута преведена на словенски, а нео-саваистична употреба је доспела у Русију пред крај четрнаестог века под митрополитом Кипријаном Кијевским где је постепено заменила стару студитску употребу. Лавра Св. Тројице северно од Москве ју је прихватила 1429. установила се у Новгороду 1441. и дошла до крајњег севера у Соловки на Белом мору 1494. године.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Аранз, "Етапе" 70–72.

До шеснаестог века локална употреба је устукнула пред новим системом. До седамнаестог века књиге штампане у Венецији ушле су у општу употребу, а период формирања византијске Литургије је био завршен. Нео-саваистичка употреба у атонској кодификацији из четрнаестог века – обред Велике Лавре током Филотејовог игуманства не само што представља победу исихастичког монаштва над студитском градском варијантом: уколико прихватимо локално одржавање повремене студитске употребе, нарочито у Јужној Италији и Русији, он је такође постао и обред Православног света као и оно што нам је данас још увек познато као “византијски Обред.”

Са енглеског превела  
*Љубица Шайоњски,*  
студент Богословског факултета