

Александар Наумов  
СТАРО И НОВО  
*Студије о књижевности православних Словена*

*Штампање књиге омогућило је  
Министарство вера Републике Србије*

Уредник  
*Драгиша Бојовић*

*С благословом Његовог преосвештенства  
Епископа нишког господина Иринеја*

Александар Наумов

**СТАРО И НОВО**  
Студије о књижевности православних Словена

Центар за црквене студије  
Ниш, 2009.



## КЊИЖЕВНО-ТЕОРИЈСКО ОБЛИКОВАЊЕ СУШТИНЕ

Научно дело пољског слависте Александра Наумова у знаку је два искорака. На једној страни је његово разумевање средњовековног књижевног дела преко суштинског присуства Бога Логоса у њему, а на другој страни такво поимање праћено је новим књижевно-теоријским дефинисањем тумачених феномена. Први искорак аутор је учинио захваљујући континуираном учешћу у животу Цркве, а други је резултат његовог образовања и несумњивог научног талента, без којег, упркос преданом раду, нема значајних резултата у истраживању било којег вида средњовековне уметности.

Наумов је међу првима препознао и дефинисао целину средњовековне културе и указао на функционалну међузависност њених елемената. Та међузависност се остварује преко неколико модела комуникације: национално и наднационално, богослужбено и библијско, историјско и духовно, целовито и појединачно, апстрактно и конкретно, идејно и текстуално, старе речи и нове слике, књижевни текст и литургијска пракса, систем жанрова и појединачни жанр итд. У богослужењу Цркве он није видео само центар европске средњовековне културе, већ и ону кључну тачку око које су се, у виду концентричних кругова, формирале духовне појаве и уметнички модели, које он, што је сасвим природно, сагледава у недељивом јединству. Наумов иде и корак даље. Он у богослужењу не види само главни моделирајући фактор средњовековне културе, већ и уметничко мишљење ове епохе дефинише као богослужбено мишљење. То је сасвим разумљиво ако се зна да су печат уметничком мишљењу у православној култури средњег века давали јерарси Цркве, који су, у ствари, носиоци и литургичке праксе и њеног имплицитног теоријског утемељења. Аутори служби су не само искусни химнографи, већ најчешће и учени богослови. Зато је служба, и као основни начин испољавања вере и као књижевни жанр, често у средишту интересовања Александра Наумова, који истиче да она тек у потпуном поретку богослужбене године прима потпуни смисао и могућност мистичког испуњења.

На поменуте теоријске проблеме надовезује се питање односа библијског и литургијског текста, као и генеза трансформације би-

блијског текста у химнографско дело, у чију структуру улазе и текстуални утицаји небиблијског порекла. Тема која такође заслужује посебну пажњу јесте присуство библијских и богослужбених елемената у небиблијско-богослужбеним делима црквенословенске књижевности (житија, службе, молитве, похвале, беседе, слова итд.). Наумов нарочито наглашава да и у том случају цитате из Светог писма не треба посматрати изоловано, већ кроз призму богослужбене праксе. Овоме треба додати и потребу идентификације патристичких цитата у делима црквенословенске књижевности, јер су та дела, у суштини, резултат тројног утицаја, односно апсорбовања предањске *тројне литерарне светости* (*trinae litterariae sanctitates*): СВЕТО Писмо, СВЕТА Литургија, СВЕТИ Оци. Наравно, често је и у оквиру овога тројства неопходно испитивати међусобну везу. Тако, на пример, и одређени патристички цитати улазе у новосаздани књижевни текст преко своје богослужбене употребе.

Посебан круг текстова Александра Наумова чине они текстови који се односе на истраживање рецепције Светог Писма, и то на примеру дела из различитих националних књижевности. У основи овог односа налази се комуникациона ситуација између *униженог аутора* и Бога као *Уметника свега*. Кроз тај однос могу се проучавати кључна питања теологије и поетике стваралаштва у средњем веку, као и лоцирање Цркве (заједнице) као "природног" амбијента за живот и функционисање старих речи и, на тим речима, новостворених слика. Процес сакрализације текста одвија се преко десакрализација стваралачких могућности аутора. Само преко цитата, парафраза и идеја из Светог писма он у свету историју света уноси новоописивану стварност. То је она стална корелација између описиваног предмета-догађаја и већ постојећег модела, којој Наумов посвећује посебну пажњу у многим својим текстовима, инсистирајући управо на својеврсној тријади: *идеја – слика – текст*. Процес прерастања идеје у конкретни текст одвија се преко *посредничког слоја*. Зато је хијерархијска организованост књижевног система условљена не само елементима поменуте тријаде, већ и сложеним односима у оквиру једне структурне јединице, која функционише и преко модела библијских префигурација.

У теоријско мишљење овог аутора спада и разматрање преводилачких поступака и теологије језика, која је повезана са божанским пореклом стваралаштва. Поетику стваралаштва Наумов посматра кроз јудео-хришћанско и византијско-словенско искуство у уметности, истичући богатство симболике и метафорике која се односи на стварање и стваралаштво. У том контексту разматра се и књижевно-естетска традиција источног православља и њени одсјаји у делима старих писаца. Из

имплицитних ставова о уметности и лепоти извлаче се закључци који васпостављају опште принципе средњовековне естетике.

Када је реч о научном делу Александра Наумова, треба истаћи, а то је посведочено и у овој књизи, да он посебну пажњу посвећује и комуникацији међу националним словенским културама у средњем веку, дефинише заједничке теме, стваралачке поступке, духовне и естетске преокупације. И у таквим разматрањима он уметничку структуру текста посматра као део јединственог уметничког система, а сам уметнички систем у амбијенту духовног простора, који већ уобичајено називамо *Slavia Orthodoxa*. Наумов у свом истраживачком раду није посвећен само националним литературама већ и јединственом духовном систему који он назива *црквенословенска књижевност*, упућујући тиме на заједничке изворе и поетику православних средњовековних литература са националним предзнаком.

Треба на крају нагласити да поменуте искорак Наумов није могао учинити без одличног познавања граничних дисциплина као што су: литургија, библијска егзегеза, историја Цркве, палеографија, историја и сл. Он је епоху коју проучава приближио себи, а своју научну свест идентификовао са књижевно-теолошком свешћу древних аутора. Том идентификацијом избегао је идеолошка искушења нашег времена, којима су многи подлегли. То није пут само ка тумачењу ове литературе, већ и начин њеног приближавања савременом читаоцу, коме се та литература често чини страном и далеком. Пут до поистовећивања са јунацима ових дела иде преко уподобљавања Господу. Тек тада се губе границе које чине немогућом комуникацију између дела и читаоца. Зато су тумачи црквенословенске књижевности истовремено мисионари ћирило-методијевског профила, који, насупротив свему пролазном овога света, афирмишу оно што је вечно. Новостворено дело није само химна том вечном, већ је истовремено супстрат који садржи предање и искуство вишевековне књижевне традиције. У структури новог дела тај супстрат носи суштинску поруку новог уметничког дела, које је, у ствари, реплика Божјег стварања.

Александар Наумов је са посебном љубављу приступио изучавању дела старе српске књижевности, дајући изузетан допринос њиховом познавању и афирмацији у свету. То интересовање кретало се од антологија, теоријских радова, текстолошких истраживања, критичких анализа и компаративних приказа. Одлично познавање извора, као и достигнућа српске науке о средњовековној књижевности, потом утемељена књижевно-теоријска анализа произашла из тога, омогућили су Наумову да се уброји у значајне истраживаче српске књижевне традиције. Поред тога, он се, у последње време, веома активно укључио у

презентовање значаја српског православног наслеђа на Косову и Метохији, стајући тиме у одбрану националног идентитета и непролазних достигнућа српске уметности на овим просторима.

Његов целокупан научни рад сврстава га у најбоље познаваоце књижевности православних Словена у средњем веку. Судајући по броју ученика и настављача, које је школовао и упутио у тајне науке, Александар Наумов припада самом врху европске славистике и медијевистике.

Надамо се да књига која је пред српским читаоцима то потврђује на најбољи могући начин. Она истовремено попуњава осетну празнину у истраживањима поетике старе српске књижевности. Текстови који се односе на писце и дела других националних литература сведоче о сродностима о којима смо у овом предговору говорили, те њихово објављивање овде такође има свој смисао.

*Драгиша Бојовић*



## СРЕДЊОВЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И БОГОСЛУЖЕЊЕ

У центру европске средњовековне културе налази се богослужење. У ширем смислу оно је суштина живота сваког хришћанина, а делом представља главну, тачније једину функцију Цркве као земаљске организације, која изображава Цркву мистичну. Конкретне форме богослужења у датом случају јесу заједничко (јавно) и приватно (појединачно) богослужење, монашка, тј. киновијска, келејна и испосничка пракса, укључујући завете, послушање и лични подвиг. У току читаве историје хришћанства вера је „была неотделима от молитвы и богослужения, а богослужение выражало веру Церкви“<sup>1</sup>.

Средњовековни књижевни системи, између осталог и црквенословенски, од самог почетка су се развијали у складу са животом феудалне цркве и државе, али пре свега у складу са потребама хришћанског богослужења. У тим системима најважнији принцип јесте хијерархијска потчињеност једних текстова другима, у зависности од првобитне светости и актуелне функције датог текста. Спој ова два показатеља одређује моменат и начин укључивања текста у систем, као и место које ће заузети, тј. његову вредност и снагу деловања<sup>2</sup>.

Божјим промислом настала хришћанска, између осталог и црквенословенска књижевност, у свом је развоју потчињена принципу целисходности, из којег следи разумност изградње хијерархијског система жанрова и неслучајни карактер свих појединачних дела, кодекса и типова књига који у тај систем улазе, или се пак из њега изузимају<sup>3</sup>.

---

1 И. Мейендорф, *Об изменяемости и неизменяемости православного богослужения*, у: „Вестник Русского Христианского Движения“, 153/1988, 21.

2 В. моје радове *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, (Prace Komisji Słowianoznawstwa 36), Wrocław 1976; *Biblia w strukturze utworów cerkiewnosłowiańskich*, (Rozprawy Habilitacyjne Uniwersytetu Jagiellońskiego 75), Kraków 1983; *Idea-immagine-testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*. A cura di Krassimir Stantchev, Alessandra: Edizioni dell'Orso, 2004.

3 Одступање од принципа целисходности код православних Словена среће се тек од XVII века, упор. Е. МАЛЕК, „Неполезное чтение“ в России XVII-XVIII веков, Warszawa-Lódź 1992; А. Naumow, *Siedemnastowieczne trawestacje cerkiewnosłowiańskich tekstów liturgicznych*, „Roczniki Humanistyczne KUL” XLIII, 7, 151-163.

Међу богослужбеним књигама централно место заузима Свето писмо, заједно са књигама које садрже дела хагиолошких кругова и еухографије. Структура тих књига, то јест принцип одабира и организације текстова, повезана је са уставом (типиком), који је у почетном периоду организације словенских цркава источног обреда постојао, очигледно, само кроз богослужбене текстове са метатекстуалним упутствима у њима, да би се потом појавио као засебна књига. Устав је стао упоредо са књигама из црквено-државног права, које су биле кормило у управљању Црквом и државом<sup>4</sup>. На Западу су постојале и друге књиге са таквом функцијом, попут *Ordo*, *Ordinarium*, *Ordines*, *Consuetudines monasticae*.

Границе између текста Светог писма и осталих видова богослужбених књига никада нису биле прецизне. Највећу изолованост имала су библијска чтења: катизма и поједини псалми, паремije, чтења – апостолска и јеванђељска, али су чак и они перцепирани у богословско-богослужбеном окружењу<sup>5</sup>. О овоме сведочи историја западних лекционара

---

4 Види занимљиве ставове и материјал код В. М. Живова, *История русского права как лингво-семиотическая проблема*, у: *Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian*, ed. M. Halle, K. Pomorska, E. Semeka-Pankratov, В. Uspenskij, Columbus 1988, p. 46-128.

5 Богослужбени тип библијских књига византијско-словенског обреда садржава се у Јеванђељу, Апостолу, Псалтиру, Паримејнику и другим црквеним књигама (минеј, триод, требник, часослов и др.). Треба издвојити следеће врсте текстова: чтења јеванђељска (на литургији, на јутрењу, понекад на вечерњој и на часовима, савршавању чинова свих тајни и у неким другим молитвеним радњама и чиновима); чтења апостолска (на литургији, у неким чиновима, попут паримија за дан Апостола, на јутрењу у Велику Суботу и др.); псалми (славе, статије и катизме на вечерњој, на полуноћницама, јутрењу и приликом погребца, антифони на бдењу и на литургији, поједини псалми на часовима, међучасју, повечерјима, изобразителној, у чиновима благословења, и освећења, у разним молитвеним дејствима, чтења за мртве, предначинатељни псалам, шестопсалмије, псалми *особь* и *избранные*, псалми са стихирама на вечерњим службама и јутрењима, прокимен и алилујарион са пратећим стиховима, причастен и др.); библијске песме (на јутрењу) и паримије старозаветне (на вечерњој и на литургији Пређеосвећених Дарова и на Велику Суботу) и др. Што се тиче пак читаног (четјег) типа библијских књига, треба се замислити над реалним десигнатом овога појма. Комплетан текст Четворојеванђеља чита се у храму као „велико чтење“ на часовима у Страсни Понедељак, Уторак и Среду (или пак, као у Руској Цркви, на часовима шесте седмице, а понегде и раније) и приликом припремања светог мира, као и над телом умрлог јереја и епископа, док се комплетан текст Дела св. Апостола чита пред св. Плаштаницом у Велику Суботу. По јерусалимском новом типуку, после благосиљања хлебова на агрипнији читају се од Ускрса до Недеље свих светих комплетна Дела апостолска, а у остало годишње доба саборне и Павлове посланице „и афокалписи Богословца“

(capitulari, epistolari, evangeliari, lezionari dell'Ufficio, liber commicus) и источних апракоса. У свести средњовековног човека библијски мотиви нису били одвојени од њиховог тумачења и обраде у химнографији и хомилетици: „знание библијских књиг редко выходило за предели тога, что читалось за богослужением. Поэтому и библијские цитаты, заполнявшие в большом количестве как переводные, так и оригинальные памятники письменности, обычно выступают в той языковой форме, которая характерна для служебного типа библијского текста“<sup>6</sup>.

У Цркви, и само у њој, садржи се гносеологија Слова Божијег и његов формални ауторитет, јер Црква ауторизује књиге *Светог писма* и сведочи о њиховој богонадахнутој вредности<sup>7</sup>.

„Парадоксально выражаясь, можно сказать, что не Церковь базируется на Священном Писании, а, наоборот, Священное Писание базируется на Церкви, которая столп и утверждение истины“<sup>8</sup> (Тим. 3, 15).

---

(Никодимов типик л. 166). Преписи новозаветних књига, осим Апокалипсе, скоро су увек имали литургијско обележавање у тексту, а у већини случаја и лекционарна упутства на пољима и распоред чтења на крају и (или) на почетку текста. Ово питање још увек није довољно проучено, посебно у односу на босанску групу четворојеванђеља, међу којима има преписа без уобичајене богослужбене поделе, међутим, некакво обележавање у овим текстовима ипак постоји (на пр. иницијали). Треба такође размислити о погребним преписима Јеванђеља, које су јереји некада припремали за своје сахране ради полагања у ковчег. Четјих зборника старозаветних књига било је мало и то с краја XIV до краја XVI века. Како је познато, старозаветни текстови су обједињавани или у саставу Хронографа и Палеје (историјске књиге), или пак у саставу сапиенцијалних зборника (књиге премудрости и књиге пророчанстава). Треба још, уколико је то могуће, одредити статус таквих старозаветних текстова у књижевној комуникацији епохе. Чини се, међутим, да се многи старозаветни текстови, немаркирани богослужбеном функцијом, нису издвајали из општег фона црквене богословске књижевности, тј. њима није давана нарочита карактеристика богодуховности и они су у сложеним узајамним односима литургијске и библијске стихије средњовековног хришћанства губили на изванредан начин карактеристике сопствене генезе. Осим тога, у црквенословенској писмености сачувано је небројено много доказа о томе да аутори, учесници књижевног процеса истовремено схватају божанственост Светог писма у целини и односе се, као представници више културе, снисходљиво према ликовима или мотивима Старог завета.

6 *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 1 (XI – первая половина XIV в.), Ленинград 1987, 74. (А.А. АЛЕКСЕЕВ, О.П. ЛИХАЧЕВА).

7 С. БУЛГАКОВ, *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Париж (без године), 49. и сл.

8 Б.С. БАКУЛИН, *Философское введение в христианскую апологетику*, у: „Символ“, 1989, 22, 62.

На тај начин било која богословско-књижевна представа, између осталог и о тексту *Светог писма*, настаје у богослужбеном систему Цркве, јер је управо у богослужењу живо самосазнање Цркве, зато што богослужење и јесте цвет црквеног живота, а уједно и корен и семе његово<sup>9</sup>.

Изучавање облика древног богослужења даје доказе о месту, које заузимају поједине књиге и класе књига у литургијској пракси, и самим тим, у богословској и уметничкој свести.

Значи, у богослужењу треба видети главни моделирајући фактор средњовековне културе (макар у смислу комуникативне ситуације и као поље конотација и семантичке екстензије), а уметничко мишљење древних времена може се назвати мишљењем богослужбеним.

У црквенословенској писмености постоји низ доказа о нерашчлањивости светих књига. Десигнат овог појма најчешће јесте читав комплекс црквено-богослужбене литературе. Међутим, то не значи да се губила представа о генези датог мотива или лика, људи су прекрасно схватили изузетну улогу Светог писма, али су поједине речи и садржаје перцепирали сходно њиховом праауторству, тј. највећи ауторитет имале су речи Бога Оца и Исуса Христа (*logia*) и месијански стихови, затим је следио ауторитет јеванђељског приповедања, апостолских поука и дела, текста пророчанстава, књига мудрости (уколико су оне уопште и биле схватане као библијске – исп. случај са Књигом Исуса сина Сираховог), и на крају историјских књига Старога завета. Сасвим другачије се гледало на Псалтир, основну богослужбену и монашку књигу, јер је он и на Истоку и на Западу био ванвременски модел молитве, који су сви перцепирали као свој сопствени<sup>10</sup>.

Средњовековна култура се одликује изузетно великим поштовањем према речи самог Бога и Његових апостола, пророка, угодника, и не познаје употребу светих речи у забавне сврхе. Представа о божанској суштини писања ширила се и на небиблијска дела, али то нимало не умању-

---

9 П. ФЛОРЕНСКИЙ, *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*, Москва 1914, 298-299.

10 Питање саодноса и хијерархије текстова у стварности је далеко сложеније, али оно излази из оквира нашег излагања. Треба, међутим, приметити да се у свим облицима обреда нарочито јасно издвајао култ Јеванђеља; све литургијске радње које су се на њега односиле праћене су непоновљивим страхопоштовањем, литургијском благочестивошћу и најбоље сведоче о изузетном поштовању Божије Речи. Остали библијски текстови постоје само као богослужбена чтења и појања у саставу јавног и приватног богослужења, или пак, у појединим случајевима, додирују небогослужбене жанрове. В. још А. I. Negrov, *Biblical Interpretation In the Russian Orthodox Church: a Historical and Hermeneutical Perspective*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (Beiträge zur historischen Theologie 130).

је улогу Светог писма. Вероватно се и по том питању могу пронаћи извесне разлике између западне и источне варијанте те културе, у погледу појединих конкретних тумачења и ситуација, али је општи принцип, наравно, један те исти. Заједнички је, на пример, настанак типова књига које обједињују богослужбена чтења и појања – на Западу прелаз са сакраментара ка мисалу (*Liber missalis*, *Missale plenarium*, *Liber mysticus*), а на Истоку постепено ишчезавање паримејника у корист минејних и триодних чтења, или пак допуњавање чтењима савршавања чинова требника.

Сама идеја древне црквенословенске писмености и ћирило-методијевско виђење културе, настали у оквиру византијских представа о васељенском поретку и хармонији, у исто време су чврсто повезани са италогрчким културним моделом, који предлаже могућност очувања одређене универзалности, упркос политичким и идеолошким разликама. Ћирило-методијевска делатност налази пример и потпору у химнографској активности у Византији групе италогрчких монаха, на челу са Св. Јосифом Песнописцем (од 831 год.)<sup>11</sup>, али пре свега у животу грчких манастира и црквених општина у Италији<sup>12</sup>. Умеће повезивања елемената различитог порекла у жив и разнобојан мозаик словенске писмености, и шире – духовне културе на цивилизацијском плану, можда је највеће достигнуће Св. словенских Апостола.

Као што је познато, византијско-словенско богослужење дневног круга произилази из палестинске молитвене традиције. Успостављањем иконопоклонства Св. Теодор Студит није продужио праксу старих акимита, већ је увео службу манастира Светог Саве, која је, са своје стране, садржала неке обреде цркве Светог Гроба Господњег. Ово манастирско јерусалимско-студијско богослужење истиснуло је временом и остале богослужбене праксе – устав двадесет четири часа и *песенноје посљедованије* (ἁσμηνατικὴ ἀκολουθία)<sup>13</sup>. Оно је било и сада јесте срж духовног живота целог источног хришћанства.

---

11 E. THEODOROU, *Rapporti e contatti greco-italiani su questioni liturgiche intorno al IX secolo*, in: *La Chiesa greca in italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale* (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969), Padova 1973, vol. I, p. 257-270. Из последњих истраживања о преп. Јосифу в. В. РЫБАКОВ, *Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность*, in: «Богословские труды», 1985, 26, 280-306 и 1986, 27, 81-106.

12 *Atti del Convegno internazionale sul tema: l'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964; *La Chiesa greca in italia dall'VII al XVI secolo*, Padova 1973.

13 Д. Богдановић, *Византијски књижевни канон у српским службама средњег века*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 97-125; E. MERCENIER, *Le ore del giorno dell'ufficio divino della Chiesa bizantino-slava*, Roma 1963; T. MINISCI, *La liturgia delle ore nelle chiese orientali*, у: "Seminarium", 1972, I, p. 163-174; M. ARRANZ, *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология* (диссертация), Ленинград 1979, с. 19-20, П. ТАФТ, E. ФАРУДЖА, *Теология на литургията и теология на символа*, София 1992.

"Препознатљивост природе византијске литургије огледа се и у њеној екстремној духовности која представља резултат школа молитви, манастирске аскезе, теолошког размишљања и смисла за естетику који је ненадмашан како у одвијању самог обреда, тако и у певању... Свештенство и верници службу доживљавају и као основно средиште духовног формирања, одакле и потиче живот саме вере (начело ' ut legem credendi lex statuat supplicandi' је остварено у прецизности термина)<sup>14</sup>.

И на Западу и на Истоку текао је процес развоја богослужбеног календара у правцу повећања броја светитеља који се празнују и повећања категорије нових, локалних празника. У књижевном погледу управо тај хагиолошки материјал јесте најинтересантнији. На Истоку су вечерње богослужење и јутрење доживљавали процват (мало и велико вечерње, литија, укрштавање до три канона, повећање дужине стихира и тропара и сл.), на Западу *officium* постепено излази из праксе заједничког богослужења и улази у састав приватног богослужења свештеника, док у центру активности остаје само евхаристичка миса, што за собом вуче смањење улоге књижевно-богослужбеног мишљења, које на хришћанском Истоку не губи на значају бар до XVII века.

Код православних Словена, а нарочито у древној Русији, строги богослужбени устав поштован је не само у манастирима већ и у парохијским црквама, те је тако манастирски начин живота одређивао читав живот православних људи, док је монаштво, испосништво било духовни идеал средњовековног верника<sup>15</sup>.

У том смислу занимљиве су мисли на тему *Шта је то Православље или Благодетије* Јураја Крижанића, и то из његове беседе *О преверстве* (око 1675 г.). Полазна тачка за Крижанића јесте мисао апостола Павла да сваки хришћанин треба да у свом веку живи „целомудрено, и праведно и благоверно/благодетно“ (Тит. 2, 12). Пише он тако:

„Изложение сех словес ест сицево.

Трое деяние может человек творити: Первое, еже остает при человеку и непростирается дале: якоже постити, ясти,

---

14 T. FEDERICI, у: S MARSILI ed altri, *Anàmnesis. 2: La Liturgia, panorama storico generale*, Torino 1978, p. 124 (превод Александре Младеновић). У служби као колективном ритуалу служења Богу постоје латревтички, харизматички и дидактички моменат, в. Богдановић, *нав. дело*, 103.

15 Богобојажљивост руског народа изненађивала је странце; веома велику пажњу њеном испољавању уделио је Павел Алепски у свом *Путешествију*, исп. руски превод Г. А. Муркоса, *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алепским*, вып. 1-5, Москва 1896-1900. Архиђакон Павел често истиче да им се и у световном амбијенту чинило да се налазе у манастиру, в. вып. 3, 27.

бдети, спати. И о сех Павел велит, да сицева деяня будут Целомудрена: сиречь, съ трезвостю, чистотою, и со срамом и разумом сотворена.

Второе деяние ест, еже обращается и творится къ иним людем: якоже ест торгование, служение, работание, владение, и прочая. И сицева велит Павел да творятся Праведно: сиречь, съ правдою и милосердием, а не съ лукавством, ни съ обидою.

Третье деяние ест, еже обращается къ Богу, и ко всяким Божиим вещем: якоже молитва, въ церков хождение, поновление, и прочая. И сицева велит Павел да будут творена Благоверно: сиречь съ верою и великою честю, и да отдается должная чест Богу, и светим угодником его, и наместником его, царю и всяким властем духовним и мирским.

Сие убо ест Благодетствие, и отвержение нечестия.[...] А иже учит своим учением чтонибуд от тех разаряти, той словет Нечестив, и еретик, понеже разаряет чест божию<sup>16</sup>.

Несумњиво, одлучујућу улогу у друштву игра литургијска делатност и сви саставни делови културе у целини сакрализују се и друштвени живот у свим областима постаје богослужење<sup>17</sup>. „Религиозни реализам“ (дефиниција о. Сергеја Булгакова) православне културе повезује сва црквена чинодејства, као и световне ритуале и обреде са надземалском реалношћу, а духовна култура доприноси проницању човеком у Виши свет. „Храмовое действие“ (термин о. Павла Флоренског) јесте сав живот цркве и пастве коју она чува, а само богослужење - „небо на земљи“ - јесте срце православља. Православна култура спаја идеал религиозно-етички са религиозно-естетичким и позива на преображење садашњег живота, преображење твари.

„Следует знать – повторяли и православные славяне слова св. Дионисия Ареопагита – что наш разум обладает способностью к познанию, благодаря которой созерцает умопостижимое; соединение же, через которое он приобщается к тому, что выше его, превосходит природу разума. Путём этого соединения, Божественное постигается не нашими

---

16 Ю. П. Аввакумов, *Сочинение Юрия Крижанича „Беседа о суеверии“*. (Текст, перевод, комментарии), у: «Богословские труды», 1986, 27, 226-228, 236-238 (ортографија оригиналног рукописа); в. и његов чланак *Славянофил? Миссионер? Экуменист? Личность и богословская мысль Юрия Крижанича*, исто, 245-256.

17 Исп. АРИСТАРХ (Станкевич), *Троице-Сергиева Лавра и русская культура*, in: «Богословские труды», 1989, 29, 201-202.

силами, но мы сами всецело выходим из самых себя и становимся Божиими, ибо лучше принадлежать Богу, чем самим себе; таким образом, Божественное будет даровано тем, кто стал единым с Богом. Сию бес-словесную, без-умную, немудрую Премудрость славословя превознесенно, скажем, что Она есть Причина всякого разума и слова, всякой премудрости и постижения<sup>18</sup>.

Код оваквог постојања литургијског приоритета у култури и писмености настаје проблем класификације текстова, њихове поделе на жанрове (видове, родове). Тај проблем мучи научнике одавно, а у последње време јесте једна од главних тема науке о медиевистичкој књижевности. Овде, наравно, не можемо представити сву широку дискусију по том питању, указујући, пре свега, на капиталне радове берлинске истраживачке групе (Die Berliner Forschungsgruppe „Ältere slavische Literaturen“) под руководством Клауса Дитера Земана (K. D. Seemann) и Волфа Хајнриха Шмита (W. H. Schmidt), који су око себе окупили велики број европских и америчких научника, који се баве том проблематиком (четири конференције: 1981, 1984, 1988. и 1993, припрема лексикона средњовековних књижевних жанрова православног словенства и сл.)<sup>19</sup>.

Дијапазон постављених питања јесте веома широк, њихову дубоку анализу, уз богату библиографију, представио је 1987. године Норман В. Ингам (Norman W. Ingham)<sup>20</sup>. Независно од разних тачака гледишта, чини се да су сви научници убеђени да не постоји јединствени критеријум теоријске и практичне класификације црквено-словенских жанрова, да античка подела *genus – species – individuum* у својој

---

18 *De Divinis nominibus* VII, 1, col. 868, руски превод цитата В. Лоског, *Анофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита*, in: «Богословские труды», 1985, 26, 166.

19 Преглед проблематике и научних ставова в. W. H. SCHMIDT, K.D. SEEMANN, *Die Gattungsforschung und die älteren slavischen Literaturen*, in: *Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen*, hrsg. W. H. Schmidt, Wiesbaden 1984, 13-32. План лексикона припремљен је за четврту конференцију: *Plan eines Lexikons der mittelalterlichen Literaturgattungen der Slavia Orthodoxa*. В. и одличну књигу *Lo spazio letterario del Medioevo*. III. *Le culture circostanti*. 3. *Le culture slave*. A cura di Mario Capaldo, Roma Salerno ed., 2005.

20 *Forum: The Problem of Old Russian Genres*, in: „Slavic and East European Journal”, 1987, 31, pp. 234-245, 272-279. Проф. Ингам је у свој дискусионички циклус укључио још два карактеристична чланка: K. D. SEEMANN, *Genres and the Alterity of Old Russian Literature*, p. 246-258; G. LENHOFF, *Categories of Early Russian Writing*, ibidem, p. 259-271.



класичној форми није применљива на средњовековну традицију, да је лакше користити ванкњижевне или, у крајњој мери, вантекстуалне показатеље (функција, свест савременика, аксиолошка хијерархизација – *nobilitas* текстова и низ других). Има покушаја изласка из тог зачараног круга; берлинска група у духу *Formgeschichte* тражи формално оправдање за традиционално издвајане жанровске групе, Рикардо Пикио издваја тематско-стилистичке комплексе у лабилним формама, Гејл Ленхоф уводи термин протожанра, Норман Ингам се базира на начинима представљања (*mode*) текста, Ролан Марти води до књижевности кроз тријаду рукопис – текст – група (класа) текстова<sup>21</sup>.

Ја, да будем искрен, још увек не налазим решење овог проблема. Зато мислим да излаз из ситуације, колико је то могуће, лежи у приближавању мишљења те епохе себи. И тада ћемо увидети, тачније осетити да се све слива у богослужење. У њему ми налазимо поједина дела, која представљају микрожанрове, која имају и своју прилично строгу форму, и место у богослужбеној структури. Тамо има и текстова-модела (подобни) и смерница које се тичу примене, тамо је „память жанра“, препорука језика, стила, теме и начина њеног развијања, тамо је изолованост и повезаност итд. Тропар се спаја са ирмосом и богородичним у песму. Песме, заједно се ипакојем, кондаком и икосом, чине канон, а канон заједно са стихирама, строго одређеним према месту и функцији, образује службу, док службе чине минеј, октоих или триод итд. И ја сам последњих година схватио да је у нашем раду најважније искуство непосредног контакта са рукописима, али не апстрактно искуство изучавања једне лексеме, пасуса, текста, чак и не једног рукописа, већ искуство доживљавања свеукупности рукописног стваралаштва, духа манастирске библиотеке, и да без таквог искуства сви наши теоријски закључци могу бити само делимично поуздани.

Превод: Сузана Стојковић

---

21 Литературу в. у горенаведеним радовима. Велико интересовање изазвао је озбиљан рад Роланда Мартија (R. Marti), *Handschrift – Text – Textgruppe – Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der frühen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1989, в. обавезно дубока запажања МАРИА КАПАЛДА (M. CAPALDO) у његовој рецензији на ту књигу у „*Zeitschrift für slavische Philologie*“, 1992, LII/2, 417-426 и студију К. Станчева *Жанр, стиль и модус в средневековой литературе православных славян. Методологические и терминологические проблемы*, у: *Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti (Cracovia 26 Agosto - 3 Settembre 1998)*», a cura di F. Esvan, Napoli 1998, 25-60.

## БИБЛИЈСКА ПОЕЗИЈА И ЛИТУРГИЈСКА ПОЕЗИЈА

1. Циљ нашег рада јесте систематизација знања на тему међусобног односа између библијске поезије и византијско-словенске литургијске поезије. Нас овде неће занимати питања уметничке структуре саме Библије, њеног жанровског система, као и питање разноврсних поетских жанрова представљених у њој, већ само форма и функција оних библијских елемената који имају одређено место у православном богослужењу, остајући у очигледној вези са ванбиблијском литургијском поезијом. Да би било јасније, напоменућемо да библијску поезију, иако она јесте саставни део хришћанске литургије, не третирамо овде као литургијску, будући да појам *литургијска* везујемо из термилошких разлога за касније настала химнографска дела. Свођење предмета дискусије на химнографију вуче за собом изузимање и других ванбиблијских поетских жанрова, који се односе на хагиографију, хомилетику и еухографију, којима су посвећени други радови. Посебан проблем представља литургијска адаптација библијских стихова, истргнутих из првобитног контекста. Ово се тиче, пре свега, новог жанра, какви су „изабрани псалми“, избор стихова из псалама, састављен специјално за празнике Господње и за дане нарочитих светитеља. Њих такође остављамо ван поља нашег истраживачког интересовања.

2. Место метатекстуалног сусрета оба типа поезије јесу упутства за богослужење, најпотпуније представљена у разноврсним типцима, а осим тога и у упутствима за дневни и годишњи круг богослужења, те у књигама које садрже такође текстове у целини (триод, минеј, часослов, ирмологија, псалтир). У последњем случају, у узајамну везу ступају не само зачала текстова, већ и сами текстови оба типа. Понекад, међутим, један тип је представљен на нивоу упутстава, док је његов еквивалент другог типа текст. С тим у вези треба упоредити, на пример, упутство „начинај; глаголи ирмось/тропарь; на 8, на 6, на 4“ у библијским песмама и псалмима, где се отвара празно место за химнографске текстове, са таквом текстуалном ситуацијом у којој је присуство библијског текста само назначено испред реално записаног химнографског текста, на пример, „по 50 псалме, по Отче наш“ итд.

3. Само по себи се разуме да ће ситуација изгледати другачије у нормативним и ненормативним књигама. У оним првим, тачније у уставима, појављују се називи жанрова како без, тако и са зачалима (нпр. пјеније псалтирноје, кафизма, антифонь, псаломъ *versus* стихира, тропарь,

канонъ и др.); у ненормативним књигама чешће се дају заједно целокупни текстови (стихъ + тропарь/припјевъ, стихъ + стихира). У нормативним текстовима појављују се термини са високим степеном уопштавања, који нису праћени зачалима (нпр. службы/каноны святѹмъ, каноны октоиха, повечерие, пјесни и др.). Постоји такође и група термина која указује на извесно обједињење оба типа, али се то односи више на њихову функцију, него на форму (исп. формулације химни, у којима су коришћене прве речи одговарајућих библијских фрагмената, повезаних са њима функционално, као на пример: блажени, на хвалите и др.; исп. такође термин, образован мало другачије, не од речи, већ од дефиниције псалма – степена). Нема потребе да додамо да је и стихира свој назив добила од стиха. Без обзира на то што химна следи најчешће *после* стиха, понекад се среће ситуација где се стих појављује после прве химне (нпр. при „Поимъ Господевѹ“ после ирмоса на 16). Због тога су понекад (Типик, гл. 2, Ирмологион) библијски стихови названи „припјевима к тропарямъ“. Међутим, формулација „припјевъ“ може се односити и на стихове псалама који се појављују испред стихира (нпр. „на Господи возвахъ“).

4. Могућност да се библијски текст, као водећи текст у химнографији, памти и репродукује напамет, показује се веома значајном, те зато коришћење инципита (скраћених записа), у функцији сигнала целог текста, налази честу примену и у ненормативним књигама. Случајеви записивања изванредних небиблијских химни управо на овај начин (ирмоси, подобни), о чему ћемо говорити касније, не тичу се њиховог узајамног односа са поетским библијским текстовима, већ са неким другим химнографским реализацијама обрасца, где се памћење не користи у циљу репродукције напамет.

5. Степен формалне и садржајне повезаности литургијског текста са библијским текстом може бити различит. Најјаче су међу собом повезани неки од јутарњих недељних антифона, који се називају *степене*. Њихов творац, свети Јован Дамаскин, позајмио је при њиховом стварању мисли и изразе из псалама од 119. до 133, испред којих стоји натпис „пјеснь степеней“. Сви псалми (осим 131, 132 и 133) изложени су у антифонима, у прва четири гласа, и опет се понављају у друга четири гласа, а у четвртом антифону VIII гласа одвојено је изложен 132. псалм. Овакву, необично јаку везу са библијским текстом налазимо код ирмоса. Како је познато, ирмоси су повезани са библијским текстовима посредством јасно наглашеног набрајања садржаја (само неколико њих не односе се непосредно на библијске песме), али у исто време не зависе од формалне стране стихова, после којих се изводе. Сами пак ирмоси дају образац за тропаре. Тропари такође не обраћају пажњу на библијске стихове, који их од ирмоса разграничавају, али прате ирмосе. Разлика између унутрашње везе у оквиру канонских песама и везе између

стихире и *подобна* јесте у томе што је ирмос и понекад тропар, повезан са библијским текстом по садржају, док се стихира обраћа само подобну, не обазире се ни на форму, ни на садржај стиха који јој претходи. Осим тога, властити карактер чувају и ирмоси, који се певају на крају појединих песама канона, тзв. катавасије, које, као и остали ирмоси, садржајно јесу повезани са библијском песмом, али могу и да немају везу са тропарима, после којих долазе. Слободнију везу са ирмосом имају такође последњи тропари песме – богородични, уколико нису написани специјално за одређени канон, што се дешава чак и код Словена. У црквенословенској литератури веома ретко срећемо ауторске ирмосе; они су скоро увек преузети из већ постојећег скупа ирмоса октоиха и/или празничних канона. Ирмоси су настајали током многих векова и јасније се види веза између ирмоса, насталих касније, и ирмоса који су у почетку били популарни, него непосредна веза између ирмоса и библијских песама (исп. нпр. употребу у многобројним ирмосима речи песме четврте „слава силје твоей, Господи“, преузетих из ирмоса који је служио као образац, а не из текста библијске песме).

6. Нећемо овде наводити сложена правила извођења самих библијских песама и канона у њих уплетених; кратко ћемо само напоменути да устав прописује да се песме Светог писма целе читају, или певају само у седмичним данима Великог Поста, док се у осталим седмичним данима ове песме певају уз „испуштање“ неких стихова, док се у данима празника песме уопште не стихослове без тропара. Први начин читања литургијске књиге дефинишу као „Господеви поемъ“, други као „Поемъ Господеви“. Максималан број химни које се изводе јесте 16 (Васкрс, Рођење Христово, Богојављење, Преображење, Педесетница, Рођење Богородице и др.), али библијских стихова, који се употребљавају као припеви, има највише 14, а може их бити 8, 6 или 4. Стихови, праћени одговарајућим апликацијама, сматрају се најважнијим. Позната су такође њихова зачала, која срећемо у нормативним књигама.

7. Осим десет библијских песама, огроман значај за коезистенцију Светог писма са химнографијом имају псалми, који представљају текстове којима се руководе стихире. На вечерњој служби то су стихире „на Господи возвахъ“ (од 141, 8 ако има 10 стихира; наредни указатељи указују на стихове псалама 142 или 129, од којих почињемо да умећемо стихире на 8, на 6 или на 4). У вези са извођењем псалама и стихира, треба запамтити да се изводе на један исти глас, а уколико се стихире изводе на разне гласове, онда се псалми певају на глас прве групе стихира. На тај начин на јутрењу певамо стихире „на хвалите“, где се стихире, када се пева 6, додају на последњи стих 149. псалма и са свим стиховима 150. псалма, притом пети и шести стих овог псалма чине

један припев. На 4 се стихире певају само на стихове 150. псалма, а ако је по уставу стихира 8, тада за последње две стихире постоје засебни стихови, који нису из хвалитних псалама. Другачије стоји ствар са стихирама „на стиховнје“<sup>1</sup>. К. Николскиј пише да те стихире „имају пред собом стихи не одного известного псалма, [...] а стихи, избранные из разных псалмов и других книг Священного писания, прилично празднику или соответственно тому, к какому лику принадлежит святой. Впрочем, первая стихира на стиховнје не имеет перед собою стиха, а следующие за нею стихире имеют стихи. При пении стихов чтец читает или поёт одну половину стиха, а певцы поют другую половину и засим поют стихире“<sup>1</sup>. Другачије је на јутрењу, где се „на стиховнје“ стихире обједињују обично са псалмом 89, 14-17, док су само за суботе и недеље предвиђени стихови различити од поменутих. Посебну извођачку ситуацију представља почетак јутрења, када је предвиђено певање „Богъ Господь“, или пак за време поста и службе за упокојење „Аллилуиа“. Стихови псалма 117 (27 и 26) и само „Аллилуиа“ певају се на глас тропара (недељног или минеја), док стихови које чита канонарх – Пс 117, 1, 11, 17, 22-23, стихови из Пророчанства Исаије (26, 9. 11. 15), или заупокојени стихови (Пс 64,5; други је састављен на основу Пс 101,13=134,13 и трећи из Пс 24,13) раздвајају тропаре који се након тога певају, при чему први од њих задаје тон за певање стихова, а последњи – за певање завршног тропара богородичног. Треба обратити пажњу на то да се повезаност неких тропара са стиховима не ограничава само на глас певања, већ се може уочити одређена повезаност међу њима и по садржини.

8. Истраживања структуре богослужења, спроведена на материјалу богослужбених упутстава из типика и других литургијских књига, јесу најпоузданији начин да се прикаже динамика која карактерише узајамне односе између библијских елемената и елемената хришћанске литургије. Њих прате још увек малобројна истраживања формалних и семантичких (садржајних) веза, насталих између библијске и литургијске поезије. До данас су издвојена два аспекта поетске употребе Библије у служби, схваћеној као мозаична химнографска композиција. Први аспект представљају *обавезне* везе, које се састоје из: а) већ поменуте зависности појединих песама канона од библијских песама и б) зависности изражајних средстава у датом делу од слоја-посредника. Ова последња зависност јесте последица уобичајеног прелаза од идеје, у вези са празником који се описује, кроз избор типичних ликова (идеалних

---

<sup>1</sup> К. Николский, *Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви*, изд. 6 исправ. и допол., СПб. 1900. (Graz 1960), 226.

и конкретних варијанти), па све до доминације писмено зафиксираних језичко-стилистичких или усмено-појмовних форми изражавања, које представљају одређени узус изражавања на дату тему. Други аспект представљају *необавезне* везе. За разлику од првих веза, које показују главна заједничка места, остварују обавезну повезаност са идејом, реализованом кроз описивање, ове друге постоје обично као пратећа заједничка места, која обогаћују и чине привлачнијим семантичко поље дела, али притом њихова перцепција као представника датог типа није неопходна.

9. У вези са изложеним, садржајна интерпретација химнографије треба да има у виду упутствима предвиђен комплекс библијских текстова, као и комплекс химнографских дела, усвојених неизоставно, а која претходе анализираном тексту. Та категорија – „дела, усвојена неизоставно“ – састоји се од химнографских текстова дневног, седмичног и годишњег круга (часослов, псалтир, молитвеник, октоих, триоди и основни „стуб“ мињејних празника Господњих, Богородичних и великих светаца). Истраживање међуетапа, као и успостављање узајамних веза на нивоу текста, показује се сложеним, и закључци су увек само претпоставке, те због тога треба тежити ка састављању пописа најчешћих топоса, установити вероватно порекло и примену у главним делима византијске и словенске химнографије, што би дало основу за поуздана истраживања сликовно-текстолошких зависности. Без тога, подела на обавезна и необавезна заједничка места, или одређивање степена обавезности употребе, остају у сфери интуиције истраживача. Једино ће састављање прегледа фреквенције употребе (поређење, аналогија, цитат) показати који еталонски типови представљају услов *sine qua non* за дату категорију, а који не спадају у основне. Тада ће се лако моћи установити карактерне особености књижевне радионице словенског химнографа, установити допринос индивидуалних решења, као и начини функционисања традиције.

10. Прелаз од идеје ка конкретном поетском изразу показује колико је свест средњовековног ствараоца била засићена традицијом, а самим тим и његов производ – поетско дело. Пошто је у идеолошком слоју обавезујући био принцип типизирајуће, изједначавајуће концентрације и обједињења све ширег комплекса појединачних факата, који постоје у времену и простору, у типове, представљене непосредно у сакралној сфери, онда су, на тај начин, и уметношћу управљали исти ти закони. Треба се замислити над доњом границом, прагом или минимумом сигнала, који чини могућим правилно асоцирање и чува свој препознатљив „генетички код“. Богословље, објашњавајући истински смисао појединих дефиниција, гарантује идеолошко оптерећење чак и

најнеочекиванијим решењима, иако граница између обавезног и допу- стивог није сасвим прецизна, ако се говори о употреби литургијски освећених форми изражавања. Због тога се чини оправданим назив средњовековног мишљења *богослужбеним мишљењем*.

11. Ако прихватимо да је информација која се описивањем пре- даје кодирана информација, а она која је позвана цитатом, ремини- сценцијом или поређењем – прекодирана, онда њихово стално сударање на нивоу уметничког израза изазива нарушавање конотативно-денота- тивне стабилизације на нижим нивоима, која се редукује само на мисти- чно-сакрално-књижевном нивоу посредством јединства у типу и у Богу, што дозвољава да се комуникативна ситуација средњовековља дефини- ше као *ситуација богослужења*.

12. Као закључак свега реченог, истаћи ћемо следеће: везе између литургијске и библијске поезије треба посматрати у две равни:

а) у погледу стихова, псалама, песама;

б) као материјал који је поетски трансформисан у процесу састављања химнографске композиције.

У првом случају, библијски елемент је издвојен, чува сопствену текстуалну особеност, захваљујући специјалним оквирима и семантици ситуације репродукције. У другом случају, он је укључен у надређену структуру (у језичком и композиционом погледу), тј. у поетско дело, које је на неки начин усвојило материјал библијске поезије. Међутим, не треба заборављати да је на процес стварања химнографије утицао читав комплекс текстова, усвојених неизоставно, и да библијска поезија представља само један мали његов делић.

*Превод: Сузана Стојковић*

**СВЕТО ПИСМО И БОГОСЛУЖБЕНИ ТЕКСТОВИ  
КАО КОМПОНЕНТА ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИХ  
КЊИЖЕВНИХ ДЕЛА  
(ИЗДАВАЧКА ПРАКСА И ПОСТУЛАТИ)**

1. Чини ми се да су сви учесници овог скупа<sup>1</sup> сагласни да је питање библијских и богослужбених елемената у небиблијско-богослужбеним делима црквенословенске књижевности врло важно и да заслужује велику пажњу, док је питање издавања самих црквенословенских библијских и богослужбених текстова сасвим посебно и друге природе; оно се делимично нашло у програму наше конференције. Ти текстови ваља да се издају што пре, да се најзад реши питање етапа превођења словенске *Библије* и редакција појединих књига и да се одреде првобитне структуре појединих богослужења и њихове промене, а исто тако да се реши и тежак проблем узајамног односа литургије и *Светога писма* и сл. Радује чињеница да међу учесницима конференције има неколико лица која се много и успешно залажу за решавање тог проблема.

Ја бих хтео да кажем неколико речи о другој страни проблема, о томе како се при издавању дела наших старословенских писаца може изаћи у сусрет капиталном раду историчара културе, језика и литургије, а истовремено продубити и проширити изучавање текстова на књижевном плану.

2. Стање наше палеославистичке текстологије и у том погледу је слично стању наших старословенских превода са грчког; и ту нама, источним Словенима, недостаје текстолошки ауторитет ранга Св. Јеронима и његове *Вулгате*; сваки издавач поступа према својој „редакцији” текстолошких правила.

У *Правилима за критичка издања старих српских писаца*, проф. Д. Богдановића и Одбора за критичка издања САНУ налазимо да се између индекса укључених у помоћни апарат издања морају наћи индекси читата, посебно библијских, патристичких и сл. (стр. 6).

Неопходност таквог поступка је више но очигледна, али сви знамо да је то у досадашњим издањима црквенословенских текстова права реткост.

---

<sup>1</sup> Ради се о Међународном научном скупу *Текстологија средњовековних јужно-словенских књижевности*, (Српска академија наука и уметности, Научни скупови, књ. X, Одељење језика и књижевности, књ. 2, Београд 1981).



2.1. Руска издања ваљда никад то нису чинила. Тамо се углавном не прихвата концепција тоталног или комплексног издања, које би могло задовољити и лингвисту, и историчара, и историчара књижевности. Издаје се (понекад изванредно) или само у лингвистичке, или у документационе, или само у популаризационе сврхе, док је руска теорија текстологије на највишем светском нивоу. Једино мени познато ново „тотално“ издање јесте *Козма Пресвитер* Ј. К. Бегунова<sup>2</sup>, али то ваљда због сарадње са Бугарима.

2.2. Бугарска нова издања су у више случајева знатно успешнија, пошто се обраћа пажња на више аспеката, па и на цитате. Али ни тамо нема једномишљености. Бегунов је, на пример, анализирао и библијску и литургијску компоненту<sup>3</sup>, али је дао само библијску идентификацију и библијски индекс, нешто друкчији него код Вајана<sup>4</sup>, а литургијску грађу *Беседе* је изоставио. Осим њега, од издавача литургијом се у том смислу бавио још Кујо Кујев у *Азбучној молитви*, али исто тако само узгред<sup>5</sup>.

У I тому *Сабраних дела* Св. Климента Охридског, библијску идентификацију редактори су дали испод текста, заједно са свим варијантама, у III су је донели унутар текста, као и у паралелном преводу, дакле два пута исто, а нису нигде дали ни индекс, нити су поменули литургијске елементе<sup>6</sup>, којих је код Св. Климента веома много, што је показао архимандрит Атанасиј Бончев у својим извршним коментарима уз превод Климентових слова<sup>7</sup>.

Дора Иванова Мирчева у I тому Егзархових *Слова* чак и не бележи у тексту издања библијске цитате, иако о њима доста говори приликом текстолошке анализе<sup>8</sup>, и даје једну врло непрегледну табелу цитата из *Светог писма*, али и то само за једно од два издата слова.

Поменуо сам та издања само примера ради, тек толико да бисмо схватили како чак и у оквиру заправо једног издавачког подухвата бугарске Академије наука срећемо толико различитих решења.

---

2 Ю. К. Бегунов, *Козма Пресвитер в славянских литературах*, София 1973.

3 Исто, 222- 227, 242 – 245.

4 Н. – Ch. Puech, A. Vaillant, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945.

5 К. М. Куев, *Азбучната молитва в славянските литератури*, София 1974.

6 Климент Охридски, *Събрани съчинения*, т. I (Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов), София 1970, т. III: *Пространни жития на Кирил и Методий* (Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов), София 1973.

7 Св. Климент Охридски, *Слова и поучения*, прев. архим. д – р А. Бончев, София 1970.

8 Д. Иванова-Мирчева, *Иоан Екзарх Български – Слова*, т. I, София 1971, 51 – 52, 127 – 131.

2.3. У Србији имамо углавном две тенденције: прва се своди на некритично коришћење иначе изврсне, али већ нешто застареле књиге С. Станојевића и Д. Глумца<sup>9</sup>, док друга покушава да употпуни њихов материјал и да уведе извесне исправке. Постоје и популарна издања, где се за упознавање читаоца са *Библијом* и литургијом налазе друга решења (као *Србљак* и његов библијски речник<sup>10</sup>).

2.4. Издања несловенских научника (нпр. Вајан, Тахиаос, Колучи и Данти) су у том погледу веома коректна и често беспрекорна, иако понекад исти научник мења принципе идентификације и бележења у штампи.

2.5. Немамо времена да сад говоримо о лошим издањима, нити о грубим грешкама издавача, чему су узрок алкавост и незнање. Помењућемо само неколико постулата у вези са експонирањем у издањима библијских и литургијских цитата и реминисценција.

3.0. Свако издање текста, чак и појединих његових редакција и преписа, мора доносити идентификацију:

1. већих библијских слика, чак и када није тачно цитиран језички облик слике из *Библије*;

2. цитата, парафраза и реминисценција из *Библије*;

3. цитата, парафраза и реминисценција из богослужбених књига, односно њиховог небиблијског дела;

4. патристичких дела, барем када се у тексту изричито каже да је цитат из светих отаца.

У случају кад у редакцијама или преписима има битних разлика у саставу цитата треба дати одговарајућу „сводну“ табелу. Исти је случај са разликама преводног текста и његовог оригинала. Понекад ће нам библијски цитат у преводном тексту дати нову варијанту превода библијског пасуса, што је битно и за историју језика превода *Библије*.

3.1. Цитате из *Светог писма* треба посматрати не изоловано, већ кроз призму богослужбене праксе. Скоро сви се интуитивно слажемо да су у већини случајева текстови били цитирани напамет и да су аутори памтили тај облик који су изговарали, односно слушали за време

---

9 Ст. Станојевић, Д. Глумац, *Св. писмо у нашим старим споменицима*, Посебна издања Српске Краљевске Академије LXXXIX, Београд 1932.

10 М. А. Тодоровић, *Речник појмова, личности и навода из Светог Писма*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 377–444 (прештампан у: Теодосије, *Службе, канони и Похвала*, Приредила Б. Јовановић-Стипчевић. Данашња језичка верзија Д. Богдановић и Б. Јовановић-Стипчевић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ.5, св. 2, Београд 1988, 323-381.); в. још и Р. Ракић, *Библијски речник*. Треће измењено и допуњено изд., Златоусти, Београд 2002. и др.

богослужења. Логично је, дакле, поћи не од данашњих *Библија* и симфонија, већ од старих богослужбених књига и на неки начин реконструисати теолошко-књижевну свест црквенословенских стваралаца.

Готово сви наши стари писци били су духовна лица, а ми не мислимо на молитве које су они сваки дан морали да изговарају; они су већином били епископи, а ми ниједном не спомињемо *архиерејски чиновник*, са његовим изузетним молитвама итд. Сам начин цитирања јасно сведочи да је једино битно где се цитат налазио у богослужбеној структури, а не у тада још чисто апстрактној *Библији*.

3.2. Посебну пажњу ваља посветити тзв. *непознатим местима*. Средњовековни писац цитира неки текст верујући да је тај текст библијско-литургијски, а ми смо, са свим својим знањем и приручницима, беспомоћни. И то је баш одмазда *живог* теолошко-књижевног средњовековног система, који ми данас посматрамо сувише статично.

Кад се утврди одакле је узео и зашто је писац на одређени начин запамтио одређено место и његову генезу, схватићемо много ствари везаних за функционисање књижевног система и за механизам средњовековног стваралаштва.

4.0. На крају, дакле, морам истаћи неколико закључака.

1. Ситуација у односу на експонирања и проучавања библијских и литургијских компонената у старим текстовима није задовољавајућа, али се да приметити извесна позитивна тенденција.

2. Сви издавачи текстова морају примити заједничко начело идентификације свих цитата и реминисценција и заједничка правила за штампање: референције треба да буду – као код Д. Богдановића<sup>11</sup> – у првој алинеји испод текста; код цитирања управног говора могу се увести знаци навода, док код парафраза и реминисценција, које испуњавају само стилску функцију, они нису потребни; и управни говор и парафраза се може означити другим слогом (шпацијом или курзивом), или у тексту, или у паралелном преводу; боље је цитате и референције означавати словима, него звездицама; присуство већих библијских слика треба да се обележи на крају пасуса у којем је слика приказана итд. Чак и кратак текст треба да има индекс цитата (*Библија* – по реду књига *Септуагинте* са дублетним бројевима према *Вулгати*, богослужбени текстови према поретку *служабника* и према *гласу*, свети оци – по азбучном реду). Пожељно је да зборници у којима се налазе издања текстова или различитих преписа имају и заједнички индекс цитата.

---

11 Д. Богдановић, *Житије Георгија Кратковца*, у: *Стара српска књижевност*, Зборник историје књижевности. Одељење језика и књижевности САНУ, књ. 10, Београд 1976, 203-267.

Исто тако, сваки научни рад, који се служи библијско-богослужбеним материјалом, треба да има свој индекс.

3. Треба наћи пут и могућност припремања регистра библијских и сличних цитата у целокупној старословенској (оригиналној) грађи. Тај проблем може да буде решен – и то увек само делимично – искључиво уз тесну међународну сарадњу; једноставно треба саздати нешто као банку цитата у облику централне картотеке.

4. Треба, исто тако, наћи могућност и добру вољу да се направи регистар употребâ *Светог писма* у целокупном старословенском богослужењу. То би, изгледа, најбоље било учинити посебно за сваку службу са историјским развитком и варијантама, а после би требало начинити један збирни регистар. Да би то могло бити остварено, неопходно је наставити и проширити проучавање структуре богослужбених текстова, што су са много успеха почели да раде Прибислав Симић, Стефан Кожухаров и неки други.

5. Посла има изванредно много: морамо плаћати туђе и своје дугове, јер и сами нисмо увек свесни одговорности за нехатан посао. Сетимо се лепих речи: „Жетве је много, а посленика мало“ (Мат. 9,37), али и њиховог охрабрујућег наставка: „Молите се стога господару жетве да изведе посленике на жетву своју“ (Мат. 9,38).

## СЛУЖБА КАО ЖАНР

Термин *служба* има два значења:

1) дневни циклус богослужења, који почиње увече претходног дана до свете литургије, и то у смислу богослужбене радње, предвиђене за одређени дан године, месеца или недеље;

2) химнографска композиција, официј помена одређеног свеца или празника, записан у обичајном реду са неопходним богослужбеним упутствима, која помажу књижевни текст службе да се примени за стварно испуњавање службе Божије.

Ту може да се дода и специфична али слична ситуација – када имамо већи састав химнографских композиција, које сачињавају *службу дана*, уколико има више од једног помена.

Оба та значења су тесно међусобно повезана, али се разликују онтолошки, постоје на различитим нивоима. С литургијске тачке гледања, химнографска композиција *службе* јесте привидан текст, јер она сама није довољна за остварење литургијског феномена службе. Онтолошки посматрано, књижевни текст химнографске композиције службе постоји само захваљујући своме предназначењу и тек поредак богослужбене године пружа смисао тексту који чека своје мистичко испуњење. Наравно, књижевни текст службе јесте и икона божанствене Речи, у њој живи и Бог, и светац, и аутор (нарочито кад унесе своје име у акростих), али је то стање потенцијално. Плашећи се симплификације, ипак бих је упоредио са стањем црквене свеће или тамјана, који тек у моменту коришћења у цркви испољавају своју суштину и смисао.

Без обзира на количину елемената записаних у књижевном тексту, литургијска радња неће да постане беднија; у току богослужења свако „празно“ место наше композиције биће „употпуњено“ другим елементима (сталног или променљивог дела). Проф. Димитрије Богдановић, један од највећих познавалаца те проблематике, пише да је служба као жанр „динамична творевина, подложна променама, а не статичан, непроменљив и ауторски индивидуализован књижевни производ. Текстови улазе, излазе, комбинују се према потреби, литургијској теми и захтеву култа, понекад за самом певницом, а поготову у преписивачкој радионици“. И још: „Литургијска пракса захтева слободнији однос према песничком комплексу једне акулотије. Није увек сав обим службе активан: према типичу се узимају једне, а испуштају друге

песме. То може да буде, и највероватније јесте главни разлог динамичне историје службе као жанра<sup>1</sup>.

Намеће се, дакле, интерпретација да је конкретни текст службе само сажета, савијена фиксација стварног и једино истинитог текста – богослужбене радње, да то књижевни текст не генерира радњу (као што је у позоришту), већ обрнуто – да је он саздан „по наређењу“ и према захтевима ритуала.

Начин реалног постојања дате химнографске композиције у тексту је битан, али само на текстолошком нивоу. На текстолошком плану служба прелази од односне самосталности појединих елемената ка одражавању стварног места у богослужбеној акцији. Дакле, канони се укрштају, стихире, седални, кондак, икос и др. долазе на своја места итд.<sup>2</sup>

Зато се рађа питање: је ли химнографска композиција службе уопште жанр?! Стефан Кожухаров на више места луцидно примећује: „Служба является лишь частью полного богослужебного текста как существенный компонент целого, подчиненный его самой общей конструктивной идее. Мозаическая структура этой текстовой целостности обуславливает мозаичский характер и ее жанровой структуры, относительную обособленность ее отдельных частей“<sup>3</sup>.

Служба није кохерентан текст. Никад није била испуњавана тако како је била фиксирана и, обрнуто - никад није била фиксирана тако како је била испуњена. Њену некохерентност видимо још на једном, досад ваљда непримећеном плану. Наиме, морамо посматрати текст самих химни као нижи ниво према литургијским упутствима, рубрикама, које се јављају као метатекст. Типикарске белешке су део типика, најважније практичне књиге средњег века. Оне воде ка променама обима службе, оне наређују и одређују односе између појединих химни једне аколутције (помена) са другим поменима тог дана године и недеље. Када, на пример, у неким преписима Теодосијеве *Службе Св. Симеону Српском* наилазимо на рубрику о певању на агрипнији заједничког канона Христу, Симеону и Сави (САНУ 11, ВЈ 934 у Кракову, ВН Акс. 2623 у Варшави), уопште није битно у ком ће месту рукописног кодекса бити записано то песничко дело – у САНУ 11 канон се налази у оквиру дана, у краковском кодексу ваљда је био на крају књиге, као што и белешка

---

1 Д. Богдановић, *Најстарија служба Светом Сави*, Београд, 1980, 45. и 35.

2 У последним деценијама у славистици проучавање химнографије постало је врло динамично и ефикасно (Г. Попов, М. Јовчева, Т. Суботин-Голубовић и други).

3 С. Кожухаров, *Типологические параллели между византийской и славянской гимнографиями*, у: *Славянские культуры и Балканы*, т. 1, Софија, 1978, 255.

говори, али данас краја тог нема, у варшавском рукопису нема га сигурно и никад га није било, и сведочанство белешке је лажно.

Савременој истраживачкој свести намеће се, у том случају, паралела са односом ауторског текста и дидактика у драмском комаду. Могли бисмо да је са великом опрезношћу примимо, свесни тога да се ти примери поклапају само кад је реч о односу метатекста и текста.

Литургијска упутства обухватају не само променљив део службе, већ и непроменљив. Стални елементи ипак имају друкчију функцију. Они, иако зависни од типика, делимично преузимају и типичарску функцију, одређујући начин постојања променљивог дела, постоје, дакле, на вишем нивоу. Такав је случај, на пример, са ирмосима и катавасијама канона.

Ирмоси и катавасије су „позајмљени“ текстови, који повезују један део песме канона и служе за делимитациони знак другог дела („ин ирмос“), или краја песме пред „додатим“ делима („после“ или „на“ III, VI, VIII и IX песми). Зашто се, на пример, у новооткривеном љубљинском препису Савине *Службе Св. Симеону* (Lublin, MSD 538) после VIII и IX песме канона исписује читав текст катавасије, док је на почетку Симеонова дела текст тих химни забележен само инципитом? Зашто је у различитим преписима Теодосијеве *Службе Св. Симеону* начин исписивања канона Богородици и двају канона светом – различит? Зашто у једном препису први канон свецу има пун текст ирмоса, а други канон само инципите? Да ли зато што га у неким старим празничним минејима (Хил. 254) није било?

Практично гледано, за саму службу није битно да ли се канон Богородици и текст ирмоса узима из друге књиге, или из другог места (датума) те исте. Исто тако, ознака *гласа* или *подобна* уводи у други ниво надтекстовне организације. Морамо обратити пажњу и на те моменте, јер су то засад мртви сигнали неких битних развојних процеса.

Као другачији део, из нивоа службе ваља издвојити и богородичне тропаре. Они се налазе у сваком делу службе као смисловно-формалан демаркациони елемент. Свугде, осим канона, богородични могу да буду цитирани, тј. да се наводе инципитом, који активира вантекстовну (у смислу датог текста) околину. У канону, ипак, богородичан је писан у целини, често је повезан с тропарима акростихом (на пример, у акростиху „Теодосије недостојниј поју те оче Симеоне“ свако четврто слово је из богородичних тропара – Д, Е, О, И, О, О, И, Е<sup>4</sup>). Још не знамо који су богородични писани заједно са

---

4 У деветој песми због смисла, Теодосије је дао 5 тропара, па је богородични пети. Занимљив је случај са двојним акростихом, где слова богородичних тропара

каноним, а који су прилагођавани приликом писања, не знамо да ли је избор богородичних био слободан итд. И то је још један доказ како нам недостаје *Index hymnorum* наше православне црквенословенске баштине.

У прилогу овом чланку дајем структуру службе за 13. фебруар из љубљинског минеја MSD 538, са публикацијом текста Савине *Службе Св. Симеону* (по читању) и упоређење структуре Теодосијеве *Службе Св. Симеону* из четири нова преписа, која сам нашао у Варшави и Кракову у последње време. Из тих прилога се види како су различити нивои у тексту једне службе и како је велика њена некохерентност.

Видимо, дакле, да је служба такав тип текста културе где степен променљивости саставних елемената у оквиру увек памћеног ритуала одређује и степен памћења самих текстова.

Када говоримо о служби као о жанру, морамо бити свесни да нису у књижевном тексту њене жанровске ознаке (оне важе за микро-жанрове компонената), а да је одређујући фактор жанра сама богослужбена радња, „свјашченнодејствије“. Промене у текстовима служби нису узрок, него резултат промена у типичу. О. Прибислав Симић пише да „поредак вршења богослужења није никад прописиван ни од стране црквених власти, а још мање од световних. Ниједан црквени сабор није санкционисао било који типик. Иновације у богослужењу увек је доносио сам богослужбени живот Цркве“<sup>5</sup>.

Химнографска композиција службе лишава се своје некохерентности за време и у оквиру богослужења дана и постаје целовит текст у сакралној комуникацији човека с Богом. Јер, како каже Теодосије Хиландарац, није свецима потребна наша похвала, него нама, да бисмо имали неку духовну корист<sup>6</sup>, а св. Климент Охридски, у складу са мишљу светих Отаца, сажето формулише целу ситуацију те козмичке литургије: „Не своје бо кождо имат или дајет, но Божије“<sup>7</sup>.

---

састављају име аутора – Григорија Цамблака (XIV/XV), тах Андреја (XVI) и др. в.: С. Кожухаров, *Тах Андрей – един незабелязан химнописец от XVI в.* у: Старобългарска литература, XVIII, София, 1985, 150–160.

5 П. Симић, *Рад Светог Саве на осавремењавању богослужења у Српској Цркви*, у: *Свети Сава. Споменница поводом осамстогодишњице рођења (1175 – 1975)*, Београд 1977, 200.

6 "похвала же их јаже от нас, не онјех что пољзујушти, паче же нам спасеније съдјевајушти"; "от њих самјех (...) похваљнаја их к њим и приносим", в. Т. Јовановић. *Похвала светоме Симеону и светоме Сави Теодосија Хиландарца*, Књижевна историја, V, 20. Београд, 1973, 717, 739.

7 Св. Климент, *Слово на Рођење Пресвете Богородице*, в. Климент Охридски, *Събрани съчинения*, т. I, София, 1970, 205, 207, 208, фуснота 6.



## ДОДАТАК I

### Служба за 13. фебруар

Рукопис:

PL, Lublin, Metropolitalne Seminarium Duchowne (MSD) 538/1):

Минеј

служабни за фебруар – март из средине XVI века, лл. 36–40<sup>8</sup>.

Структура и текст:

Л. 36 13. фебруар. Памет преп. Мартимијана<sup>9</sup>.

У исти дан и св. Симеона Српског.

**Вечерње** (36–37)

На „Господи возвах“ 6 стихира светима и 3 Богородици.

Стихире у осмом гласу, подобан „О преславноје...“

36' Три стихире преп. Мартинијану.

„Ини стихири“ Симеону – глас и подобан исти:

Отче преподобне, Симеоне<sup>10</sup>, љубов Божију пријем, в гору свјатују внииде, јакоже Мисеј боговидец, Божија благодати насишчсја, преподобне Симеоне<sup>11</sup>, И<sup>12</sup> радујасја течеши к подвигу Христу Богу нашему, на небеснаја. И светилник в својеј земљи јависја, молисја о стадје својем<sup>13</sup>.

---

8 Овој служби претходи последованије св. Милентију (12. II). Иза ње се налази служба на 14. фебруар - св. Авксентију и св. Константину Ћирилу (Солунском). То је непознат, 24. препис те службе (л. 40<sup>1</sup>–45). В. А. Наумов, *Службата на св. Кирил Философ в един кирилски рѣкопис от Люблин*, у: *Studies on the Slavico-byzantine and West-european Middle Ages. In memoriam Ivan Dujčev* (=Studia Slavico-byzantina et mediaevalia europensia t. 1), Sofia, 293-299. Види: М. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*, Szczecin 2003 (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i studia t. 459), 64-75; *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, Wydanie drugie zmienione. Opracowali A. Naumow oraz A. Kaszlej przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, Kraków, Scriptum, 2004.

9 Ради се, наравно, о преподобном Мартинијану, чија се памет и данас слави 13. II. У данашњим минејима цела служба светоме је другачија.

10 Текст стихира је преправљан. Овде реч *Симеоне* је додата.

11 Две речи прецртане.

12 Додато.

13 Ова стихира одговара другој стихири на "хвалите" у САНУ 361.

Ти<sup>14</sup> преподобне храм свјатиј јависја, постом и молитвоју, јејуже пријат Владика свјатине иже к нишчим темже ти благодат дастеја, и истачајет рака твоја<sup>15</sup> присно исцеленија миро, отче Симионе непрестанно молисја Христу о творјашчих памјат твоју:<sup>16</sup>

Возљубив мимотечи царству<sup>17</sup>, избра богатство словеса Божија<sup>18</sup>, и тако изволив хранити, оставив саврсти и чада, и всја земнија красоти, и с'сшед в гору свјатују, с ангели Богу служааше, отче Симионе Христа Бога моли спастисја душам нашим<sup>19</sup>.

Слава: Богородичан: Благословенаја/и всенепорочнаја јаже кљатви човеки свободши рождеством си. благословљу и слављу тја срцем и усти вољеју блудјашча и к страстем пополз'шасја погибајушча и растљеваја, да поју твоју Владичице спасен и прављу силу: - /!/

И ниње: крестобогородичан: Тја пригвождајема видјашчи на кресте Иусе. и рани подјемљушча вољеју Владико. дјеваја мати твоја чадо глаголаше сладкоје. рани неправедни како трпиши, врачју исцеливиј немошч человјеком от тља всјех избави ни. мило-срдијем си: -

На стиховње: октоих

Слава и ниње: богородичан – без текста

**Утрење (37–40)**

Канон – један из октоиха и свецима два

---

14 Раније је било *Отче*.

15 Реч *твоја* прецртана.

16 Ова стихири одговара првој на "хвалите" у САНУ 361.

17 Раније је било: *Отче преподобне мимотече царство*.

18 Раније је било: *свјатаја*.

19 Ова стихири одговара стихири "на стиховње" која је у САНУ 361 готово иста за вечерње и за јутрење.

Песан I

М(артинијану), глас 4, инципит ирмоса „Морја  
чрмног“, 3 тропара и  
богородичан

С(имеону): „Други канон“, глас 8, ирмос „Воду  
прошед“<sup>20</sup>.

Божественноју љубовију раждег си душју и ум. угасил  
јеси плот'скија похоти. отче, невешественноје на  
земљи житије сотвори  
блаженне Симионе: -

37' Божественними сијанији/блистаја. В'сијај в срдца наша  
творјашчим свјатују памјат твоју. Стадо си от напасти  
Симионе блажене молитвами избави: -

Умртивил јеси тјело на земљи. пријем крст посљедова  
Христови животу сподобисја нестарјејемому отче  
Симионе преблажене:

Б: Плотију ис кровеј твојих пречистих Бог отчеје слово  
в'плотисја  
паче твари дјево Марије. јегоже присно моли плоти  
мојеја страсти умрвити.

Песан III

М: инципит ирмоса „Веселитсја о тобје“, 3 тропара и  
богородичан

С: „ин ирмос“: „Небескому кругу“:

Вес обљубив душевноје теченије мира бо в' плоти  
богоносе вне бив. Тјем бо пријем прмудренују славу и  
вјечнују отче причастије:

---

20 Канон осмог гласа који се укршта са каноном четвртог гласа преп.  
Мартинијану је овде скоро исти као у САНУ 361, али у песми трећој има само  
два тропара и то у обрнутом реду; исто тако трећи тропар недостаје у песми  
петој, нема кондака и икоса, нема другог тропара у песми седмој и светилна. На  
јутрењу нема стихира. Велика је сличност новог преписа софијским преписима,  
како их знамо по варијантама у издању В. Торовића. Реч је о рукописима НБКМ  
141 и ЦИАМ 89.

Цркви Божија вседјетелу Христу и в свјатују гору  
вселисја преподобне. тјем просијав добродјетельними  
свјетлостми. свјатаго в'зираја Симионе преподобне:

Б: На тобје пречистаја всевинниј за многоје милосрдије  
хотја вселитисја в человеческоје сушчество.  
Преслушанијем изгнан прежде тобоју Богородице паки  
обновихомсја:

38 Сједалан, глас 8, подобан: „Премудрост“  
- Мартинијану

„Ина сједална“ Симеону, глас 8, подобан исти:  
Царство житјејскоје оставив, и крст свој на раму  
в'спријем. и вес себе в'зложи Богу, в Свјатују гору  
пришествовав, и Свјатому Духу причастник бист, тјем  
и причастник јависја чјудотворенију миро источајет  
твојих мошчеј рака. Симионе преподобне моли Христа  
Бога гријехом остављеније подати:

Крестобогородичан: Агнца и пастирја и избавитеља  
Агница в'зирајушчи на крестје, в'склицааше вјерно  
в'пијушчи. мир радујетсја пријемља избављеније.  
утроба же моја горит зрјашчи твоје распјатије жеже  
трпиши за милосрдије милости дл'готрпеливе Госпо-  
ди. милости бездно источниче неисчерпајемј. умило-  
срдисја и даруј с'грјешенијем остављеније вјероју  
в'спјевајушчим божествен-наја ти страданија.

38 Песан IV  
М: без инципита // 3 тропара и богородичан  
С: „Ин ирмос“: „Услишах Господи“:

Струјами слез твојих отче проподобне. душевнија  
страсти омил јеси.  
божественноје бист пребивалишче:

Одјејаније крјепко. и клањаније приносја непорочно. и  
љубов незазору. исполъену отче преподобне Си-  
мионе:  
Благодат пријем блажене јако угодник истинниј.  
истачајет рака твојих мошчеј миро благодати:

Б: Ти чистаја храм Божија слави ис тебе бо без отца  
родисја Бог без сјемени. нетљенно с'блуде тја чистаја:  
-

Песан V

М: инципит ирмоса „Ти ми господи“, 3 тропара и  
богородичан

С: „Ин ирмос“: „В'скују мја отринул“: -

Јако многоплодовитаја лоза грозд процвјетушчиј отче.  
Симионе  
добродјејанијем божественним. покајанија вино  
истачаја. и страстнују мглу отгоња от души наших и  
срдца наша в'звесељаја: -

Напасти различнија. змиј непријазниј отче. в'здвиже на  
стадо твоје. но того оружијем крестним и молитвами  
порази. и мир от Бога отч'ству си испроси. богомудре  
отче Симионе:

39 Б: Мати Божија дјево Богородице. Божијим //  
просвјешченијем духом пречистаја. свјатији пророци  
свјатими гласи проповједааху. ис тебе Бог слово паче  
вини словеси вселисја. милосрдија ради многога:

Песан VI

М: инципит ирмоса „Пожру ти“, 3 тропара и  
богородичан

С: „Ин ирмос“: „Молитву си“: -

Свјетило тја имјејушче неблазно. настављајушчи путем  
живоносним богоносе. к истинње тобоју. приведени  
бивше. преблажене Симионе:

Бодрено извољив божествениј свјет. послати спасенију.  
иже в ношчи злбје невједенија. об'држими бјехом.  
показа всјем сини свјету и дни бити:

Божиј талант пријат. не скри и в земљи. но умножи  
пријат благословљеније. тебе ради словеси украсив. от  
њихже лучами свјетлими осија всја:

Б: Отјагчајем дреманијем лестним в'здвигни мја својим ходатајством. Мати Божија. не дај же ми уснути в греховњеј смрти. једина богорадованнаја.

Песан VII

39' М: инципит ирмоса „В пешчи“, // 3 тропара и богородичан

С: „Ин ирмос“: „Божија с'хожденија“: -

Јако да вишњеје царство пријемше. и славу неизреченну законом покорисја Владице. заблудшјују в'зискав обрјете. и на раму своју в'зем преподобне. јако пастир приведе в ограду покајанија: Славу некрадомују. и богатство незибљемо мудре. добродјејаније пријем и словеси украсив разумом ум из његоже чјудеса твоја свјетлаја послајутсја отче блаженне. вјерним слухи озарјаја во истину:

Б: Јединого от Тројица јединого породила јеси в двје существје. в состави једином Дјево јемуже појем „благословен Бог отец наших“:

Песан VIII

40 М: инципит ирмоса „Руце распостр“, 3 тропара / / и богородичан

С: „Ин ирмос“: „Седм седмицеју“: -

Божественнаго свјета исполъ бив. божественњеј славје јависја покојишче из његоже свјета божественного луча дајутсја. и вјерних лица просвјешчаја в'пијушчим. „Благословите“: -

В житији блажене пребиваја јако вториј Авраам по кончиње истачајет миро рака мошчеј твојих. вјероју бо просија с ангели в купје блажене в'пија „Дјети благословјете свјашченници појте“: -

Просвјетисја богоносе от Тројица свјетом разумним. облистаја срдца вјерних тму прогнав. и вјеру утврждаја недвижиму Симионе в'пијаше „Дјети благословјете“: -

Б: Струја нам јависја жива пресвјатаја Отроковице. от њејаже умршчвљенији написавшесја // живот обрјетајем в'пијушчи. „Дјети благословјете”: -

Ирмос (катавасија): Седм седмицеју пешч халдјејскиј мучитељ. благочестивим љутје раждеже. силоју лучшеју спасених видјев Творцју избавитељу в'пијаше „Дјети благословјете”: -

Песан IX

40' М: инципит ирмоса „Камењ нерукосечниј”, 3 тропара / и богородичан

С: „Ин ирмос”: „Удивисја о сем”: -

Видјети исподобисја отче богоносе. јеже надеждеју љубовноју. ихже око не видје ни ухо не слиша. ни на срдце човеку не в'зи иде красен јависја божественни-ми видјенији. Симионе блажене. красному Владицје предстоја. о стадје својем мољасја:

Днес радосно цркви твоја течет житије твоје. и принашајет ти пјеније весело. и благоуханије богатно твоја рака испушчајет. поданнују ти свјетлост. тјем нас не забивај. величајушчих тја Симионе блажене:

В'пијет ти хвално твоја честнаја великаја лавра. веселит тја зиждитеља. отч'ствољубца предлагајет мудре и хваљашчисја појет непрестанно Симионе о стаде твојем помолисја. с'хранитисја нерушимо:

Б: Браку неискуснаја роди јако всјех бољши земних. Бога бо всеј твари в'чревје в'мјестивши. и тому помолисја милостивно. јединство мира и благоустројеније и тишину црквам послати. и нам с'хранитисја от всјакоја бједи.

Ирмос (катавасија): Удивисја о сем небо и земља ужасошасја конци. јако Бог человјеком плотију јависја. чрево твоје пространјејши небес тјем тја Богородице ангел и человјек чиноначалија величајем: -

## ДОДАТАК II

### Теодосије, Служба св. Симеону

Структура нових преписа у рукописима<sup>21</sup>:

PL, Warszawa, Biblioteka Narodowa,

Акс. 2623 – минеј празнични за фебруар – август, из 1652. г.

Акс. 2825 – минеј служабни за јануар – фебруар, из XVII в.

Акс. 2857 – минеј празнични за фебруар – мај, из 1686. г.

PL, Kraków, Muzeum Narodowe – Biblioteka xx. Czartoryskich,

MNK 312 – минеј празнични за фебруар-август из 1630. г.

	<b>2623</b>		<b>2825</b>		<b>2857</b>		<b>312</b>
<i>Мало вечерње</i>	18’-19’		219’-220’		59’-60’		35-37
3 стихире							
4. гласа	+		+		+		+
Слава, глас 5,							
стихира	+		+		+		+
и ниње,							
богородичан	инципит		инципит		инципит		пун текст
3 стихире 2. гласа –							
на стиховње	+    +		+    +		+    +		+
Слава, глас 8,							
стихира	+		+		+		+
и ниње							
богородичан	инципит		инципит		инципит		пун текст
 <i>Велико вечерње</i>	 19’-23’		 220’-225’		 60’-65’		 37-42 45-48
„Блажен муж”	+		-		-		+
На „Господи воззвах“							
3 стихире							
5 гласа	+		+		+		+
3 стихире							
2 гласа	+		+		+		+

---

21 M. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna...*, s. 76-99.



Слава, глас 6, стихира и ниње, богородичан Вход. Прокимен. Чтенија Литија, 3 стихире, гл. 4 Слава, глас 5, стихира и ниње богородичан На стиховње – 3 стихире 4 гласа Слава, глас 3, стихира и ниње, богородичан Тропар, глас 3 Слава и ниње, богородичан, глас 3 Отпуст	+  пун текст + + + + пун текст + + + пун текст + без текста +	+  инципит + + + пун текст + без текста +	+  инципит + + + пун текст + без текста +	+  пун текст + + + пун текст + без текста +
<b>Повечерије</b> заједнички канон – напомена о читању	23'  +  +	  -  -	  -  -	  -  -
<b>Јутрење</b>	23'–34	225–234'	65'–76'	48, 43–44 49–60 65–66 61–64 67–70
На „Бог Господ“ Тропар глас 8, 2х Слава (глас 3) и ниње, бог. гласа	инципит без текста без текста	инципит без текста без текста	инципи без текста без текста	инципит без текста без текста

По 1 катизми – седалан				
8 гласа, 2х	+	+	+	+
слава и ниње,				
бог.	пун текст	пун текст	пун текст	пун текст
	<b>2623</b>	<b>2825</b>	<b>2857</b>	<b>312</b>
По 2 катизми – седалан				
1 гласа, 2х	+	+	+	+
Слава и				
ниње, бог.	пун текст	пун текст	пун текст	пун текст
Полијелеј	или непорочни	+	+	+
Седалан, глас 8	+	+	+	+
Слава и ниње,				
бог.	пун текст	пун текст	пун текст	пун текст
Степ. антифон,				
г. 4	+	+	+	+
Прокимен. Стих, "Всјакоје				
диханије", Јев. од Мрк;				
по Пс 50				
стихира гл. 6	+	+	+	+
Канони				
1. Богородици,				
8 гласа б)	б)	б)	б)	б)
2. Симеону				
први,				
4 гласа в)	в)	в)	в)	в)
3. Симеону				
други,				
8 гласа г)	г)	г)	г)	г)
После III. Песме				
седалан,				
гл. 8	+	+	+	+
богородичан	пун текст	пун текст	пун текст	пун текст
После VI. песме				
кондак,				
гл. 6	+	+	+	+
икос д)	+	+	+	+
После IX. песме				
два				
светилна	+	+	+	+
богородичан	пун текст	пун текст	пун текст	пун текст

На „хвалите” 3 стихире				
глас 2	+	+	+	+
Слава, глас 8,				
стих.	+	+	+	+
и ниње,				
богородичан	пун текст	пун текст	пун текст	пун текст
Славословије				
велико	+	+	+	+
Белешка о помазивању				
миром и 2 стихире,				
слава, глас 6, и ниње,				
инципит				
богородичног,	+	+	+	+
<i>Литургија</i>	34	234’	76’	70
од оба канона песен VI,				
прокимен, стих апостол,				
алилуја, Јев.,				
причастан	+	+	+	+

#### *Напомене*

а) Погрешно натписано *на стиховње*.

б) У рукописима 2623 и 312 имамо пун текст ирмоса и канона. У рук. 2825 – само инципит првог ирмоса. У рук. 2857 – инципит ирмоса и белешка да је канон писан „на молебње”.

в) Канон св. Симеону први има инципите ирмоса и пун текст. У рук. 2857 у наслову је испуштена реч *оче* и у другом тропару VII песме уместо речи *ти* има *сиј*.

г) Канон св. Симеону други (мироизлитију) има инципите ирмоса и пун текст. Иза канона у свакој песми следи катавасија „Отврзу уста”.

д) У три рукописа, изузев 2825, припев икоса је означен *људије*.

## СТАРИ СРПСКИ РУКОПИСИ У ПОЉСКОЈ

Овако формулисаној теми могло би се прићи на два начина. Један би се састојао у попису рукописа српске језичке редакције уз њихову кодиколошку анализу, али то подразумева већи број споменика, физички сачуваних библиотечких јединица, што са српским рукописима у данашњим пољским библиотекама није случај. Када читамо изузетно занимљиву студију Ђ. Трифуновића о Лесима и Лешкој земљи у старој српској књижевности<sup>1</sup>, видимо да се готово сви подаци које он наводи односе на географска подручја чије библиотеке, силом прилика, не могу да уђу данас у оквире овог реферата. На тај начин и терен контаката Пољске са старом српском – и уопште византијско-словенском – културом прилично је сужен у односу на оно што је вековима било и оставило доста трагова. Овој теми се због тога намеће други, шири приступ: навођење и обрада оних рукописа у пољским збиркама који су везани за српско тло или за књижевност и писменост српског народа.

Најстарији ћирилски рукопис, познат под називом *Супрасаљски зборник*, а вероватно и неке друге рукописе, као и предлошке неких рукописа супрасаљске збирке<sup>2</sup>, донели су у Благовештенски манастир калуђери са Балкана. Они су се задржали у манастиру и сигурно су се бавили и преписивањем књига. Данас се, чудом враћен из Канаде, највећи део *Супрасаљског кодекса*<sup>3</sup> чува у варшавској Националној библиотеци, где се, као симбол, налазе и остаци фресака Нектарија Србина у одељку Окружног музеја у Бјалистоку, смештеном у самом манастиру. (Епископи Пољске Аутокефалне Православне Цркве положили су 3. јуна 1984. године камен темељац за реконструкцију супрасаљског храма, разрушеног

---

1 Ђ. Трифуновић, *Леси и Лешка земља у старој српској књижевности и писмености*, Зборник за славистику, 21, 1981, 59–67.

2 Бивша супрасаљска збирка је данас, углавном, у Библиотеци Литовске академије наука СССР (109 рукописа), али се налази и у другим колекцијама Совјетског Савеза (на пример, у Лењинграду, у Библиотеци АН СССР постоји *Супрасаљски зборник* 1507. г. Матеја Десетог и др.). У многим рукописима из те збирке има језичких и правописних трагова српског језика.

3 Пољски део *Супрасаљског кодекса* чува Biblioteka Narodowa, BOZ 201, в. Я. К. Щапов, *Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики*, ч. I, М. 1976, 54–64, No 18. Љубљански део носи сигнатуру *NUK Cod. Кор. 2*, а лењинградски – *GPB Q. перг. I. 72*.

1944. године. Ова црква, која ће бити поново подигнута, биће и даље симбол солидарности Севера и Југа.)

Од великог је значаја и збирка састављена од шест рукописа, које је доктор медицине Рудолф Гутовски донео 1863. године у Краков из манастира Светог Димитрија у Прилепу и поклонио их Универзитетској библиотеци (Biblioteka Jagiellońska, рукописи бр. 932–937). Збирка садржи рукописе настале, по свој прилици, у Македонији, који су припадали манастиру Трескавац изнад Прилепа. Ова се збирка, иако изузетно важна, нашла у Пољској случајно и не говори ништа о културним везама између Пољске и Балкана у средњем веку. Даћемо, ипак, кратку анализу, користећи каталог Шчапова и на основу сопствене анализе. За датирање и резултате које је донело проучавање водених знакова помоћ нам је пружила Љупка Васиљев из Народне библиотеке Србије, којој овом приликом топло захваљујем.

Рукопис под бројем 932 (Шчапов 73, т. I 115–117) писан је на пергаменту (делимично према грчком тексту XI и XIV в., а делимично по старом ћирилском) и на папиру из XIV–XV века. Тај рукопис представља зборник са делима триода, минеја, октоиха и требника. Језик споменика једним, новијим, делом припада српској језичкој редакцији. Због своје необичности зборник заслужује дубоку литургијску анализу и свестран кодиколошки опис<sup>4</sup>.

Рукопис под бројем 933 садржи одломак четворојеванђеља са текстом по Матеју од 13,8 до 17,22 са уобичајеном поделом на читања од 5. до 8. петка по Духовима, с тим да је читање Мт. 15,21–28 предвиђено за 17. недељу, што је реткост. Осим зачала, или Амонијевих глава (црвена слова од 51. до 58), има и трагова опширних глава, означених плавом бојом. Листови су побркани и морали би ићи следећим редом: 14, 13, 16, 15; има их шеснаест, а не петнаест како наводи Шчапов (бр. 74, ц. 117). Његово датирање рукописа XVI веком Љ. Васиљев исправља на трећу четвртину XV века.

Рукопис под бројем 936 је минеј за септембар, из педесетих-шездесетих година XV века, а под бројем 937, из краја XV века, јесте октоих 7. и 8. гласа, без краја, са малом заставицом на л. 90 (Шчапов, бр. 77, с. 119 и бр. 78, с. 119–120).

Без сумње, највећу вредност за нас има рукопис који носи број 934. То је минеј за фебруар, из друге половине XIV века, са, изгледа, најстаријим пуним преписом Теодосијеве *Службе светом Сави* (62р–84р). Од петнаест преписа службе сачуваних у Југославији само два су из XIV века (Пљевља, 109 и Пећ, 53), четири су из XV, осам из XVI и

---

4 В. Т. Кръстанов, *Славянские палимпсести*, у: *Описание и каталогизирование средневековых рукописей*, София, 1984, 51 (са грешком у броју).

један из XVII<sup>5</sup>. У Хиландару само је препис под бројем 254 из XIV века (последња трећина), док су остала три рукописа млађа: бр. 161 из друге половине XV, бр. 241 из 1593. године и бр. 249 из краја XVI века (видети још и *Стихирап Спиридона* из 1837. год., бр. 558)<sup>6</sup>. У Бугарској сви су преписи млађи – један из краја XV или почетка XVI века, три из XVI и три из XVII столећа<sup>7</sup>. Други преписи засад ми нису познати.

Пре неколико месеци, обилазећи све основне збирке рукописа у Пољској, наишао сам на нов, досад непознат препис те исте службе. Налази се у празничном минеју јужноруске редакције у Историјском Музеју у Саноку (PL, Sanok, Muzeum Historyczne, бр. 9262) и потиче из 1632. године. Овај рукопис раније је био у Библиотеци Музеја Саноцког краја (Muzeum Ziemi Sanockiej) и носио је сигнатуре 3146 и 8022, а пре последњег рата био је власништво Музеја Друштва „Lemkivščyna“ [Лемківщина] у Саноку (ч. 130.11). Има 332 листа, 300 × 175, са књижевним пољем 240 × 130, по 30 редака на страни. Водени знак: торб, секира с почетка XVII столећа (1608–1622); орнаментика скромна. Рукопис је оштећен, недостају му почетак и крај – почиње 4. децембром (2 последња листа 22. свешчице), а завршава се 24. априлом (прекид у служби светом Ђорђу: други канон, песан 7, тропар 3); има и лакуна, због чега и нашој *Служби* недостаје крај (видети *Прилог*).

Теодосијева *Служба светом Симеону* налази се на листовима од 283v до 293v и текстуално се поклапа са познатим текстом *Службе*, штампаним и у *Србљаку*<sup>8</sup>. На левој маргини л. 283v има изузетно важна

---

5 Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд, 1982, 238. и даље (у индексу пропуштен број 839). Пећ 53 (у Богдановића 839) јесте из последње четвртине XIV в., тако да је само рукопис Пљевља 109 (Богдановић 838) могао да конкурише краковском препису *Службе*. (Видети још у истом Инвентару Р 106 и Р 231 нестале у време рата.)

6 Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд, 1978, 313. и даље.

7 Б. Христова, Д. Карацова, А. Икономова, *Български ръкописи от XI до XVIII век запазени в България. Своден каталог*, т. I, Софија, 1982, 339. и даље – пет преписа; Б. Цонев, *Опис на ръкописните и старопечатните книги на Народната библиотека в София*, [т. I.] Софија, 1910, 98 (број 136); М. Стоянов, Х. Кодов, *Опис на славянските ръкописи във Софийската народна библиотека т. III*, Софија, 1964, 71–72 (број 904).

8 Транскрипција једног преписа (из Музеја Српске Православне Цркве број 22 и 3. четврт. XVI в.) са преводом на новосрпски у: Србљак, *Службе*, канони, ака-тисти, приредио Ђ. Трифуновић, превео Д. Богдановић, т. I, Београд 1970, с. 139–217; в. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд, 1970, 278–280. Први пут Теодосијева *Служба светом Симеону* била је штампана у *Празничном минеју* Божидара Вуковића у Венецији, 1536–1538.

приписка писца:

Не мни читателю ласкавы и(ж) стго Семішна новы(м) миротворце(м) написа(х), абы в сн времена сіа сячшишася, но вѣ зводѣ из него(ж) писа(х) минею сію також(д)е вѣ написано но(в) миротворе(ц). зводови(ж) лѣта записаны тако: ро(к) бжїа афне а(з) же преписа(х) сію книгѣ року бжїа ахлв.

На доњој маргини слова молитве: хр(с)те егда придеси мирѣ судити грѣшнаго пощадн ма.

На тај начин добијамо и годину у којој је писан и предложак саноцког минеја – 1555<sup>9</sup> и доказ да је стара српска књижевност живела и у православној средини пољско-литовске државе, и то баш у време херојског подвига Петра Могиле, који је хтео да спасе (преко подизања културног нивоа и јачања верске свести) православни живаљ у другој вероисповедној средини.

У прилогу дајем поређење структура двају пољских преписа *Службе*. Њихов текст објавићу идуће године у „Археографским прилозима“ Народне библиотеке у Београду.

На крају морам да споменем да се у краковској универзитетској збирци налазе две крмчије из краја XV века, важне за историју *Крмчије светога Саве*. Првој (Акц. 34/1952; Шчапов 86, т. I, 130–133) главе 44–64. састављене су на основу српске крмчије; друга (Акц. 71/1952; Шчапов 89, т. I, 136–156), осим српске редакције, садржи и староруске споменике и две повеле пољског краља Казимира Јагелонског (из 1457. и 1468. године).

Заслужује пажњу и леп рукопис *Посланице Мојсеју Путнику* Захарије Орфелина из 1757. године, писане приликом његовог устоличења. Тај рукопис се чува у Универзитетској библиотеци у Вроцлаву (IV Fol. 88s)<sup>10</sup>.

У овом раду говорио сам само о најважнијим рукописима, пре свега о она два са Теодосијевом *Службом*. Надам се да још нисмо открили све манускрипте који се везују за српску прошлост и зато могу да кажем да о старим српским рукописима у Пољској још увек знамо веома мало.

---

9 Правопис саноцког преписа из 1632. г. јесте рускоцрквенословенски, али има трагова и јусовог правописа, нпр. до(с)чж(д)не (284в), благож(т)рѣвик (292г) и др., што говори о бугарском, или, вероватније молдавском пореклу предложака музеја, можда и тог из 1555. г.

10 Раније је био у Библиотеци манастира Грисен (Grüssen), а затим у Краљевској и универзитетској библиотеци у Вроцлаву (Königlich und Universitäts Bibliothek Breslau). У српској науци познат је по издању Смиље Мишић, *Орфелинов поздрав Мојсеју Путнику*, Нови Сад, 1959; в. М. Павић, *Историја српске књижевности барокног доба*, Београд, 1970, 167 сл., расправе Р. Михаиловић у Зборнику за ликовне уметности и др. У Шчапова број 231, т. II, 95 и 97 (без литературе).

## ПРИЛОГ

### СТРУКТУРА СЛУЖБЕ СВЕТОМ СИМЕОНУ СРПСКОМ ТЕОДОСИЈА ХИЛАНДАРЦА ПО КРАКОВСКОМ (БЈ 934) И САНОЦКОМ (МХ 9262) ПРЕПИСУ

Датум: 13. фебруара

Наслов:

БЈ 62г: памѣт иже въ стѣи(х) ѡца нашего свѣтѣна оучителя  
срѣбскаго. новаго муроточ'ца.

МХ 283v: памѣ(т) иже въ стѣ(х) ѡ(т)ца наше[го] семѣйна оучителя  
срѣбскаго новаго муротворца.

Мало вечерње: БЈ 62г–63г; МХ–283v–284г

три стихире четвртог гласа

Слава, глас 5: стихира

И н(и)ѣа: богородичан – инципит

На стиховне: стихира прва, глас 2

стих: Пс 115,6

стихира друга

стих: Пс 149,5

стихира трећа

Слава, глас 8: стихира

И н(и)ѣа: богородичан – инципит

Велико вечерње: БЈ 63г–68v; МХ–284г–287г

'Блажен муж' – први антифон прве катизме

На 'Господи воззвах' – 8 стихова; стихире три петог гласа и три  
другог гласа

– „мироизлитију“, Слава, глас 6: стихира, И н(и)ѣа:

богородичан – БЈ: потпун текст,

МХ: инципит

Прокимен дневни



Чтенија:

БЈ 64v–66г: Прем. 3,1–9  
Прем. 4,7–15  
Прем. 5,15–6,3

МХ 285г: чтенїа прп(д)бническа писаны септѣ(м) ѿ  
(прва три месеца у минеју су изгубљена; дакле, памети св.  
Харитона Исповедника и поменутих читања 28  
IX нема)

На литији

три стихире четвртог гласа  
Слава, глас 5 – стихира  
И н(и)ња: богородичан

На стиховне: стихира прва четвртог гласа

Стих: Пс 111,1  
стихира друга  
Стих: 115,6  
Слава, глас 3 – стихира  
И н(и)ња: богородичан  
Тропар глас 3

МХ 287г: Слава и н(и)ња: богородичан – без текста

МХ 287г: Отпуст

БЈ 68v: на агри(ф)нї. канw(и). стом(о)у сѣмешноу. и савѣ. на кон'ць  
книге сик ици. аще не воудеть велик  
ве(ч)р'не  
данас на крају књиге тог канона нема

Утрење: БЈ 68v–84г, МХ 287г–293v

На 'Бог Господ': тропар 8 гласа двапут – инципит

Слава глас 3  
и н(и)ња – богородичан гласа

1 катизма – седалан првог гласа (двапут) – у  
МХ без завршног дела

Слава и н(и)ња – богородичан – у  
МХ без завршног дела

2 катизма – седалан првог гласа (двапут)  
– Слава и н(и)ња – богородичан  
Полилеј или непорочни – кое Хоцеши  
Седалан осмог гласа  
Слава и н(и)ња: богородичан  
Степенен антифон четвртог гласа  
Прокимен: Пс 115,6 (БЈ: глас 7)

’Всакоје диханије’

Јеванђеље: Мк, трећа недеља поста = Мк 8,34–9,1

По Пс 50: стихира шестог гласа

Канони

А. Богородици, осмог гласа

БЈ 70г: коу(н). бѣи. гл(с). ѿ. на. ѿ. ром(с). во. п(р). и стом(о)у на.  
ѿ. гл(с). д. по. д. гл(с).  
ѿ.  
по. ѿ. пѣ(с). д. ром(с). гл(с). ѿ:

МХ 287v: кан(н) бѣи гла(с) ѿ пѣ(с). гл(с). д ром(с) водоу проше(д)  
писа(н) нос(м)вриа. гѣ

(и службе св. Јовану Златоустом 13. IX у рукопису  
нема)

Б. св. Симеону први, четвртог гласа

БЈ 70v: кан(н) иже въ сты(Х). шца нашего. сумешна сръб’скаго.  
новаго муроточ’ца  
кромѣ. ром(с). имы. ст(Х)в. ѿг. иже зачала сице глашають  
въкупъ суце.  
ѿш(д)сѣ нед(с)ины пою те уче сумешне

МХ 287v: кан(н) иже въ сты(Х) ш(т)ца нашего. семѣнна.  
сръб’скаго новаго муроточца.  
кромѣ ром(с). имы. сти(Х). ѿг. и иже зачала сице глашаю(т)  
въкупъ суце.  
ѿш(д)сѣ нед(с)ины пою тд сумеш(н)

БЈ 71г: канw(н). дрoу(г). стго смешна. въ нѣм'же w  
мврwизли(т)ю. стыи(Х) кго моци  
и стык кго раки.

МХ 288г: кано(н). дрoу(г). стго семївна въ не(м)же w мврoизлитїю  
сты(Х) его мwщїк и  
стыа его рак.

Катавасїя: 'Отверзу уста моја'

После треће песме:  
седалан осмог гласа  
богородичан

После шесте песме:  
кондак шестог гласа  
икос

После девете песме  
светилан први  
светилан други  
богородичан

На 'хвалите' – на 4, другог гласа

МХ 293v: прва стихира и две прве речи друге; (на листу 294г  
имамо службу св.

Теодору Тирону 17. фебруара).

БЈ 82г и даље:

четири стихире  
Слава глас 8 – стихира  
и н(и)ња – богородичан  
Славословије велико  
и дак(т) се масло бра(т)нама'. w(т) кандила стго. аще ли

к(с) мврw стгw.

мврw(м) помазоукм, се поюще ст(Х)ре. стм(о)у. гл(с).  
д. самогл(с). вькоупь

вси.  
стихира  
Стих: Пс 115,6

стихира  
Слава, глас 6 – стихира  
И н(и)ња – богородичан – инципит

На литургији – БЈ 84г, МХ –  
од оба канона песан шеста  
прокимон глас 7: Пс 115,6  
стих: Пс 115,3  
Апостол: Гал 5,22–6,2  
Алилуја: Пс 111,1  
Јеванђеље: Мт 11,27–30  
Причастен: Пс 111,6

### Напомене:

1. Упоредићења двају пољских преписа Службе је на нивоу структуре те химнографске композиције и зато не узима у обзир ортографске, морфолошке, лексичке и друге ситне разлике.

2. Канони су укрштени. Канон Богородици у БЈ 934 има пун текст ирмоса и по четири тропара у свакој песми (са богородичним). Канон светом Симеону (први) има инципите ирмоса и по четири тропара (са бог.), која чине насловни акростих. Због акростиха у деветој песми има пет тропара (са бог.). У наслову тог Канона писац МХ 9262 је пропустио реч **вче**, коју имамо у акростиху у тексту. Исто тако МХ у другом тропару седме песме уместо **ты** има **сьи** и тако мења **пою те** на **пою се**. Други Канон – мироизлитију има инципите ирмоса, и по шест тропара (са бог.).

3. Припев икоса у БЈ означен је ознаком **лю(д)к**.

4. „Подобни“ су исти у оба рукописа.

5. Захваљујем мр Ромуалду Бискупском из Историјског Музеја у Саноку на сликама текста Службе.

## ПРЕПИСИ ДЕЛА АРХИЕПИСКОПА ДАНИЛА II У ЋИРИЛСКИМ РУКОПИСИМА У ПОЉСКОЈ

Међу ћирилским рукописима који се чувају у Народној библиотеци у Варшави постоји група од пет рукописа, који су пре другог светског рата припадали библиотеци лавовског Универзитета (Biblioteka Uniwersytetu Lwowskiego = BUL). У тој групи се нашао и познати лавовски препис Даниловог зборника, који смо годинама сматрали несталим, а који је микрофилмиран 1974. године<sup>1</sup>.

Прву информацију о рукопису дао је и библиотечки опис кодекса урадио сардник Народне библиотеке г-н Анджеј Кашлеј (Andrzej Kaszlej). Он је обавестио о томе и српску јавност, када је послао, поводом годишњице Данилове смрти, извештај о томе редакцији *Зборника за славистику*.<sup>2</sup>

Рукопис је данас означен сигнатуром Акс. (Akcesja) 10780, док је у библиотеци лавовског Универзитета носио број 198 III. Има 181 лист; димензије листова су 310x205мм, а текст је писан углавном у по 26 редова на страни. Писмо је молдавски полуустав, са траговима српског протографа, а писала је једна рука. Заставица на л. 1 је правоугаони, квадратни оквир обликован густим преплетом трака, са крстом, окруженим флоралним мотивима у средини. Са доњег десног угла израста стабљика, висином равна бочној страни заставице, а са доњег левог угла – стабљика која досеже до половине висине. Са горњих углова се повијају гранчице према средини заставице, где се налази тролист. Иницијали, иницијална слова, наслови и поднаслови писани су црвеним мастилом, које се на микрофилму слабије чита. Наслови су исписани уставним писмом висине три реда. У поднасловима слова су као у тексту, али поједине речи имају двоструку висину. Иницијали, ако су

---

1 Микрофилм број 46114.

2 А. Kaszlej, *Odnaleziona kopia dzieła Daniela II Żywoti kraljeva i arhiepiskopa srpskih*, *Зборник за славистику* 36/1989, 109-112; idem, *Rękopisy cyryliczne w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie*, у: *Prace badawcze i bibliograficzne nad zbiorami rzadkich i cennych ksiąg i dokumentów. Materiały z seminarium polsko-radzieckiego, Warszawa 8/10 października 1985*, Warszawa 1991, s. 81; *Nad złoto droższe. Skarby Biblioteki Narodowej*, pod red. H. Tchórzewskiej-Kabaty i M. Dąbrowskiego, Warszawa 2000, 112-113 (са сликом л. 1).

патетични, стижу до висине 9 редова, али су већином висине 5-6 редова, а са декоративним елементима и до 10-11 редова. Основни елемент декора је граница која израста са доњег дела иницијала, а са самог тела слова понекад израстају мале витице. Сви иницијали израстају на граничној линији маргине и текстовног блока, улазећи мало десном страном у сам блок.

Повез је новији – дашчице пресвучене кожом смеђе боје, са украсима изведеним у техници слепог отиска. На бочним ивицама су видљиви остаци спона са копчама. На корицама је мрежа од укрштених дијагонала, а у тако добијеним ромбовима налазе се отисци печата у облику розете.

Записа писара нема, али се на неколико места спомиње „раб Божи“, Глигорије Јурашко, који је ову књигу, звану „љетописец“ или „саборник“, купио од попа Јоана из града Хотина 20. новембра 7083. (1574) год. и поклонио 7096. (1587/88) год. манастиру Сучевица, у цркву Васкрсења Господа нашег Исуса Христа, у дане Јона Петра војводе. Ти записи су већином објављени у Даничићевом предговору, у издању Даниловог зборника, одакле их је преузео и Љ. Стојановић<sup>3</sup>. Глигорије Јурашко каже за себе да је „урикар“, што значи да је био писар дворске канцеларије<sup>4</sup>, а споменути владар је војвода Петру V Шкјопул (Șchiopul), који је владао у три наврата: 1574–77, 1578–79. и 1582–91. У рукопису има и других мањих записа на црквенословенском, украјинском и пољском језику, а исто тако и проба пера.

Рукопису је додато латинско писмо, које је 17. новембра 1798. год. Теофил Холдајевич, проректор лавовске унијатске Богословије, послао Роберту Куралту (Curalt), кустосу библиотеке лавовског Универзитета. Холдајевич сасвим добро представља садржај рукописне књиге (стр. I–IV).

На тим листовима писма има и других белешки – на стр II неко је записао да у Сучевици постоји још један препис истог дела<sup>5</sup>; на стр.

---

3 *Животи краљева и архиепископа српских*, издао Ђ. Даничић, Београд 1866, стр. VI; *Стари српски записи и натписи*, скупио их и средιο Љуб. Стојановић, књ. 1, Београд 1902. (друго изд. 1982), бр. 714 и 715, 220.

4 *Diționarul explicativ al limbii române*, București 1975, p. 1000; <<http://dexonline.ro/search.php?cuv=uricar>>.

5 Ради се, вероватно, о препису из 1567. год. монаха Азарија. Мора се поставити питање утицаја Даниловог зборника на молдавску историографију XVI и XVII века; В. I. – R. Mircea, „*Les vies des rois et archeveques serbes“ et leur circulation en Moldavie. Une copie inconnue de 1567*, *Revue des études sud-est européennes*, IV (1966), 3–4, 393–412.

III унијатски калуђер, професор лавовског Универзитета - Модест Михаил Хрињевјецки допушта могућност да је Јован Рајић користио наш рукопис приликом писања своје *Историје*. На страни IV налази се податак о Даничићевом издању *Житија*.

Ђ. Даничић је стварно познавао наш препис, сигурно полазећи од П. Шафарика, који је 1838–39. год. добио копију и лавовског преписа Даниловог зборника, а десет година раније је добио и карловачке копије. Овог пута је Шафарику текст преписао неки семинариста Бјежецки, а колационирао Јаков (?) Гловацки или Головацки<sup>6</sup>. Даничић подвлачи слабости лавовског преписа, али га користи у издању. У сложеном систему знакова, лавовски препис се означава у тексту на следећи начин:

– у заградама са крстом – текст или облик који постоји само у лавовском рукопису (Л);

– само у заградама – текст у Л је као у Карловачком млађем (Кб), но не постоји у Карловачком старијем (Ка). Текстова између два крстића (текст у Ка и Кб се подудара) и између крстића и звездице (текст је издат по Ка) нема у Л.

Састав лавовско-варшавског преписа је занимљив по томе што у њему нема Житија архиепископа Данила II, него постоји само кратка белешка о његовој смрти, која одговара завршном делу код Даничића (стр. 377). Ево садржаја преписа са одговарајућим странама издања:

Увод	Рукопис:	1–2	Даничић:	1
Урош		3–16		2–21
Драгутин		17–52		22–53
Јелена		53–102		54–101
Милутин		103–169		102–161
Стефан		171–230		162–214
Дечански				
Стефан		231–248		215–231
Душан				
Увод		249–251		232–234
Арсеније I		251–294		234–272
Сава II		294–296		273–275
Данило I		296		275
Јоаникије I		296–314		276–291
Јевстатије I		315–343		292–319
Јаков		343–345		320–321

6 J. Vašica, J. Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze*, Praha 1957, 6–7, cod. C(Š).

Јевстатије II	345–346	322–323
Сава III	346–347	324–325
Никодим	347–348	326–327
Данило II	348–349	(328)–377
Јоаникије	349–350	378–379
Сава	350–354	380–383
Јефрем	354–356	384–386

Без обзира на то што су, како то у уводу пише Даничић, текст и језик лавовског преписа лоши, радујемо се његовом повратку у науку уочи критичког издања Даниловог зборника.

Осим *Житија краљева и архиепископа српских*, међу ћирилским рукописима пољских збирки имамо два преписа химнографског дела Данила II – *Службе Светом архиепископу Арсенију* на дан 28. октобра. Обе су у минејима из збирке бившег унијатског капитула у Пшемишљу (Przemyśl), која се после рата нашла у Варшави.<sup>7</sup>

VN, Акс. 2625

Минеј за октобар и новембар из 1555. год., 347 л., 305x195мм. Недостаје крајни лист. Молдавско-јужноруски полуустав. Писао га је дијак Јоан за цркву Св. Онуфрија у манастиру у Посади Риботицкој; исте године Јоан је преписао читав годишњи састав богослужбених минеја, готово сав сачуван у Варшави.<sup>8</sup> Под 28. октобром (на маргини је споменута муч. Петка, без последовања) налази се служба Теренцију и Неонили, а у њеном киноварном наслову (л. 146) стоји да је истога дана и спомен Светог архиепископа Арсенија и да се његова служба налази на крају књиге. Није она на крају књиге, већ је на крају октобарског дела, одмах иза службе за 31. октобар, на листовима 165–168'. Њену структуру прилажемо у додатку. Уз текст службе дијак Јоан још једном пише о себи, о Светом Онуфрију и одаје хвалу Богу „давшему по зачалъ конец“. У новембарском делу, на лл. 301'-305', под 22 XI, се налази и препис *Канона на Ваведење Богородично* Константина Преславског.<sup>9</sup>

VN, Акс. 2812

Минеј за септембар-октобар, XVII век, 383 л. 320x210мм, молдавско-јужноруски полуустав. Под датумом 14. октобра има службу преп. Петки (л. 271–285); На л. 359' је спомен Стефана Саваита, „творца каноном“, дакле, синовца св. Јована Дамаскина. У наслову, иста као у Акс. 2625, информација о Служби Светом Арсенију: „Служба јего

7 M. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna...*, 100-107.

8 E. Naumow, *Ioann z Posady Rybotyckiej i jego mineje*, у: *Polska – Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*, t. II, Przemyśl 1994, 335-340.

9 *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce...*, nr 584, 277-278.



писана на конци књиги сеја. јеже појетеја в сиј дењ или во ин. јако волит предстатељ“, а на маргини је постављен знак „зри“. Сама служба је и овде иза 31. октобра, на листовима 379–383.

Службе у оба рукописа су, у текстолошком погледу, готово исте, што се види у прилогу. У језичком погледу текст у Акс. 2625 је исправнији, мада и тамо има грешака и недоследности.<sup>10</sup>

У дванаест рукописа (устава, минеји, часослов, служабник) има тропар и кондак српском јерарху, с тиме да је датум прославе у четири случаја смештен на 27. октобра. Два рукописа (BN Акс. 2715, 2774) имају поред тропара и кондака још и богослужбена упутсва са инципитима других песнопенија. У Акс. 2576 текст тропара је доста различит од уобичајног.

Спомен св. Арсенија налазимо у месецеслову само трију јеванђеља (MSD 551, BN Акс. 2530, 2649), али увек са св. Савом и св. Симеоном.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Rekopisy cerkiewnosłowiańskie...*, nr 602, 289-290.

<sup>11</sup> *Исто*, 526, 528, 532.

## Прилог

Структура служби св. Арсенију у рукописима PL, Warszawa, BN, Акс. 2625 и Акс. 2812.

### *Вечерње*

На „Господи воззвах“ глас 5

1. Радујсја, преосвјашченије свјатитељу...

2. Радујсја, свјашченне свјатитељу...

3. Радујсја, благоглаголиваја главо...

Слава, глас 6:

Возија весвјетлаја...

И ниње: – инципит богородична: Богородице, ти јеси лоза...

На стиховње, глас 2

1. Извољив лучшаја...

2. Сербскаја великаја церков...

Слава, глас 8:

Небеснаго царствија благодат...

и ниње:

2812: Ти јеси Богородице, оружије наше и стјена. Ти јеси заступница, к тебје прибјегаје. Тја и ниње призивајем на молитву, да избавивши нас от враг наших.

2625: без текста

Тропар, глас 8: Милостињи наставниче...

### *Јутарње*

по 2. катизми, седалан глас 8:

Грјадите вси вјернии...

и богородичан – без текста

*Канон* гласа 6

Ирмоси: Помоштник и покровитељ...

(Текст канона као у штампаним минејима и у *Србљаку*).

Песан I: инципит ирмоса + 3 тропара + богородичан

III: ирмос цео + 3 тропара + богородичан

седалан гласа 4

IV: инципит ирмоса + 3 + богородичан

V: ирмос цео + 3 + богородичан

VI: ирмос цео +3 + богородичан

кондак и икос

VII: инципит ирмоса + 3 + богородичан

VIII: ирмос цео + 3 + богородичан

IX: ирмос цео + 3 + богородичан

светилан

На хвалите, глас 4

1. Мимотече земнаја...

2. Чјувствија ти...

3. Наитије свјатаго...

Слава гласа 6:

Превзиде памјат...

и ниње – инципит бог.: Творец и избавитељ.

И ашче волиши славословије великоје и отпуст.

На литургији служба свјатитељскаја.

## СЛУЖБА СВ. МИЛУТИНУ, КРАЉУ БАЊСКОМ – ПРОБЛЕМИ ТЕОЛОГИЈЕ И ПОЕТИКЕ

*Службу светом Краљу Милутину* – како је данас познајемо – највероватније је саставио бањски монах Данило у осмој деценији XIV века, сигурно већ после Маричке битке, можда око 1380. године. Готово сви су сагласни да је тај Данило, Данило Млађи, син крушевачког властелина (у монаштву Доротеја, ктитора Дренче). Данило би почео свој монашки подвиг у манастиру Првомученика Стефана у Бањској, да би после постао први игуман очеве задужбине (1382), а од 1390. патријарх српски<sup>1</sup>.

Служба ова није била популарна у средњем веку, у рукописима се среће врло ретко.

Један њен препис налази се у Библиотеци Хиландарске царске лавре (број 479) – то је Србљак из XV-XVI века, на папиру, 218 листова. Рукопис садржи још служби светим Стефану Дечанском (са синаксаром), Георгију Новом (Кратовцу), Петру Коришком (са синаксаром), Житије Стефана Дечанског, Мученије Георгија Новог и Житије Петра Коришког. Према садашњем поретку, наша се служба – са синаксаром – налази на почетку кодекса (лист 1-27)<sup>2</sup>.

У земљи *Инвентар* Димитрија Богдановића спомиње само један сачуван препис – ради се о рукопису из Грујићеве збирке Музеја СПЦ (број 91). И тај је рукопис нека врста Србљака, из средине XVI столећа, на папиру, 387 листова. Обухвата житија Св. Саве, Милутина, Стефана Дечанског, синаксарно Житије кнеза Лазара и Похвално слово њему. Од служби, поред Краљу Милутину, имамо још службе Стефану Дечанском и кнезу Лазару<sup>3</sup>.

Те службе било је још и у, уништеном приликом немачког бомбардовања Београда априла 1941. г., рукопису из Народне Библиотеке

---

1 Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд, СКЗ, 1970, 297-298.

2 Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд, САНУ-НБС, 1978, број 479, 183.

3 Исти, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII века)*, САНУ, Зборник за историју, језик и књижевност Српског Народа, I одељење, књига XXXI, Београд, 1982, број 1520, 105.

(број 21)<sup>4</sup>. Препис је био настао у XVI веку, негде између Софије и Осогова, носио је трагове бугарске писмене традиције и налазио се на листовима 81'-95', а на листу 97 било је синаксарно житије. Осим тога, Љуба Стојановић је запазио да на листовима 103'-107 су се налазили „ирмоси Милутину”. Ту је службу и синаксар, на сву срећу, издао 1929. Владимир Ђоровић, а његово издање је постало база популарне едиције са *преносом* на нов српски језик (1970)<sup>5</sup>. Нажалост, ништа не знамо о поменутих ирмосима.

*Служба Св. Краљу бањском* ушла је, свакако, у нестали раковачки Србљак из 1714. г. и, одатле, у римнички штампани Србљак Синесија Живановића (1761) и у остале Србљаке<sup>6</sup>.

Химнографска прослава преминулог 29. октобра 1321. г. Краља могла је почети већ две и по године касније, када је бањски игуман Сава, са манастирском братијом, извадио нетљено тело из гроба и ставио га „у нарочито украшен ковчег” у самом храму испред иконе Спаситељеве<sup>7</sup>. Чини се готово невероватним да није постојала, барем у бањској задужбини и у елементарном саставу, богослужбена прослава великог ктитора. Морамо пажљиво проучити сав доступни материјал да бисмо у данас познатим верзијама аколутције пронашли ранији химнографски слој. Зато се мора што пре издати хиландарски и Грујићев

---

4 Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду. Рукописи и старе штампане књиге*, Београд 1903 (=САНУ-НБС-МС, фототипска издања књ.3, Београд, 1982), број 378 (21), 103-104; Богдановић, *Инвентар...*, број R 621, 214. У рукопису била је још Служба и Житије Стефана Дечанског, Житија Стефана Драгутина-Теоктиста, Јелене, Јована Рилског и Јоакима Сарандопорског (Осоговског).

5 В. Ђоровић, *Силуан и Данило II, српски писци XIV-XV века*, Глас САН СХХХVI, 1929, 13-83. Модернизовано издање у редакцији Ђ. Трифуновића и са преводом Д. Богдановића, које се у таквом облику не може користити у богослужбене сврхе: *Србљак*, књига друга, Београд, СКЗ, 1970, 78-121. Већина цитата у овом тексту следи тај Богдановићев превод.

6 Према опису Јосефа Шафарика, у Раковачком *Србљаку* био је потпуни хагиолошки циклус посвећен Милутину – Служба, са Житијем и Похвалним словом (л. 327-352); в. D. Gil, *Serbska hymnografia narodowa* (Prace Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego nr 15), Kraków 1995, с. 34, 48-50, 177-178. Званични богослужбени текст и издању Светог Архијерејског Синода СПЦ: *Србљак [Σερβιακον, Anthologion serborum sanctorum]*, Београд 1986, 130-141.

7 Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, превео Л. Мирковић, Предговор написао Н. Радојчић, СКЗ, коло XXXVIII, број 257, Београд 1935, 120-121; Јустин Сп. Поповић, *Житија светих - Октобар*, Београд 1977, 662-663.

препис Службе, припремити њено критичко издање и исправити нетачности и грешке званичног богослужбеног текста у синодалном Србљаку.

Упоредјујући Ђоровићево издање и синодалну варијанту, видимо да су разлике у оквиру појединих химни претежно мале<sup>8</sup>, а на текстошком нивоу једини битнији проблем представља девета песма канона: штампана црквена верзија садржи три тропара, којих нема у издатом рукописном препису, а и они су посве стари и занимљиви. Други тропар упоредјује Милутина са библијским Корнилијем из Дела апостолских (10, 1-15)<sup>9</sup>, трећи говори о видинском кнезу Шишману, наричући га *готинь*, а четврти прича о школовању Милутина, што је једини податак те врсте.

Варијанта Ђоровићева бар у томе изгледа боља, јер чува акростих са именом писца, доносиће слова А-Н из пишевог имена (Д-А-Н-Г-Л), док у штампаној црквеној верзији име је покварено (Д-П-С-От-М<sup>10</sup>-Л), јер на месту поменуто два тропара (А-Н) стоје она три (П-С-От).

*Служба светом Милутину* представља обичну химнографску композицију јерусалимског (новог) типа, дакле садржи мало и велико вечерње и јутарње са надлежним читањима<sup>11</sup> и богослужбеном рубриком за св. литургију<sup>12</sup>. Д. Богдановић је написао да се она одликује веома

---

8 Ради се, пре свега, о следећим исправкама (дајем боље читање): ВВ ГВ 2: *Христови јасно*; ВВ на литији, 4: *подобници Јесејева корене отрасли...*; канон I.1: *душевни мрак*, V.3: *Адаманта тврдејиши и стлпа кречјајиши јавилсја јеси*, VIII.2: *јакo многоценноје сакровиште ва себе садржешти*; светилян: *рај и красниј крин...*

9 Канон IX.2 (синодални). Свештеномученик Корнилије, капетан-сотник римске војне јединице и, касније, епископ Скипсеосиса, се слави у Цркви 13 септембра, в. Хризостом Столић Хиланарац, *Православни светачник. Месеџослов светих*. Том први: *Септембар-јун*, Београд, Каленић, 1988, 36-37.

10 Текст тропара је исти у издању Ђоровића и у синодалном Србљаку, само што је ред речи поремећен.

11 То су три преподобничке паримије и јутарње јеванђеље, које у рукопису је означено Лук. 12, 32-40 (зач. 67), а у синодалном Србљаку – Јн. 10, 16- (зач. 36). У Ђоровићевом издању јутарњи прокимен је као у синодалном алилуја литургије – Пс. 91, 13-14.

12 Песнопенија малог вечерња означавамо сиглом МВ, великог – ВВ. Скраћеница ГВ – за стихире на *Господи возвах*. Песме канона означавамо римским, а тропаре арапским бројевима. Богослужбена упутства за св. литургију су различна у издању Ђоровића и у синодалном Србљаку. У рукописној служби имамо прокимен гл. 4 – Пс. 67, 36.27; апостол Гал. 2, 14-22 (зач. 221!), алилуја гл. 1 – Пс. 39.2 и 111,1; јеванђеље Мат. 25, 14-30 (зач. 105!), причастан – Пс. 111,6. У синодалној верзији имамо прокимен гл. 6 – Пс. 63, 11.2; апостол Гал. 1,

разуђеном и сложеном структуром појединих песама. Нарочито су велике стихире<sup>13</sup>, реторски понете у „плетенију” песничких фигура. У служби је и акростих, Данилово име. Особеност је ове службе, ипак, у неким другим, веома важним елементима: не само што је упоредо с Милутином прослављен овде и Драгутин, него је ту веома снажно дошла до изражаја идеја легитимности континуитета светородне династије Немањића. То је идеја лозе, у којој светост израста из светог корена, и сва се лоза корени у првој „светој двојници”<sup>14</sup>.

Лоза произлази из „отачаства”, које јесте творац и власник светородне династије. „Корен благ” и „свет” засађен је у родној земљи, а гране лозе расту и множе се због ње и за њу<sup>15</sup>. „Прародитељи” добијају у облику Милутина (а такође и Драгутина) „новообразног/новоликог подобника”<sup>16</sup>, а свети краљ у исто доба је и „син праотачке ризнице” и „новоиздателен/ новотекли источник”<sup>17</sup>. То укореење, учвршћење лозе у отаџбини и појединог члана династије у самој лози, чини од ње „виноград плодовит у дому Божјем”, који даје верним „вино разумно-је/духовно”, а то већ свима нама „пуни срца весељем, просвештава душе и озарјава ум”<sup>18</sup>.

Из псалмских стихова, који се употребљавају у Служби, химнописац узима и обрађује три важне слике – маслине, кедра и палме (финика/финикса).

---

11-2,5 (зач. 200); јеванђеље по Јн. 10,9-16 (зач. 35 от полу); алилуја – Пс. 91,13-14; и само причастан исти – Пс. 111,6.

13 Изузетак чине сажете стихире на стиховнје МВ.

14 Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, СКЗ, коло LXXIII, књига 487, Београд 1980, 192-193. В. још: М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд, Просвета, 1975, 315-316; D. Gil, *Prawosławie. Historia. Narod. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005, 46, 53-54, 58, 71, 75, 137, 149, 247, 261.

15 МВ ГВ 2; ВВ ГВ 2.

16 Кондак; 4. стихира на литији још детаљније разрађује ту слику: цела српска лоза јесте лоза благочашћа, налик лозе Јесејеве, св. Симеон је „богозасађена грана” из које израсте свесвештени Сава, а од њих „два истоимена Стефана” - Милутин и Драгутин.

17 Канон, IX.1.

18 I. Lis, *Święta loza Nemanjiciów - specyficzny kontekst serbskiego średniowiecza*, у: *Święci i świętość u korzeni tworzenia się kultury narodów słowiańskich*, red. W. Stępnia-Minczewska, Z.J. Kijas, Kraków: PAT, 2000, 135-144; иста, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków: Scriptum, 2004, 116-124.

Маслина је чест библијски „символ праведника, који су богати добрим делима”<sup>19</sup>. Данило Бањски у више строфа игра семантиком српскословенских речи са кореном или компонентом **мил-**, свакако преко грчких асоцијација, стижући до успостављања поетске и идејне везе између тих речи (Милутин, миловање, милостиња, милосрђе и др.), као и маслине, масла/уља/јелеја<sup>20</sup>.

Милутин – „маслина плодовитаја” – по казивању Данила, излива „милост”<sup>21</sup>, а „уље” његове милостиње се сакупља у кандилу срца, украшеном добродетељима; тај пламен духовне благодети њему даје снагу, а он тим маслом помазује верне људе<sup>22</sup>. Можда је ту дубље сакривена идеја о мироточивости Милутиновог тела, а и целе лозе Немањића: неколико пута читамо о благовоњу, којим „часна гробница моштију” испуњава цркву и „истаче чудеса као мироположница красна”<sup>23</sup>.

Кедар је зимзелено дрво, које се брзо размножава, а финик(с) – палмово дрво, па служе као символ процветања праведника, вечито живог и плодовитог (Пс. 91,12-13). Та дрва јесу дрва плодовита, која расту, по првом псалму, „поред извора воде” и „плод свој дају у време своје”<sup>24</sup>.

---

19 М. А. Тодоровић, *Речник појмова, личности и навода из Светог Писма*, у: *О Србљаку*, 418. В. још Пс. 52, 10; Јер. 11,16; Ос.14,7, Лук. 2,25-38 и др. Веза између маслине и лозе Немањића се види и у библијској слици двеју маслина „које стоје код Господа све земље” из петог откривења пророка Захарије (4, 3.11-14), поновљеној и у Откривењу (11,4).

20 Έλαια значи ‘маслина’, έλαιον – ‘уље’, ‘јелеј’, док έλεος – ‘милост’ (упор. полијелеј на јутрењу, кад се, уз појање „многомилостивих” псалама 134. и 135., пале сва кандила).

21 Светилан.

22 МВ ГВ 4.

23 ВВ литија 3, светилан и др. У синодалном тексту још канон VIII.2: „јакo многоцјенноје мира сокровиште всесодержашти...”; упор. Ћоровић, 28. Ипак, у синаксарном житији нема ни речи о мироточењу Милутина, нити о осведочавању његових моштију. Милутинов гроб је у синаксару представљен овако: „Свещенїа и просвѣщенїа испльнь бывши рака мощи его заре б(о)ж(ь)ствных исцѣленїи свѣтло пристоупающимъ вьсегда истачает(ь) и страсти различных(ь) тьмоу отгоне, свѣтом(ь) невеч(е)рнимъ насъ просвѣщает(ь)”, Ћоровић, с. 66, 7-11 (упор. ВВ, на стиховије, слава), док се изрично тамо говори о мироточењу моштију Драгутина у Светом Ћорђу у Расу: „с(ве)тыје мощи его соухые и измьдалые мироточивые намъ подаль еси отчьствоу его б(ла)гооуханїа и цѣлбы своимъ людемъ неоскудно подае”, Ћоровић, 62, 19-25.

24 Пс. 1,2: „као дрво усађено крај потока, које род свој доноси у своје вријеме, и којему лист не вене: што год ради, у свему напредује”.



У том вегетативном кругу, поред ретких слика, као што су „крин (љиљан) красни”<sup>25</sup> и „шипók (ружа) тајни”<sup>26</sup>, налази се и метафора сејања жита: добра дела Милутинове душе према ништим посејана су зрна која расту, приносе добар плод и сакупљају се у небеској житници<sup>27</sup>. Тако у исто доба Милутин је сејач, али и њива на којој је Бог у браздама срца засејао небеско семе и из које је израстао „клас красни”, што „храни ум, а душу и срце весели”. На крају крајева, он сам је псаламски „засађен у дому Господњем”, а то значи да се вечито зелени „у дворовима Бога нашега”<sup>28</sup>.

Од тог „благоплода добродетељи” највише се говори о подизању манастира у Бањској и црква и болница ван „отачаства”. Подизање и устројство Бањске представљено је у песми осмој канона<sup>29</sup> и у задњој стихирџи службе. У другој стихирџи на литији спомињу се: на Синају црква Св. Стефана, у Јерусалиму манастир Светих Бесплотних сила и помоћ пружена многим црквама<sup>30</sup>, у Цариграду – безброј добрих дела: црква и болница<sup>31</sup>, на Светој Гори – Богородична црква у Хиландару<sup>32</sup>, у Солуну – обитељ у име Пресвете Тројице<sup>33</sup>. „Велики љубитељ

---

25 И *крин* и *шипок* нису обичне за православну литургијску поезију слике, јер су пре свега, и то ретки, симболи Богородице; једини мени познат случај употребе слике руже за свеца има у служби св. Созонту (7 IX; канон, V.2); упор. Сирах 24,15 (13) и 50, 5.8.

26 Светилан. Ово цело место личи на слику процветавања Израиља коју даје пророк Осија (14,5-7): „Бићу као роса Израиљу, процвјетаће као љиљан и пустиће жиле своје као дрвета Ливанска. Рашириће се гране његове, и љепота ће му бити као у маслине и мирис као Ливански. Они ће се вратити и сједјети под сјеном његовијем, рађаће као жито и цвјетаће као винова лоза; спомен ће му бити као вино Ливанско”.

27 Седалан после 2. стихословија.

28 Пс.91,13-15; седалан после 1. стихословија.

29 Тропар 3: „Славан, свети, храм Богу био јеси, пресветлу лавру Првомученику подигао јеси и мноштво инока у њој сакупио јеси да Христа славе непрестаним гласима што тебе прослави”. Тропар 4: „Твоја црква светла и преукрашена као рај божанствени види се...”; в. и стихиру на хвалитех, слава, глас 2: „и цркву своју, у којој свете мошти му леже благоухана исцељења дајући, светозарним лучама озари...”.

30 „Испуни и свети град Јерусалим не малим милостињама, давши злато и сребро небројено“, Мирковић, 99.

31 Опис цркве и ксенодохије на месту званом Продром – Мирковић, 101-102.

32 „И не само у том светом месту, дому Пресвете, званом Хиландар, но и у све манастире Свете Горе и ка свему братству свакога манастира довољно даваше... И ту на обали мора...подиже велики пирг..., Мирковић, 100-101.

33 Данило II (Старији) пише о црквама св. Николе и св. Георгија: „и ту подиже царске дворе, и сазда цркву у име светог архиепископа Христова Николе, и цркву

благочашћа ти, свети, био јеси”, читамо у канону (V.2), „и цркве божаствене свуда сазидао јеси, да се Бог у Тројици пева у три лица и једноме суштаству, и зато добио јеси неизрециве радости”. Ова кти-торска делатност само је спољашња функција основног унутрашњег зи-дања – Милутин је учинио од свога срца храм Богу и тај чин је испољио конструкцијом материјалних храмова<sup>34</sup>. Предуслов благотворења јесте примање унутар себе Христа: захвалујући „уласку” Спаситеља у душу, тело краља постаје „красноје обиталиште” Бога<sup>35</sup>. Видимо овде пример синергичног посматрања личности – статична „ризница добродјетељи”, коју је Краљ открио у себи, развија се динамиком његових „дјејаниј божественних”. Тако сам процес царствовања на земљи био је у ствари само пут према царству небескоме. У исто време Краљ мора да оправда пред Богом и људима тај избор – он добија „царство недвижимоје” на дар и динамиком свог царствовања мора да га поведе ка развтку, а љу-де ка благочестију<sup>36</sup>.

Употребљајући реч „наздати” за процес унутрашњег развтка личности, аутор службе уводи паралелу са изградњом храмова и мана-стира и дограђивањем већ постојећих<sup>37</sup>. Ова динамика се види и у расту створодне лозе Немањића, и у подражавању светих прародитеља<sup>38</sup>. Родитељеве поуке (наказанија) унеле су у душу Милутина „разум благовјерија”. На тој основи, он се духовно развијао „књижним уч-нијем” и тако је постигао „божественноје умиленије”<sup>39</sup>. Тако и добијање царства јесте само почетак пута – од тога момента краљ је живео „благозаконо”, и као „новолики подобник” украсио је добијени од Бога скиптар прародитеља властитим добродетељима. Његово „милованије” јесте динамична страна, добијене од Бога, „багренице”. „Добра кротост”

---

у име св. мученика Христова Георгија”, Мирковић, 102. Подаци у служби се, наравно, подудару са синаксарним житијем.

34 ВВ ГВ 1; Бог у Тројици – МВ на стиховнје 1. Види и Ћоровић, с. 64, 28-30.

35 ВВ, на стиховнје, 1. Види још литија 1, Седалан после 2. стихословија, канон III.3.

36 ВВ ГВ 1. Д. Богдановић, превдећи, предлаже другачију интерпретацију: „Кад царство непролазно по царевању примио јеси, на земљи по закону Божјем поживео јеси, ризница добродетељи нашао си се, делима божаственим саградивши ову...”

37 Литија 2; види с једне стране канон IV.3 и V.2, а с друге канон VII.2 и ВВ ГВ 1. Види спој душевног и материјалног неимарства у 1 Кор. 3, 9-12, упор. 1. Петр. 2,4; Еф. 2,21; 4,16; Кол. 2,19, Рим. 15,20, Кол. 2,7, 1. Сол. 5,11; Јуд. 20, Јевр. 11,10 и др.

38 Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, у: *О Србљаку*, с.71.

39 Канон IX.4 (синодални).

– то је спољашни, активан део, функција царске „хламиде”, а „непорочно живљење” указује прави смисао царског „вјенца”<sup>40</sup>.

Прва стихира 4. гласа *на хвалитех* тачно вреднује активност „спољашњег” човека према делатности „унутрашњег” (2. Кор. 4,16) – истински разлог небеске славе – „вјечне и од свега претежније” није слава земаљског живота, мада је она у случају Милутина била велика – био је славан у мужаству, најјачи у победама и најславнији у животу земнога царства<sup>41</sup>. Али, у хришћанском вредновању ове херојске врлине краља нису довољне – „паче сих”, тј. изнад њих јесу „добродетељна дела” – милост и правда. А ово значи да, у вредновању историјских догађаја, имамо могућност да откријемо један ниво, *који се види*, и други, *који се не види*, тако како је јасно рекао Апостол Павле: „Јер је ово што се види за вријеме, а оно што се не види вјечно” (исто, 4, 17-18).

Кад имамо посла са свецом, ступамо и у додир са вечним, са оним „што се не види” и после смрти хероја. Данило пише: „Неповредну ризницу душе зидајући живљењем благочастивим и богољубивим, и смрт ти се јавила покој и у непрестаном весељу боравиш, Стефане”<sup>42</sup>. Светац, „Богу угодивши добродетељним својим делима”, добија награду и прикључује се „бесплотним зборовима”<sup>43</sup>. На знак повезаности свеца са људима из којих је изишао, Бог прославља његове мошти, дарива његовим физичким остацима и ликовним представама функцију демонстрирања Своје благодети. Светац постаје оруђе Божијег деловања. Али, он је и посредник између људи и Бога. Милутин је саздао толико божанствених храмова, сабрао је толико молитавника у својим манастирима, на челу са Бањском, да је тај контакт потпуно природан. Свети Краљ сада се прилежно моли Господу „да ономе што скиптром земље управља, дарује над противницима победу”, да да „мир дубок, а душама нашим велику милост”<sup>44</sup>. Док је био земаљски краљ, био је „љубитељ горњег царства” (III.1), а сада, кад се наслађује „горним и надземним блаженством” и предстоји „цару свих и Богу” (исто), сад се нам „јавља топли поборник и крепки заступник отачаства својега” (ВВ ГВ слава), штити от безбожних Агарена<sup>45</sup>, „он нам је

---

40 ВВ ГВ 3.

41 В. још седалан после III. песме канона; канон VII.1.

42 Канон VII.2.

43 МВ, на стиховнје, 2.

44 ВВ, на литији, 4; на хвалитех, слава: „да... и скиптар православних царева утврди и над противницима победу дарује”.

45 ВВ, на литији, 3: „верно се молимо да се отачаство твоје избави од надошлих беда и од насиља безбожних Агарена”. Преку инвокацију до Милутина,

милости богати податељ, црквама прекрасно уређење, светитељима накит царски, иноцима добро стицање (снабдење), људима својим велико утврђење<sup>46</sup>. Мошти, задужбине, иконе, фреске отварају везу са небесним царством, национални светац не раствара се у вишњем блаженству, а продужава да испуњава одређене земаљске функције, с једне стране стално призиван од верника, с друге - учествујући у Божијем плану економије спасења. „Свету гробницу моштију твојих са вером љубимо, молећи се да молитвама твојим Богу добијемо живота вечног светлост”, каже Данило у име Бањске и српске Цркве.

Видимо, дакле, да је цела служба прожета мишљењем Новог завета и православне теологије, а типичних библијских узора и сцена је врло мало и сви су везани за милостињу и милосрђе: Корнилије је „побожан и богобојазан човјек”, који „даваше милостињу многим људима”, а ове „милостиње изиђоше на памет Богу”; Јосиф Прекрасни ушао је због жито/пшенице-раздавања (Пост. 41-42)<sup>47</sup> и, исто тако, у вези са милосрђем, Јов Авсидиски (Јов 31,16-21)<sup>48</sup>.

Од изузетне важности је, ипак, поређење Милутина са царем Константином Великим, и то на две равни: структурно и вербално. У трећој стихири, на стиховње, Милутину се приписује Соломонова мудрост<sup>49</sup>, Давидова кротост<sup>50</sup>, Константиново благочестије и апостолско православије. Текст стихире је у целини преузет из Службе Св. Константину, на дан 21. маја (стихира на ГВ 2), само што је додато употређење са првим хришћанским царем, и то испред апостола. Улогу култа Св. Константина за постанак и развој владарских култова код православних Словена треба тек проучавати.

Потпуно је обично да је служба са краја XIV века прожета светом и светлошћу. Исихазам је добијао снаге на српском тлу, традиционалне фигуре, метафоре, симболи везани за светлост сад улазе у нови контекст паламитске интерпретације. Дакле, попут обичних употреба епитета и симбола светлости као еквивалента светости<sup>51</sup>, у исихастичком кључу се може тумачити употреба појма „мрак“. Мрак

---

Драгутина и Јелене с молбом за заштиту од агаренских непријатеља и за помоћ владару налазимо у синаксарном житију, Ћоровић, 66, 11-25.

46 Стихира после јеванђеља.

47 Канон VII.3

48 Икос.

49 В. 3 Цар. 4, 29-34.

50 В. на пр. 1 Цар. 24 и 26.

51 ВВ ГВ1, слава; седалан после 2. стихословија; на литији, 1; канон I.1; III.2.3; IV.2 и ред других.

као мрак очекивања јесте стање отворености према Божију сијању, „у незалазни мрак ушао јеси и Христу јасно предстојиш”<sup>52</sup>. Светлост и светост чине круг који показује преображавајућу моћ Богочовечанске синергије. Аутор наше аколутије није само искусан химнограф, већ је и образован богослов, који је знао да споји лепоту књижевног израза са дубином православне теологије. Довољно је да се замислимо над овом стихиром:

„Сијање пресветло,  
звезда незалазна  
јавио се јеси отачеству својему,  
јутрећи незалазном сунцу – Владики.  
Отуда се озарио јеси Духа светог благодаћу,  
јер са светлошћу скончав свој живот  
са светима населио се јеси,  
светиње и просветљења<sup>53</sup> пуна  
гробница моштију твојих  
зраке божаствених исцељења  
поклоницима верним свагда светло излива,  
страсти различних таму одгонећи  
и светлошћу невечерњом просветљавајући  
оне што те по дугу хвале,  
богоносни Стефане”<sup>54</sup>.

---

52 ВВ ГВ 3.

53 У оригиналу: „свештенија и просвештенија”! В. и: Поровић, 66.

54 ВВ, на стиховије, слава; *Србљак*, 97.

## О СЛУЖБИ СВЕТОМ КНЕЗУ ЛАЗАРУ

Почетак савременог проучавања *Службе светоме и блаженоме великомученику иже во царех, кнезу Лазару, бившем самодрициу васеје Земље Српскије* дао је неуморни истраживач Ђорђе Трифуновић у својој монографији и списима посвећеним Косовском боју<sup>1</sup>. Већ у овој првој књизи аутор подвлачи да је рукописна традиција *Службе* готово затворена што се тиче великог вечерња и јутарњег дела, а разлике се примећују у саставу малог вечерња и оне воде до груписања свих текстова у три групе (круга). Исту поделу, мада са другачијом нумерацијом, Трифуновић је увео и у свој *Србљак*<sup>2</sup>, али у најновијем издању *Службе* груписање текстова следи прву поделу из монографије<sup>3</sup>.

У богослужбеној пракси Српске Православне Цркве користи се текст у рускословенском (црквенословенском) облику, који је приредио арадски владика Синесије (Живановић) и издао у Римнику 1761. године<sup>4</sup>. Друго издање је било 1765. године у Млецима<sup>5</sup>, из којег су службу

---

1 Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац, 1968, 184–249, 326–336, 405–416; в. исти, *Косовско страдање и небеско царство*. Према српским средњовековним књижевним списима, у: *О кнезу Лазару*. Научни скуп у Крушевцу 1971. Београд 1975, 255–263; исти, *Смрт и лепота у српским средњовековним списима о кнезу Лазару и Косовском боју*, у: *Манастир Раваница*. Споменица о шестој стогодишњици. Београд 1981, 135–142; в. још *Житије и владавина кнеза Лазара*, приредио Ђ. Трифуновић, Крушевац 1989.

2 *Србљак. Службе, канони, акатисти*, 2, приредио Ђ. Трифуновић, превео Д. Богдановић, Београд, 1970, 129–199; Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 300–306, в. још 85.

3 Ђ. Трифуновић, *О почецима штовања светог кнеза Лазара*, Научни састанак слависта у Вукове дане, Реферати и саопштења 19, 1. Београд, 1991, 123–131; Ђ. Трифуновић, И. Шпадијер, *Служба светом кнезу Лазару*, у: *Свети кнез Лазар*. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989, Београд, 1989, 193–221. Дакле, мало вечерње, са почетком *Небесног чина*, саставља први круг (у Србљаку трећи), са почетком *Вас привел јеси* – други круг (у Србљаку први) и са почетком *Иже ва благочестији* – трећи круг (у Србљаку други).

4 *Правила молебнаја свјатих сербских просветитељеј*, Римник 1761, л. 199–218. Види: D. Gil, *Serbska hymnografia narodowa*. Kraków, 1975, 68–71.

5 У штампарији Димитрија Теодосија, који је на своје књиге понекад стављао назнаку да су штампане у Москви (л. 146–163); в. М. Пантић, *Штампар старих*

касније пренели у своја издања *Србљака* митр. Михаило (Јовановић)<sup>6</sup> и епископ рашко-призренски (сада Његова Светост патријарх српски) Павле (Стојчевић) са Светим Архијерејским Синодом СПС<sup>7</sup>. *Служба* је ушла и у ново московско издање богослужбених минеја, посвећено Миленијуму руског хришћанства; у том је издању, нажалост, одштампаном новом ћирилицом, сакупљено готово цело богатство византијске и црквенословенске химнографије<sup>8</sup>. У руској издавачкој пракси службе словенским свецима су штампане као одвојене целине, без икаквог укрштавања са другим службама. И *Служба светом кнезу Лазару* изда-та је као посебна целина, са историјском информацијом, одмах иза *Службе Св. Јефрему, патријарху српском*. Увођењем у руски савремени минеј, саздала се могућност ширења богослужбеног култа српском великомученику у читавом православном свету, а пре свега код Руса<sup>9</sup>.

---

*српских књига Димитрије Теодосије*. "Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор", XXVI (1960), 3–4, 206–235.

6 У Београду 1861. године, л. 139–149. Служба је 1889. године у Новом Саду посебно прештампана у спомен 500-годишњице Косовске битке, в. Ј. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Историјско-етнографска расправа, Смедерево, 1965, 120.

7 *Србљак – Срџахов - Anthologion serborum sanctorum*. Припремио и уредио Павле, епископ рашко-призренски. Београд, 1986, 408–422. Из *Службе светом кнезу Лазару* налази се *Служба српским светим мученицима, пострадалим за веру Христову, од времена Светог великомученика кнеза Лазара до данас* (с. 423–429), в. још: Православни мисионар, 1963, 3, 131–136, а такође: Црква. Календар Српске православне патријаршије за просту 1989. годину. Београд, 1988, 93. Службу је написао владика Николај (Велимировић) савременим српским језиком у дванаестерцу; у њој се говори пре свега о српским жртвама ратних злочина. На основу те службе Свети Синод је издао *Молебан за страдални народ наш на Косову и Метохији*. Београд, 1988. В.: D. Gil. *Serbska...*, 141–143.

8 Минеја июњ, т. 10, ч. 1. Москва, 1986, 608–630.

9 Култ кнеза Лазара у Русији је постојао само у време Ивана Грозног. Тада је постала његова зидна слика у Архангелском сабору у московском Кремљу (1564–1565) и у Летописном илустрованом своду, у Другом Остермановом тому Библиотеке Академије наука (31.7.30/2) на листовима 276–280. В-С. Петковић, *Иван Грозни и култ кнеза Лазара у Русији*, у: О кнезу Лазару..., с. 311–319. и слике 1–9, са старијом литературом. Кнез Лазар се помиње у чувеној Палинодији кијевског архимандрита Захарије Копистенског (1621) и у неким богослужбеним рукописима XVII века, упор. нпр. К. Иванова, *Български, срџбски и молдо-влахийски кирилски рџкописи в сбирката на М. П. Погодин*. Софија 1981, с. 61, 64 (Пог. 348), 435 (Пог. 572); А. Naumow. *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich (Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne t. 1)*, Krakow, 1996, 55 (Biblioteka Jagiellońska, Berl. Slav. Qu. 5)

За одређење времена постанка *Службе* пресудно је питање датума преноса св. моштију кнеза из Приштине у Раваницу. У научној литератури датум тај варира између јесени 1390. и фебруара 1392. године. Богослужбено слављење косовског страдаоца сигурно је почело још у митрополитској Цркви у Приштини (вероватно тропар празника, кондак, а можда и икос), али је завршни облик *Служба* добила тек почетком новог столећа (1402–1404)<sup>10</sup>. Неки помишљају да је њен саздаатељ патр. Данило Трећи (Бањски), већина мисли на раваничке калуђере, али нико не сумња да је она настала у етапама<sup>11</sup>. Дакле, проучавање односа трију малих вечерњи према осталом тексту и одређивање хронологије наслојавања у целом тексту морало би донети одговор на питање о месту и времену постанка.

Упадљиве су разлике између првог и другог канона јутарњег дела. Први канон, који носи у себи *више трагова најстаријег Лазаревог итовања*<sup>12</sup>, излаже у хронолошком реду цео живот свеца *от пелен, от јуности*, преко добротворне и киторске делатности до страдалачког подвига, затим од добијања вечите награде до актуелне и данас молитве: *Услиши молбам и пенијем гласи људи твојих, свете* (VIII, 3) и тек на крају, у задњем тропару последње песме, долазе мотиви учешћа Цркве у слављу и присуства светих моштију у храму. Аутор тог канона подвлачи лепоту Лазаревог задужбине и сведочи да је то мушки манастир (IV. 1 III, 3). То је, значи, Раваница. Са тим се каноном повезују у оквиру великог вечерња три стихире другог гласа и слава на Господи вазвах, три стихире другог гласа и слава на стиховне, док у оквиру јутрења – седални на катизмама, светилан и стихире на хвалитех са славом. Постоји такође веза између тог слоја *Службе* и тропара, кондака и икоса.

Други је канон у целини посвећен ратном подвигу цара Лазара, његовој духовној победи над Исмаилом, *главному отсеченију* (VI, 2; VII, 1). Спомињу се и остали косовски мученици (V, 1; VIII, 2); сведочи се ширење култа светог Лазара ван Србије: „*Страни васе окрсније, Лазаре, проповедујут твоје житије и подвиги, изреднјеје же твоје отачество*“ (VI, 1)<sup>13</sup>. Призивом *приди же и ти, свете, и предначинај*

---

10 Ђ. Трифуновић. *Житије светог кнеза Лазара*. Београд, 1989, с. 18–19; Н. Д. Павловић. Деспот Стефан Лазаревић. Суботица; Београд, 1968, 52–53.

11 Д. Богдановић. *Стара српска књижевност* (Историја српске књижевности 1), Београд, 1991, 171. Упор. М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*. Београд, 1975, 292–294.

12 Ђ. Трифуновић. *О почецима...*, 129.

13 У првом канону, икосу и светилну се помиње само *отачество, паства*,



*тржаставнаја* (IX, 3) други канон ступа у текстолошку везу са *Похвалним словом кнезу Лазару*. С тим каноном повезујемо друге стихире осмог гласа - на Господи вазвах - из великог вечерња, стихире на литији са славом, писаном по узору богородична Св. Германа, седалан по полијелеју и стихиру по 50. псалму. Стилски гледано, други се канон подудара са вечерњом *Небесним чином* (првог, одн. трећег круга). Мало вечерње *Вас привел јеси* (другог, одн. првог круга) могло је бити саздано паралелно са вечерњом *Небесним чином*, мада се мора објаснити подударност трећих стихира на стиховне.

Изгледа да постанак *Службе* одражава кретање моштију великомученика. Први текстови сигурно су настали још у Приштини, после разграновајући се у Раваници, у задужбини кнегиње Милице Љубостињи, и, можда, у Новој Павлици, задужбини Лазаревог сестрића, Лазара Мусића. Али, морамо да памтимо луцидне речи Ђорђа Трифуновића: „*Богато рукописно наслеђе Службе није потпуно археографски пописано. И само дело још није критички објављено. А и када добијемо коначно, критичко издање, нећемо лако успоставити слику о временској и богослужбеној слојевитости Службе*“<sup>14</sup>.

---

*стадо*. У икосу један хајретизам има, додуше, универзалнији карактер (*јако слава о тебе протече по васељене*), што ипак више личи на опште место. И у једном тропару (IX. 1) се говори да Црква верних данас *празнујет са васеми окрсними*, али је то речено у територијално ужем смислу. У првом канону једанпут, а у другом пет пута се помиње присуство светих моштију у храму али тај мотив, као и мотив ратне опасности, не помаже разрешавању питања хронологије постанка *Службе*. Једино у светилну израз *светлујет же се и цркви Спаса и Бога, сакровиште богато светије ти мошти и мушти* може да се прими у конкретном смислу и тада би се та група текста везивала за Раваницу, упор. још трећу стихиру на хвалитех, в. *О Србљаку*, с. 305; Ђ. Трифуновић. *О почецима...*, 127–130.

14 Ђ. Трифуновић, *О почецима...*, 127–128.

## СВ. КИРИЛ ТУРОВСКИ И СВЕТО ПИСМО

У „Повести временных лет“ под 6545. (1037) годином може се прочитати похвала кнезу Ярославу Владимировичу и књигама. За време владавине овог кнеза *стала вера хришћанская плодиться и расширяться, и черноризцы стали умножаться, и монастыри появляться*. Сам Ярослав волео је црквене уставе и свештенство, нарочито монаштво, а књиге је читао често, и ноћу и дању.

„И собрал писцов многих, и переводили они с греческого на славянский язык. И написали они книг множество, ими же поучаются верующие люди и наслаждаются учением божественным. Как если бы один землю вспашет, другой же засеет, а иные жнут и едят пищу неоскудевающую, – так и этот. Отец ведь его Владимир землю вспахал и размягчил, то есть крещением просветил. Этот же засеял книжными словами сердца верующих людей, а мы пожинаем, учение принимая книжное“<sup>1</sup>.

И митрополит Иларион призива Св. Владимира да устане из гроба и погледа благостање руске државе, руске Цркве у време владавине његовог мудрог сина Ярослава – Георгија<sup>2</sup>.

За епоху владавине Ярослава везује се процват староруске хришћанске културе, али се појава целовитог система старословенске књижевности у Русији односи на време владавине самог Владимира. У Кијевској митрополији дуго се у богослужењу користио и грчки језик<sup>3</sup>, али ми немамо никаквих доказа против водеће улоге старословенске писмености од првих дана хришћанства у Кијевској држави.

---

1 Превод Д. С. Лихачева, в. у: *Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI – начало XII века*. М., 1978. С. 166-167; исп. *Полное собрание русских летописей* (ПСРЛ). Л., 1926 (2. изд. М., 1962). Т. 1. Стуб. 151-152.

2 Слово о законе и благодати в. нпр.: Розов Н. Н. *Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века* // *Slavia* 1963. R. 32. S. 168-169.

3 Треба имати у виду да су темеље скоро свих древних манастира Кијевске Русије поставили Грци. Треба такође истаћи да и данас постоји пракса литургијског билингвизма у руском манастиру Св. Пантелејмона на Атону. У словенској писмености сачувано је много доказа упоредне употребе грчког и црквенословенског језика у богослужењу у разним епохама и на разним територијама.

Због уништења Преслава, удаљености Охрида, фрагментарности утицаја црквенословенске писмености западног обреда, треба гледати на саму организацију староруског књижевног система као на релативно самосталан факт. Књижевни систем Кијевске Русије развио се по моделу византијског система – мајке од јужнословенских и делом западнословенских компонената, створивши на тај начин део јединствене црквенословенске књижевности. Византијски модел није био у потпуности ископиран, већ су се развиле извесне карактеристичне локалне особености, које су, као резултат, обогатиле византијско-словенску књижевност у целини.

Међу богослужбеним књигама, централно место заузима Свето писмо, заједно са књигама које садрже дела из хагиолошких кругова и еухографије. Структура ових књига, тј. принцип одабира и организације текстова, повезан је са уставом (типиком), који је у почетном периоду у Русији постојао у облику метатекстуалних упутстава у богослужбеним текстовима и као усмена традиција, да би се потом појавио и као засебна књига – устав студијски за време преп. Теодосија Печерског<sup>4</sup>, док се јерусалемски млађи, или пак јерусалемско-атонски појавио крајем XIV века. Устав је стао уз књиге из црквено-државног права, које су биле кормило управљања Црквом и државом. Тако треба схватати црквене уставе, које је, према речима светог летописца, волео Јарослав Владимирович. У овоме се, такође, може видети и доказ благонаклоног односа кнежевог према монаштву које је било у експанзији, као и према распрострањењу студијског устава који је, између осталог, значајно проширио круг богослужбених чтенија и увећао знања светих књига.

Најстарији руски преписи библијских и других богослужбених књига односе се на XI век, а граница између текста Светог писма и осталих врста богослужбених књига никада није била прецизна. Највећу самосталност имали су библијски текстови: катизма и поједини псалми, паремије, чтенија апостолска и јеванђељска, али су чак и она усвајана у богословско-богослужбеном окружењу. У свести средњовековног човека библијски мотиви нису били одвојени од њиховог тумачења и обраде у химнографији и хомилетици: „знание библейских книг редко

---

4 Преп. Нестор даје две верзије добијања устава: једну у Житију преп. Теодосија (један припадник братства одлази у Константинополь у Студијски манастир код кијевског монаха Јеврема ушкопљеника), а другу у Повести временных лет, под 6559. (1051) годином (Устав је преузет од студијског калуђера Михаила, за време кијевског митрополита Георгија), в.: *Повести Древней Руси XI-XII век.* Л., 1983. С. 295; *Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI - начало XII века.* Ы. 174-175; ПСРЛ. Т. 1. Стуб. 159-160.

выходило за пределы того, что читалось за богослужением. Поэтому и библейские цитаты, заполнявшие в большом количестве как переводные, так и оригинальные памятники письменности, обычно выступают в той языковой форме, которая характерна для служебного типа библейского текста<sup>5</sup>.

У црквенословенској писмености налазимо низ доказа о немогућности рашчлањавања светих књига. Десигнат овог појма јесте најчешће читав комплекс црквено-богослужбене литературе (исп.: *начатък добрым делом поучение святых книг* или пак: *да <...>поучаим ся выну книжным словесом, творяще волю их яко же велят*<sup>6</sup>) летописна прича о настанку словенских књига, где се, сагласно кирилско-методијевској традицији, Октоих не може одвојити од Апостола, Јеванђеља и Псалтира<sup>7</sup>, или текст у горе поменутој похвали књигама:

„Если прилежно поищешь в книгах мудрости, то найдешь великую пользу душе своей. Ибо кто часто читает книги, тот беседует с Богом или со святыми мужами. Тот, кто читает пророческие беседы, и евангельские и апостольские поучения, и жития святых отцов, получает душе великую пользу“.

Из тог разлога, у Исповедању вере, које налазимо у Изборнику из 1073. године, свете књиге и црквена предања спомињу се упоредо са светим иконама, крстом, моштима и светим посудама<sup>8</sup>.

На тај начин, култура старе Русије, као и целог византијско-словенског света, одликује се изузетно великим поштовањем према речима самог Бога и Његових апостола, пророка, угодника и не познаје употребу светих речи у забавне сврхе. Представа о божанском карактеру писања проширила се и на дела која нису библијска, али то нимало није умањило улогу Светог писма.

---

5 *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – начало XII века)*. Л., 1987. С. 74.

6 Изборник из 1076. год. М., 1965. С. 157-158 (л. 4-4 об.). У цитатима је ортографија упрошћена.

7 *Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI – начало XII века*. С. 42-43; ПСРЛ. Т. 1. Стуб. 27.

8 *Изборник Святослава 1073. года*. Факсимильное издание. М., 1983. Л. 23 об.; исп. ПСРЛ Т. 1. Стуб. 113; *Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI – начало XII века*. С. 128-129. Такође, у поменутом призивању Василија-Владимира, митрополит Иларион помиње постојање црквене архитектуре и икона у Кијеву, говори о миомирису тамјана, о светим похвалама и божанском певању, в.: Розов Н.Н. *Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века*, Slavia 1963. R. 32. с. 169.

Даље ћу се потрудити да на материјалу проповеди, посланица, молитава и химнографских дела Кирила, светитеља Туровског<sup>9</sup>, представим типичне погледе епохе на та фундаментална питања старе књижевности, културе и живота<sup>10</sup>.

*Бог всевидец и вседержитель, сотворивый вся словом, видимыя и невидимыя* (12, 341) у почетку је створио човека, дао му Своје обличје и дао му говор и разум, *соглагольника хотя имети анђеоског лика*. Али човек, својом склоношћу ка греху, обешчистио је *образ Создавшего, образ первой доброты* (М 246, 260, 315), и сам не може поново успоставити ранију усмену комуникацију са Творцем: *Ты бо еси Бог мой и всякого добра податель* (М 327), *дайжь ми от семяни святого Твоего и напои росою благодати Твоея* (М 308). Једина нада, која човеку остаје, јесте нада на милост Божју и Његово безгранично човекољубље.

У основи, наравно, лежи мисао коју понавља цар Давид: *Ты еси Бог мой и аз раб Твой* (М 256, 306, 313, 323 и др., исп. Псалам 115, 7 (116, 16). Из тог разлога, човек моли Бога да му подари *дар слова* (12, 342; 15, 344), *дар удобопонимания* (12, 354; 15, 344), *дар очищающих слез* (К V, 2), очишћења усана, мисли, срца итд.<sup>11</sup>. Дар речи јесте, на тај начин, понављање акта стварања, акта праштања и обоготворења кроз усвојење.

„Падший ми ум воздвигни Господи да жертву словесну исповедания уст принесу Ти и душевное кадило – сердца воздыхание; послушай моего моления яко отец чада немования и приими мою молитву яко мати младенца (К, блажени, тропар 4, стр. 320)“.

Стварање комуникационе ситуације јесте главна брига књижевника. Он зна да Господу Богу његове речи нису потребне: *и мне бо молчащу, Ты свеси* (М 239), пред лице Његово се изнесе не само дела човекова, већ и речи и мисли његове (М 332). Човек грешит такође и језиком и нису све његове речи пријатне и угодне Богу: *Не прогневайся на мя, много бо глаголю пред Тобою, ниже отрини от Твоего лица*

---

9 Списак коришћених дела и њихових скраћеница прилажемо на крају рада.

10 В. на пример Калугин В.В. *Отношение древнерусских писателей к книге* // Древнерусская литература. Изображение общества. М., 1991. С. 85-117.

11 Naumow A. E. *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich* // Uniwersytet Jagielloński. Rozprawy Habilitacyjne. Kraków, 1983. № 75. S. 11-14. Види: *Idem*. О inspiracji pozaautorskiej w prawosławnym średniowieczu // Зборник во чест на Блаже Конески. По повод шеесетгодишнината. Скопје 1984. С. 367-373; *Idem*. *Глагол благовјестујуишим. О średniowiecznym kulcie słowa у: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петар Динеков. София 1983. С. 140-144.*

неопасив язык имуща (М 346), јер мужъ язычен не исправится на земли (М 291, исп. Пс 139 (140), (12)<sup>12</sup>. Наш светитель примећује да Христос никога не вуче к покаянију нужею, већ вещьми разум дает, да от тех познавшим Его и в небесное вводит царствие (12, 350).

Човек се, попут блудног сина, враћа Оцу, знајући да је из Того, и Тем и в Нем всяческая (Рим. 11, 36). На тај начин, у часу добровољног приласка Господу човек као да преноси на њега одговорност за даљи ход догађаја – Бог чува семе своје Речи и у човеку-књижевнику и у његовом делу: *Твоя бо суть вся, и от Твоих дахом Тебе* (1 Парал. 29, 14). То и јесте кључ за разумевање изузетне улоге Светог Писма.

*Яко всуе труждаешися, о душе, особе (о собе? – одвојено или сам собом) ищущи спастися, аще не от Бога даст ти ся помощь* (К VI, 3, стр. 317). *Особе* или *о собе*, *о себе* нема спасења. На другом месту св. Кирил моли Бога Оца да га не избацује ван оградe око изабраних оваца, како не би *яко свирепо животно, пасыйся особе* пао у руке *злехитраго врага* (М 332). То значи да једино следећи смисао ствари, дат од стране Христа, ми можемо избећи коб непромишљених дева, које су остале иза врата брачне палате (К 1, 4; друга седална, гл. 6 по 3. песми, в. Мф. 25, 1-13). Човеку остаје улога упорног пријатеља (Лк. 11, 8) и наметљиве удовице (Лк. 18, 5; исп. К V, 3, стр. 171), што св. Кирил тумачи као људску душу, која непрекидно моли Бога да јој подари дар Светог Духа – праву, вечну, прикладну реч. Реч не ради многоречивости, оговарања, псовања, грдње, празнословља, свађања, лагања и слично, већ ради величања, изражавања љубави и тихе молитве: *да не согрешу языком моим* (12, 350, исп. Пс. 38, 2) *Вся бо, рече, от Тебе чают: даси им пишу в время* (Пс. 103, 27; исп. Пс. 145, 15). *Пища же не брашно едино речется, но слово Божие, имже питається тварь* (12, 341; исп. 13, 416-417). Даље се наводи цитат из пророка Мојсија, *да не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящим из уст Божиих* (Второзак. 8, 3; Мф. 4, 4).

Опажање божанских речи упућује нас на *пажить Божия закона* (15, 347), *рало евангельских словес* обраћује *олядевшую грехми наших сердец землю* (исто). Та *негиблющая ядь* (13, 416) води нас према *неизреченным благам будущего века* (12, 340), свете књиге су *сокровище*

---

<sup>12</sup> Испореди овде текст, који не приписују сви светом Кирилу Туровском: *Хитроглаголиво слово и уветлива уста; быстро стружушь речью язык не избавит мене от муки...*, в. Ангелов Б. Ст. *Из старата българска, руска и сръбска литература*. София 1967. Т. 2. С. 40 (песма IV, троп. 2). У стихири која прати Канон (на Хвалите прва, глас 4) налазимо: *Престол тицеславием собе поставих, ложным многословием на нем возлегох, самохвалением вся (ся?) осуждаю...*, в.: Макарий, митр. История Русской Церкви. СПб., 1888. Т. 3. С. 318.

*вечныя жизни* (12, 340), оне су *пища душам нашим* (13 409), у којој уживамо, јер је она слађа од меда и саћа и сваког брашна (12, 340, 348, 351; 13, 417; 15, 339).

Међутим, као и сваки дар Духа Светога, тако и дар речи зависи од способности опажања човековог. Туровски светитељ каже: *дадим по силе якоже можем* (13, 415), што треба схватати у контексту тропара Преображења Господњег: *показавый учеником Твоим славу Твою якоже можаху* и других црквених песама. Св. Кирил учи да нас грех, којим ми *акы рукама* уништавамо благодат Божију (М 250-251) и презиремо Његова *благая словеса* (М 285) доводи до стања грубости и неразумности; писац, не само књижевне етикеције ради, помиње свој *мутный ум* (12, 341, 342; 13, 415), *худ разум* (12, 342), *язык груб* (12, 342, 354) и *ненаказан* (12, 341), *груб смысл разума* (12, 354 варијанта) и уопште *грубость* (12, 343, 346; 15, 348) и *неразумие* (12, 354). Он указује на грешност као на узрок ограничене способности перцепирања божанских речи (12, 354, 343).

„Яко же и по ногу вязяци птице несть мощно на аиерскую возлетети высоту, тако и мне, в телесных вязящу похотех, невозможно о духовных беседовати: не сольнут бо ся грешнича словеса, не имуща благодати Святаго Духа“ (12, 343).

„Человек бо есмь грешен“, говори он на другом месту (12, 354), а у грешној души не рађа се „ни дело добро, ни слово полезно“ (15, 336). Божје речи он прима само као мрвице са свете небеске трпезе (12, 354; исп. Мф. 15, 27; Мк. 7, 28), он није жетелац, већ *класособиратель* (12, 361). *Аще бо в глубину Божиих книг внидох*, пише он, *но грубом языком ума простый изноцу глас* (12, 354), и попут слепог стрелца не може *намереннаго улучити* (12, 341).

Црквеним Оцима и Божјим угодницима Господ је оставио Свето писмо да *прилежат учением людем* (15, 335), они су *органи Святаго Духа* (15, 347-348), *чисти сосуди Божие слово в собе носяще* (15, 348), који су, *как реки разумного рая*, напојили читав свет спасоносним учењем и млазовима казни опрали све грешно зло (15, 347). Наш проповедник говори да он није учитељ *якоже они церковнии и священии мужи* (12, 347), те се због тога узда само у милост Божју (12, 354), заштиту Богородице и свих светитеља, као и у молитве оних за које он пише (12, 354, 361; К IX 1.2.4, стр. 318).

Према томе, реч најпоузданије функционише у Цркви, којој припада и Свето писмо и дела светих отаца (в. 12, 341; 15, 345). Безумни Ариј проповедао је *от своего ума*, а не *от святых книг*, и говорио је оно што његово *сердце умысли, а не ежсе Бог пророком и апостолом и Своему Сыну вписати повеле* (15, 345). Управо због тога писац много пута истиче

да он пише не *о себе* (12, 361), не *кrome святых книг* (12, 353), већ *со многою боязньо* (12, 341) слуша Божје речи. Он пише *не от умышления* (12, 347) и *не от своего сердца* (15, 336) и на тај начин *ничто же от своего ума сде вписано* (15, 344).

Наравно, људска слабост се и овде рефлектује у облику извесне десакарлизације. Писац не може *порядних словес по чину глаголати* (12, 341; 15, 348), његово писање има *нелеп образ* (12, 343), јер *нищи есмы словом и мутны умом, не имуце огня Святаго Духа на слажение душеполезных словес* (13, 415), па из његовог пера не излази *слово*, већ једноставно *беседа* (12, 347) и *щербопохваление* (15, 348). Писац себе представља као *порядных словес слугу* и своје стваралаштво дефинише не као стваралачки акт (*не бо мы сей повести творцы есмы*), а као дело занатлије, који, притом не сасвим успешно, готове делиће материјала плете у целину<sup>13</sup>.

Зашто се онда писац уопште и прихвата посла, када Црква, *славный честный дом* Христа Спаситеља, има мудре ствараоце, који, захваљујући благодати Светог Духа, добијају богате дарове са царске трпезе, а за *украшение праздника* Црква тражи великог учитеља и мудрог говорника (12, 409)? То је због тога што *каждый раб своего господина хвалит* (исто), и иако ми јесмо недостојни, *пользы ради слушающих пишем* (12, 342) и *любве дея мало нечто скажем* (13, 415). Развезујући, како сам каже, *притче съуз*, св. Кирил то чини *успеха ради простейших*, зато што *быстрии умом* разумеју алегоричан смисао поучних прича и без тумачења (12, 343, 348). Нарочито се треба угледати на монахе, јер *мнишскаго образа трудолюбивая бчела свою мудрость показуюци вся удивляет* и својим учењем причињава *человеком сладость и Церкви потребное* (13, 417)<sup>14</sup>.

*Приимите наша худая словеса, акы Бог две медницы оная убогья вдовица* (15, 348; исп. Мк. 12, 42; Лк. 21, 3), јер је дата нам реч дар Божји (мина, таленат), који сваки књижевник треба да стави на

---

13 Исп.: *акы от постава умище и сия презькъ плетем или же въ ушевенце сие преузъкие плетем* (12, 352).

14 Овде се треба сетити занимљиве примедбе митр. Илариона, која каже да говорити општепознате ствари *то дръзости образ есть и славохотию*. В. Розов Н.Н. *Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI века*, Slavia 1963. R. 32. С. 153-154, исп. такође с. 148. Међутим, Свети Кирил допушта могућност састављања поученија *младых ради и неразумных* (12, 360). Проповед Речи Божије треба да обухвати све; онај који је разумео светих књига разум, тај треба да се стара не само о свом спасењу, већ да послужи и *инем многим слушающим его*, а онај ко *тщеславием сказает болиим угождая, а мнози меньшая презрит*, личи на лукавог и лењог роба (12, 340; исп. Мф. 25, 14-30).



располагање *жизненым торжником* (исп. Мф. 25, 14; Лк. 19, 11), а не да га скрива *буестью*, јер проповедање речи удвостручава *царское сребро*, *еже есть человеческыя душа*. Јер Свето писмо и душу *целомудренну створяет*, и к смиренію *прилагает ум*, и *сердце на реть добродетели извостряет*, и *всего благодарственна человека створяет*, и на небеса ко *Владычним обещанием мысль приводит*, и к *духовным трудом тело укрепляет*, и *приобидение сего настоящего жития и славы и богатства творит*, и *вселя житискыя света сего печали отводит* (12, 340). Међутим, читати и слушати треба с *рассмотрением* (исто) и *со вниманием* (12, 342, 344), *смотреть* и *разуметь* Писмо (12, 341, 342; 15, 339), те стремити ка томе да се делима испуни све *пишемое*, јер је немогуће спасити се само читањем, без подвига и врлина (12, 353; исп. 2 Тим. 2, 5; К VIII, 1, с. 318).

Помињући *божественных книг скровище*, св. Кирил указује на њихову разноврсност. Међу речима Писма има речи пророчанских, псаламских, апостолских и речи самог Христа Спаса (12, 340), зато ми *на основаних пророчесте и апостольсте зижем*, *имуще угольника самого Христа* (12, 346; Еф. 2. 20; Пс. 117, 22; 1 Кор. 3, 9). Туровски светитељ веома цени Стари завет, као образац Новог (12, 354); за њега је хришћанство испуњење предказања у духу Старог завета (13, 409-411, 425; 15, 339). Природну везу између Старог и Новог завета он види управо на плану прототипском (12, 340, 346, 350, 354; 15, 340 и др.), али наглашава да *ветхая конецъ прияша*, и *се быша вся нова, видимая и невидимая* (13, 416; в. 2 Кор. 5, 17), и, осим уобичајеног супростављања Завета у ликовима месеца и сунца (12, 416)<sup>15</sup>, он развија занимљиво поређење апостола Петра и Јована, који иду на гроб васкрслог Господа, уз тумачење да Јован представља Стари завет а Петар Нови (13, 413). Коментаришући причу о човеку који је постао разбојник (Лк. 10, 30-35), св. Кирил у лику два динарија, дата власнику гостионице, види такође Стари и Нови завет, дате светитељима (15, 335, исп. 12, 358, 360; М 278-279, 320). Тумачећи чудо о слепорођеном (Јов. 9, 1-38) Кирил се задржава на речи из првог стиха: *мимоидый*, и из тога изводи мисао: *миноваше бо уже ветъхый закон* (15, 336, исп. 12, 358; 13, 415).

Како би умањено неминовну десакрализацију вечитог Светог писма у пролазној структури својих дела, свети Кирил, као и сви други писци, употребљава низ израза који указују на библијско порекло речи

---

15 Види, на пример: Ђорђевић И. *Стари и Нови завет на улазу у Богородицу Љевшику*, у: Зборник за ликовне уметности (Матице српске), 1973, књ. 9, с. 15-26, ил. 1-2.

или ликова. Прву групу чине изрази типа *рече* (Господ, Бог, Христос, пророк...) *глаголет, казует, по апостолу, по Господне словеси, по Писанию* и многи други. Другу групу чине сигнали метафоричке, пренесене употребе речи или пак поређења. Овде спадају синтагме са придевима *разумный, умный, словесный, духовный, мысленный*. Има изрази типа: *пойдем умом и узрим мыслѣно* (15, 341), или *разумею разбоиника*, или *блудницу помышляю* (К, икос, с. 317), или *уподобихся*, или *поревновах* и др. Светитељ користи развијену и строго терминологију. Поређења су за њега *слогы подобны*, алегорија – *привод*, тумачити – *разрешати союз в притчах*, примери – *мера*, буквално схватање – *бес притчи слово*, пренесено значење – израз *притчею* итд. (пре свега в. 12, 343-347, 355).

Широка употреба библијских речи и ликова у стваралаштву св. Кирила Туровског, повезана и са његовим стремљењем ка поетској алегорији Светог писма, подразумева довољно висок ниво богословско-књижевног образовања не само његовог, што се види још из његовог старог животописа, већ и слушалаца-читалаца његових дела.

Међутим, независно од тога, библијски елементи у црквено-словенској писмености уопште, уједно са стилистичком, композиционом и комуникативном функцијом, служе као средство укључивања описиване стварности у свету историју дела Божјих, чинећи појединачно типичним, реално и конкретно идеалним и узносећи у вечност оно што подлеже труљењу.

„Си глагола мне о сих от книг, а не о собе сказавшу. Аще кто мудр, тѣй инако протолкует, мы противу не вѣщаем. Несмь бо женьцы, но класособиратели, ни хитреци книгам. Мы грубая чадь, паче всего от старейшинства вашего требуем святыя молитвы о Христе Исусе Господе нашем, Ему же слава с Отцем и с Святым Духом ныне и присно и во веки веком. Аминь” (12, 361).

Коришћена дела Св. Кирила Туровског означена су у раду на следећи начин:

- 12, 340-347 – Повесть о слепце и хромце (Притча о душе и теле), изд. *И. П. Еремин*, Литературное наследие Кирилла Туровского, ТОДРЛ 12, 1956; исп. ТОДРЛ 11, с. 342-344.
- 12, 348-354 – Повесть о белоризце человеке, ТОДРЛ 12, исп. ТОДРЛ 11, с. 344-346.
- 12, 354-361 – Сказание о иноческом образе, ТОДРЛ 12, исп. ТОДРЛ 11, с. 346-349.
- 13, 409-411 – Слово на неделю цветоносную, ТОДРЛ 13, 1957, исп. ТОДРЛ 11, с. 349-350.
- 13, 412-414 – Слово на Пасху, ТОДРЛ 13, исп. ТОДРЛ 11, с. 350-351.
- 13, 415-419 – Слово на неделю новую, ТОДРЛ 13, исп. ТОДРЛ 11, с. 351-352.
- 13, 419-426 – Слово на неделю третью, ТОДРЛ 13, исп. ТОДРЛ 11, с. 352-358.
- 15, 331-335 – Слово на неделю четвертую, ТОДРЛ 15, 1958, исп. ТОДРЛ 11, с. 358-359.
- 15, 336-340 – Слово на неделю шестую, ТОДРЛ 15, исп. ТОДРЛ 11, с. 359-360.
- 15, 340-343 – Слово на Вознесение Господне, ТОДРЛ 15, исп. ТОДРЛ 11, с. 360-361.
- 15, 343-348 – Слово на неделю седьмую, ТОДРЛ 15, исп. ТОДРЛ 11, с. 361-362.

К – Канон молебен Кюрила грешнаго, глас 5. (Римска цифра означава број песме, а арапска тропар те песме. Странице се наводе према издању *митр. Макарий*, История Русской Церкви, т. 3, СПб., 1888<sup>3</sup>, с. 169-171. и 316-320.

М – Молитве Св. Кирила наводе се према поновном издању текста из „Православног собеседника“ (1857, с. 212-260, 273-351) од стране Д. Чижевског: *Kiril von Turov, Gebete*, München 1965 (Slavische Prosa Bd. 6). Странице се наводе према том издању.

*Превод: Сузана Стојковић*

## ТЕОДОСИЈЕ ХИЛАНДАРАЦ И СВЕТО ПИСМО

Када Теодосије у *Житију св. Саве* саставља малу похвалу првовенчаном српском краљу Стефану<sup>1</sup>, истиче и његову богословску ученост, добро познавање и умешно коришћење Светог писма. Свето писмо је књижевни прототип, преобразац, идеолошки основ на коме се гради слика узорног владара и хармоничног друштва у средњем веку. Оно је идеолошки оквир и главна ризница мисли и стилских средстава средњовековне књижевности, посебно хагиографије. Познавати Свето Писмо, "тумачити" га – пише проф. Д. Богдановић који исправља досадашње преводе тог места *Житија* – значило је „познавати теологију и бити уопште учен“.<sup>2</sup>

Овакво поштовање библијске образованости је код Теодосија потпуно разумљиво, јер сам тај велики српски песник и хагиограф у својим делима показује велико интересовање за Библију и изузетну способност да нађе у њој извор књижевне инспирације.<sup>3</sup> Налазимо у њима<sup>4</sup>

---

1 Теодосије Хиландарац, *Живот Светога Саве*, издање Ђ. Даничића; Приредио и предговор написао Ђ. Трифуновић, Београд 1973 (1860), 121-122. Даље у тексту ЖС, страница Даничићевог издања и превода према *Старе српске биографије*, Превео и објаснио Миливоје Башић, СКЗ 180, Београд 1924, 79-251.

2 Д. Богдановић, *Шта Теодосије пише о књижевном раду Стефана Првовенчаног*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. XXIV/3 (1976), 385-389, упор. Теодосије, *Житије светог Саве*. Превео Лазар Мирковић. Превод редиговао Димитрије Богдановић, СКЗ LXXVII/510, Београд 1984, 118: „Светог писма велики испитивач и овог довољно мудар и учен тумач“ . В. Д. Бојовић, *Духовна трпеза Теодосија Хиландарца*, у: исти, *Трпеза Премудрости*, Београд-Ниш 2009, 46-61.

3 Види Ст. Станојевић, Д. Глумац, *Св. писмо у нашим старим споменицима*, Београд 1932 (Посебно издање Српске Краљевске академије књ. LXXXIX. Друштвени и историјски списи књ. 39), IX – XXXI, 215-285 (бр. 647 –885), 609 – 658; *Старе српске биографије*, нав. дело, XXIV –XXV, 79-251; Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија* у: О Србљаку, Студије, Београд 1970, 9-93; исти, Белешке о делима, исто, 278-291; исти, *Теодулов препис Теодосијевог Житија светог Саве*, Хиландарски зборник 4 (1978), 99-107; М.А. Тодоровић, *Речник појмова...*, О Србљаку, 379-444; М. Мулић, *Српски извори "плетенија словес"*, Сарајево 1975, 52-76 (АНУ БиХ, Дјела, књ. L, Одјелење за књижевност и уметност књ. 2) и др.

4 Ограничио сам се на циклус о преп. Симеону и св. Сави (без преп. Петра

метод типичан за средњи век, а то је да се тражи стална корелација описиваног предмета или догађаја са одувек постојећим моделима, утврђеним углавном у библијској и патристичкој књижевности. Теодосије пише "призивајући Бога у помоћ" и "тражећи одасвуд оно што је добро" и зато не тражи грозд на трњу, него се обраћа истинитој лози – Светом писму (ЖС 2-3/80).

Занимљив је његов однос према речи који опширно излаже у уводу *Похвале* (185-188). После цитата о томе како не живи човек о самом хлебу, него о свакој речи која излази из уста Божијих (Мт. 4,4, П. зак. 8,3) Теодосије објашњава:

А реч Божија је све што је о Богу казано, и свим што је о Богу речено душа је задивљена и скрушена Бога помиње и бежећи од зала њему се приклања. И сећањем на речи и у срцу молитвом се поучавајући као да се Боогу приближава и с њиме сједињује. И уста Божија су све што се о Богу говори и поучава. Јер рече: „од недостојног ка достојном речју ћу те издићи јер си уста моја”...<sup>5</sup>

Сладост језика и сила речи, нарочито "зачињене Духом Светим као сољу" (ЖС 115/171)<sup>6</sup> могу да доведу до стања у којем човек заборавља физичку глад, као што се то десило у Студеници за време прве беседе св. Саве приликом истицања мира (ЖС 92/152) и као што помиње Теодосије на почетку *Похвале* (185), пишући о умној, духовној трпези.<sup>7</sup>

---

Коришћог). У тексту употребљавам следеће скраћенице: Похвала = С.Р. Розанов, *Источници, время составления и личность составителя Феодосиевской редакции Жития Саввы Сербского*, Приложение, "Известия Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук, XVI (1912) кн. 1, 185-209 (ново изд. Т. Јовановић, *Похвала светоме Симеону и светоме Сави*, „Књижевна историја” V/20 (1973), 703-778; превод Б. Јовановић-Стипчевић у Теодосије, *Службе, канони и Похвала*. Приредила Б. Јовановић-Стипчевић. Данашња језичка верзија Д. Богдановић и Б. Јовановић-Стипчевић, *Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ.5, св. 2, Београд 1988), ССи – Служба св. Симеону, *Србљак, Службе-канони-акатисти*, приредио Ђ. Трифуновић, превео Д. Богдановић, Београд 1970, т. I, 139 –217; ССа – Служба св. Сави, *Србљак I*, 219 –293; ЗКХСС= Заједнички канон Спасу Христу, светом Симеону и светоме Сави, *Србљак I*, 295-313; 1-8 К= Заједнички канон светому Симеону и светоме Сави на осам гласова, *Србљак I*, 315-447 (број испред слова К – поредни број канона према гласу); Т4= Заједнички канон светоме Симеону и светоме Сави четвртога гласа, *Србљак I*, 449-465.

5 Јер. 15,19. У вези с тиме остаје и цитат у говору цара Теодора Ласкара архимандриту Сави (ЖС 128/181).

6 Упор. 5К VII, 3-392, ССа стих. г. 4-232.

7 Д. Бојовић, *Трпеза Премудрости*, 46-61.

"Све је дакле, Божје што ураде свети – вели Теодосије – без њега (Бога) се не извршује ни дело ни реч"<sup>8</sup> (ЖС 102/160, в. Јн 15,5). Према томе, свеци су један од најизразитијих начина комуницирања Бога с човеком одн. човечанством<sup>9</sup>, на шта се у ствари и своди цела културна и књижевна комуникација средњег века.

Теодосије је, као сваки средњовековни стваралац, у суштини понављао нешто што је већ постојало, од Божјег је материјала и Божјом вољом правио нову модификацију у славу Божију и његових светитеља – "јер говоре да је све боље код старих него код нових" (ЖС 188/228); а тај Божији материјал - речи Светог писма - зове наш писац анђеоском храном која храни душу као и обична – тело (Похвала 185). Дакле, Теодосије тврди да свако књижевно дело мора бити испуњено Светим писмом. Јер је стварање у средњем веку само репродуковање, условљено помним посматрањем прототипне лепоте (Дионисије Ареопагит) и мењање места већ постојећих елемената, и у онтолошком смислу тај посао, стварање, није био – „не мислите да је то домишљање ума мога. Него од њих самих (од светих отаца) од страдања у Богу и од заслуга за добра дела похвале њихове ка њима приносимо" (Похвала 197, превод Б. Јовановић Стипчевић, с. 246).

Саздавање књижевног дела се сматрало за чудо отварања уста, дар речи, са спутавајућом свешћу да ниједан језик, ниједна реч није у стању да изрази Бога, те да стваралац-књижевник због грехова својих не може да поднесе терет ове наредбе да "ствара", да својим прљавим уснама изговара и нечистим рукама пише Божје речи; отуда и молба за зрак светлости, за озарење ума, капљу знања и сл.<sup>10</sup> На другом месту Теодосије чак изричито и каже:

"Али нам је ипак заповеђено да преко овог туђег тражимо своје, оно што је стално и небеско, јер је наш живот на небесима (Флп. 3,20), рече апостол" (ЖС 60/127)<sup>11</sup>.

---

8 Занимљиво је да се иста формула налази у натпису цара Ивана Асена II у трновској цркви Четрдесет мученика (1230. г.); поновиће њу и преписивач Кукленског псалтира (Софијског песнивца) из 1337.г. – Б. Ангелов, М. Генов, *Стара бугарска литература (IX-XVIII в.) в примери, преводи и библиографија*, Софија 1922, 447, 451. Види исто тако и Јн. 1,3 (у Похвали 187): све је кроз њу (Реч) постало, и без ње ништа није постало што је постало.

9 У Похвали (203, у преводу с. 252) читамо: „реч Христа Речи у себи имајући и ових благочашћем људе своје у јереси пресахнуле, напојивши – расхладисте, жеђи греховне зауставивши!”, упор. ССа VI, 4 –276: Христа ва себе имаје глагољушта...

10 Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, 28-29.

11 У конкретном случају ово туђе јесте чудесно откривено благо, али Теодосије

Саздани комуникат је у ствари реплика Божјег пракомуниката и као такав, захваљујући односу са Божјом речју и због светости описиваног предмета, одваја се од пошиљаоца и у идеалној неоплатонској хијерархији бића он је ближи Богу но сам стваралац (Похвала 203, 208).

С друге стране, писање о светитељима и Богу није њима потребно, него је корисна онима који пишу и онима који слушају (Похвала 189).

Прималац разуме комуникат по милости Божијој, пошто му Бог шаље дар разумевања за који га он усрдно моли. Комуникат постоји само због везаности за пракомуникат (предвечно Слово у мистичном, симболичном и реалном смислу), комуникација је могућа само у случају Божијег одобрења и дара речи за пошиљаоца и дара разумевања за примаоца који се на тај начин налазе на истој страни у хиперкомуникацији Бога с човеком (упор. почетак Доментијановог Живота о дару Светога Духа, гласа, речи и разума). Свечи се ту јављају као "молитавници за нас" (5К III, 1 – 384). Бог – пише Теодосије – очекује посредовање светаца: „вашу молбу за нас очекује, и вашим молитвама украшава се као цар својим вернима и вољенима чије молитве испуњава” (Похвала 208, у преводу с. 262).

Као и цела култура, књижевни систем је био хијерархијски организиран према категоријама светости аутора дела и сакралности описиваног предмета, а такође према начину повезивања са посредничким слојем и са идејом из идеолошког слоја, која одговара појединим сликама.

Прелажење са идеје на конкретно дело, како знамо, има три етапе:

1. дата идеја налази одраз на нивоу апстрактних, инваријантних слика из посредничког слоја према захтевима етикеције;

2. апстрактне слике из посредничког слоја се конкретизују кроз избор варијанти на нивоу конкретних уметничких употреба;

3. слика, чије је постојање у одређеном књижевном делу запис апстрактног посредничког слоја, у стваралачкој свести кодирана је као конкретна топичка шема или као језичко-стилски облик писмено утврђеног узорног исказа, памћен са одређеном тачношћу.

Избор идеје, дакле, одређује састав модела слика (типова), док се у тренутку одабирања типа из посредничког слоја укључује одговарајући стилски регистар из састава централних и формализованих језичких облика

---

проширује тај појам и по њему туђим се назива све што не можемо однети са собом после смрти. У још широм смислу, оно што је туђе може да послужи нама у тражењу непролазних вредности.

посредничког слоја. Тако је већ само постојање књижевног система у исти мах и његово ограничавање – састав интерсубјективних појмова (идеологија) био је само апстрактно одржаван на равни идеалних слика посредничког слоја, а стварно постојање идеологије, канона и поетике омогућавају конкретни текстови, који својим одређеним језичким облицима донекле "спутавају" систем појмова и модела–слика, а нарочито стваралачку моћ "модерног" типа.

Цела триада: идеја-слика-текст је постојала у колективном сећању; број памћених слика за изражавање одређене идеје и број језичких облика за утврђивање појединих слика су једино меродавно мерило даровитости средњовековног писца.

Свако књижевно дело има двојни смисао, историјски и – много битнији – духовни. Иза сваког испричаног догађаја из земаљског живота крије се истинити духовни смисао. Ту повезаност земаљског са вечним омогућавају стални модели и узор, подсетимо се речи Дионисија Ареопагита: видљиве ствари су само слике невидљивих. На нивоу духовног и на нивоу модела стара православна књижевност је монолитна.

Књижевни материјал који постоји пре стварања новог дела намеће се писцу према његовом знању и – дару речи.

...немајући ништа од убогога дома мојега разума (...) ја вас присне слуге богатога Владике и Бога, о оци, умољавам да ми дате реч разумну и језик јасан из неоскудних скровишта његових. А пре свега зрак светлости којим бисмо, очистивши мрак душе и ума, могли како треба испричати...(ЖС 1/79).

Сама употреба "старих" речи са скривеним сликама и идејама омогућава корелацију новог описа са идеалном стварношћу представљеном већ постојећим делима. На тај начин се показује отвореност конкретне новосаздане слике (лика, догађаја) према моделу и узору, и способност модела да прихвати нову слику која се на тај начин јавља као следећи доказ истинитости и апсолутности модела и идеје коју модел изражава.

Ако је то само цитат – онда је то доказ непролазности и вечите актуелности речи цитата, светости извора и предзнања или свезнања аутора (Прааутора). Ако је то већа структурна јединица – онда је стваралачка слобода у оквиру језичког слоја и у прелажењу од једне карике до друге већа, а сам избор уводи нас у сложену област префигурације.

Стари завет је префигуративан према Новом, али су старозаветни догађаји често антитипови и оне историјске стварности која се описује. Нови завет је испуњење најзначајнијег дела Старог, али у основној мери одређује стварност, претварајући је у свој саставни и већ описани део (у том смислу што Нови завет обухвата земаљску историју



чак до завршетка света). Средњовековни човек се понекад поноси целим Светим писмом (људије закона и благодети – ЗКХСС III, 4 – 300; новаа и ветхаа словеса - ЖС 157/204), други пут се, као хришћанин, припадник Новог, усуђује и да критикује Стари завет или да властитог хероја, дакле најкаснији антитип божанствене историје, сматра бољим од старозаветног. О пророцима Илији, Јелисеју и Мојсију Теодосије говори: "у таквим делима не чине нам се ни они похвални" (ЖС 101/160), а у *Похвали* (196) каже да Симеон и Сава нису нипошто гори и мање значајни од старих, негдашњих светаца. Само једном Теодосије ставља своје свете хероје изнад новозаветног лица. У *Похвали* (201) налазимо да су Сава и Симеон „већи и од Тита, који је од почетка у Далмацију дошао“, сигурно зато што се о делатности апостола Тита баш у Далмацији скоро ништа не зна (2Тим. 4,10), а апостолске заслуге наших светаца су несравњиве: „Апостолима без зазора вас називамо – апостолска дела у вама стекоше се, јер као и они Јаванђеље код нас проповедасте”.

Намеће се тврдња да Нови завет, још неиспуњен до краја, начелно није служио за упоређивање него за испуњавање, а Стари завет је био ризница префигуративних факата и формула за стварност Новог завета и за материјалну, конкретну пишчеву стварност. Ова стварност коју приказује дело прихваћена је или санкционисана Новим заветом, али може као антитип да остварује и неке типове Старог – ту везу зовемо префигуративном везом другог степена (веза првог степена је она класична – Стари: Нови завет).

И тако Библија, тј. библијски елементи у средњовековним књижевним делима испуњавају, поред стилске и комуникационе, своју основну функцију увођења описиване стварности у оквиру свете историје света, коју Библија обухвата у целини и чији је забрињавајући крај – велики и страшни дан Господњи – дан суда.<sup>12</sup>

Зато без обзира је ли то био непосредан или посредан цитат, контаминација, препричавање више или мање светих речи, упоређење са неким или са нечим, или чак несвесни стилски утицај, дакле без обзира да ли је то био цитат реченице, структуре или стила – његово постојање у тексту омугућава типизирање индивидуалног, идеализирање стварнога, овековечавање краткотрајнога. На основу искоришћеног текста, у колективној свести везаној за одређену идеју, добија се повезаност нове слике са свим њеним претходницима. Ствара се такво гледиште у којем се садашњост (а понекад и будућност) посматра као прошлост, а префигуративна веза другог степена јавља се као одраз класичне префигурације,

---

<sup>12</sup> Теодосије се у *Похвали* (207) нада да ће чути од Судије „онај нама пријатан и жељени глас” који ће изговорити речи Мт. 25,35.

обогаћена хришћанском постбиблијском интерпретацијом. Изузетно тачно Теодосије предаје тај однос Старог и Новог завета речима седална 8. гласа упућеног Сави: „Законом и пророки/ апостолски научаје о Христе Исусе/ људи своје јеванђелијем породил јеси” (ССа, 244).

Механизам повезивања описиване стварности са Библијом у Теодосијевом делу на примеру *Житија* и *Похвале* показује, у неку руку, књига С. Станојевића и Д. Глумца, а тумачење најбитнијих библијских личности, појмова и навода даје Речник Младомира А. Тодоровића<sup>13</sup>. Према томе, ја ћу само укратко да покажем Теодосијеву ширину избора библијског материјала, при спровођењу једне од најосновнијих идеја циклуса посвећеног св. Симеону и св. Сави, тј. доказивању изузетне светости тих хероја. Примери су само из химнографије, јер је ту та ширина највећа.

Теодосије доказује светост Симеона и Саве многобројним наглашавањем "последованија" Христу, испуњењем јеванђеоских речи о крсту, лаком јарму и сл., а такође укључивањем светаца, или појединих догађаја из њихова живота, у библијске шеме.

И тако, Симеон се упоређује:

- 5 пута са Аврамом (ССи IV, 1-190, Сед.г. 8-170, ССа IV, 4-250, 3К I, 2-348-350, 7К IV, 2-416-418);

- по 3 пута са Јовом (ССи IV, 1-190, ССа V, 2-252, 7К V, 2-418) и са Мојсијем (ССи Стих. г. 2-150, 2К V, 3-338, 7К I, 2-412), а осим њих са Илијом (ССи I, 1-166), Давидом, Гедеоном и Јеремијом (6К IX, 2-410).

Истицање мира са фреске упоређује се са чудом у вавилонској пећи (што намеће ирмос VII песме, јер ирмоси врше снажан утицај на тропаре) и чудом са Ароновим жезлом (ССи VII, 3-200)

Сукоб са браћом условио је типове Кајина и потопљеног фараона (јер се један од Симеонове браће удавио у реци) – (ССи III, 2 и 3-170).

Симеонова црква се упоређује са Нојевим ћивотом и са ковчегом закона (Т4 IX, 1 и 2-462).

Само једном (сем поменутог случаја са апостолом Титом у Похвали) Симеон се упоређује са новозаветним лицем које није симбол, и то са Маријом, сестром Лазаревом (Лк. 10, 38-42 – 8К VIII, 2-440).

Свети Сава је типизиран помоћу следећих старозаветних слика:

Авељ – 6К III, 3-398-400, Исак – ССа III, 1-266, Мојсије – ССа IV, 6-272, 7К I, 3-414, Исус Навин – 7К V, 3-418-420, Илија – ССа Стих. т. 2 – 238, ССа V, 3-272, Самуил – 6К IV, 3-400, IX, 3-410, Исаија – 4К V, 3-372.

---

13 Прештампан у Теодосије, *Службе...*, 323-381.

Стрез је уподобљен Исаву (ССа IV, 4-270), а краљ Владислав – Давиду који игра пред ђивотом (ССа VIII, 4-280 – 282 – исто и у Служби преносу моштију I Канон IX, 3-74).

Новозаветни тип и овде је један – св. Јован Претеча (ЗК IV, 3-352-354).

Има и заједничких слика двојице светих – антитипова библијске историје. Српски светитељи упоређивани су са Ароном и Мојсијем (2К 5, 3 –338), са Аврамом и Исаком (Т4 7, 1-458) и два пута са Јаковом и Јосифом (7К 5, 1 – 418, ССи 8, 3-204).

И овде налазимо само једну новозаветну асоцијацију: сусрет оца са сином стилизован је према сусрету Јелисавете са Девом Маријом (Лк. 1, 41-43 – 8К 6, 3-436). Остала новозаветна упоређења припадају непатвореном, вечито актуелном типу сведочанства о истинитости Христових речи и прича и о његовом милосрђу и покровитељству над угодницима и светом. Новозаветна топка уноси више симбола; минимални сигнали који омогућавају повезивање синтагме са библијском парадигмом могу бити и разноврснији и врло сажети, што није случај при старозаветној топици која користи пре свега имена и шире разрађене сцене.

Теодосије, као писац житија, похвале и многобројних црквених песама и то углавном на једну тему, пружа нам велику могућност упоредног проучавања функција библијских елемената у све три врсте. Видимо код њега и начин одабирања идеја и слика, оперисање сликом и речју, промене структуре и функције (напр. изузетно широко и лепо је разређена слика пастира, стада, вукова и сл.). Зато том питању код Теодосија вреди посветити и знатно више пажње него што то чинимо овим чланком, писаним "не као да бисмо хтели да га похвалимо, јер је похвала праведнику од Господа, шта више корисно је да сами што иштемо од њега" (ЖС 1/79).

## МИСЛИ О СТАРОСЛОВЕНСКОЈ ТЕОРИЈИ ПРЕВОДА

Данас већ знамо да, паралелно са појачаном преводилачком делатношћу, ничу још у почетном периоду старословенске књижевности и клице теоретско-методолошких рефлексија о превођењу.

У самом Светом писму постоји велики и разноврстан филолошки материјал, из кога проистиче да је природа речи духовно-материјална и да је контакт са материјом речи, с посебним речима, истовремено и контакт са њиховом духовном страном. У једној белешци из 1277. године казује се како се при читању светозарних и благомирсних светих списа, прво из њих задобијају светост *умств'ннаја очеса, и добровонними цвјети об'ухајут умније с'стави, а по њиховом прочитавању, које се пореди са сазревањем плода, свете речи се усладет зртани и душевније с'стави умастет*<sup>1</sup>. Ту сладост Божије речи ми познајемо из Библије (нпр. из Псалтира - Пс. 118/119, 103<sup>2</sup>, 18,11/19,10; из Пророка Језекиља – 2,8 - 3,3; из Откровења Јована Богослова – 10,8-10) и из хагиографије (пре свега из Житија Св. Романа Слаткопевца, Св. Јефрема Сирина, Св. Јосифа Песнопојца и др.). То показује мистичко схватање реалности речи у свим оним случајевима када је реч о контакту са божанским. Божанство описаног, садржаног, преноси се на описано преко облика, само захваљујући великој Божијој милости неописиво може да се опише<sup>3</sup>.

Разуме се да су старословенски књижевници били потпуно убеђени у вишу вредност садржаја у односу на форму, пошто је управо унутрашњи план истинско оправдање реалности речи. Употребљена реч је одраз појма, она је икона смисаоног пралика. Међутим, такво актуализовање је у суштини антитип самог оваплоћења Бога-Речи. У неким белешкама, као у оним у једном паримејнику из Хлудове збирке, читамо, да је *„мед, чак и на кори беснурке, ипак сладак. Тако и речи Божије, чак и [да су написане] просто и неправилно, опет су Божије, и спаиће се сви који их читају”*<sup>4</sup>.

---

1 Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, Београд, 1902, 12, бр. 24.

2 Искоришћено нпр. у *Похвалном слову Јевтимију* Григорија Цамблака 27, 5., изд. П. Русев и др., Софија, 1971, 166.

3 Стојановић, *нав. дело*, 13, бр. 26 (1284 г.).

4 Ђ. Иванов, *Български старини из Македонија*, Софија, 1931, с. 103, 104. в. и

Наглашавање материјалног додира са божанским речју је веома честа појава у јудео-хришћанској и даље у византијско-словенској уметности. Тај контакт се представља нпр. симболима и метафорама, као што су бисер, злато, драго камење, као вода извора, река, кладенац, чаша, као киша, роса, млеко, хлеб, мед, семе, жито, плод, цвет, као мирис, светлост и др. Јеретицима је света реч „*као нож за језике и као огањ за лица*”<sup>5</sup> итд. Материјални додир је оцртан веома јако и у *Солунској легенди*, у епизоди са границима, које су ушле у тело св. Константина-Ћирила, као и у другим текстовима.

Средњовековни књижевник веровао је, дакле, у идеалну суштину речи, био је свестан светости својих стваралачких поступака, сакралности, коју, како он сматра, нарушава *тупост и грубост* његовог ума<sup>6</sup>.

Јасно је да се, при таквом приступу, превођење схвата у аспектима који су коренито различити од данашњих. То није само преношење форми, функције и смисла једног језика на други, већ једна нова актуализација пралика, једна нова вербална икона, која не бива – и не може да се не подудара са другим, већ постојећим иконама. Нема никакве разлике у тражењу најбољег, најправилнијег предлошка за преписивање и најбоље, најстарије композиције икона за копирање, што је била озаконена пракса.

На званичну преводилачку праксу источне Цркве утицао је познати одломак трактата *О божанским именима* Дионисија Ареопагита. У њему се говори како превод треба, пре свега, да се усредсреди на преношење смисла, а не форми, и да је глупо и није лепо да се бавимо оним што стиже само до ушију и усана, а не до разума. Те закључке Дионисије прави у вези са питањем могућности и обима људског знања о Богу. Ми, казује св. Дионисије, о Богу можемо да судимо само кроз тумачење многих имена које му даје Свето писмо. Међутим, и тако ћемо стићи једино до мистичног незнања и зауставићемо се на онтолошком божијем самоодређењу: *Ја сам Онај што јест* (Излазак 3,14). Како видимо, Дионисије стварно спознаје да не постоји природна веза између означавајућег и означеног, не сматрајући међутим језичку конвенцију за механизам сам у себи. Језик заузима тачно одређено место у универзалној хијерархији постојања; истинска конвенција – надконвенција – је Бог, дародавац и прималац свега.

---

Стојановић, *нав. дело*, 19, бр. 43 (1313); Б. Христова, Д. Караджова, Е. Узунова, *Бележки на българските книжовници X-XVIII век, т. I: X-XV век*, Софиа 2003, бр. 40/41, 37-38, 153-154.

<sup>5</sup> *Похвално слово* 29,3, *нав. дело*, 168-169.

<sup>6</sup> Јован Егзарх у *Прологу за Небеса*. - в. Б. Ангелов, М. Генов, *Стара българска литература*, Софиа, 1922, 111.

Пошто божанско прелази преко човека и „несместиво” добија оквирире – све што човек говори, пише, црта не може да одговара Божијој величини. Та мисао је честа – срећемо је код апостола Павла (Рим. 1,20)<sup>7</sup>, код светих отаца (нпр. Григорије Богослов у 28. и 31. слову, Јован Дамаскин на почетку *Излагања праве вере* и др.), у молитвама светих тајни и молитвословљима, и другде. Она је извор и узрок великог комплекса старословенског књижевника, да све што он чини није на одговарајућем нивоу; отуда његова извињења и молбе за молитву, који нису обична трафаретна формула; мисао о Страшном суду тада није била шала.

Такво схватање превода као Дионисијево донекле је паралелно сличним погледима на Западу (Цицерон, Хорације, бл. Јероним), из којих се родио ренесансни и реформаторски библијски покрет.

На самом почетку старословенске писмености налазимо два оригинална текста, која се позивају на Дионисијеву мисао. То су Егзархов *Пролог преводу Богословија* Јована Дамаскина<sup>8</sup> и *Македонски ћирилски лист*<sup>9</sup>.

Ови текстови имају различиту стваралачку замисао и различиту структуру, а тако и различиту функцију саставних елемената, од којих је један и Дионисијев цитат. Треба се усагласити са мишљењем А. Вајана, да ауторство дела, сачуваног у *Македонском ћирилском листу*, припада св. Константину Ћирилу, и да је старословенски преводац унео све могуће богословско-језичке конотације, које је претварало његову преводачку делатност у велику муку и чак у дрскост. Разлог за то су несагласности између језика, а највише оне чија је теолошка интерпретација доносила семантичку диференцијацију<sup>10</sup>. Писац Станислав у 1342.

---

7 Коришћена нпр. у *Шестодневу* Егзарха, Ангелов-Генов, нав. дело, 120; R. Aitzetmüller, *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*, Graz, t. I, 1958, 51.

8 L. Sadnik, *Des Johannes von Damaskus Ekthesis akribis tis orthodoxou pisteos in der Übersetzung des Exarchen Johannes*, Wiesbaden 1967, 6.

9 И. В. Ягич. Разсуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке, у: *Изследования по русскому языку*, т. I, СПб, 1885-1895, 320-325; А. Минчева. *Старобългарски кирилски откъслци*, София, 1978, 76-89, 110-111.

10 A. Vaillant, *La préface de l'Évangélie vieux-slave*, Revue des Études Slaves, XXIV/1948, 5-20; *Die übersetzungstheoretischen Konzeptionen des Cyrillisch-mazedonischen Blattes und des Prologs zum Bogoslovie des Exarchen Joann. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Autorschaft Konstantin-Kyrills*, у: *Slavistische Studien zum VII. Internationalen Slavistenkongress in Warschau 1973*. München 1973, 497-525; A. E. Naumow, *Najstarsze slowiańskie rozważania o sztuce tłumaczenia*, Zeszyty Naukowe UJ, Nr 406, Prace Historycznoliterackie, z. 33, 1975, s. 9-17.

год. бележи: *в'сакиј христианин нјест рад с'грјешенију, нь неволеју с'грјешеније приходит*<sup>11</sup>. А велики старац Исаија у 1371. год. додаје да се плаши и онога *јеже пострадаша в ветхо(м) и новјем писанији иже преобидјаиште дерзостнје смјејаше божественни(х) прикоснути се*<sup>12</sup>.

Преводилачко упутство, које је створио св. Ћирило имало је за задатак да укаже на богословске тешкоће, које су се појављивале при превођењу, да обори принцип потпуног формалног поклапања, при чему ради форме може да се жртвује смисао, а такође да предупреди евентуалну критику и замерке за јеретичност учења. У истом плану се може посматрати једна белешка Јована презвитера, који је још у првој половини X века приликом превођења *Житија Св. Антонија Великог*, писао у вези са неадекватношћу језичких средстава у грчком и старословенском: *не бо нјесми тољми смотр'љивији јелин'скији(х) рјечиш. из'образити тјех образ. неумишту тогда језику словјенску. нь на разум нудеиште положихом*<sup>13</sup>.

Јован Егзарх је можда искористио Ћирилово упутство, или барем је знао за њега. Међутим, свој текст је написао са другим циљем, ужим и личнијим. Његов текст је обогаћен идејама, изложеним и у прологу Премудрости Сираховој<sup>14</sup>, дефтероканонском библијском тексту, јединственом, у коме се *explicite* постављају методолошка и теоретска питања елементарне теорије превода и у коме налазимо једну од најстаријих формула извињења пред читаоцима.

Та питања окупирају наше старе књижевнике не само у почетном периоду старословенске књижевности. Сваки озбиљнији нови превод или свест о потреби поправке већ постојећих, носи и елементе уопштенијих рефлексија, најчешће скривених у већим или мањим белешкама уз превод.

У старој бугарској, српској и руској књижевности користе се различити појмови, којима се назива процес превођења са једног (природног) језика на други, резултати тог процеса и његов извршилац. Они су повезани са следећим глаголима:

I прѣ-/ из-/ вести

II прѣложити

III про-/ис-/ тлѣковати

---

11 *Бележки...*, нав. дело, бр. 48, 43, 102.

12 Стојановић, *нав. дело*, т. III, (1905), 42, бр. 944; *Бележки...*, нав. дело, бр. 65, 52, 108.

13 *Бележки...*, нав. дело, бр. 2, 26, 89.

14 *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, 1935, t. II, 377-378. Српски превод *Премудрости Сирахове* тешко се може наћи у савременим издањима.

IV прѣсказати  
V прѣтворити  
VI прѣ-/па-/писати  
VII из-/прѣ-/дати  
VIII приѣзыкѣствовати  
IX прѣставити  
X обратити

Изгледа да су *прјевести* и *прјеложити* у потпуности синонимични (у том значењу). Тако их употребљавају различити преписи Храбровога *Сказанија* (и алтернативно и заједно), тако говоре и стари записи<sup>15</sup> и нови речници<sup>16</sup>.

Глагол *прѣвести* је фреквентнији, срећемо га и у *Панонским житијима*, а и код Климента Охридског и код Константина Преславског, и код Нестора Летописца, а и после, нпр. у Драгановом *минеју* и у опису делатности светогорског старца Јована и код других. Он означава, пре свега, пренашање са једног језика на други. С правом се сматра да дискусија око преславског термина *прѣложение књигъ*, упркос свему, још није довршена. Међутим, оба су глагола веома стара и широко су употребљавана.

Такав положај има и у руском језику, у коме је данас основно *переводитъ*, које се објашњава старијим терминима *перелогать* (*переложитъ*), *перекладыватъ*: та два термина даје и Н. Геров као одговарајуће бугарском *прѣвеждамъ*<sup>17</sup>.

Трећа група термина је веома важна. И из старе лексике, и из касније судбине лексеме, повезане са кореном *тлѣк-*, знамо да је основно значење изведених речи повезано са објашњавањем, интерпретацијом датог текста средствима истог језика. Међутим, показује се да је *толковати* неодвојиво од *превеждати* и да су најстарији словенски књижевници имали ту спознају – без интерпретације нема превођења, сваки *превод* је једно *тумачење*, само што се користе средства другог природног језика. То потврђују стари називи за преводиоце: *тлѣкъ*, *тлѣкаръ*, *тлѣмачъ* (нпр. у Књ. Постанак 42, 23 – Јосиф разговара са браћом *преко тумача*)<sup>18</sup>. Општесловенске речи, направљене на основи корена *тлѣм-* (позајмљеница из малоазијских језика, раширена у балтословенској

15 Стојановић, т. I, 71, бр. 224; т. III, 42, бр. 4944.

16 *Slovník jazyka staroslověnského*, seš. 31, Praha 1977, 408; Ђ. Трифуновић. *Азбучник српских средњовековних појмова*, Београд 1974, 260-262.

17 Н. Геров, *Речник на българския език*, ч. I, Пловдив, 1901, (София, 1977). 335, 2. знач.

18 И. Срезневский, *Материалы к словарю древнерусского языка*, т. III, 1912, кол. 1045-46.



групи, у мађарском, румунском и немачком<sup>19</sup>) сапостоје у нашим језицима као речи делимично или потпуно синонимичне са речима *прјевести* и *прјеложити*<sup>20</sup>, или пак имају минимална семантичка одступања, при чему тлѣм- означава усмено, синхроно превођење<sup>21</sup>. Тако сливање значења срећемо и у другим језицима<sup>22</sup>. Иако у већем броју случајева реч тлѣковати значи „тумачити, објашњавати”, а тлѣкъ, тлѣкование – „тумачење, објашњење”<sup>23</sup>, треба да имамо у виду и њено значење, „превођење, превод са једног страног језика на други”. У том значењу реч је употребљена у белешкама уз старосрпски превод Номоканона (*облисташе рекше истлковани бише*<sup>24</sup>), код Епифанија Премудрог (*прјеложити и перетолковати*<sup>25</sup>), а тако је сигурно и у *Похвалном слову Јевтимију Григорија Цамблака* (30.7, 31.2<sup>26</sup>). Та употреба је сасвим природна при опису чудотворног превођења Септуагинте, јер се и до данас њени преводиоци, нпр. на руском, називају *толковници*<sup>27</sup>.

Разуме се, тлѣк- и тлѣм- увек чувају и своје основно значење, зато њихова синонимична (или самостална) употреба истиче општу смисаону усмереност на преводачку делатност наших старих преводаца. Интервенције усмерене на изражајније откривање божанског смисла и промисла умањују се у каснијим текстовима; у суштини, само превод Седамдесеторице сматра се богонадахнутим и равним по светости оригиналу, а чак правилнијим у односу на догматику (нпр. у историји превода Исаије 7, 14). Изгледа да степен смисаоних интервенција у превођеном тексту – осим из личне надарености преводиоца – зависи од обредне сакралности текста и од његове музичко-интонационе организације. Колико је више место текста у жанровско-обредној хијерархији, колико је јаснија његова формална орга-

19 P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, t. III, Zagreb, 1973, 521-522; F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1963, 137.

20 Нпр. уп. савремени пољски tłumaczyć, przelożyć, przekładać.

21 Уп. српскохрватски *преводити*: тумачити, и код Срезњевског, т. III, кол. 1046: *тлѣмачити* – преводити усмено нечије речи.

22 Уп. грчко ἐρμηνεύω, латинско *interpretare, translator vs. commentator, explanator; interpretare vs. explicare, exponere, explanare, vertere, transferre*.

23 Тако је нпр. код Презвитера Козме, Константина Костенечког, у речницима Даничића и Срезњевског.

24 Стојановић, т. I, 8, бр. 19 (1262 г.); т. III, 139, бр. 5543 (1295 г.).

25 К. М. Куев. *Черноризец Храбър*, София, 1967, 175.

26 *Нав. изд.*, 172, 174.

27 Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. I, Москва, 1956, 412, и др., Упореди и старопољске речи: tłumacz, tołmacz, tułmacz, tłumaczyć; wykładacz, wykładzca, у: *Słownik Staropolski*, t. IX: *ściadły-używanie*, Kraków 1982-87, t. X: *w-wzgiem*, Kraków 1988- 1993.

низација и повезаност са музиком, толико су ређе суштинске смисаоне промене; понекад се стиже чак до дословног, „ропског” превода са насиљем над словенском синтаксом.

То такође означава да тада није била у толикој мери значајна разлика између језика, колико разлика између оностраног и земаљског смисла, између духовног значења речи и њиховог телесног оваплоћења. Тако се открива велика проницљивост наших старих књижевника, којима није било суштинско само превођење са једног језика на други, већ откривање начина како да се при том преношењу једног знаковног система у други не окрњи ни мрва божанске премудрости. Тако је звучало и наређење цара Симеона: да се направи промена у језику, али да се сачува тачност смисла (*Похвала цару Симеону*), у суштини промјену *с'творити* из *Похвале* можемо да разумемо као још један преводачки термин<sup>28</sup>.

У том тражењу божанског смисла, понекад се уопште не обраћа пажња на језичку материју; тада недостаје сигнал за „промену” језика и употребљавају се „нормални” глаголи шесте групе – *прјеписати с'борник от грч'скаго в бл'гарскиј свој јазик*<sup>29</sup>, *написа се и прјеложи сија књига (...)* *от извода грч'скаго*<sup>30</sup>, *прјеписаније (...)* *књиг*<sup>31</sup> или пак осме групе, по терминологији Григорија Цамблака и – пре свега – Константина Костенечког – *првији прјеводитеље (...)* *издаша књиги*<sup>32</sup>, *в језик јеллинскиј прједати; изда се; изданије*<sup>33</sup>.

Скоро исто дешава се при употреби глагола *прјетворити*. Он оцртава технички аспект самог преводачког чина; превод са грчког на бугарски само је претварање језичке материје, без нарушавања истинског смисла<sup>34</sup>. Ту спада и проблематични термин *обратникъ*, који налазимо у Методијевом тропару Добријановог (одеског) минеја и на који одговара наставникъ из Драгановог минеја<sup>35</sup>. То „обртање” језичке материје требало би да је „превођење”; ваља да се сложимо да су и у том контексту израз *свете букве* синоним за књиге<sup>36</sup>.

---

28 Ангелов-Генов, *нав. дело*, 91.

29 *Исто*, 398.

30 Стојановић, т. I, 69, бр. 219 (1412), в. и бр. 236 (1426).

31 *Похвално слово...*, *нав. дело*, 166; 28.2.

32 *Исто*, 166.

33 Ягич, *нав. дело*, 389, 392.

34 Стојановић, т. III, 224, бр. 5943 (XVI в.).

35 Види: Е. Георгиев, *Литературата на Втората българска държава*, ч. I: *Литературата на XIII век*, София, 1977, 138, 145-146.

36 В. *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae paleo-slovenicae*, т. I, 1966, 148, 3. значење.

И када се поставља питање о тешкоћама при преписивању, копирању текстова с једне словенске језичке редакције на другу, употребљава се шеста група (*јелико ми разумјети... рускије рјечи... и прјеписах србским рјеч'ми*)<sup>37</sup>, или се уводи нов интересантан термин: *прјеставити*. Преписујући бугарски одломак током друге половине XIV века, два српска преписивача се жале: *тер Бог вјест велма ни је било усилно прјестављати га на србскы језик*<sup>38</sup>. То све потврђује сазнање старословенског књижевника о недопирању до смисла, говори о оперисању на графичком и правописном нивоу. Само у неким случајевима (и то касније!) видимо једнаке сигнале за означавање превода са туђег језика и прерада са друге словенске редакције. Такав је случај Олешка Ипалкина, који, говорећи 1479. године о редакторском послу, служи се терминима *прјевести*, *преложити* и *исправити*, *изјаснити*, да би означио преношење са српске на руску редакцију<sup>39</sup>.

Међутим, сличан приступ је током XV века реткост: то показују две белешке из 1434. године. У првој се говори о редакторском колективном послу, обављеном по иницијативи деспота Ђорђа Бранковића. Поредећи различите српске и грчке делове *Лествице* писци кажу: *изобрјетохом в различнијих изводјех јаже сут бољша, и повелјехом написати в сију Лјествицу*<sup>40</sup>. У другој белешци употребљава се глагол *известити*, који подцртава само технички материјални аспект прераде: *сију књигу... изведохом из бугарскије књиги на србски чин*<sup>41</sup>.

Четврта група није аутономна, она се среће само као један од синонима групе 1 и 2<sup>42</sup>.

На крају треба да поменем и индивидуални термин Григорија Цамблака: *испитно прјејезик'ствовани и тл'ковани јеврејскиј јазик на наш*<sup>43</sup>.

Могуће је да, поред наведених, постоје и неки други термини, који у датом контексту недвосмислено јасно говоре о превођењу са туђег језика и да доцније указују на прераде са различитих словенских језичких редакција. Али, и ови термини, које сам сакупио и укратко анализирао, показују да старословенска књижевност уочава од самог почетка

---

37 Стојановић, т. I, 233, бр. 775 (1585 г.).

38 *Исто*, 47, бр. 144 (1374); упор. т. III, бр. 5934 (XIV в.).

39 К. Иванова, *Историята на един јужнославјански рѣкопис в руската книжнина през XV в.*, Старобългарска литература II, 1977, 159, 160-161, 166-168, види и 24-25.

40 Стојановић, т. I, 86, бр. 262.

41 *Исто*, бр. 263.

42 *Исто*, 71-72, бр. 224 (1416).

43 *Похвално слово...* 31.2, нав. дело, с. 172, 174; 379. В. на грчком μεταγλώττειν.

најбитније проблеме повезане са филозофијом језика и са језичком и књижевном комуникацијом, као и са божанским карактером стварања. Спознајући своју огромну одговорност, они теоретски и практички решавају та основна питања, разматрајући и неуморно радећи. Они су видели све сложеније и дубље од нас, јер су увек памтили да *не живи човјек о самом хљебу, но о свакој ријечи која излази из уста Божијих*<sup>44</sup>. Зато они улажу можда највеће напоре да би свака књига била *јак* по разуму *прјеведена и по чину подобајуштему*<sup>45</sup>.

Превод: Дејан Ајдачић

---

44 Ев. по Матеју 4,4 (упореди Пон.зак. 8,3).

45 Б. Ангелов, Проникване на старобългарски съчинения в старата руска литература, *Старобългарска литература*, II, 25.

## О КЊИЖЕВНО-ЕСТЕТСКИМ ПОГЛЕДИМА ГРИГОРИЈА ЦАМБЛАКА

„Ишчу умом обрашчаја сјамо и овамо“, казује у једном од својих слова Григорије Цамблак<sup>1</sup>, дајући тиме веома тачну карактеристику свог будног, трагачког, стваралачког ума.

Када говоримо о књижевно-естетским погледима једног средњовековног књижевника, треба да подсетимо да средњовековље скоро не познаје експликативну, формулисану поетику, да имамо посла са унутрашњом, иманентном поетиком, и зато у конкретним исказима и у разбацим мислима треба да видимо знакове *општег* и *целог*. Међутим, поновно успостављање општег, целовитог, увек је у извесној мери својевољна реконструкција. И пошто најчешће не можемо да располажемо целим корпусом старословенских дела, ми у малобројним остварењима наших књижевника не налазимо довољно материјала да бисмо могли конструисати сређен целовит систем њихових погледа: богословских, естетских, књижевних итд., тј. ону свеукупност идеја које одређују понашање, мишљење, стваралаштво човека. Тада нам прискаче у помоћ наша представа о епохи и тако допуњавамо оскудан материјал различитим домишљањима, хипотезама и сопственим жељама, који се током времена често претварају у тзв. научне чињенице. Понекад нас наша општа знања толико закупе да претерујемо у сувише слободном коришћењу чињеничног материјала, прилагођавамо чињенице теорији.

Зауставићу се само на неким Цамблаковим мислима из тренутно мени доступних његових дела. Тај избор може да буде значајно допуњен анализом осталих творби, али у суштини слика се неће променити.

Из целог материјала види се да Григорије Цамблак ни најмање не прекида књижевно-естетску традицију источног православља. Зато је за њега *стваралачка делатност* резултат дејства Светог Духа: „Да коснемсја иже о милостини бесједје, јелико Дух свјатиј повелит“<sup>2</sup>.

---

1 Похвално слово св. св. Петру и Павлу. Види: А. И. Яцимирский, *Из истории славянской проповеди в Молдавии. Незвестныя произведения Григория Цамблака, подражания ему и переводы монаха Гавриила*. Памятники древней письменности и искусства 163, СПб, 1906, с. СХХI. Ту и даље, текстови се дају у упрошћеном графичком изгледу, по читању.

2 *Беседа о милостињи и нишчима*. Яцимирский, *нав. дело*, 59.

Све што настаје, постаје „дјејством Духа“<sup>3</sup>, кога Бог Отац шаље у срца и душе људи, па их тиме прави световидцима<sup>4</sup>. Одатле је потпуно логично да *истина*, и по мишљењу Цамблака, није из унутрашње мудрости овог света, од сујетних филозофа, већ да долази од духовних учених отаца, који је износе, преносе и укрепљују. То *отачко предање, првоустројство* треба да буде сачувано по сваку цену: „впросим отцеј, учат бо нинје књигама јакоже тогда јазиком, сего бо ради паче књиги изоставише богомудрении“<sup>5</sup>. Те књиге нам служе као звезде водиле, које нас воде ка небеском пристаништу праве вере, неремећеном таласањима туђих наука<sup>5</sup>.

Међутим, богонадахнути оци усредсређују се на то да *добро* предају догми вере, јер је светац само извршилац Божије воље. Зато основни елемент у целом систему догми и мисли остаје Божије слово – Свето писмо, мада Цамблук јако наглашава посредничку улогу човека: „Богу убо вѣсхотјевшу, нѣ и симъ зјело поташчавшимсја, изведе бо – рече – људи своя, нѣ рукою Моисеовою и Ааронею“<sup>6</sup>.

Григорије сматра да нас Господ и сада учи својим Јеванђељима<sup>7</sup>, да четири јеванђеља јесу четири „мира сего состави“<sup>8</sup>.

Закон, пророчке и апостолске књиге су, сагласно Псалму 22/23,2, зелена паша/ливада и тиха/чиста вода<sup>9</sup>. Божије речи су чисте, окушене и слађе од меда<sup>10</sup>. Четири јеванђеља – четири руке, које у различито време и

---

3 Похвално слово оцима Сабора у Констанци. Види Н. К. Никольский, *Материалы для истории древне-русской духовной письменности*, Известия ОРЯС ИАН, VIII, 1903, 2, 73, 75.

187 *Служба Св. Стефану Дечанском*. Види: *Србљак. Службе. Канони. Акатисти*, књ. 2, Београд, 1970, 330-III, 3 (Молитвами прилежними привлаче Утешитеља...); упор. 328-I, 4 (бист сасуд избрани достојин Божија посештенија...), види и *Похвално слово Јевтимију*: П. Русев, Ив. Гълъбов, Анг. Давидов, Г. Данчев, *Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблук*, София, 1971, 38.1.

5 *Похвално слово оцима*, 74-75.

6 *Преношење моштију св. Петке*. Види Й. Иванов. *Български старини из Македония*, София, 1931/1970, 435. Текст се заснива на Пс. 76, 21/77,20.

7 *Беседа о милостињи*, 62.

8 *Похвално слово оцима*, 71.

9 *Слово о рођењу Богоридичином*, Види Великия Минеи-четъи собр. митр. Макарием. Сентябрь, дни 1-13. СПб, 1868, 417. *Похвално слово оцима*, 72.

10 Пс. 11,7/12,6: „Ријечи су Господње ријечи чисте, сребро у ватри очишћено од земље, седам пута претопљено“; 118/119,103: „Како су слатке језику мојему ријечи твоје, слађе од меда устима мојима!“ – *Похвално слово Јевтимију*, 27.4-5, упор. Служба 344-IX, 2 („паче злата и топазија...паче сата медовна...“).

на различitim местима записују једну истину Духа: св. Јован „Громовник” (види Мрк. 3,17) грми својим јеванђељем јаче и од грома<sup>11</sup>, а сред поља стадо вођено речима апостола и пророка иде на врх јеванђељских планина и одатле на небеса<sup>12</sup>. Веома је карактеристично и признање Јевтимија Трновског да је Јеванђеље његово јединствено богатство<sup>13</sup>. На другом месту, бугарски патријарх говори да Јеванђеље као друго небо окружује свет<sup>14</sup>.

При том, Григорије Цамблук предлаже образно разумевање ствари – посредством једног симбола Бог показује многе ствари<sup>15</sup>. Принцип образног разумевања појачава префигуративност у оба њена вида: Стари завет према Новом и Библија у целом према стварности.

У књижевном делу Цамблук, који живи и ствара, како каже, у једанаестом часу света (уп. Мат. 20, 6.9)<sup>16</sup>, постоји уверење да је хришћанска стварност саставни и неодвојиви део новозаветне историје и због тога све што се налази у додиру са хришћанством, укључујући и нашу савременост, више је и важније од „службе закона сенке закона”, тј. од Старог завета.

Овде треба да додам да Цамблук не дели лица по формалном обележју (ко се описује у којој књизи), већ по суштини. Тако нпр. када пореди св. Симеона Немању са Симеоном Богопримцем, последњи, иако се спомиње у Јеванђељу по Луки 2,22-28 као служитељ „сенке закона”, сматран је за старозаветно лице, за разлику од св. Симеона Мироточивог Српског као служитеља благодати<sup>17</sup>. С друге стране, пророк Илија се веома уздиже, зато што се јавља као дејствујуће лице не само у Старом него и у Новом Завету – при Преображењу Господњем и као будућа жртва Антихриста<sup>18</sup>. Исто тако Цамблук прави изузетак код пророка Давида и код негативних новозаветних ликова.

Та мисао о укључивању хришћанске стварности у оквире Новог завета није никако нова. Међутим, ретко се јавља са таквом снагом и

---

11 *Слово на Цвети*, Яцимирский, нав. дело, 38.

12 *Похвално слово Јевтимију*, 38, 3-5, упор. 49, 2; 54,7.

13 *Исто*, 65, 9-10.

14 *Исто*, 54,7.

15 *Похвално слово пр. Илији*, рукопис, к. 205. Упореди и изразе *зриши образије*, *видјех разумно* у *Беседи о посту и сузама*. Яцимирский, нав. дело, 51-52.

16 После 6900 г. (1391/1392) мислило се о крају света. Види: *Служба* 338-340, икос („ва јединадесети час, сиреч ка концу же летом, и на самоје савршеније тисуштам...“).

17 *Житие*, 3.

18 *Похвално слово пр. Илији*.

доследношћу као код Цамблака<sup>19</sup>. Исто тако није нова ни мисао о *комплементарној перцепцији ликова* – посредством слуха и погледа. Пошто нас лик уводи у саму истину, треба да повезујемо представљање иконом са гласовном асоцијативношћу ликова: „сагласних ради слышанија и видјениа; слишахом въ евангеліи и на иконје видјехом”<sup>20</sup>.

На другом месту Цамблук спомиње „образ и надписаније” као функционалну целину<sup>21</sup>, остајући веран старој тврдњи, да „част бо образа на првообразноје васходит”<sup>22</sup> или пак „јеже на сарабнаго почаст на првообразноје Владики васходит”<sup>23</sup>.

Није без значаја и чињеница да он јако наглашава и задивљујуће дејство које проузрокује спољашњост митрополита Кипријана и патријарха Јевтимија<sup>24</sup>.

Наглашено велика духовност, изванредно оштра опозиција *привремено – вечно* појављује се много пута у Цамблаковим делима. За то су карактеристичне речи стављене у уста Јована Новог Сучавског, који каже како *никада неће претпоставити творевину Створитељу, нити ће се поклонити делу уместо Творцу*<sup>25</sup>, као и упечатљива сцена са децом, која одбацују хлеб, а узимају гранчице како би среле Христа, тј., како казује Григорије, они одбацују трулежну храну, жудећи за храном непропадљивом<sup>26</sup>.

И Јевтимије Трновски не жели да унизи душевну љубав ка мудрости до неважних световних ствари, *нити пак да ситнице меша са вишим и плотско да сравњује са духовним*<sup>27</sup>. Мисао је јача и виша од плоти<sup>28</sup>.

---

19 Упор. Яцимирский, *нав. дело*, СП-СІV; *Похвално слово оцима* 72-73 и др.

20 *Беседа о посту*, 53-54.

21 *Служба* 336-VI, 2.

22 *Беседа о посту*, 53

23 *Пренос св. Петке*, 425.

24 *Похвално слово Кипријану*. Види: Б. Ст. Ангелов, *Из старата българската, руска и сръбската литература*, София, 1958, 184; *Похвално слово Јевтимију*, 47, 3; 48, 2-3.

25 *Мученије Св. Јована Новог Сучавског* 14, 6; упор. и 23, 1-2. Види: П. Русев и А. Давидов, *Григорий Цамблук в Румъния и в старата румънска литература*, София, 1966; види и *Служба*, 330, седален гл. 8 („и от тлејуитих нераде нетљеном ванемљајуште, темже и јазе вазљуби ва телеси сија по кончине наследова...“) и 344-IX, 1-2 (о моштима које су веза између земаљског и небеског).

26 *Слово на Цвети*, 44.

27 *Похвално слово Јевтимију*, 26.3.

28 *Исто*, 19.3.



Из тога проистиче и тријада: *обична реч – сазерцавајуће ћутање – божанствена Реч*<sup>29</sup>. Обична реч се уздиже у хијерархији битисања у зависности од додира са светошћу описиваног или са *Светим писмом* као апсолутним језичким, обликотворним пракомуникатом. Зато нам Цамблук даје низ примера како се дешавају такве промене не само по функцији, него и у суштини<sup>30</sup>. Из њих видимо колико је сложено питање самосталног стварања, онтолошког статуса дела и аксиолошких норми његовог оцењивања. Однос *субјект – објект* дела изванредно је важан, јер он добро показује специфичност средњовековног стварања.

Похвала није нужна Богу или свецу, она је неопходна аутору и корисна ономе који је прима<sup>31</sup>. Зато обичним речима не могу да се изразе необична лица и дела<sup>32</sup>, „не бо имена дјела почитають нъ дјела имена прослављајут“<sup>33</sup>. Друго је то када говори светац, он се служи „соплемъ Духа“<sup>34</sup>, својим богонадахнутим језиком; његов сладак, небески глас пастира грми страшно јеретицима, његово грло је као јерихонске трубе, језик му је извор благодати, која радује срца више од вина; светац ножем речи, као што пророк Илија обичним ножем убија своје противнике итд.<sup>35</sup> И митрополит Кипријан је родитељ, који „благодатију Пресвјатаго Духа вас породи, воспита же евангелијем, наказа же ученијемъ отеческим, упремудри страхом Господним, огради отвсюду молитвенным дјејством“<sup>36</sup>.

Однос између обичне и свете речи одређује и Цамблаково схватање превода. Превод је свет када се уплиће Свети Дух. Тако је било с преводом Седамдесеторице, тако би било и с Јевтимијевим преводом<sup>37</sup>: „тако бо изволисја божаственному промислу“<sup>38</sup>.

Веран предању, Григорије Цамблук ипак живи у периоду *релативног новаторства*. То новаторство ја видим у два аспекта:

---

29 *Исто*, 2.1

30 *Похвално слово Јевтимију*, 35; 45,7; 29,3; 32,1; 39,2; 47,3-4; 62, 3.13-14; *Служба* 344-IX, 2; 332-IV, 1, 328-III, 2; *Слово о рођењу Богородичином* 413; *Слово о Крсту Господњем* (ВМЧ, септембар 14-24, СПб, 1869), к. 768, 771, 773; *Похвално слово Св. Димитрију* (ВЧМ, октобар 19-31, СПб, 1880), к. 1915. *Похвално слово Св. Георгију*, Яцимирский, нав. дело, 24, 31; *Похвално слово Кипријану*, 181 и др.

31 *Похвално слово Јевтимију*, 4,1-2; 66,3; *Похвално слово о оцима*, 71.

32 *Похвално слово Јевтимију*, 4,3.

33 *Житије* 11=54, 7-8.

34 *Похвално слово Јевтимију*, 38,1.

35 *Исто*, 62, 14; 41, 2-3; *Похвално слово о Кипријану*, 185-186.

36 *Исто*, 182.

37 *Похвално слово Јевтимију*, 27-32.

38 *Исто*, 17, 2.

*прво*: у јако наглашеном ауторском самосазнању, укључујући низ аутобиографских црта, у појачавању линије ја /беседник – □□/слушаоци<sup>39</sup>;

*друго*: у његовом слободнијем односу према језичкој структури библијске речи, у употреби неких цитата изван њихове основне, првобитне функције<sup>40</sup> у извесној, пре свега реторичкој рационализацији библијских чињеница (случај са магарцем из Слова на Цветницу или у Слову на Велики четвртак: „тогда шед рече когда тогда”<sup>41</sup>, у Слову на Вазнесење: „такожде приидеть како такожде”<sup>42</sup> или пак наглашавање привидности дијалога, псеудоцитата: „якоже би глагола” (у Слову о пророку Илији), „таковая нјекако к нему изрече” (у Слову на Велики петак) и сл.<sup>43</sup>

На књижевном плану треба још да истакнем велико мајсторство Цамблака у грађењу масовних сцена, док на богословском плану он заслужује пажњу својом еклисиологијом, пре свега изложеном у *Похвали оцима на Констанцком сабору*.<sup>44</sup>

*Превод: Дејан Ајдачић*

---

39 *Похвално слово Јевтимију; Беседа о посту и милостињи; Пренос Св. Петке и др.*

40 *Похвално слово Јевтимију*, 32, 1.

41 Яцимирский, *нав. дело*, CLXV

42 *Исто*.

43 *Исто*, CLI

44 A. Naumow, *Wiara i historia...*, 63-80.

## О ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИМ АПОКРИФИМА

Још су први истраживачи црквенословенских апокрифа (А. Н. Пипин, Н. С. Тихонравов, И. Ј. Порфирјев, а после њих и В. Јагић, М. Драгоманов, М. Н. Сперански, А. И. Јацимирски, И. Франко, С. Новаковић, Ј. Поливка, Ј. Иванов и други) видели да се у проучавању старе словенске књижевности не може користити термин „апокриф“ у свом етимолошком значењу.

Али, пошто се сматрало да се филолошка истраживања морају сводити на одређивање односа црквенословенског текста према грчком тексту и на свестрану оцену превода и пошто је црквенословенски апокриф био третиран искључиво као карика у ланцу идејних или текстолошких промена апокрифног дела у оквирима целокупне хришћанске књижевности, или као сведочанство религиозне радозналости и наивности, истраживачи нису узимали у обзир структурну и функционалну специфичност црквенословенског апокрифа. Тако су нехотице заузели став истоветан са ставом црквене цензуре, па су се при идентификовању текстова поводили за индексом забрањених књига. Треба додати да ни до данас проблем једнозначности термина „апокриф“ није у славистици решен и нема изгледа да ће ускоро бити.

Било је, дакле, потребно да се уведу извесне исправке које би промениле схватање апокрифа у вези са посматрањем њега као саставног дела издвојеног система црквенословенске књижевности, што до сада није био случај.

У том смислу постоје два начела која организују духовни простор средњовековне културе:

1. начело панкалије или телеологизма, према коме је све оно што је признато као текст културе лепо, то значи да је саздано сагласно начелима уметности и целисходно. (Св. Василије Велики, *Hom. in Hexaem.* III, 10 – P.G. 29,76);

2. начело хијерархијског подређивања мање светих дела светијим, по коме је стваралаштво одбацивање онога што је излишно, јер су видљиве ствари само слике невидљивих. Отуда је стварање само репродуковање, условљено помним посматрањем прототипске лепоте (Дионисије Ареопагит, P. G. 3, 1025, 1117, упор. 489).

Дакле, свако дело, без обзира на своје порекло и раније функције, приликом укључивања у новоорганизовани црквенословенски

књижевни систем било је примано кроз призму већ постојећих, најсветијих, најпотребнијих дела. Зато централно место у систему заузимају обредни текстови (у њих улази и библијско штиво). Једна од главних функција тих текстова јесте санкционисање дела која су касније бивала укључивана у тај систем. Кад је нови текст (на пример „слово“) добијао обредну функцију, тај се однос на нивоу текстова мењао у тренутку његовог укључивања у литургијску компилацију, нарочито када је погрешно, што се често дешавало, био сматран старим текстом (на пример, слово св. Климента Охридског као слово св. Јована Златоустог). То не значи, ипак, да начело хијерархијског подређивања престаје да функционише – његова функција сад се ограничава само на уметничке слике. Уколико је већа била разлика између онога што су примаоци очекивали и онога што је декодирани текст пружао, утолико су његова фреквенција и ауторитет били мањи (на пример *Томино јеванђеље*).

Узимајући све то у обзир и не прелазећи оквире црквенословенског књижевног система, предложио сам нову дефиницију црквенословенског апокрифа и његову систематику<sup>1</sup>. Овде бих хтео да то укратко изложим.

Црквенословенским апокрифом сматрам средњовековно књижевно дело са старословенског и црквенословенског језичког подручја, које дијахронички и/или синхронички развија тематски план библијског текста као његова неправилна конкретизација<sup>2</sup>, или уноси допунска семантичка вредновања, која су у сукобу са званичном конкретизацијом.

Ова дефиниција не обухвата само елеменат ванкњижевне санкције, као што је то било до сада, већ експонира пре свега унутарструктурне одлике апокрифног црквенословенског дела.

Према Р. Ингардену и Ф. Водички, правилна конкретизација:

1. не мења првобитну композицију елемената схематске творевине и/или

2. попуњава схематску творевину асоцијацијама које она допушта, остављајући примаоцу слободу интерпретирања „мјеста неодређености“, како их је дефинисао Ингарден<sup>3</sup>.

---

1 A. E. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnoslowiańskiej*, Prace Komisji Słowianoznawstwa PAN – Oddział w Krakowie Nr. 36, Ossolineum, Wrocław, 1976, 45–76.

2 У разумевању Р. Ингардена (види доле) са коректуром Ф. Водичке, *Literární historie. Její problémy a úkoly*. [У књизи]: *Čtění o jazyce a poezii*, Praha, 1942, 371–384, нарочито тач. 3.

3 R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i*

Дакле, неправилна конкретизација, која нас овде занима, резултат је неиспуњења једног или ова два наведена услова.

Промена композиције елемената може бити проузрокована:

а) мењањем њихове хијерархије или

б) увођењем саставних делова који нису мотивисани схематском творевином.

Та промена композиције налази се у опозицији према интерпретирању као процесу попуњавања празнина међу појединим елементима, сагласно логици примаоца, али без икаквих промена у првобитној структури дела.

Пошто рецепција књижевног дела зависи од језика епохе, постоји могућност конфликта између најмање две постојеће конкретизације, од којих је једна санкционисана и сматрана за званичну представу дела, па према томе представља мерило и раван поређења за другу. Зато понекад сасвим правилна (тј. таква која испуњава наведене услове) конкретизација може у датој епоси бити сматрана неправилном, уколико се супротставља званичној конкретизацији. Могу се чак догодити такви случајеви да се санкционише неправилна конкретизација и да се потисну све остале – и правилне и неправилне. За примаоце који живе касније од ствараоца санкционисане конкретизације баш она постаје једини запис схематске творевине и одређује за дуже време начин разумевања дела. То је предвидео Ингарден пишући о апсолутизовању неких конкретизација<sup>4</sup>.

Званична конкретизација се формира не само сагласно атмосфери епохе, него временом трајно улази и у састав интересубјективних појмова колектива. Тај састав идеалних појмова изражава модел света који колектив прихвата, а његов запис (односно супстанционално постојање) могућ је једино кроз пластичну (уметничку - језичку, графичку) фиксацију. Значи, систем појмова (идеолошка раван) био је у средњем веку одржан на равни идеалних слика (посреднички слој), фиксираних у конкретним текстовима. Тако је однос идеологије према конкретној образној употреби у црквенословенској књижевности био троструко управљајући:

1. приликом првог бирања апстрактних слика из посредничког слоја, приписаних датој идеји;

2. кроз избор пластичних варијаната на нивоу конкретних уметничких употреба;

---

*filozofii literatury*, Warszawa, 1960, 316–326; Роман Ингарден, *О сазнавању књижевног уметничког дела*, Београд, 1971, 11–12, 46–51.

<sup>4</sup> *O dziele literackim*, 435, 428.

3. кроз доминацију писмено фиксираних језичко – стилских облика исказа.

Покажимо то на примеру идеје мучеништва, израженој у козовском циклусу старе српске књижевности, са којим „отвара се у српској књижевности нови духовни и уметнички круг, у чијем средишту сада стоји подвиг смрти“<sup>5</sup>.

Настанак новог за српску историју и књижевност типа подвига изазива до сада непознату контаминацију типа преподобних с типом мученика. Црквенословенска књижевност, пре свега минејна, обиловала је мартиролошком топицом, док је књижевно-историјска традиција садржавала опширно обрађену топику преподобија у свим обредним формама, тако да се у првој од горе наведених операција пре свега намећу две основне слике:

а) традиционална – вођ, пун врлина и побожности, који чува своје стадо од вука-грабљивца;

б) нова – оружана битка и смртни подвиг за веру, по угледу на највећег мученика човечанства – Исуса Христа, који је, како проповеда Црква, безгрешан страдао за грешне да би их спасао.

Из контаминације тих слика, то јест у другој операцији, добијамо слику кнеза Лазара, вођа који за спас своје душе, свога стада (народа) и отаџбине ступа у бој са синовима Агаре и Исмаила и, изгубивши у њему овоземаљски живот, добија небеску награду вечног блаженства; симбол те награде је, опет по узору на Христов венац од трња, мученички венац<sup>6</sup>.

Тако је постала наредна у црквенословенској, а нова у старосрпској књижевности<sup>7</sup>, конкретна варијанта мучеништва, која је

---

5 Ђ. Трифуновић, *Косовско страдање и небеско царство (према српским средњовековним књижевним списима)*. [У књизи:] *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 260.

6 У *Светом писму*, поред конкретног значења, *в е н а ц* има и симболичко-метафорично значење (в.: Доброте, славе, правде, похвале, живота и др.). Упоредње венца као античке спортске награде са венцем-симболом небеске награде увео је ап. Павле (1 Кор. 9,25, упор. 2 Тим. 2,5 као апостолско чтење за празнике појединих мученика). То симболичко схватање венца потиче из Старог завета – види, пре свега, Прем. 5,16 (паримија за празнике мученика) и Ис. 62,3. венац се још појављује у вези са другим доласком Христа – 2 Тим. 4,8, Јк. 1,12, 1 Птр. 5,4, Откр. 2,10; 3,11, види још врло важно: Откр. 4,4.10. Тај симбол широко обрађују патристика и хагиографија.

7 Пре Лазара српска писменост познаје само два мученика – св. Владимира и св. Стефана Дечанског, али је њихово мучеништво имало сасвим другачије функције.

истинита са гледишта историје, а истовремено изванредно лепо и садржајно изражава саму хришћанску идеју мучеништва за веру као најдостојнијег пута у небеско царство.

У току друге операције мења се функција традиционалног типа преподобних<sup>8</sup>, јер је у преткосовском периоду тај тип био у неку руку циљ, а сад постаје само полазна тачка, то јест Лазарево преподобије није разлог стицања награде, већ само мотивација основног подвига – боја и смрти, и баш то је потпуно нов квалитет. Дакле, у топици преподобног (што је лепо показао проф. Ђорђе Трифуновић) косовски циклус понавља преткосовске слике и језичко-стилске облике исказа, а у топици мученика користе се црквенословенски обредни текстови (опште службе мученицима, библијска штива, предвиђена за све врсте мученика, поједине службе, канони, слова), који се употребљавају приликом прославе појединих мученика (пре свега св. Стефан Првомученик, св. Ђорђе, св. великомученик Димитрије, 40 севастијских мученика, 20000 мученика у Никомидији, 14000 мученика витлејемских, св. великомученик Теодор Тирон и др.).

Овде треба споменути да је идеја мучеништва, иако започета смрћу св. првомученика и архиђакона Стефана (*Дела апостолска*, 7, 57–60), развијена у хришћанству у послебиблијско време (чак у односу на св. Јована Крститеља), отуд сви текстови из Светог писма, прилагођени празницима мученика, говоре о праведницима, преподобнима и светима.

Од библијских штива памћене су биле, пре свега, заповедне речи Христа о ношењу крста и спасењу душе (*Мт.* 10,38, *Мк.* 8,34 – 38, *Лк.* 12, 32 – 40) и о „малом стаду“, коме Бог „благоизволи дати царство“ (*Лк.* 12, 32 – 40). Наведена штива су предвиђена за дан прославе појединих врста мученика<sup>9</sup>.

Језичко-стилски облици исказа, који најбоље изражавају одабране слике (било на нивоу реченичке фразе, било на нивоу лексичке јединице), морају се наћи у стварном делу – то је трећа операција.

Такав је, на пример, случај са јутарњим прокименом четвртог гласа службе 40 мученика: „уђосмо у огањ и воду, али си нас извео на

---

8 Осим функционалних промена, у главној топици често се срећу и структурно-семантичке промене "попратне" топике. Види, на пример, веома занимљиво искоришћену ускршњу топику у *Похвали кнезу Лазару*, изд. Ђ. Даничића, *Гласник* 13(1861), стр. 361–364.

9 Православна црква има неколико врста мученика, и то: свештеномученици (владике и свештеници), преподобномученици (калуђери и калуђерице), великомученици и мученици (световна лица).

одмор<sup>10</sup> цитираним у *Похвали кнезу Лазару*, коју је издао Ђ. Даничић<sup>11</sup>, а исто тако нпр. са прокименом седмог гласа свештеномученицима и др.: „Скупа је пред Господом смрт светаца његовијех“<sup>12</sup>, цитираним у *Похвали* коју је издао А. Вукомановић<sup>13</sup>.

Осим целих литургијско-реченичких структура, обавезно се узимају и други централни и формализовани језички облици слика посредничког слоја; већина њих су поједине хомослике или микрослике, које имају симболично значење и зато се њихова семантика разликује од првог значења појединих лексичких јединица.

Овај пример у најопштијим цртама може да покаже функционисање система, прелажење са идеје на конкретно дело кроз неколико етапа. Видимо, дакле, да мерило даровитости средњовековног писца није његова тобожња способност да нађе *своје* слике и мисли, јер је материјал којим се он служи у писању толико дубоко у њему да се сам намеће. Даровитост у средњем веку се може мерити бројем адаптираних слика, структурно-семантичком и функционалном променом, правилношћу избора слика и функција. Оригиналност у данашњем смислу у средњем веку јесте јерес и ништа друго.

Тај пример показује у којој је мери био монолитан уметнички, образни систем црквенословенске књижевности и како су јој била јасно прецизирана начела стваралаштва. Разлог за то је била хиперконвенционалност књижевне комуникације у православној култури, захваљујући којој стваралац сваки акт комуникације сматра изразом милости Божије, а себе несавршеним медијумом те хиперконвенције, без које не би било ни „обичне“ језичке конвенције, ни кодирања, ни комуниката, нити декодирања.

Пошто све то важи за целу црквенословенску књижевност, дакле и за апокрифе, морамо рећи да се апокриф не може проучавати без његове схематске творевине – *Библије* и њене конкретизације у црквеној обредности, јер ће само тада опис бити истинит као опис динамичног система.

Уопште, време је да се у центар интересовања стави комплекс обредних текстова и да се верификује мишљење о библијској компоненти у средњовековној књижевности управо у функционалном аспекту.

---

10 Псалам 65/66,12, код Ст. Станојевића и Д. Глумца, број 1389 (*Свето писмо у нашим старим споменицима*, Београд, 1932, 424).

11 Ђ. Даничић, *Исто*, 359–360.

12 Тако је сад у богослужењу, упор. С.В. Булгаковъ, *Настольная книга для священно-церковно-служителей*, Харьковъ, 1900, 634. То је псалам 115,6 /116,15.

13 *Гласник* 11(1859), 117; код Станојевића и Глумца, бр. 1417, 430.



Зато предложена дефиниција апокрифа обухвата само апокрифе који су стимулирани *Светим писмом*, док сви остали текстови, само делимично њима слични, који су данас сврстани у општу категорију апокрифа, могу се условно звати нестимулисани апокрифи.

Систематику црквенословенског апокрифа правимо на основу следећих критеријума:

- 1.0. генетични,
- 2.0. композициони (контекстни),
- 3.0. функционални,
- 4.0. садржински,
- 5.0 језички.

1.1. Механизам стварања апокрифа може бити сведен на три споменуте операције:

- а) мењање хијерархије елемената *Светог писма*;
- б) увођење елемената који нису мотивисани *Светим писмом*;
- в) интерпретирање текста *Светог писма* без обзира на црквену традицију, или у свесној опозицији према званичној интерпретацији.

Наравно, ниједан од тих типова не среће се у чистом облику – мењање хијерархије и увођење немотивисаних елемената су у већој мери самосталне операције, док интерпретирање најчешће има „пратећу“ улогу. Осим тога, две прве операције су унутарсистемског карактера, а интерпретирање је операција конституционог типа и ближа је општекултурним проблемима, пре свега проблемима наслеђа и традиције.

Дакле, тешко ћемо наћи изразите примере за све три операције настанка. Пре се може говорити о владајућој тенденцији, о претежности, него о искључивости.

Најлакше је показати примере за интерпретирање, јер је оно налазило формалан узор у јеванђелским параболама и коментарима. Довољно је само споменути богумилске интерпретације *Светог писма*, о чему говоре и презвитер Козма и Јевтимије Зигавин.

Нарушавање структуре променом хијерархије елемената може се показати на примеру Благовести (*Лк. 1, 28 – 38*). Концепција Логоса из *Пролога Јовановог јеванђеља*, спојена са речима арханђела Гаврила и обредним употребама неких других библијских текстова (пре свега Пс. 44,11/45,10: „Чуј, кћери, погледај и обрати к мени ухо своје...“) и неке патристичке формулације<sup>14</sup>, створиле су код докетичких богумила мишљење да је Исус дошао на земљу привидно, улазећи на једно ухо Деве Марије, а излазећи на друго, или мишљење да су *Богородице* сви који носе у себи Реч Божију<sup>15</sup>.

---

14 Св. Јован Златоуст, *Слово на Благовести*, Супрасаљски рукопис, л. 239,5-6 и л. 248,10-11.

15 Ј. Ивановъ, *Богумилски книги и легенди*, Софија, 1925, 82; Д. Ангелов,

Нарушавање структуре убацивањем нових, схематском творевином *Светог писма*, немотивисаних елемената, најчешће је појава која омогућава развој књижевности на тематском плану. Овде се мора подвући да је основни део свих апокрифа библијско-обредни материјал (један део био је схваћен као негативна традиција). Ванбиблијски и ванобредни елементи су траг усмене хришћанске традиције, пренешене приликом ходочашћа и сарадње у међународним манастирима, а веома ретко су плод старих претхришћанских веровања, која живе у народној машти.

Чак и у апокрифним делима, која се сматрају најаутентичнијим словенским творевинама, видимо непосредно прихватање и транспоновање елемената *Светог писма*. Осим конкретних слика, узимани су и неки композициони узорци, на пример, одсуство и апостола Томе за време посете апостолима васкрслог Христа (Јов. 20,24 – 25) преноси се на његово одсуство при сахрани Пресвете Богородице и сл.<sup>16</sup>

И промена хијерархије и увођење нових немотивисаних елемената реализују се на свим нивоима организације дела.

2.1. Према композиционом (контекстном) критеријуму, апокрифе делимо на:

- а) синхроне и
- б) дијахроне.

Синхрони апокрифи попуњавају исказ елементима са нижих нивоа: обогаћују догађаје и личности детаљима, уносе имена и називе, локализују нелокализоване догађаје, уводе нове, споредне јунаке, дају детаљније описе. Овамо спадају и тзв. егзегетички апокрифи. Дијахрони апокрифи попуњавају тобожње лакуне *Светог писма*, или настављају приповедање, с једне стране, основне (синхроне) слике као објашњавање разлога, а с друге, као излагање последица.

Кад проучавамо апокрифе са таквог становишта, схватамо да је баш анализа логичких и семантичких „прелаза“ у образним ланцима *Библије* стална конфронтација онога што постоји са оним што према апокрифском ствараоцу треба да буде, суштина апокрифног стваралачког акта.

3.1. У зависности од места где су били укључени и од функције која им је дата, апокрифни текстови могу се разврстати према функционалном критеријуму. Тако добијамо три категорије апокрифа:

- а) квазиканонски;
- б) неканонски;
- в) антиканонски.

---

*Богомилството в България*, София, 1969, 178 и фус. 37 и 38, 322. и фус. 27.

<sup>16</sup> Naumow, *Апокрыфу...*, 61 – 62.

Квазианонски су такви апокрифни текстови који су нашли места у црквеном обреду у облику слова и житија са конкретно предвиђеним датумом и тренутком богослужења или монашког живота, јер култура јесте такав механизам који прима као потпуно вредно све оно што се слаже са целокупном концепцијом те културе, без обзира на порекло и раније функције, а истовремено одбацује све оно што јој не одговара или се на неки начин супротставља. Чињеница да је неки апокрифни текст ушао у зборник званичног црквеног карактера била је довољна да се он сакрализује и да не наилази на икакве сумње. Дакле, такав је текст могао служити као функционално канонски извор за доцнија дела. Таквих апокрифа у црквенословенској књижевности има највише. О њима Бисерка Грабар говори да су имали „право јавности“<sup>17</sup>. Зато треба да смо свесни тога да читав низ дела, који су наука а и индекси забрањених књига дефинисали као ванканонска или неканонска, у црквенословенском систему уопште није био посматран друкчије до као строго канонски (на пример Христов силазак у пакао, апокрифи о Богородици и др.)

Неканонски апокрифи су апокрифи који обично нису били коришћени од стране Цркве, али пошто нису проповедали никакве друкчије истине, већ само на друкчији начин, могли су да избегну цензуру ватре, иако су били жигосани речју. Ова врста апокрифа била је прерађивана од стране Цркве у канонском духу, као и од стране јеретика, који су посредством тих текстова ширили неке своје идеје. Али се чешће дешавало да су неканонски апокрифи помагали канонским делима и quasi-канонским апокрифима у борби са јеретичима, него што је било обрнуто. Пример те групе може бити *Томино јеванђеље* или мотиви разапетих са Христом разбојника, крсног дрвета и др.

Антиканонске текстове су, у малој мери, састављали сами јеретици, а у већини, то су само јеретичке прераде неканонских. Скоро сви ти текстови били су уништени, или су прешли у неканонску групу (после неопходног редиговања). Тешко је, дакле, данас наћи целе текстове (као што је сачувана само на латинском језику тзв. *Тајна књига*); лакше је тражити сведочанства појединих идеја и њима одговарајућих мотива (слика), на пример у *Беседи* презвитера Козме, у *Синодику* цара Борила и у другим делима. Зато проучавање те врсте апокрифа, данас популарно као истраживање демократско-прогресивне традиције, наилази на низ потешкоћа; та непотпуност материјала доводи у питање скоро све уопштавајуће и модернизирани закључке.

---

17 В. Grabar, *Iz problematike slavenskih apokrifa*. [У књизи:] *Симпозиум 1100-годишнина од смрти на Кирил Солунски*, књ. 1, Скопје, 1970, 91–92.

Уопште је врло тешко проучавати функционисање црквено-словенског апокрифа, његове промене, прелажење из врсте у врсту и сл., кад немамо скоро ниједно критичко издање, које би обухватало све текстове неког апокрифног дела (осим *Књиге Еноха* и *Виденија Исајина*). За сада можемо говорити са извесном сигурношћу само о односу посредничког слоја и конкретних употреба. Зато никаква класификација, која се служи индексом забрањених књига или случајно издатим преписима, неће бити поуздана, већ једино хипотетична. Само извештан издавачко-текстолошки рад, слободан приступ рукописној грађи свих земаља и библиотека може осигурати развој књижевно-историјске медијевистике.

4.1. Следећи критеријум поделе апокрифа је општепризнат садржински критеријум, и то према основном библијском подстреку, који је изазвао настанак апокрифа. Основна подела је, дакле, оваква:

а) старозаветни;

б) новозаветни.

Старозаветни се даље деле на:

α. историјске (*Слово о Адаму и Еви*);

β. пророчанске (*Енох*);

γ. песничко-дидактичке (*Завети дванаест патријарха*).

Новозаветни се деле на:

α. јеванђеља (*Никодима, Јакова, Томе*);

β. дела (*Павла и Текле, Јована, Андреја и Матеја*);

γ. посланице (с неба, преписка с Авгаром);

δ. апокалипсе (есхатологичне) – (*Павлова, Хожденије Богородичино*).

Овде треба споменути да је апокриф увек обраћао пажњу на префигуративну повезаност *Старог* и *Новог завета*<sup>18</sup>, тако да у новозаветним апокрифима имамо старозаветне типове, а у старозаветним – новозаветне антитипове, што ипак не може пореметити класификацију која се мора служити основном садржином, а „другозаветне“ мотиве забележити у списку мотива са означеним контекстом.

5.1. Последњи критеријум је језички. Прва подела је на:

а) матерње и

б) пренете из другог језика.

Даље, матерње можемо поделити према језичким редакцијама преписа најближих протографу, а пренете, осим генетичке поделе према језику оригинала, с наше унутарсистемне позиције делимо на:

---

18 Најбоље је префигуративност дефинисао блаж. Аугустин: „Quid est enim quod dicitur Testamentum Vetus nisi Novi occultatio? Et quid est alium quod dicitur Novum nisi Veteris revelatio?“ – *De civitate Dei* XVI, 26, ed. B. Dombart, Leipzig, 1905, 168.

- α. пренете, (само) са променом изражајног плана и
- β. пренете, (такође) са променом у плану садржине.

У ту прву подврсту спадају тачни (с језичке и књижевне тачке гледишта) преводи са грчког и латинског, док у другу подврсту спадају прераде у којима се неке епизоде избацују или убацују, односно прави се друга верзија, травестује се текст итд.

Овде морамо такође споменути словенске апокрифе сачуване само на страном језику (латинском).

Из свега наведеног, види се да је ова подела црквенословенског апокрифа према пет критеријума интровертна, пошто говори само о синхроним<sup>19</sup> и унутарсистемном стању. Као таква, она се не супротставља мишљењу В. Јагића и А. де Сантос Отера, да пре свега треба открити генезу сваког текста и дела и упоредити оригинал са преводом<sup>20</sup>. Мој предлог систематике је суштински друкчији јер ставља себи близак и сасвим практичан циљ, иако његово испуњење зависи – понављам – од тога да ли ћемо и када упознати рукописно богатство библиотека бар посредством описа. Зато овде нисам увео поделу на хришћанске и јеврејске апокрифе; у нашем систему све је било хришћанско.

Горња дефиниција црквенословенског апокрифа и његова систематика јесу прва етапа у састављању списка апокрифних текстова и мотива у старој словенској књижевности.

Црквенословенски апокриф одређујемо, дакле, као мимезис *Светог писма* и традиције, очигледно захваљујући посредничком слоју, који садржи неопходан минимум слика потребних да се опише ванисторијски Бог, његова овоземаљска делатност и историја његовог саздања.

Тај апокриф је функционисао у колективној интегралној уметничкој свести, која је признавала само једну временску димензију – садашњост, и само једну ортодоксност – сопствену. Јер у средњем веку „ми“ и „наше“ оцртава границе културе, све остало је или некултура, или антикултура<sup>21</sup>. Црквенословенски апокриф је најчешће био саставни део комплетног образног система, а чак и као текст антикултуре остајао је у тесној вези са тим системом.

---

19 У нашој перспективи ову синхроност не нарушава унутарсловенска историја текста – преписи и прераде одређених дела.

20 В. Јагич, *Критическая заметка къ славянскому переводу двух апокрифических сказаний*, Известия ОРЯС III/1898, књ. 2, 315; А. de Santos Otero, *Das Problem der kirchenslawischen Apokryphen*, Zeitschrift für Balkanologie I (1962), 129–130.

21 В. В. Иванов и др., *Тезисы к семиотическому изучению культур*. [У књизи:] *Semiotyka i struktura tekstu*, Wrocław, 1973, 10, тач. 1.2.2.

Механизам настанка и књижевно функционисање апокрифа је исто као и код осталих делова црквенословенске књижевности, јер апокриф нема своје сопствене жанровске и функционалне ознаке. Он је само подсистем побожне књижевности, која у оквирима црквеног и народног предања има доста нејасне границе. А пошто није имао једну засебну функцију, служио је различитим циљевима: с једне стране, учвршћивао је својом образношћу неке догматске ставове (већина науке о Богородици), с друге стране, показивао је неке јеретичке деструкције на периферији система (антиканонске), са треће, апокриф је сведочанство тако често помињане наивно-побожне радозналости или потреба нижег црквеног слоја.

У тој ситуацији, с књижевноисторијског гледишта, бесмислено је покушавати делити црквенословенску књижевност према друштвено-идеолошком и историјском обележју, јер апокрифи су само модификација и валоризација одређене библијске и обредне симболике и топике, најчешће са придодатом обредном функцијом. Ова симболика је заједничка за све типове књижевности, а разлике у конкретним употребама једино су резултат некомплексне реализације инваријаната посредничког слоја.

Предлажем, дакле, да се не тражи повезаност апстрактне категорије апокрифа, која у таквом облику постоји само у научним студијама и свести научника, док у црквенословенској књижевности као посебна категорија није никад ни постојала, са другим подсистемима, него да се сваки пут служимо посредничким слојем, не заборављајући да су све реализације слика само резултат конкретизације елемената баш тог парадигматског посредничког слоја.

Зато се непосредна корелација црквенословенског апокрифа – а и целе црквенословенске књижевности – са Светим писмом у његовом обредном облику и с његовом књижевно-обредном околином – мора налазити у основи истраживачког метода.

## БОГОРОДИЧНЕ ИКОНЕ И РИТУАЛИЗАЦИЈА ОДБРАНЕ ГРАДА

Пракса да се приликом опседања града поведе литија са иконом Богородице води порекло из Цариграда, где се зна за тај обичај још из шестог века. Иако су у црквени календар ушла три опседања, у којима је Божија Мајка спасила „Богом чувани град“<sup>1</sup>, у литератури се спомињу напади Персијанаца из 588. год., Авара из 626. (у време патр. Сергија), Араба из 717. г. (у време Св. Германа I), Прабугара у 813. год. и Руса у 860. (у време Св. патр. Фотија) и други.

Најпознатије је опседање из 626. године, када је, у одсуству цара Ираклија, одбрану Цариграда пред персијском и аварском навалом организовао патријарх Сергије. Да би добио помоћ свише и охрабрио суграђане, патријарх „узе [...] једнога дана из Влахернског храма нерукотворну икону, ризу Богородице и део часнога крста Господњег, те је с народом обишао два пута по зидинама града Цариграда. Дошавши с литијом до морског залива, патријарх се дотакао ризом Богородичном тихе морске воде, иза чега узавре море и подиже се на мору бура и потопа непријатељске бродове“<sup>2</sup>. Ова чудотворна икона стигла је у Цариград преко Антиохије и Јерусалима и била је ношена на литији сваког уторка и добила назив Одигитрије.

Непријатељски војници су за време литије видели саму Богородицу, која је изашла из Влахернског храма. Тада је изгледа постао и чувени кондак *Возбраној војеводје побједитељнаја*, који је, у ствари, увод (проемион) ка богородичном акатисту, састављеном нешто раније и највероватније од св. Романа Слаткопевца. На сличан начин град би спасен више пута, а људи су се навикли да молитвом испросе помоћ и молитвом да се њој захвале. У цариградски типик је уведено, али изгледа тек у XI веку, да се сваке године у суботу пете седмице Великог поста савршава молебно *последовање Акатиста или похвале Одигитрији пресвете Богородице*<sup>3</sup>. На сам дан Благовести типичи говоре о литији

---

1 Под датумима 5. и 24. јуна и 15. августа.

2 Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника Православне источне Цркве*, Издање Светог Архијерејског синода СПЦ, Београд 1961, 156-159.

3 Први сачуван пропис о певању акатиста налази се у типикону патријарха

около манастира пре празничне вечерње, уз појање тропара (и възъмше кр(с)ты...обиходја(т) манастирьъ вьсь)<sup>4</sup>.

У црквеној уметности из XIII-XIV века врло често срећемо илу-страцију тог кондака, пре свега у оквиру представе читавог акатиста<sup>5</sup>. Најлепше слике су на спољашним зидовима молдавских цркава из XVI века, а најбоље је сачувана у Молдовици, на јужном зиду Благовештенске цркве<sup>6</sup>. На слици се види литијно шастије унутар опседнутог с мора и копна града, између спољашњег и унутрашњег зида. Разликују се цар, царица, патријарх, епископи, великодостојници, клирици и појци. Носе се две иконе – Нерукотворни Спас (Мандилион, Убрус) и Богородица Одигитрија. Војници се у то време боре, непријатељ наступа.

Чиновни и обреди за време опсаде града нису ништа посебно и не разликују се, у принципу, од чиновна против земљотреса и других друштвених несрећа. У Типикону Велике цркве налазимо спомене 9 земљотреса<sup>7</sup> и 3 опсаде; литије наоколо града биле су предвиђене и за почетак индикта (1. септембра, када је био и спомен великог пожара у Цариграду 450. године), за дан успомене заснивања (обновљења) града (11. маја), за спомен падања врелог пепела из ваздуха (6. новембра), за прву недељу Великог поста и за Цвети итд. Опис такве литије у време земљотреса у новембру 447. године оставио је св. Теофан Исповедник<sup>8</sup>. У словима св. патр. Фотија опет налазимо много информација о бдењима, литијама и молитвама у време опсаде од стране Авара и Руса<sup>9</sup>.

---

Алексеја Студита (1034-1043), сачуваном у староруском преводу, урађеном 1068-1074 године, исто се налази и у Евергетидском цариградском типикону из XII века и типикону манастира Св. Николе у Казоли (Casole) из 1173. год. и целој отрантској групи рукописа; в. А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва, Издательство Моск. Патриархии, 2001, 244, упор. 121-122; Мирковић, *нав. дело*, 158-159.

4 Пентковский, *нав. дело*, 333, упор. 335, 337, 340.

5 Ц. Грозданов, *Композицијата на опсадата на Цариград во црвата Св. Петар во Преспа*, у исти, *Студии за охридскијот живопис*, Скопје 1990, 125-131.

6 Црква потиче из прве пол. XV века, али је обновљена за Петра Рареша у 1532, а зографисана 1537. год. Види: А. Vasiliu, *L'architettura dipinta. Gli affreschi moldavi nel XV e XVI secolo*, Fot. di S. e D. Mendrea. Trad. dall'originale francese di S. Colafranceschi. Ed. Jaca Book, Milano 1998, 158-159, сл. 60-69.

7 Између 430. и 960. године у Цариграду су преживели 18 озбиљнијих земљотреса. Пре свега, под датумима 26. октобра, 6. и 14. децембра, 17. марта и 16. августа.

8 J. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* [=Orientalia Christiana Analecta 228], Roma 1987, 186-187.

9 *Исто*, 167-226.



Слажу се литургисти<sup>10</sup> да појам Цркве, бар до победе иконодула, није везан за црквене зграде, већ за пуноћу богослужбеног живота, па да се литургија, служба Божија, одвија не у храму, већ у граду који је израз Васељене, *oikumene*. Храмови су били само места од којих, преко којих и до којих се креће свечана поворка. Богослужбена дејствија ипак се врше углавном на трговима и уздуж градског бедема.

У мистичном и есхатолошком смислу Цариград и цела империја налазили су се под заштитом Богородице. Руски летописи причају о митолошком оснивању града и одмах то повезују са падом главног града 1204. и 1453. године. Док је после првог пада у латинске руке већ 1261. г. дошло до обнављања царства (са симболичком употребом Богородичне иконе, која је предводила императора ка повраћеном престолу), у другом случају политичка стварност пропале империје отвара у руским изворима перспективу за месијанску мисију руског народа и царства<sup>11</sup>.

Анализирајући описе пада Цариграда у турске руке 1453, откривамо врло снажан аспект богослужбеног понашања народа у опседнутом граду, који сведочи о стално присутној литургизацији живота не само у храмовима већ и ван њих. Ради се, дакле, о сакрализацији града кроз целу његову историју<sup>12</sup>.

### Посвећење града и царства Богородици

Цариград је већ у тренутку оснивања био предат под заштиту Божије Мајке:

---

10 P. De Meester, *Liturgia bizantina. Studi di rito bizantino alla luce della teologia, del diritto ecclesiastico, della storia, dell'arte e dell'archeologia*, libro II, parte VI: *Rituale – Benedizionale bizantino*, Roma 1930, 340; J. Mateos, *Le Typicon de la Grand Eglise*, t. I-II [Orientalia Christiana Analecta 165-166], Roma 1962-63, G. Minzew, *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Balkanach*, Wyd. UŁ, Łódź 2003, 22-32.

11 Занимљив материјал пружају сам догађај и служба на Покров Богородичин у руској и грчкој богослужбеној традицији. Покровитељство Богородици из Влахерненског храма проширује се на цео свет и на руску земљу. Види: М. Пљуханова, *В поисках исторического источника (Служба Покрову)*, у: *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, a cura di M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina, (Biblioteca di studi slavistici 8), Firenze 2008, vol. II, pp. 437-447.

12 Заслужују пажњу следећи чинови из Требника: Чин и вослједованије основанија града, Чин благословенија новосъоруженнаго каменнаго или древнога града, Чин основанија новаго манастирја и ограда јего, Благословеније и освјашеније новосозданнаго манастирја, види *Требник Митрополита Петра Могили. Київ 1646*, Київ 2004, ч. 2.

„Днемъ же минувшемъ, паки царь съ патриархомъ и со святители, собравъ весь священнический чинъ, такожде и весь сигнклить царский, и множество народа, сотвориша литию, молбы и молениемъ дающе хвалу и благодарение всемогущей и живоначальной Троицы, Отцу и Сыну и Святому Духу, и пречыстыа Богоматери. И предаша градъ и всякъ чинъ людский въ руцѣ всесвятѣй владычици Богородици и Одигитрие, сирѣчь наставници, глаголюще:

Ты убо, всенепорочнаа владычице Богородице, человѣколюбивая естествомъ сущи, не остави градъ сей (и) достояния твоего, но яко мати христианьскому роду, заступи, съхрани и помилуй его, наставляя и научаа во вся времена... яко да и въ немъ прославится и възвеличится имя великолѣпия твоего въ вѣкы.

И вси людие рекоша ‘аминь’<sup>13</sup> (ПСРЛ 80 /ПЛДР 220].

### **Заштитништво Божије Мајке**

Пресвета Богородица прима све обавезе покровительке – брани и чува свој град од свих несрећа, она је посудила њему толико дарова и пажње да ниједно место на свету не би могло да се упореди с њиме.

„Къ симъ же и пренепорочная владычица Мати Христа Бога нашего въ она времена бѣше Царствующий градъ съхраняючи и покрываючи и отъ бѣдъ спасаючи, и отъ неисцѣльныхъ напастей премѣняюще. Такими убо великими и неизреченными благодѣяньми и дарованми пресвятыа Богородици сподобися градъ сей яко и всему миру, мною, недостойну быти тому“ (80/222).

### **Узрок несрећа и пропасти**

Цариград је ипак задесио цео низ непогода, као напади спољних непријатеља, унутрашње међусобне борбе, епидемије и оскудице, чија је појава резултат заустављања Богородичне помоћи због грехова житеља града. Све су несреће проузроковане грешним животом људи, који доводе до заустављања потока благодетне помоћи:

---

13 ПСРЛ = *Полное собрание русских летописей*, т. XI-XII: *Патриаршая или Никоновская летопись*, Москва 1965 (1901); ПЛДР= *Памятники литературы древней Руси: вторая половина XV века*, Москва 1986. Током целог постојања Цариграда сви цареви и патријарси стално су повећавали број светиња, преносећи многобројне мошти и предмете везане за Исуса Христа (Убрус, Плаштаница, оруђа Страсти) и Богородицу (риза, појас), а исто тако чудотворне иконе.

„Сий царствующий градъ неисчетными согрѣшенми и незаконни отъ толикихъ щедротъ и благодарѣний пречыстыа Богоматере отпадъшеся, тмочисленными бѣдами и различными напастми многа лѣта пострада, такожде и нынѣ, въ послѣдняя времена, грѣхъ ради нашихъ, овогда нахождениемъ невѣрныхъ, овогда голодомъ и повѣтрии чястыми, овогда же междоусобными бранями, имиже оскудѣша силнии и обнищаша людие и преуничижися градъ и смирися до зѣла“ (81/222).

Све то било је стављено до знања – били су и знаци, и пророштва – али све узалуд. Приводе се на доказ пророштва из времена Константина Великог, Лава Мудрог и Методија Патарског, чак до последњег страшног знака, када се анђео Божији, послат у Јустинијаново време као чувар храма Свете Софије, Премудрости, и читавом граду, вратио на небо, показујући крај покровитељства, удаљавање милости Божије<sup>14</sup>.

За време трајања опсаде, цар, патријарх, епископи, свештеници, монаштво и народ (делимично војска) учествују у разним обредима:

1. Литије са иконама по градским зидовима:

„Святители со всѣми освященными соборы, взявше святыа иконы, обхождаху по стѣнамъ града по вся дни, просяще милости Божиа“ (91, упор. 98/244: святыа иконы обносяще);

2. молитве мољења – јавне и приватне – у разним црквама:

„А самъ царь съ патриархомъ и съ царицею и со святители, и весь священный соборъ, и множество женъ и детѣй, хождаху по церквамъ Божиимъ (83/224, упор. 88, 92: бяху по всемъ церквамъ; 83: молбы и моления дѣюще и глаголюще);

Патриархъ же Анастасие и святителие и весь священнический чинъ бяху непрестанно молящеся о милости Божии и о избавлении града“ (84/226, упор. 86/230, 232);

У прозбеним молитвама узима учешћа велики број људи. Молитве су придружене сузама, ридањем, узвицима. Верници се обраћају пре свега Исусу Христу:

а) „Вся сия, яже наведе на ны и на градъ твой святыи, праведнымъ и истиннымъ судомъ сотворилъ еси грѣхъ нашихъ ради (83).

б) не разори достояния твоего...ослаби остави нынѣ пречыстыа ради Богоматере твоеа и святыхъ патриархъ и царей, прежде благоугодившихъ твоему божеству въ градъ сѣмъ (84, 91-92/224).

---

14 ПСРЛ 88, 90-94, 97, ПЛДР 236-238, 242-244, 254-255.

в) Заступниче наш... избави градъ достоаניה твоего, ибо люди есмь владычества твоего и овча пажити твоея, живуще въ дворѣ твоємъ въ единомъ стадѣ, и камо изыдемъ... ни, но да умремъ вси здѣ въ святѣмъ дворѣ твоємъ и въ славу величества твоего (88/236).

г) неотступнѣ моля... о поможении и укреплении на врагы, плача и рыдаа; не дажъ достоаניה твоего въ поношение сыроядцемъ симъ“ (92/248),

али свакако и ка Пречистој:

д) „такожде и пренепорочней Богородици отъ среды сердца стонаниемъ и риданиемъ по вся дни моляхуся (84/224), упор. 92/250: при устѣхъ адовыхъ есмь... изми насъ прежде, неже пожретъ насъ адъ“.

### 3. Молитве благодарности и хвале

У тренуцима успеха и у одбрани организују се молитве захвалности Богу и Богородици:

„А самъ царь поиде съ патриархомъ и со святители, и со всѣми священными соборы, въ святую и великую церковь молбы и благодарения въздаати всесилному Богу и пречистыа Богоматере“ (85/226-8), упор. 86/232, 94/254 (са војницима).

### 4. Звук камбана

Важну функцију за храбрење житеља и војника имала су звона цркава.

„И повелѣ звонити по всему граду... и яко слышаша людие звонъ святыхъ церквей, абие укрѣпишася и охрабришася вси“ (86/230; 232).

„Патријарх, кад је чуо звона, изашао је пред Саборну цркву са литијом (‘са иконама’) и почео је да се моли и благосиљао је крстом цео град” (248).

### 5. Проповедање јерарха

Патријарх, а сигурно и други светитељи, проповедали су на разним местима:

„Патриархъ же бѣаше укрѣпляя ихъ и учаше...” (91).

### 6. Завети цара и народа

Више пута су људи чинили завете, обећавајући да ће бранити свету веру хришћанску до смрти, а цар, одбацивши понуду да се спаси бекством, рекао је да се заветовао умрети са свима, јер не може да остави свештенство, цркву и царство, док су људи говорили да ће умрети за цркву Божију и цара.

„Днесъ прииде часъ прославити Господа Бога и пречистую Его Матерь и нашу православную христианскую вѣру“ (86/230), упор. 86, 87, 89, 95/230, 234, 249, 258.

#### 7. Спремање за хришћанску кончину

Цар приступа церемонијалној опреми ка смрти. Сазнавши да се повукао анђео Божји, разумео је да је дошло време да се он принесе у жртви као олицетворење Града и Империје. Сви су градови, а и Нови Рим такође, засновани на крвној жртви, па и крај града мора да наступи уз проливање крви. Цар онда иде у цркву да испуни све хришћанске предсмртне обавезе – исповед, покајање, опроштај, причешће (95/258):

„Царь же, яко слыша Божие изволение,  
пойде въ великую церковь  
и паде на землю,  
прося милости Божия и прощения согрѣшений,  
и покаяся,  
и простися съ патриархомъ и со всѣми клирики и съ царицею,  
и поклони(в)ся на всѣ страны до земли,  
причастися отъ патриарха святыхъ и страшныхъ Христовыхъ  
таинъ,  
пойде изъ церкви“<sup>15</sup>.

#### 8. Опроштајни плач народа

Ова дејствија царева нису само знак његове побожности, али су саставни део ритуала опроштаја с царством. Зато све то проузрокује велику жалост народа:

„И абие возопиша весь клирикъ и весь народъ суший ту, и жены и дѣти, имъже не бѣ числа, рыданиемъ и стенаниемъ, яко мнѣтися церкви оной великой колебатися и гласи ихъ, мноу, до небесъ достигаху“ (95/258).

#### 9. Немилост Божија

Још се јаче узносе молитве и молбе за опроштај и за спас, али безуспешно – „молбы и молениа наша неприатна суть Богови“ (92/246). Аутор налази и библијско тумачење, сад за Цариград важе жестоке речи Господа: „Кад ширите руке своје, заклањам очи своје од вас; и кад множите молитве, не слушам; руке су ваше пуне крви“ (Ис. 1,15).

10. Сахрана – говори се о сакупљању тела и сахрани погинулих хришћана и о смрти императора.

11. Сакрализација смрти - мошти: одсечену у боју главу цареву пронађе један Србин и однесе је султану. Султан поклони главу

---

15 Упор. добрии людие моляхуся Богу день и ношь, предстояще посту и молитвѣ, ожидающе смерти, готовляхуся с покааниемъ, и с причастиемъ, и слезами, у: О плѣнении и о приходе Тахтамьша царя, и о Московскомъ взятъи, ПЛДР, XIV- середина XV века, Москва 1981, 194, 558-559.

патријарху, који је стави у реликвијар и сахрани под престолом у Светој Софији, што потпуно одговара идеји сакрализацији и мучеништва. У другој верзији говори се о преносу тела до Галате (97/262).

Све то показује да је опседнут град посматран као сакрализован органски комплекс, где су сва дејствија одбране придружена са свјашче-нодејствима и молитвама, или сама постају предмет ритуализације. У конкретном, цариградском случају пропасти Града и Царства, самодржац се понаша као првосвештеник који се приноси у жртву на олтару полиса.

Из анализе чинова у којима се појављују литије<sup>16</sup>, видимо да је конкретни физички простор само слика васељене, јер иза сваког помињања града следи помињање свих градова и страна где живи православни народ<sup>17</sup>. Када се у литији опходи наоколо, тада се опкољеном простору даје значење затворености, недотакнутости, чистоте. Ако је тај простор ограђен, литија иде уздуж зидова, или по њима, ако није (још) ограђен, литија одваја опкољен простор од профаног окружења. Нешто другачију симболику имају ритуали улажења и излажења (уласци и изласци) владара и/или јерарха из града, унутрашњег града, градских капија и трга, на чему се нећемо сада задржати. Свакако сама идеја града као тврђаве и као израза тежње ка слици небесног Јерусалима (Откр. 21,1-22,5), затвореног врта (П. пес. 4, 2), града из визије пророка Језекиља (гл. 40-48), носи са собом велико богатство теолошких и уметничких асоцијација.

\* \* \*

Ритуализација заштите града стални је елеменат културне историје православних Словена. Само примера ради напоменућемо најпо-

---

16 У том погледу заслужује нашу највећу пажњу српски требник из прве половине XV века у Синодалној збирци московског ГИМ-а бр. 307, где, поред других, има и важна за нас *Молитва егда поставет митрополита. И ваходит првеје ва град и чет сију молитву пред градом...*, в. Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Друго, допуњено издање, Нолит, Београд МСМХС, 167-168.

17 Види и московску молитву, изречену 26. августа 1395. године: „*Избави насъ и градъ нашъ Москву... и всякъ градъ крестьяньский и страну нашу заштити...*”, у тексту: *Повѣсть полезна от древняго писания сложена, являюци преславнаго бывшаго чудеси о иконѣ Пречистыя Богородица, еже нарицается Владимирьская, како прииде от Владимира въ боголюбивый град Москву, избави насъ и градъ нашъ от безбожнаго и зловѣрнаго цесаря Темиръ Аксака – Господи, благослови отче!*, ПЛДР, XIV-середина XV века, 236.

знатије догађаје, који су оставили трага у старој руској литургици, књижевности и црквеној уметности.

### Новгород

Пред сам крај независности Новгородске републике, у шездесетим годинама XV столећа, под четкицом месног иконописца враћа се успомена једне важне битке из далеке 1169. године, када је кнез Андреј Богољупски са суздајском војском опсео Новгород. На икони видимо чувену икону Знаменија и неколико светаца – Бориса и Глеба, Ђорђа и Димитрија Солунског<sup>18</sup>. У горњем делу представљена је литија из цркве Светог Спаса у саборну Свету Софију на Кремљу, коју предводи Св. епископ новгородски, Јоан (слави се 7. септембра), у средњем делу иконе видимо рој московско-суздаљских стрела, испуштених према новгородској светињи, а у доњем делу иконе приказан је напад светаца против агресора. Једна од стрела погодила је икону која се окренула леђима према нападачима и почела да рони сузе, које је сакупио свети владика. У служби 27. новембра стално се појављује мотив градских зидина, спашеног града, Богородице као нерушима стене итд. Триста година касније, 1471, Новгород је пао под московску власт, а против иконе Знаменија Иван III је понео другу Богородичну икону – Гребневску, коју је био добио на поклон Димитрије Донски после победе на Куликовом пољу. После победе, цар је сазидео у граду Гребењ цркву у којој се чувала ова икона, а у Руској цркви слави се 28. јула.

### Москва

Нарочита покровитељка Москве је Богородица у Владимирској икони, која се сматра једном од икона коју је насликао апостол Лука. Код Руса се налази од 1131, прво у Кијевској земљи, после у Владимирској, а у Москви од 1395. године. Она је била уз руску војску у многим походима и била је ношена по зидовима града у време напада Темир-Аксака Тамерлана (26. 8. 1395)<sup>19</sup>, Ахмата (23. 6. 1480)<sup>20</sup> и Махмет-Гиреја (21. 5. 1521)<sup>21</sup>, а икона се слави у сва та три дана.

---

18 V. N. Lazarev, *Novgorodian Icon-Painting*, Ed. Iskusstvo, Moscow 1969, p. 35-38, ill 51, 60.

19 Видети: ПЛДР, *XIV- середина XV века*, 230-243, 563-567. Још подробније о томе прича *Повесть об иконе Владимирской Божией Матери*.

20 Видети: *Повесть о стоянии на Угре* и *Послание на Угру Вассиана Рыло*, ПЛДР, *вторая половина XV века*, Москва 1982, 514-537, 667-675, а пре свега 516.

21 Неколико година раније, исто 21. маја, 1514. године дошло је до чудесног

У првом случају – Тамерлана – велики кнез Василије Дмитријевич свесно понавља константинопољски догађај, како се каже, *помянувъ избавление царствующего града, како избави Пречистая Владычица наша Богородица царствующий градъ отъ нашествия зловѣрнаго царя Хоздроя*<sup>22</sup>, али до тог византијског узора одмах се додаје и библијски – руска је победа продужетак Божије помоћи, показане у Јерусалиму цару Језекији против цара асирскога, Сенахирима, као вечитом узору помоћи Свевишњег сваком граду који се узда у Њега (2, одн. 4 Цар. 19, пре свега 32-34 = Ис. 37, 33-35; 2 Дн. 32, 21-22).

У вези са Москвом остаје и врло популарна Казанска икона Богородице. За Москву најважнија је улога те иконе у ослобођењу града из руку Пољака, што је једини тако јасан случај обрнутог дејства – Богородица помаже да руска војска добије заузет град. Архиепископу Арсенију, Грку плењеном од Пољака, појавио се Св. Сергије Радонешки и обавестио да ће град бити сутрадан преузет захваљујући помоћи Божије Мајке. Православна руска војска ушла је у Москву предвођена Казанском иконом и срела је арх. Арсенија, који је носио Владимирску икону. Тако је до постојећег од 1595. године казанског празника те Иконе (8. јула) руска Црква додала нови – 22. октобра, као успомену победе над неправославним противником. Култ Казанске иконе пренет је у Петербург (1721) као једина веза са старом престоницом и добио је у новом граду нове димензије, али највише у старој функцији чувања града од непријатеља. Ваља допунити да је у 2004. години Руска дума увела на тај дан (4. новембра по новом календару) државни празник – Дан народног јединства, са идеолошко-митским позивањем на московске догађаје из 1612. године.

Одређене заслуге за одбрану Москве од иноплеменика има и Донска икона Божије Мајке, јер је она помогла у време напада кримских Татара Каза-Гиреја 19. августа 1591. године<sup>23</sup>.

---

обновљења иконе у стану митр. Варлаама.

22 Мисли се на рат империје са Персијанцима 613. године за време Хосроја II Первиза. На многим иконама види се како градови и манастири штите од најезди износећи Богородичне иконе, в. нпр. А. Tradigo, *Icone e Santi d'Oriente*, Mondadori Electa, Milano 2004, р. 28-32, 358-359; В. В. Филатов, *Изображение Сказания о Мамаевом побоище на иконе XVII века*, ТОДРЛ [Труды Отдела древнерусской литературы] 16/1960, 397-408; исти., *Икона с изображением сюжетов из истории Русского государства*, ТОДРЛ 22/1966, 277-293; В. Г. Брюсова, *Русская живопись 17 века*, Москва 1984, ил. 64, 129.

23 Ова је икона добила име од Донске битке Св. кнеза Димитрија против Мамаја 8. септембра 1380. године, добијене помоћу Пресвете. У Москви, на месту где је



## Тројицака Јавра у Сергијевом посаду<sup>24</sup>

Мање-више, у исто доба када се московски Кремљ налазио у пољским рукама, угрожен је био и најважнији манастир московске државе – Тројице–Сергијева лавра. Верује се да са падом лавре *весь предел Росийский до Окиана моря погибнет, конечно же Москве теснота будет* (236); ова тврдња има више симболичко, но стратешко значење. Питање Божије интервенције за време дуготрајне опсаде манастира-тврђаве од стране пољско-литванске (католичко-православне!) и руске „издајничке“ војске заслужује опширну посебну студију, али овде ћемо укратко навести типове те помоћи, да бисмо видели јаку везу са цариградским моделом.

Пре свега, организују се литије:

а) „Архимандритъ же Иасафъ и весь освященный соборъ со множествомъ народа вниде во святую церковь Святыя живоначальныя Троица и ко образу Пресвятыя Богородица и ко многоцѣлбоноснымъ мощемъ великаго чудотворца Сергия, молящеся со слезами о избавлении” (172, 250).

б) „И взявше честныя кресты и чудотворную икону Богоматере съ превѣчнымъ Младенцемъ и прочихъ святыхъ иконы обходяще по стѣнахъ всего града, молящеся со слезами” (186, упор. 190).

Молитве: 178, 182-184, 186; 190, 212;

Тајне покајања и евхаристије: 184, 194;

Монашки постриг рањеника и умирућих: 188, 194, 206, 212;

Поклон пред иконама и моштима учи битке: 204;

Звон камбана: 212;

Освећење нове цркве 8. маја у част Св. Николе (тј. преноса моштију).

Врло је важан силазак Светога Духа у главну цркву Лавре (ипак без икаквог спомена на обрнут догађај у Цариграду):

---

августа 1591. год. стајала чудотворна икона, ускоро је саздан Донски манастир; в. С. В. Булгаковъ, *Настольная книга для священно-церковно-служителей. Сборникъ свѣдѣній, касающихся преимущественно практической дѣятельности отечественнаго духовенства*, изд. 2, исправленное и дополненное, Харьков 1900 (Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt Graz/Austria 1965), 290.

24 Сказание, что содѣлалася в дому Пресвятыя и живоначальныя Троица и како заступлениемъ Пресвятыя Богородица и за молитвъ великихъ чудотворцовъ Сергия и Никона избавлена бысть обитель сия отъ полскихъ и литовскихъ людей и русскихъ измѣнниковъ того же келаря инока Авраамия Палицына, у: ПЛДР, конецъ XVI – начало XVII веков, М. 1987, 162-281, 569-578.

„(Пимин) зрит над церковию святой живоначальной Троица над главою столпъ огнян стоящъ даже до тверди небесныя ... и помалѣ столпъ огненный начат низходити и свится вмѣсто, яко облако огнено, и вниде окном над дверми въ церковь пресвятыя Троица” (174).

Помоћ светаца:

Појављују се, пре свих преподобних, Сергије и Никон. Они иду около манастира са крстом, кадилом и светом водицом, певају, благосиљају браниоце и проклињу нападаче [198, 214, 228, али види још: 188, 230, 236, 260 (преп. Сергије), 196, 202, 210 (Арханђео Михаило), 204 (преп. Серапион), 238 (певање анђела)]. Што се тиче преп. Сергија, морамо знати да је њему Пресвета Богородица у посети обећала да ће бранити Лавру неодступно<sup>25</sup> и да је икона с овом сценом била главна икона руске армије за време рата. Учествовала је чак у судбоносном казанском походу младог цара Ивана Грозног (1552) и помогла је цару Алексеју Михаиловичу да победи Пољаке (1612).

### Псков

Опет се за Пољаке везују чудесне појаве у Пскову. Тај диван град дуго је био у заједници са самосталним Новгородом и није се предавао никоме. Али после крваве расправе са Новгородском републиком 1510. године, пао је у московске руке и Псков. Као једно од стратешких и симболичких места, Псков је био циљ разноврсних напада, од којих је најзначајнија опсада од стране пољског Краља Стефана Баторија, иначе Мађара. Та интервенција, потпомогнута идеолошки од исусоваца, у свести бранилаца спречена је помоћу иконе Богородице. У тренутку угрожења у Пскову се сећају Москве, спашену по примеру Цариграда 1395. године, заступништвом Богородице. Зато је, као штит против језуитских освајача, донета из Печорског манастира чудотворна икона Божије Мајке, која је и тај град ставила под свој омофор<sup>26</sup>.

---

25 Важно да се примети је да посета Божије Мајке Сергију (и Михеју) догодила стварно, а не у виђењу или сну, исто тако како и преп. Антонију Атонском на извору. Ова је посета предмет дубоког богослужбеног култа у Лаври – сваког петка, у том делу Тројицког сабора, где је раније стајала ћелија Преподобног, служи се бденије са акатистом, а у суботу молебан са специјалним каноном посвећеним тој посети. Што се тиче ефикасности обећања, манастир је само једном, у 1408. год., кратковремено пао у руке Едигеја, али су монаси били знали за то и спасли се са моштима, иконама и књигама.

26 *Повѣсть о прихожених литовского короля Стефана [Батория] великим и гордым воинством на великий и славный богоспасаемый град Псковъ; откуду и*

## Тихвин

Ово је још једна икона везивана за св. Луку, која се после налазила у Влахерни као једна од заштитних икона Цариграда. По предању, 1383. године икона је по ваздуху дошла чак у тај северни крај, у новгородску земљу, над реку Тихвинку. Када су се Швеђани борили да одузму ту територију током 1613-14. године, Пресвета Дева у Тихвинској икони поново је пројавила своју бранилачку функцију. У виђењу је наредила једној благоверној жени да пренесе поруку - да њена икона буде у литији ношена около манастира, што је допринело победи. Зато је, при потписивању мира у Столбову (1617), икона присуствовала као зарука.

Ови изабрани примери из византијске и руске традиције нису свакако изоловани. Иконе, поред моштију и других светих предмета, као *palladia* града, манастира, државе, уобичајена су ствар у старој култури, и није случајно што су Венецијанци после 1204. године пренели све што су могли у свој необични град, а пре свега чудну Никопоју – победоносну Владичицу Богородицу, која и сада, у Базилици Светог Марка, зрачи својом благотворном снагом. Ипак се рађа питање о теолошкој исправности таквих култова и понашања. Да ли случајно у томе нема извесне дозе магијског и паганског?

Довољно је ипак ући у богослужбене текстове прослава појединих празника да бисмо са сигурношћу одбацили сумње око изворно хришћанског и исправног интерпретирања улоге светиња у ритуалима одбране града и другим приликама. Нису иконе и мошти и виденија субјекат милости, већ су они само оруђе Божијег милосрђа. Пресвета Богородица и свеци наши заступници су пред Господом. Зато су све молбе и захвалности, преко њих или непосредно, намењене Свевишњем и стижу пред Њега, иако проста анализа неких изрека може водити до других констатација. Духовна култура тражи познавање широког контекста и не дозвољава интерпретацију одвојених изрека и чињеница. Зато откривамо и књижевну лепоту и богословску дубину у таквим текстовима, као нпр. тропар 4 гласа Богородици у Тихвинској икони:

---

*како и коим образом попусти его Богъ на Русскую землю, грех наших ради, и како великою милостию Пребезначальныя Троицы к нам грешнымъ христианом ото града Пскова со студом многим и великимъ срамом отиде, у: ПЛДР, вторая половина XVI века, с. 400-477, 617-625. Осим Богородичне иконе користе се и иконе других светаца. Када су литовци погодили камењем икону Св. Димитрија Солунског, браниоци се обраћају њему са поруком да се подигне против непријатеља, као што је урадио бранећи Солун и помажући Александру Невском против Немаца 1242. г.; исто, 460, 624.*

„Молисја, о Госпоже Царице Богородице [от Тебе рождшомусја Христу Богу нашему] да сохранив всја грады и страны христијанскија невредимы от всјех навјет вражијих, и спасет вјероју поклањајушчихсја Јего божественному и Твојему пречистому образу, Дјево неискусобрачнаја”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Булгаков, *Настольная...*, 218.

## КУЛТ СВЕТОГ БЕНЕДИКТА НУРСИЈСКОГ КОД ПРАВОСЛАВНИХ СЛОВЕНА

У историји светске књижевности ретко се може посматрати постанак једне одређене књижевности, формирање њених основа и постепено, равномерно ширење књижевног система. На срећу, таква је ситуација са црквенословенском књижевношћу: проучавањем тока њеног формирања и развоја видимо да је она рођена *с Божијом помоћи* у конкретним историјским условима, као резултат индивидуалног креативног чина светих равноапостолних Методија и Ћирила, а која се затим уврстила и потом развијала захваљујући ревности њихових верних ученика и настављача у словенском свету и изван њега - у Грчкој, Светој земљи, Румунији, Мађарској, Албанији. Сличан процес рађања нове књижевности може се посматрати, у сведеној форми, кроз активност св. Стефана Пермског у другој половини XIV века.

Познато је да систем црквенословенске књижевности може бити представљен као пирамида, по принципу унутрашње хијерархије, подједнако у односу на такозвана оригинална дела, као и у односу на преводе и компилације.

Из тога произилази да појављивање једног одређеног књижевног дела јесте културно значајно, будући да сведочи о спознаји постојања једног неупражњеног места у књижевном систему, као и о неопходности да се оно попуни. У почетном периоду књижевности нема места за излишна дела, за дела која су резултат коњунктурних услова. Сваком културном чину, а стога и књижевном старије епохе, треба дати тумачење у његовој целокупности, а то ће, можда, омогућити проналажење излаза из ћирило-методијевског ћорсокака.

Групи још недовољно испитаних чињеница, којима је потребно подробније тумачење, припадају, између осталог, и богослужбене памети светитеља западног порекла у византијско-словенском календару<sup>1</sup>.

---

1 E.Follieri, *Santi occidentali nell'innografia bizantina*, у: *Atti del Convegno internazionale sul tema: L'Oriente Cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964, p. 251-271; иста, *Il culto dei santi nell'Italia greca*, у: *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale* (Bari, 30 apr.-4 magg. 1969), Padova 1973, *Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica* 21, tom II, p. 561-576; Ch. Hannick, *Die griechische Überlieferung und ihre Verbreitung*

То питање је већ било дотакнуто у словенској научној литератури; својевремено му је А. Соболевскиј посветио велику пажњу<sup>2</sup>. И питање односа између старочешке и староруске књижевности добро је проучено, нарочито оно које се односи на богослужбену памет чешких светаца на словенском Истоку<sup>3</sup>.

Тако је, говорећи о култу светаца западног порекла, могуће разликовати две основне групе, а то су:

а) заједнички свеци, односно они које је цариградска Црква уврстила међу свеце и они који су ушли у црквенословенске литургијске књиге из грчких оригинала, независно од територије на којој су рођени, или су деловали, или умрли<sup>4</sup>;

---

*bei den Slaven im Mittelalter*, „Slovo“ 24 (1974), 41-57; C.N. Triantafyllou, *Monaci greci dell'Italia meridionale rifugiati a Patraso nel IX secolo*, *La chiesa greca...* III, p. 1085-1094; E. Theodorou, *Rapporti e contatti greco-italiani su questioni liturgiche intorno al IX secolo*, *ibidem*, I, p. 257-270; X. Миклас, М. Шнитер, *Имена и дати – предварителни резултати од изследването на т. нар. “западен фонд” в славянските месецослови*, у: *Медиевистика и културна антропологија. Сборник в чест на 40-годишнината творческа дейност на проф. Д. Петканова*, Софија 1998, 27-36; M. Schnitter, H. Miklas, *Kyryllomethodianische Miscellen Westliche Einträge in den ältesten kirchenslavischen Kalendarien*, u: *Festschrift für Klaus Trost zum 65. Geburtstag*, München 1999, 259-288; К. Иванова, „Западни” светци в състава на староизводните чети-минеи (Предварителни бележки), у: *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, обичуване*, [Софија] 2002, 349-369; О. В. Лосева, *Праздники западного происхождения в русских и южнославянских месяцесловах*, Вестник Московского Университета Сер. 8, История, 2/2002; иста, *Русские месяцесловы XI-XIV веков*, Москва 2001. (Памятники исторической мысли) и литература.

2 А. И. Соболевскиј је објавио доста текстова који се односе на богослужбену памет „западних“ светаца; в. поновљена издања и студије у књизи Ф. В. Мареша - F. W. Mareš, *An Antology of Church Slavonic of Western (Czech) Origin*, München 1979 (*Slavische Propyläen* 127). Упор. F. Thomson, *A Survey of the Vitae Allegedly Translated from Latin into Slavonic in Bohemia in the Tenth and Eleventh Centuries*, у: *Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (3-6 novembre 1981)*, Spoleto 1983, 331-348.

3 Упор. E. Blahová, V. Konzal, (A. I. Rogov), *Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dejin česko-ruských kulturních vztahů*, Praha 1976. В. још А. Naumow, „Nieprzyjaciółmi człowieka są domownicy jego”. *Kult św. Wacława w najdawniejszej tradycji cerkiewnosłowiańskiej*, [w:] *Amoenitates vel lepores philologiae (Venceslao Durano vulgo Twardzik dicto septuagenario tota philologorum turba gratulans dedicat)*, red. R. Laskowski i R. Mazurkiewicz, Kraków, Lexis, 2007, 428-434.

4 Нпр. Папа Мартин, +655, памет 14.04, папа Стефан, +257, памет 2.08, епископ Амвросије Медиолански, +397, памет 7.12 (који је у последње време предмет

б) локални свеци, односно они које су помесне Цркве уврстиле међу свеце, као резултат одређених историјских контаката између светаца и Цркава. Понекад се, ваљда, ради само о појединим филијацијама текстова и преношењу имена/назива без преношења култова<sup>5</sup>.

На тај начин култ светаца се стварао и аутоматски, као саставни део усвојеног обреда, и спонтано, око култног објекта, углавном око светих моштију и чудотворних икона. Понекад је култ прве врсте, захваљујући својој конкретизацији у објекту култа, постајао у исто време и локални. Проучавање свих рукописа и старих штампаних књига, који садрже податке о календару, као и самих календара и поређење истих с грчким и латинским календарним материјалом, јесте задатак од великог значаја, утолико што и делимичне информације о црквенословенском календару, на које наилазимо у делима савремених слависта, доводе до битних закључака за датирање и локализацију (макар релативну) споменика, филијацију текстова итд.<sup>6</sup>

У исто време, опширно и комплетно тумачење података о календару научнику може дати, иако понекад сасвим неочекивано, занимљиве одговоре на нека питања из верске и културне историје Словена, и то концентрисане у призми наизглед безначајних бележака у календару.

Тако је, између осталог, и када је у питању св. Бенедикт из Нурсије.

Св. Бенедикт улази у источну културу, као што знамо, онда када је папа Захарије, последњи Грк на папском престолу, превео са латинског на грчки све четири књиге *Беседа* св. папе Григорија Двојеслова, односно после периода 741-752<sup>7</sup>. Убрзо је друга књига, баш она

---

озбиљних проучавања слависта из Амброзијанске академије у Милану); мученици: Агнија, +304, памет 21.01, Назарије, Гервасије, Протасије и Келсиј, +387, памет 14.10 и много других.

5 Нпр. чешки свеци, св. Антоније Римљанин из Новгорода, св. Меркурије из Смоленска и други. У старим словенским календарима постоји група светаца који су ушли у нашу писменост непосредно из латинских извора, нпр. Еулалија под 10. 12 или Бонифатије под 19.12. види Миклас, Шнитер, *нав. дело*, 280. Те памети, код Руса зване „латинствујушице”, нису познате византијској хагиографији.

6 Бројни слависти се, нарочито у задње време, баве питањем древног хришћанског календара као местом сусрета Запада и Истока (осим већ цитираних Ј. Врана, Е. Коцева, Е. Дограмацијева, Л. Скоморохова-Вентурини, Л. Мошински, А. Атанасов и др.) Свакако за сада најимпозантнији је рад Олге В. Лосеве (2001).

7 *Sancti Gregorii Papae Dialogorum libri IV, de vita et miraculis patrum italicorum et*

која садржи *Житије* Св. Бенедикта, постала самостално дело<sup>8</sup>. Један део *Беседа* ушао је у XI веку у састав *Тактикона* Никона Црногорца и *Синагоги* Павла Евергетина<sup>9</sup>, и накнадно у друге збирке.

У славу св. Бенедикта (као и доста велике групе локалних светаца, који су слављени у византијском делу Италије) био је сачињен пун састав литургијских текстова, односно поменуто *Житије* и *служба*, коју је сложио св. Јосиф Песмописац. Свети Јосиф (816-886) је, као Италогрк са Сицилије, заједно с другим писцима, желео да исправи тај *италијански* недостатак у византијској хагиографији<sup>10</sup>. Интересантно је

---

*de aeternitate animarum*, Migne, PL 77, Parisiis 1896; грчки превод са рукописа Vaticano greco 1666, са 800 године, издања: Рим 1591, Париз 1605, 1619, 1640; 1675; 1705; Антверпен 1615; Венеција 1744; веди U. Moricca, *Gregorii Magni Dialogi libri IV* (=Fonti per la storia italiana LVII), Roma 1924; A. De Vogué, *Grégoire le Grand, Dialogues*, Paris 1979; D. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Großen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padova 1968; C. Diddi, *I Dialogi di Gregorio Magno nella versione antico-slava*, Salerno 2000; E. Follieri, *Il culto...568-569*. На основу грчког текста су постали арапски, грузински и други преводи.

8 S. P. *Benedictus, monachorum omnium occidentalium caput et sospirator. Vita S. Benedicti (ex libro II Dialogorum S. Gregorii Magni excerpta)*, PL 66, Parisiis 1866, 125-204; I. Cozza-Luzi, *Historia S.P.N. Benedicti a S.S. Pontificibus Romanis Gregorio I descripta et Zacharia graece reddita*, Grottaferrata 1880; O. Heiming, *Ein Bios des heiligen Benedikt aus einem griechischen Menologium des 10. Jahrhunderts*, „Casinensia“ I/1929, 55-66; E. Lanne, *L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît*, u: *Millénaire du Mont Athos 963-1963. Etudes et Mélanges*, II, Chevetogne 1965, 21-47.

9 Ch. Hannick, *нав. дело*, 53-54; G. Birkffellner, *Paulos Euergetinos und die dritte kirchenslavische Übersetzung der Dialoge Gregors des Grossen*, „Slovo“ 28/1978., 47-55.

10C. Emereau, *Hymnographi byzantini*, „Echos d'Orient“ 23/1924, 276-282; E. Follieri, *Santi...*, 266-267, fusnota 122; Ista, *Initia hymnorum Ecclesiae graece*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, tom V, pars 2 (1966), Index, 59; E. Theodorou, *Rapporti...*, 258-259; I. Dujčev, *Riflessi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso*, у: *La chiesa greca*, t. I, 199; A. Fytrakis, *L'opera innografica di Giuseppe il Siculo (giudizi e osservazioni)*, исто, t. II, 523-551. E. Folieri с правом подвлачи да јужноиталијски свеци, као и они са Сицилије, у литургијским смислу немају западно порекло, за разлику од светаца из централне и северне Италије, Шпаније и Африке. Баш у том периоду у календар Цариградске цркве улази једна велика група светаца, као што су на пр. афрички мученици Павле, његова сестра Јулија(на/нија) и други, +273, памет 4.3), папа Иполит и они што с њим, +269, памет 30.01, папа Силвестар, чије су се мошти налазиле, по сведочењу једног руског ходочасника, Антонија из Новгорода, 1200. године у Светој Софији у Цариграду, +235, памет 2.01, и многи други свеци. Исто подвлаче М. Шнитер и Х. Миклас, кад кажу о италијским и о северним свецима,



да папа Григорије Двојеслов, који је уживао велики ауторитет на Истоку као аутор *Беседа (Дијалога)* и *Беседа на Јеванђеље*, а и као евентуални аутор *Литургије Преосвећених Дарова*<sup>11</sup>, није имао сопствену византијску службу; грчка служба св. Григорију Двојеслову била је састављена тек у XI веку, и то највероватније у италиогрчкој средини<sup>12</sup>. У средини Италије настала је и друга грчка служба у част св. Бенедикта; њен аутор је св. Нил Росански, оснивач чувеног манастира Гроттаферрата у близини Рима (1004)<sup>13</sup>.

Неопходно је запазити да је византијска Црква установила богослужбену памет св. Бенедикту 14. марта, иако је овај светац на Западу увек (до нове ватиканске реформе календара, кад је пребачен дана 11. јула) био слављен на дан смрти 21. марта. И у грчкој Италији су се придржавали цариградског календара, разликовавши се од њега само по томе што су били додати локални свеци, без икаквог утицаја латинског обреда и календара<sup>14</sup>. Вредна је пажње чињеница да је после своје

---

нав. дело, с. 28. Резултати њихових проучавања стављају под сумњу утицај месецослова св. Јосифа на цариградски календар (опет там, с. 30); ипак није ствар само у месецослову, а у целокупној пракси пребеглих Италиогрка.

11 Упореди: С. В. Булгаков, *Настольная книга для священно-церковно-служителей*, Харьков 1900, 110, 702-705, нарочито фуснота на 704.

12 Е. Folieri, *Il culto...* 569; *Santi...* 269, фуснота 137. Ова служба, изгледа, није била преведена на старословенски. Историји црквенословенског текста који налазимо у савременим минејима под 12 мартом мора се посветити више пажње. Барем у два рукописа четјих минеја постоји превод житија великог римског папе: у најстаријем ћирилском рукопису – Супрасалском зборнику (под 11.3) и у дечанском рукопису из половине XIV века (Деч 95, под 8.03). Другачији превод тог анонимног грчког житија (ВНГ 721) се налази и у Великим минејима митр. Макарија, в. К. Иванова, нав. дело; иста, *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica*, Академично изд. "Проф. Марин Дринов", Софија 2008, 481, 486-487. У источним календарима памет папе Григорија обично долази под 13.03, али понекад и 12.03.

13 О. Rousseau, *La visite de Nil de Rossano au Mont-Casin*, у: *La chiesa...t. III*, 1111-1137; упор. S. Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli 1963; В. Cappelli, *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani. Studi e ricerche*, Napoli 1963. Издање службе са паралелним италијанским преводом: *Ufficiature Greche in onore di S. Benedetto*, аутор увода О. Raguez, XV Centenario della nascita di San Benedetto (480-1980), Abbazia della Novalesa 1980; види још и зборник радова: *S. Benedetto e l'Oriente cristiano. Atti del Simposio tenuto all'abbazia della Novalesa* (19-23 maggio 1980), Novalesa 1981.

14 Треба ипак забележити да постоји мишљење да је такозвана „литургија св. Петра“ била састављена баш у итало-грчкој средини и одатле је прешла код

посете Монтекасину, Нил Росански увео у календар свог манастира промену која је усагласила прославу св. Бенедикта са оном у Монтекасинској лаври, односно са оном која је била заједничка на целом латинском Западу.

Тако је византијска књижевност из времена формирања старословенске књижевности (друга половина IX - почетак X века) могла понудити старословенским преводиоцима:

- 1) *Житије св. Бенедикта*, у саставу *Беседа/Дијалога* Григорија Двојеслова, у преводу Захарија, римских папа;
- 2) скраћено *Житије* (синачсар, пролог) у литургијским књигама;
- 3) *службу* у част светитеља, коју је сачинио св. Јосиф Песмописац;
- 4) помињање св. Бенедикта у аскетској књижевности (патерицима).

Творци црквенословенске књижевности имали су и могућност да користе латински оригинал II књиге *Беседа* и латински текст *Устава* св. Бенедикта - *Регула*. Мало касније се *Регула* (тачније један њен део) појавио и на грчком, што је био један од резултата рада амалфитанских бенедиктинаца, који су крајем X века (985-1000) основали Богородичин манастир (скит) близу Лавре св. Атанасија на Светој Гори Атонској<sup>15</sup>.

Црквенословенска књижевност најстаријег периода искористила је све могућности које су јој се нудиле за формирање хагиолошког циклуса посвећеног св. Бенедикту. Византијска дела (осим дела Нила Росанског) била су свакако преведена још у периоду формирања основа црквенословенске књижевности у IX-X веку.

---

Словена, упор. E. Theodorou, *Rapporti...*, 266-268. Појавила се чак претпоставка да је и аутор Константиновог житија био Италијан из Рима, а не Византинцац, види: I. Ševčenko, *Constantine-Cyril, Apostle of the Slavs, as « Bibliothecary », or how Byzantine was the Author of Constantine's Vita*, у: *Festschrift in Honor János M. Bak*, изд. V. Nagy, M. Sebök, Budapest 1999, 214-221.

15 S.G. Mercati, *Escerto greco della Regola di S.Benedetto in un codice del Monte Athos*, "Benedictina" 1/1937, 191-196; H.G. Beck, *Die Benediktinerregel auf den Athos*, "Byzantinische Zeitschrift" 44/1951, 21-26; L. Leroy, *S. Athanase l'Athonite et la Règle de S. Benoit*, "Revue d'ascétique et de mystique" 29/1953, 108-122; A. Pertusi, *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto medioevo*, у: *Le Millénaire du Mont Athos*, нав. дело, I, 234-237; исти, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo*, у: *La chiesa...*, II, 494-495. Види и F. Thomson, *A Survey of the Vitae Allegedly Translated from Latin into Slavonic in Bohemia In the Tenth and Eleventh Centurie*, у: *Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (3-6 novembre 1981)*, Spoleto 1983, 331-348.

У том литургијско-хагиографском циклусу<sup>16</sup>, највећа пажња научника била је посвећена другој књизи *Беседа*, које су на словенском Истоку познате под именом *Римски патерик*. Сматрало се чак да је аутор *Житија св. Методија* у XV глави мислио баш на *Беседе* кад је споменуо превод *отачаских књига*<sup>17</sup>. Ова претпоставка, међутим, изазива примедбе од стране присталица других теорија<sup>18</sup>.

Црквенословенско *Житије* Св. Бенедикта дошло је до нас, како изгледа, у најмање три различита превода:

- пун превод А, урађен највероватније не у Моравској, како је тврдио Мареш, већ у Бугарској, али одмах после доласка Методијевих ученика, дакле крајем IX века; преписи тог превода се деле на две групе; прва, са скраћеним текстом, састоји се од два преписа (Москва, ГИМ, Син 265 са 1. пол. XVI века и Уваров 202, са 1. пол. XVII века); друга група има више преписа из периода од половине XVI до почетка XVIII века; у њој се налази и текст укључен у Велике Минеје Четије метр. Макарија<sup>19</sup>, а исто тако и текст који је критички издао К. Дидди<sup>20</sup>. Осим

---

16 Не познајемо похвална слова св. Бенедикту, а црквенословенски акатист у његову част је написан тек у наше доба, и то у католичкој средини: *Акафист преподобному отцу нашему Бенедикту, Нурсийскому чудотворцу*, Изд. Жизнь с Богом, Брюссель 1962.

17 Претпоставку А.И. Соболевског (*Римский патрик в древнем церковно-славянском переводе* "Изборник Киевский" 24/1904, с. 28) подржавао је F. W. Mareš, *Welches griechische Paterikon wurde im IX. Jahrhundert ins Slavische übersezt?*, „Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften“ 109/1973, 205-221; исти, *S. Gregorii Magni Dialogorum Libri I V - die „Bucher der Vater“ der Vita Methodii*, „Slovo“ 24/1974, 17-39. Види: К. Станчев, *О переводческой деятельности Константина-Кирилла и Мефодия в свете интерпретации двух сведений их пространных житий*, у: *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, Firenze University Press, 2008, с. 83-100 (Biblioteca di Studi Slavistici, 7).

18 Упореди: G. Birkfellner, *Gregorius I. der Grosse und die slavischen „Paterika“ (Anmerkungen zu einer Theorie)*, „Slovo“ 24/1974, 125-133; исти, *Das Romische Paterikon. Studien zur kirchenslavischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Grossen mit einer Textedition*, Wien 1979; исти, *Paulos Euergetinos...*, нав. дело, 45-46.

19 *Великие Минеи Четьи (Успенский список) 1-11. марта*, изд. Э. Вайер, А. И. Шкурко, С. О. Шмидт, Weiher, Freiburg 1997.

20 *Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе*. Издание подготовлено К. Дидди, (Памятники древней письменности. Исследования, тексты), Издательство Индрик, Москва 2001. У основу издања Дидди је ставио рукопис из петербуршке РНБ, Погодин 909 из пол. XVI века (књига II о Бенедикту: л. 23-52'. Текст из синодалне колекције јесте основа за анализу

тога, постоји и делимично сачуван превод у рукопису Чуд 20, с краја XIV века, који садржи из II књиге главе 1, 2, 3, 8 (фрагм.), 23, 24, 25, 37, 38 (фрагм.) и одломак 1. главе IV књиге;

- пун превод В, из 1. половине XIV века, сачуван у око 20 преписа<sup>21</sup>;
- превод-компилација са латинског, заступљен јединим преписом XIV века, српске редакције<sup>22</sup>;
- превод кратког, синаксарног (проложног) житија у пролозима и неким руским минејима<sup>23</sup>;
- делимичан превод (код Диддија С), бугарски, XIV век, 30 глава
- делимична употреба текста у Пандектима и Измарагду (код Диддија D и E).

Ову ситуацију К. Дидди, као један од најбољих познавалаца словенске традиције Бенедиктовог циклуса, коментарише овако:

„Многочисленые и независимые друг от друга переводы на славянский язык, возникшие в разные времена и в далеких друг от друга литературных центрах, явно свидетельствуют о непрерывном успехе,

---

Мареша. По коме тај текст представља редакцију А превода урађенох још за време св. Методија. По мишљењу Биркфелнера опет, текст је друга редакција, види G. Birkfellner, *Das römische Paterikon. Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Großen mit einer Textedition*, I+II (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Schriften der Balkankommission, Linguistische Abteilung, XXVIII), Wien 1979; рец.: J. M. Reinhart, *Die „Dialoge“ Gregors des Großen in der kirchenslavischen Literatur (Bemerkungen anlässlich eines Buches von Gerhard Birkfellner)*, Österreichische Osthefte 27(1984), 231-249; К. Иванова, „Занадну“ светци..., 360 (о РНБ, Гилфердинг 90, 2 пол. XVI в.).

21 V. Mareš, *Anzeiger...*, 207-208, Birkfellner *Das römische Paterikon*, I, 45-53. По Марешу то је В редакција, по Биркфелнеру је I. Упореди: J. Vašica, J. Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního Muzea v Praze*, Praha 1957, бр. 114, 224-228 (IX F 15 ŠV); G. Birkfellner, *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Wien 1975, бр. II/35, 120. (Cod. Vind. Slav. 22); Diddi, нав. дела.

22 А. И. Соболевский, *Житие преп. Бенедикта Нурсийского по сербскому списку XIV века*, “Известия ОРЯС” 8/1903, кн.2, 121-137; F.W. Mareš, *An Anthology...*, с. 150-162; код Диддија тип F (РНБ, Гилфердинг 90).

23 Као пример дајем овде врло зајимљив руски стиховни пролог за март-август, са почетка XVI века, у Папском источном институту (PIO) у Риму, сигн. Slavo 5 (415-2-17); в. А. Джурова, К. Станчев, *Описание славянских рукописей Папского Восточного института в Риме / Catalogo dei manoscritti slavi del Pontificio Istituto Orientale di Roma*, Ed. P.I.O., Roma 1997 [= *Orientalia Christiana Analecta* 255], 22-25.

которым данное произведение пользовалось на протяжении многих столетий, несмотря на чисто „латинский” характер (...) и на постепенное отдаление православной культуры от мира, находившегося под влиянием католической Церкви”<sup>24</sup>.

Осим тога, у старој хрватској књижевности чувао се један превод *Дијалога* у једном чакавском рукопису из 1513. године, писан латиницом, а не глагољицом. Фра Доменико Кавалка из Викописана (1270-1342) је направио италијанску верзију (*вулгаризација*) и овог превода (у оквиру *Vite dei Santi Padri*, 1342, изд. 1457)<sup>25</sup>. Различит карактер има текст из *Регуле* Св. Бенедикта, писан глагољицом крајем XIV века на острву Пашман. Архаичност језика у овом тексту оправдава мишљење да је *Регула* преведена у XI-XII веку. То одговара историјском тренутку прелаза словенских глагољаша у бенедиктински ред, који се одиграо у периоду процвата тог реда, после Кљунијеве реформе, и завршио се половином XIII века<sup>26</sup>.

Словенски превод службе коју је саставио св. Јосиф Песмописац у част св. Бенедикта није био детаљније проучаван и за сада нисмо у стању рећи ништа прецизније о историји овог превода, без обзира на то што је судбина превода текста *Житија* постала прилично јасна. Требало би узети у обзир и могућност личног контакта између св. Јосифа и браће Ћирели и Методија у Солуну (од 831), или касније. То би био други аспект сусрета словенских апостола са италогрчком средином.

Служба у част св. Бенедикта у мартовским минејима (од којих најстарији преписи потичу из прве половине XIV века) састоји се од три стихире на вечерњу (на Господи возвах) и једног канона. У тексту се спомињу многобројна чуда светитеља из *Житија*. Треба запазити да је у служби подвучена улога св. Бенедикта у монашком животу (в. стихиру II). У канону налазимо да је Светитељ „*Житијем и житељством призвао к разуму спаситељному стада (...) монашествујуицих* (песан VI, тропар 2), *ограду водрузив монахом: јаже присно пребивајет остенајема молитвами блаженнаго*” (VII, 2). И можда је најважнији следећи цитат: „*Тја монашествујуицих стада, тобоју собранна, дењ восхваљајут и ношч, посреди тјело твоје имушче*” (IX, 2).

---

24 К. Дидди, *Древнейший славянский перевод Dialogorum Libri IV: Опыт изучения*, у: *Патерик Римский*, нав. дело, с. II; упор. С. Diddi, *I Dialogi...*, нав. дело.

25 J. Hamm, *Dijalozi Grgura Velikoga u prijevodu iz godine 1513*. (Hrvatska proza Marulićeva vremena 1, Stari pisci Hrvatski knj. XXXVIII), JAZU, Zagreb 1978.

26 E. Hercigonja, *Srednjovekovna knjizevnost*, Zagreb 1975, 126-130 (Povijest hrvatske književnosti knj. 2); I. Ostojić, *Benediktinci glagoljaši*, “Slovo” 9-10/1960, 16-22, 25-27.

Јосифов канон одаје утисак блискости духовним синовима италијанског светитеља, утисак јединства у монаштву (види у канону IV, 3; VI, 3; IX, 1), али код њега супротност *ми: они* постоји (стихира 2, и донекле канон VII, 2; IX, 2). Такве супротности готово нема у служби Нила Росанског<sup>27</sup> (види стихиру 3 и 6 на вечерњу), мада и он показује разлику између грчке и латинске традиције, и то када употребљава изразе као *светлост Латина* (III, 2), *слава Латина* (II, 2; VII, 2), или кад говори да је Бенедикт дао типик за Монтекасино (VIII, 2), а он сам се појавио на Западу (IX, 3). С друге стране, зањимљиво је упоређење Бенедикта са св. Григоријем Неокесаријским (17. 11), иако италијански светац није био изабран за епископа, какав је био случај са Григоријем<sup>28</sup>.

Осим *Житија* и *Службе*, у црквенословенској књижевности можемо наићи и на друге текстове везане за име Св. Бенедикта. То су *зборници*, делом пролози, као на пример руски пролог за септембар-фебруар (из XIV века) у Библиотеци руске Академије наука у Санкт Петербургу<sup>29</sup>, где за 1. фебруар, као трећу беседу, налазимо *Слово о милостини свјатаго Венедикта*. Такве беседе срећу се често у аскетским и морално-поучним зборницима<sup>30</sup>.

Следеће питање које овде треба дотакнути јесте питање које се односи на избор датума. Нису нам познати разлози због којих је богослужбена памет св. Бенедикта била одређена за 14. март; могуће је да су у Цариграду желели да приближе ту богослужбену памет оној посвећеној св. Григорију Двојеслову (12.3. или око тог датума), утолико више што је 14/15. марта на Западу богослужбена памет папе Захарија, који на Истоку није био уврштен међу свеце. Највећи број помена у календари-

---

27 O. Rousseau, *La visite...*, нав.дело., 1125. Ипак, не можемо се сложити да « *le canon de Joseph est une sorte de commun, un passe-partout* » - уметничка вредност византијско-словенских служби није везана за однос према чињеницима из житија.

28 Али, има доста сличних елемената међу њима: служба Григорију га слави као *потребитеља крјепка безбожнаго злочестија; уставоположенника благочестија и учитеља мудраго; подражатеља апостолов, јако чудес самотворца; путевожда заблуждених и недугујућих врача; податеља треб просјаичким обиљна, гонитеља демонов крјепчајша*. Већ из ових цитата се види узорни карактер житија неокесаријског чудотворца који је, иако веома образован, отишао у пустињу и тамо се молио и борио са демонима, (+око 270.)

29 Колекција Ф.А. Толстоја, сигн. 17. 11.4; в. Н. Ю. Бубнов, О. П. Лихачева, В. Ф. Покровская, *Пергаменные рукописи БАН СССР. Описание русских и славянских рукописей XI-XVI веков*, Ленинград 1976, 140.

30 К. Иванова („*Западни*” *светци...*, 360-361) указује и на одломак из *Житија* у Ловчанском зборнику из 1355.

ма словенских рукописа усаглашен је са цариградском праксом, и кад се богослужбена памет светитеља обележава, она се односи на 14. март<sup>31</sup>.

У календару Мстислављевог јеванђеља, из Богојављенске цркве у Новгороду, (крај XI – поч. XII века; сада у Москви, ГИМ, Син. 1203), слава св. Бенедикта из Нурсије одређена је двапут - 14. и 21. марта. Ово уношење, поред византијског и латинског датума, вероватно представља траг о активности бенедиктинаца у Новгороду Великом, који су тамо деловали за владавине кнеза Мстислава Владимировича (од 1088. до 1117. године)<sup>32</sup>. Кнежевина Мстислава Великог, иначе унука англо-саксонског краља Харолда II, постојала је и баш те 1097. године, односно године насилног прекида активности црквенословенских бенедиктинаца у Сазави, који су тамо деловали од 1032-1033. године.

Већ током првог прогона (1061. године) постало је јасно да су прибежишта словенских бенедиктинских монаха могли бити првенствено грчко-словенски манастири у Мађарској: династичке везе Рјуриковића и Арпадоваца биле су врло јаке још од времена Владимира I Светитеља, а словенски обред и језик уживали заштиту и помоћ краља Андреја I (1046-1060), зета Јарослава Мудрог (многи руски монаси су били дошли у Мађарску са Анастасијом, Јарослављевом кћерком).

Активности у бенедиктинској оази у Новгороду, које су очигледно биле везане за цркву Благовештења на *Городишчи*, која је била изграђена у периоду од 1099. до 1103. године, биле су плодне. Осим тога, у цркви Св. Спаса, која је била изграђена 1198/1199, постоји, можда чак и једина у целом православном свету, стара зидна слика св.

---

31 Треба запазити да најстарији споменици црквенословенске књижевности (Ass, Ostr, Sav, Mir и други) не означавају богослужбену памет св. Бенедикта, нема је и у студијском уставу. У Оршанском јеванђељу из XIII века (у Националној библиотеци Украјине у Кијеву, Д(уховна) А(кадемија) П 555) и у јеванђељу из XIII/XIV века (РНБ, Ф.п.I.10) његова памет се налази под датумом 13 марта, у Галицком јеванђељу (из 1144 г., месецослов XIII/XIV века) – под датумом 15 марта. О. В. Лосева је указала на 27 рукописа са датумом 14 марта, *нав. дело*, 290-292.

32 М. Ф. Мурьянов, *К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII веке*, "Ricerche Slavistiche" 13/1966, 34. Вредна пажње је и чињеница да је датум 21. март назначен у *Менологијону императора Василија II* (Biblioteca Vaticana, Gr. 1613), упор. Арх. Сергей, *Полный месяцеслов Востока*, т. 2: *Святой Восток*, Владимир 1901, 73; I. Martynov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus editus anno millenario sanctorum Cyrilli et Methodii slavicae gentis Apostolorum*, Bruxellis 1863, р. 89, 94-95. Осим јединичног дуплог уношења памети у Мстиславовом јеванђељу, у славистици су позната још само два рукописа са датумом 21. марта: Охридски апостол и Драганов минеј, в. Лосева, *нав. дело*, 67, 73.

Бенедикта<sup>33</sup>. Иако је активност словенских бенедиктинаца престала пре доласка Мстиславовог унука, Јарослава Владимировича, у Новгород, њихова традиција је пронашла наследнике, макар у мајчином окружењу, мађарске *бановне*, кћерке бана Белуше. Читав низ чињеница говори о вези Мстислава и Јарослава са западном традицијом, и то упућује на контакт са грчко-словенским и словенско-бенедиктинским манастирима са једне стране, и са друге, врло вероватно, на контакт са италогрчком средином преко св. Антонија Римљанина<sup>34</sup>.

Као и у *Мстислављевом јеванђељу*, памет св. Бенедикта је 21. марта и у *Охридском апостолу* са краја XII века, али само под тим датумом<sup>35</sup>. У календару тог занимљивог споменика откривамо најмање 15 (а можда и 27) *латинствујућих* спомена, и то у форми која показује да су они резултат многократног преписивања, што сврстава њихово појављивање у најранију епоху.<sup>36</sup> Исто се може рећи и, за слабије проучен у том погледу, Драганов минеј<sup>37</sup>.

Осим северне групе (Моравска, Панонија, Чешка, Словачка, Пољска с једне стране, а с друге руске земље - Кијев, Новгород-Псков, Волињ-Халич), између Истока и Запада постоји још једна изузетно активна сфера књижевних и литургијских контаката, а њу чине Македонија, Далмација, Босна, Захумље и острва.

Занимљиво је да тамо где се дотичу традиције Истока и Запада наилазимо увек на траг присуства бенедиктинаца и култа њиховог

---

33 Мурьянов, *нав. дело*, 33-34 и сл. 4.

34 Богослужбена памет св. Антонија Римљанина слави се 3. августа. Подсећамо да је Антоније у младости живео 20 година у пустињи. Током владавине кнеза Мстислава Владимировића, пливајући на камену, светитељ је стигао у Новгород. Године 1117. основао је манастир Рођења Пресвете Богородице и умро тамо после 20 година. Његове мошти биле су пронађене нетакнуте 1597. године, упор. Булгаков, *Настольная книга...*, нав. дело, 269; в. још О. В. Лосева, *нав. дело*, 66-67.

35 Изд. С. М. Кульбакин, *Охридская рукопись Апостола конца XII века*, (Български старини 3) Sofia 1907, 127; в. И. И. Срезневский, *Охридская книга апостольских чтений*, у: *Древние славянские памятники юсоваго письма*, Сборник ОРЯС ИАН 3/1868, 75-100. Рукопис се налази у московској РГБ, у колекцији Григоровича 13 (М. 1695).

36 Лосева, *нав. дело*, 69-72. Ипак се мора имати у виду јака антивизантијска тенденција у Самуиловом царству.

37 Основни део у Зографском светогорском манастиру I д. 8; фрагменти у Москви РГБ, у колекцији Григоровича 42 (М. 1725) и С.Петербургу РНБ, колекција Успенског, Q.п.1.40; И. И. Срезневский, *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. № LXVIII: Трефологий Зографского монастыря XIII века*, „Записки Императорской Академии наук”, 1876, т. 28, кн. 1, прил. 1, 408-425; Лосева, *нав. дело*.



учитеља и небеског заштитника. Сродност тих двају елемената - римског и византијског - видљива је чак и у графофонетској форми имена Светитеља. Највећи број рукописа очувао је византијску форму, са иницијалом В (Венедикт), али доста руских, бугарских и српских споменика<sup>38</sup> имају оригинално латинско Б (Бенедикт), које говори о директном контакту са бенедиктинцима у истој средини у којој су боравили писац, протограф или преписивач, или говори о контакту преко Хрватске или Бомије<sup>39</sup>.

Питање о култу Св. Бенедикта и целе групе *западних* светаца и *латинствујућих* памети у црквеним источним календарима у овом раду је само дотакнуто. Циљ овог текста јесте показати кључну улогу култа Св. Бенедикта и активност монаха бенедиктинског реда у свим словенским земљама Запада и Истока. То, наравно, не искључује друге путеве и центре источно-западне сарадње (нпр. Синај и Италија), који су утицали и на стару словенску хришћанску културу.

---

38 На пр. натпис на фресци у цркви Спаса-Нередица (Бендикос), јеванђеље из Трнова (XIII в.), номоканон (крмчаја) из Рјазани (1282), руски пролог из 1400, горепоменуто српско *Житије* и други.

39 Упореди: В. Л. Дабић, *Грчки елементи у српскохрватском књижевном језику*, „Књижевни језик” 8/1979, 1, 27-28 ; Х. Миклас, М. Шнитер, *Имена и дати...* говоре још о Урбану, Силбану, Бонифацију и Берилу, 29-30.

## СВЕТИТЕЉ НИКОЛАЈ И СВЕТИ СТЕФАН ДЕЧАНСКИ

*Стефан Урош III Дечански био је српски краљ (1321–1331), из редова благочестивих краљева и царева древне православне српске државе. Он је био син светог краља Стефана Уроша II Милутина (1282–1321), унук Стефана Уроша I (1243 –1276) и праунук Светог Стефана (1196–1228), првовенчаног краља српског, брата Светог Саве, првог архиепископа српског, и сина великог српског жупана, Светог Стефана (у монаштву Симеона) Немање (1166–1196, +1199), оснивача древне српске државе<sup>1</sup>.*

Стефанова мајка била је Ана, трећа жена Милутинова, кћи бугарског цара, Георгија I Тертера (1280–1282). 1299. године, како би се већ остарели краљ могао оженити шестогодишњом ћерком императора Андроника II, Симонидом, трећи његов брак проглашен је неважећим и Стефан је проглашен ванбрачним сином<sup>2</sup>.

У младости, због ординске опасности, Стефан је, заједно са неколико угледних српских властелина, био послат у татарски логор и то у својству таоца. Када се млади краљевић после Ногајове смрти вратио у отаџбину, оженио се Теодором, ћерком бугарског краља Смиљца, и добио Зету да њоме самостално влада. Намеравао је да подигне устанак против оца и да му одузме краљевску власт, како она не би пре-шла у руке родбине маћехе, византијске принцезе, четврте жене Милутинове. Краљ је наредио да му сина ухапсе, одведу у Константинопол и да га притом успут ослепе. У науци се овај догађај датира између 1313. и 1314. године.

---

1 По минеју Св. Димитрија Ростовског: [http://www. Pravoslavie.uz/Jitya/11/11 Stefan.htm](http://www.Pravoslavie.uz/Jitya/11/11/Stefan.htm)

2 В. Ћоровић, *Историја Срба*, 8 изд., Зограф, Ниш 2005, 176. и passim. Неки научници пишу да је Стефанова мајка била друга жена Милутинова – Јелисавета Угарска (1282). Неки пак говоре о пет Милутинових бракова и Стефана сматрају сином прве супруге Јелене Дуке, ћерке Јована I Дуке управитеља Тесалије, в. А. Веселиновић, Р. Љушић, *Српске династије*, Платонеум, Нови Сад-Београд 2001, 44.

## Житије

У Другом<sup>3</sup> житију српског свеца, које је написао при самом крају четрнаестог века<sup>4</sup> Григорије Цамблук, игуман манастира основаног од стране светог Стефана Дечанског, а касније сучавски проповедник, и потом митрополит кијевски, налазимо опис трију јављања св. Николаја Чудотворца српском свецу.

*Житие и жителство святаго великомученика въ царехъ Стефана сръбскаго, иже въ Дечахъ/Дечанехъ, съписано Григориємъ мнихомъ и презвитеромъ, игуменомъ бывшимъ тоежде обители,* на дан 11. новембар, сачувано је у неколико преписа<sup>5</sup>. У руској рукописној

---

3 Прво житије написао је одмах после смрти Стефана Дечанског ученик архиепископа Данила, који је допуњавао његово дело *Житија краљева и архиепископа српских*. Прво житије, написано још за живота сина - убице има потпуно другачији карактер од Другог. Осим тога, постоји кратко житије (пролог), које је ближе Другом него Првом житију.

4 Узимам датирање које је предложио Гунар Сване у чланку: „*Житије Стефана Дечанског*“ Григорија Цамблукa, у: *Търновска книжовна школа*, т. 3, Софија 1985, 99-100. Неки истраживачи преносе дечански период Цамблукa на прве године XV века (1402-4, 1403-1406, 1409...) или пак говоре о стварању *Житија* после напуштања дужности игумана. Види Д. Петровић, *Лик Стефана Дечанског у Житију и Служби од Григорија Цамблукa*, у: *Търновска ...*, нав. дело, 66-73 (аутор помиње само кратко житије као део *Службе* не осврћући се на песмопојања).

5 Анг. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панајотова, П. Ковачева, Т. Генчева, „*Житие на Стефан Дечански*“ от Григорий Цамблук, БАН, Софија 1983 (*Преписи и издания на Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблук*, с. 56-62). Постоје издања: *Живот краља Стефана Дечанског*. Изд. Ј. Шафарик, Гласник Друштва српске словесности XI, Београд 1859, 35-94 (изгорели београдски препис из XVI века, Народне библиотеке 378(21), новосрпски превод: *Старе српске биографије XV и XVI века – Цамблук, Константин, Пајсије*. Превео Ј. Мирковић, са предговором П. Поповића, СКЗ XXXIX /265, Београд 1936, 1-40), *Живот Стефана Дечанскогa, краља српскогa. Писан Григоријем, игуменом обитељи Дечанске*, изд. И.А. Кукуљевић-Сакцински, Архив за povjестnicu jugoslovensku, knj. IV, Zagreb 1857, s. V-VIII, 1-29 (препис Троицко-Сергијеве лавре, 15 в., РГБ ф. 304, Номер 686 (1847), л. 215a-247a, доступан на интернету <http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=686&pagefile=686-0218>), Анг. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панајотова, П. Ковачева, Т. Генчева, *Житие...* (Рилски препис Владислава Граматика, 1479 год. Рилски манастир 4/8 (61), л. 699a-712a, са свим варијантама текста из познатих преписа, са паралелним бугарским преводом). Постоји верзија арх. Јустина (Поповића) у његовој серији *Житија светих*, као и разне обраде, такође доступне на интернету, између осталог у преводима на енглески, италијански и друге језике.

традицији налазимо преписе скраћеног Житија, са истим насловом као код комплетног житија (нпр. Олоњецки препис у РГБ, фонд 212, број 17, л. 336-42, XVII век), или пак под насловом: *Мучение и страдание и терпение святого великаго Христова мученика царя Стефана Сербскаго, иже в Дечанехъ, новаго чудотворца* (нпр. БАН 13.3.32 =Јацимирскиј 60, л. 89а-94а, XVI век).

Посебну традицију представљају преписи *Жития Николая Мирликийского* првог типа, где је, међу чуда Светитеља, укључено *Чудо новейшее иже во святых отца нашего Николая чудотворца, о Стефане царе сербскомъ како ему дарова очи на длани, списано Григориємъ мнихомъ и презвитеромъ, игуменомъ бывшемъ тояжде обители*. Текст *Чуда* или је близак тексту скраћеног *Житија* Стефана, или представља део комплетног *Житија*, подељен најчешће на два дела: *Чудо о Стефане сербском царе, како ему святой Николае очи на длани дарова* и *Чудо о том же царе Стефане, како святой Николае первый светъ ему дарова*<sup>6</sup>.

На тај начин, у Светониколајевски циклус дела, под утицајем Великих минеја четјих, за децембар и за мај, улазе два јављања мирликијског светитеља српском краљу мученику: после ослепљивања и приликом исцељења<sup>7</sup>. Чудо враћања вида среће се у мајском минеју, али знамо да се у Цариграду у месецу мају св. Николај није празновао, те стога не треба преносити исцељење Стефаново са уобичајеног децембарског празника за нови, мајски. То, наравно, не омета каснији развој митолошке перцепције мајског Николајевог празника и симболичко тумачење слепог владоца као покровитеља и победника<sup>8</sup>.

---

6 М. С. Крутова, *Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности*, Мартис, Москва 1997, 78-90, 123-125, 169, 197, 201, 212 (са публикацијом текста и указивањем на 10 рукописа у РГБ са чудесима о Стефану Дечанском: у зборнику Е. В. Барсова: Барс-1173, у зборнику Большакових: Больш-422, у зборнику Вяземских: Вяз-17, у зборнику Е.Е. Јегорева: Ег-41, Ег-191, Ег-434, у зборнику Музејском: Муз- 2749, у зборнику П.А. Овчиникова: Овч-270, у фонду 173III: ВК(МДА)-126 и у фонду 722: РК-246, РК-520).

7 G. Cioffari, *Gli zar di Serbia, la Puglia e s. Nicola. Una storia di santità e di violenza*, (Memorie e documenti 4), Centro Studi Nicolaiani, Bari 1989, с. 47-66, 99-112, 119-168; исти, *The Tsars of Serbia and the Basilica of St. Nicholas in Bari*, "Nicolaus" 1, 1981, 145-175.

8 Т. Моллов, *Култът към Стефан Дечански на Овче поле (Фолклорно-митологичните основания при "разпознаването" на Жертвата в Историята*, у: исти, *Мит-епос-история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992-1092-1492)*, ВТУ, Велико Търново 1997, 215-221 ([www.rastko.org.yu/rastko-bg/folklor/tmollov/stefand.php](http://www.rastko.org.yu/rastko-bg/folklor/tmollov/stefand.php)).

На конференцији посвећеној краљу Милутину, која се одржавала у Косовској Митровици, О. В. Лосева говорила је о појави новог празника у Милутиновој држави почетком XIII века – рођења Николаја Чудотворца, који се славио 20. маја (у старој Русији 23. августа, а затим 29. јула). Занимљиво је да је у византијском Епиру, у другој половини истог века, монах Јов Мелис саставио канон и, највероватније, синаксарно предање о преношењу моштију Угодника Николаја у Бари, а с обзиром на то да су балкански Словени већ славили преношење моштију 9. маја, почели су да славе рођење Мирликијског Чудотворца 20. маја<sup>9</sup>.

### Јављања св. Николаја Стефану

**Прво јављање** (по минеју, исп. Житије 9, 1-11)<sup>10</sup>

*„Догоди се то у Српској области под називом Овче Поље<sup>11</sup>. Тамо беше храм посвећен светитељу и чудотворцу Николају. Ослепљени Стефан био је у страшним мукама и хранио се једино молитвом. Усред таквих тежких патњи, подумртва мученик у полусну види пред собом величанственог светог мужа у светитељској одежди са лицем које сија; муж овај држи на десном длану ископане очи Стефанове и говори:*

*- Не тугуј, Стефане! Ево на длану моме су твоје очи – и говорићећи ово, показује их. Мислећи да је то привиђење, Стефан му рече:*

*- Ко си ти, господару мој, који показујеш толику бригу за мене?*

*А онај који се јавио, одговори:*

*- Ја сам Николај, епископ мирликијски.*

*Пробудивши се из сна, страдалник осети извесно олакшање и захвали се Богу.“*

**Друго јављање** (по минеју, исп. Житије 19,1-15)<sup>12</sup>

*„Због такве племенитости његове, Стефана никада није напуштала милост Божија. Пете године боравка у заточеништву, Господ Бог учини над њим велико чудо.*

---

9 О. В. Лосева, *Почитание свт. Николая Чудотворца в державе короля Милутина*, у: *Манастир Бањска и доба Краља Милутина. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24 септембра 2005. године у Косовској Митровици*, уред. Д. Бојовић, Центар за црквене студије, Ниш/ Филозофски факултет, Косовска Митровица/ Манастир Бањска, 2007, 287-292.

10 Кругова, с. 80, превод Мирковића на с. 7-8 са насловом *Јављање св. Николе ослепљеном Стефану*.

11 М. Филиповић, *Култ Стефана Дечанског на Овчем Пољу/Хришћанско дело*, Скопље 1937.

12 Кругова, с. 83-84, превод Мирковића на с. 14-15 са насловом *Св. Никола се јавља Стефану и дарује му вид*.

Једном, на дан празника у част великог светитеља и чудотворца Николаја, Стефан се по обичају налазио на свеноћном богослужењу. За време читања житија и чудеса светитеља, он по обичају седе на клупу на свом месту и због дуготрајног напора и бдења задрема. Кад одједном, он угледа пред собом оног истог божанственог мужа, који му се и раније јавио.

- Сећаш ли се – рече он Стефану – шта сам ти пре говорио, када сам ти се јавио?

Стефан паде на земљу и рече:

- Ја препознајем да си ти велики светитељ Николај, али не сећам се шта си ми рекао.

Свети Николај рече:

- Рекох ти да не тугујеш, јер у мојој су руци твоје зенице и показах ти их.

Стефан се поче присећати ранијег јављања светитељевог и, павши пред њим на колена, поче да га моли за милост. Светитељ рече:

- Оно што ти тада рекох, то ћу сада да испуним.

И, као да му дарује вид, подиже Стефана, учини крсни знак на лицу, додирну му очи и изговори:

- Господ наш Исус Христос, који слепоме од рођења дарује очи<sup>13</sup>, дарива и твојим очима првобитни вид!

После ових речи светитељ постаде невидљив.

Обузет страхом, Стефан, дошавши к себи, поче, неизрецивим милосрђем Божијим, поново видети, као и раније<sup>14</sup>.

**Треће јављање** са вешћу о блиској смрти (исп. Житије 41,1-7)<sup>15</sup> постоји и у Никољском циклусу, као наставак другог чуда, и у саставу Сказания о чудесах святого великомученика серъбскаго царя Стефана новаго чудотворца<sup>16</sup>. Налазимо га и у познатом Илустрованом (Лицевом) житију из XVI века, из зборника Бољшакових, као наставак претходна два јављања и, као и код њих, уз одговарајућу минијатуру<sup>17</sup>. Смисао епизоде је следећи:

---

13 Јев. по Јовану 9, 1-34.

14 Пуна верзија житија говори како је Стефан, узевши палицу, изашао из храма, отишао у ћелију и молио се, а после је опет сакрио очи убрусом и вратио се у цркву. *И нико не познаде да има силу вида, до дана када га изабра Бог да царује правдом и постави као пастира своје отачаству.*

15 Крутова, 88, превод Мирковића на с. 27-28 са насловом *Стефаново спремање за смрт.*

16 Рукопис РГБ, зб. П.А. Овчиникова, фонд 209, број 346, л. 244-249', Крутова, 149, 169, 209.

17 Рукопис РГБ, фонд 37, номер 15, л. 231; Крутова, с. 131, 139. Фототипско издање: *Житие Николая Чудотворца*, ОЛДП XXVIII, СПб. 1882.

Уочи великог злодела, које је учинио Стефанов син, Душан, заробивши оца и наредивши да га задаве, ноћу, после јутарњег богослужења, Краљу, задремалом у својој постељи, јавио се мирликијски светитељ, на исти начин као и раније, и обавестио га о блиском крају, рекавши: „*Спреси се од сада, Стефане, за смрт, јер ћеш убрзо изићи пред Господа!*”. Стефан, пробудивши се, радосно заплака и *благодарише Бога и весника доброга пресељења.*

### Служба

Занимљиво је да *Служба светом Стефану*, чији је основни део очигледно написао Григорије Цамблук, не спомиње враћање вида краљу, иако о ослепљењу канон *Службе* говори два пута:

Песма 1, тр. 2: *Очи стежсав умнеји лишенијем чувствавних...*

Песма 4, тр. 3: *Ниже скрб, ни теснота, ниже заточеније многолетноје, ни избоденије очију твоје (не) вазмогоше поколебати от Владики желаније...*

*Служба* не говори ништа о олакшавању болова и обећању Николајевом да ће вратити краљевићу вид, она ћути и о чудесном враћању вида. На тај начин се мотив св. Николаја у *Служби Стефану* ограничава првим тропаром седме песме, у којој светитељ објављује краљу скору смрт. Ово јављање аутор упоређује са јављањем анђела Исусу Навину, који му наређује *изути сапог ногу својеју*.<sup>18</sup> Стефан Николаја *виде великаго плти савлеити се повелевајушта, и ка земљи светеј преселити се*. Треба још указати на кондак, у коме се Стефан пореди са царем Константином. Да подсетимо да је и име великог цара било чврсто повезано са житијем и чудесима Св. Николаја. *Службу* је у Венецији штампао Божидар Вуковић (1536-38), а затим је она ушла у све *Србљаке* (1761, 1765, 1861, 1986)<sup>19</sup>. Под утицајем *Службе* састављен је у XVI веку анонимни *Молбени канон светоме краљу Стефану Дечанском*, али се у њему светитељ Николај уопште не спомиње<sup>20</sup>. Исто тако, и у анонимном српском *Канону светом Николи Мирликијском*, који је до нас дошао у два преписа с почетка XVII века, мотив чуда са Стефаном није коришћен<sup>21</sup>.

---

18 Ис.Нав. 5,15.

19 *Србљак. Службе, канони, акатисти. Књига друга*, приредио Ђ. Трифуновић, превео Д. Богдановић, СКЗ, Београд 1970, 305-349.

20 *Исто*, 351-363. Види Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 916-321.

21 Ђ. Трифуновић, *Белешке...*, 359-360.

**Дан смрти** св. Стефана је највероватније 13. новембар, али је Цамблук увео датум 11. новембар, који је усаглашен са сећањем на св. Мартина, нарочито поштованог на Балкану (Мратин дан, Св. Мрата/Марта, Мратинци/те), а у народном хришћанству култови оба светитеља су се спојила<sup>22</sup>. Прослављање светитеља почело је убрзо после смрти, још за живота Стефана Душана (1343. год.). Тог дана многе српске породице славе *крсну славу*. Постоји низ икона, на којима је насликана сцена када светитељ Николај враћа вид Стефану, или како српски светитељ стоји као слепац са штапом у рукама. На познатој икони монаха Лонгина из 1577. године нашао су се сва три јављања Николаја Стефану<sup>23</sup>, као и у дечанском бочном олтару (параклиси), међу фрескама Николе Нешковића (1762. год.)<sup>24</sup>. Чудо враћања вида налазимо на многобројним иконама св. Николе<sup>25</sup>, у фрескама Светониколске цркве манастира Морача (1639) и у другим храмовима<sup>26</sup>. У народу је, међутим, дошло до изједначавања Светог Краља са светим Стефаном Слепим (деспот од 1458. до 1468. године) и у неким областима (Овче поље, Пчиња, Скопска Црна Гора) слави се 22. октобра<sup>27</sup>.

1327. године Краљ Стефан Урош III Дечански поклонио је базилици у Барију огромну икону св. Николаја Чудотворца, касније покривену сребрним оковом. Као што знамо, она је одиграла најважнију улогу у формирању уметничког лика св. Николаја на Западу; њу су сматрали „истинитом сликом“, „vera effigies“<sup>28</sup>. На тај начин и земаљска судбина и историја култа мирликијског чудотворца и српског Светог Краља из времена настанка паламитског исихазма<sup>29</sup> тесно су међусобно повезани.

---

22 Т. Вукомановић, *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији – XVI век – почетак XX века*, VerzalPress, Београд 2001, 260-261.

23 М. Шаkota, *Зограф Лонгин, сликар и књижевник XVI века*, у: *Стара књижевност*, приредио Ђ. Трифуновић, Нолит, Београд 1965, 533-540.

24 С. Милеуснић, *Свети Срби*, Каленић, Крагујевац 1989, 84-90.

25 М. Ђоровић-Љубинковић, *Иконостас цркве светог Николе у Великој Хочи. Прилог проучавању култа Стефана Дечанског*, „Старинар“ (н. с.), књ. IX-X, Београд 1958-1959, 171-173, сл. 4-5.

26 С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке Патријаршије 1557-1614*, Матица Српска, Нови Сад 1965, 68.

27 Д. Антонић, М. Зупанц, *Српски народни календар са цртежима А. Дерока*, Dereta, Београд 1988, 155-157, 165-170.

28 *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*, a cura di M. Vacci, Skira, Ginevra-Milano 2006, pp. 110-113, 116, 247, 259-261 (IV.7).

29 *Акатист св. Николи* је по свој прилици саставио васељенски патријарх Исидор I (1347-1349). Његов веома добар црквенословенски превод урађен је готово



Посебну пажњу привлачи и један од 32 дрвореза у *Празничном* *минеју* Божицара Вуковића, штампаном у Венецији у 1538. г., где св. Никола води краља ка Христу за руку<sup>30</sup>. Ова композиција је утицала на неке стенописе почетком XVII века<sup>31</sup>.

Помоћ св. Николе краљу Стефану се уклапа у обичну чудодејну делатност мирилијског светитеља, српски краљевић и потоњи краљ јесте само један из безбројних примера његове дароване Богом благодетне моћи. Стефан је целог живота штовао Николу, саградио је више цркава у његову част, поклонио је велику икону. Захваљујући укључивању у Никољски циклус, Стефан и његово житије постају један од примера, од доказа да је Никола чудотворац целе васељене, а Стефан и његово отачество заслужују пред Богом велику милост. Али након своје смрти и прославе, такође и Стефан је постао оруђе Божије благодети. Зато је један од дечанских аутора (Јован Монах) узвикнуо са поносом: *Хвалите сја, гости дома сега, хвалите сја сви правовјерни људије, јако имами на западје свјетлују звјезду осијајушчују всјех правовјерних!*<sup>32</sup>

Превод: Сузана Стојковић

---

одмах, а 1522. године Франциско Скорина одштапао га је у склопу *Малой подорожной книжки*. У *Акатисту* се о Стефану Српском засебно не говори, исп. на пр. кондаке 3, 8, 9, 12 и икосе 4, 8, 12.

30 Д. Медаковић, *Графика српских штампаних књига XV-XVII века*, 133; С. Петковић, *Утицај илустрација из српских штампаних књига на зидно сликарство XVI и XVII века*, „Старинар” (н.с.), књ. XVII, Београд 1966, 92-93; *Пет векова српског штампарства 1494 -1994. Раздобље српскословенске штампе XV-XVII век*. Приредили М. Пешикан, К. Мано-Зиси, М. Ковачевић, САНУ-МС-НБС, Београд 1994, 28.

31 Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом сликарству*, у: *О Србљаку. Студије*, Београд 1970, 215-221.

32 Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима...*, нав. дело, 320.

## МАЛО ПОЗНАТЕ ИНФОРМАЦИЈЕ О БАЛКАНСКОМ ПРАВОСЛАВЉУ ОД ПОЧЕТКА XVII ВЕКА

Судбина православља у некадашњој пољско-литванској држави није била лака. Зависност православне хијерархије од католичких владара и великаша била је веома отежавајућа за целу Цркву. Православни епископи, који су живели у пољској земљи, представљају важан спој у програму римокатоличке Цркве, која је после Тридентског концила себи поставила циљ католизације и целог словенског Истока. Једна од етапа широко вођене осмишљене акције била је Унија у Бресту, коју је прогласио део руских владика 1596. године.

Проглашавање Уније изазвало је истинску поплаву полемичких текстова, које су писали католици и унијати, као и браниоци своје свете традиције – православци<sup>1</sup>. Обе стране потезу многе различите аргументе, између осталог се позивају на историјске услове и стање савременог православља на Балкану. У овом нашем прилогу желимо да скренемо пажњу на неколико мало познатих чињеница. Оне потичу из необјављеног полемичког текста, који је око 1621. написао јеромонах (доцније архимандрит) Захарија Копистенски (1585-1627), синовац чувеног епископа Михаила Копистенског<sup>2</sup>. Копистенски изводи аргументовану одбрану православне вере, одговарајући на аргументе виљнуског архимандрита Леона (Лава) Кревзе (ок. 1569-1639), смештене у његовој књизи, која је објављена на пољском језику, а носи наслов „Одбрана црквеног јединства” (Виљнус 1617).

---

1 J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Scriptum, Kraków 2003; T. Hodana, *Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej*, Studia Ruthenica Cracoviensia 4, Scriptum, Kraków 2008.

2 У новом издању – репринт: *Lev Krevza's „Obrona jednosci cerkiewney” and Zaharija Kopystenskij's „Palinodja”*. *Whith an Introduction by O. Pritsak and B. Struminsky* (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. III, Cambridge, 1978.); странице у заградама у тексту су по том издању. В. А. Наумов, Д. Гил, *Пољско-литванско православље и Света гора – Атос, у: Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура* (Научни скупови САНУ, књ. ХCV, Одељење историјских наука књ. 27), Београд 2000, 101-108.

Кревза, између осталог, као аргумент против истинитости православне вере, износи чињеницу политичког пропадања Грка и православних Словена, гледајући у том пројаву Божијег гнева. У одељку X (стр. 40-43) он описује уништавање грчке моћи и победу католика. Ту наводи и први пољски превод чувеног записа старца Исаије Серског о изгубљеној Маричкој бици 1371. године. Као другу Божију казну, Кревза истиче преношење много светих моштију са Истока у Рим и Венецију:

„Са тим драгоценостима толико су обогачени западни крајеви да човек грчке вероисповести, ако стигне у италијанске крајеве, тамо, где год се окрене, много ће светих грчких моштију наћи. Сви ти свеци тим својим преласком показују да се тамо налази истинска Црква, будући да су место изабрали и својим примером нас уче да се саберемо тамо као овце Христове, тамо где се налази истински Пастир, постављен од Христа Бога. Ко то спозна, примиће тај један доказ за многе друге добре доказе” (стр. 45-46).

Трећи доказ, који би требало да уздигне вредност уније са Римом јесте, како пише Кревза, пропадање науке и зависност свештенства од световних владара. Као пример збрке у црквеној управи, прилаже причу о неком Грку који је у то време могао да изброји до десет *ахридонских* митрополита, који су сви живи (стр. 47). То је произашло из тога што код пагана (Турака) за паре може све да се купи, хришћани су пак такви добровољци, који са задовољством купују и препродају. По мишљењу аутора, очигледан знак да је православље пало у немилост Бога јесте стално смањивање броја верника. Независно од циљева које је имао виљнуски архимандрит, он нам је оставио потресан опис положаја православља у отоманском ропству:

„Што се тиче броја православних, неко време он се значајно смањивао, а што време више тече, становништво се још масовније турчи, зато што Османлије имају много средстава, притискајући ропством, привлачећи их даровима, дарујући живот осуђеним на смрт, не би ли постали муслимани; малу децу узимају од милих родитеља насиљем коме није могуће супротставити се, а проклетом Мухамеду као синове му дају, а на пропаст хришћана вежбају их са великом пажњом. Слушали смо да у Азији понегде има и хришћанске вере. На више места у Азији, а безмало свуда, где је пре тога чудно цветала грчка вероисповест, са претњом сечења језика није дозвољено говорити грчки, већ само турски језик. Попови не разумеју шта слуше и тако полако у џамије их воде. Покаже ли се нека малецна

кривица виших свештеника, па изненада слободу смањују, цркве одузимају, а у каквој цркви је сада смештен патријарх, жалосно је чак и да се каже“ (стр. 48-49).

У свом опширном и необично интересантном одговору Захарија Копистенски указује на незасновано резонување Кревзе – одступника од вере предака. Грци – објашњава он – изгубили су државу не због тога што су имали неки недостатак у вери, већ зато што Бог тако испробава њихову веру.

Муке и искуства правоверних јесу јасан знак усиновљења<sup>3</sup>, испуњење пророштва о Божјем избору трећег дела<sup>4</sup>. Успех у овоземаљском животу, земаљска слава Цркве представљала је заслужену сатисфакцију за паганске прогоне. Сада, пак, *Божјија црква их памти као раскошне године* и она не може да буде – подвлачи Копистенски – зависна од царева, краљева, кнежева и синова људских, будући да Христа и Његову истину треба тражити у бедној витлејемској пећини и сиромашним пеленама, а не у царском пурпуру и раскоши краљевских палата.

Црква је одувек била гоњена, али постојећи њен темељ није никаква држава или институције, већ Божија реч и Спасова жртва, док врата пакла нису у стању да надвладају Цркву (стр. 379-397, сп. Мат. 16,18). Служење православне Цркве у ропству исто тако је важно и пуно благодати као и пре тога, у време Царства, и никаква унија са Римом низашта јој није потребна. Чак и више – у ропству је спас ближи, него у независном царевању, па постоји већа могућност за његово остварење (стр. 407).

Говорећи о Унији, архимандрит Захарија подсећа на услове повезане са политичким идејама цара Михајла VIII Палеолога – на лионску Унију из 1274. године.

„Тај Михаило Палеолог, или ти латини које је он послао, дошавши на Свету Гору Атонску порушили су је, јер монаси који су тамо живели нису хтели да пређу у унију. Па у

---

3 В. Пс. 93 (94), 12-14 – „Благо човјеку кога ти, Господе, уразумљујеш, и законом својим учиш, да би му дао мир у зле дане, док се ископа јама безбожнику. Јер неће одбацити Господ народа својега, и достојања својега неће оставити“ (по Ћ. Даничићу).

4 В. Зах. 13, 8-9 – „И у свој земљи, говори Господ, два ће се дијела истријебити у њој и погинути, а трећи ће остати у њој; И ту ћу трећину метнути у огањ, и претопићу их како се претапа сребро, и окушаћу их како се окуша злато; они ће призвати име моје, и ја ћу им се одазвати и рећи ћу: то је мој народ, а они ће рећи: Господ је Бог наш“ (исто).

том часу кад су са унијом наступали догодило се у манастиру Велика Лавра преподобног Атанасија Атонског прво знаменито чудо, када је ђакон са амвона у првој јектенији спомену римскога папу, одједном је црквени кров пао, и убио ђакона и друге који су стојали око њега, тако да се литургија није завршила, па на том жртвенику где су унијати са латинима проскомидију вршили и до дан данас не припремају часне дарове, једино у цркви Пресвете Богородице на олтару проскомидија се врши и одавде преко велике цркве на велики олтар дарове преносе, а кад се литургија заврши тамо се и враћају, што су тамошњи свети оци подвижници наредили за успомену на ово што се догодило: као покајање и као опомена за нас, православне, да се са црквом латинском не спајамо, и да бискупа римскога као главу и пастира супротно црквеном закону не признајемо, једино архиепископа цариградског патријарха васељенског као свога пастира увек уважавамо ” (стр. 505-506).

Даље, описани су трагични тренуци у манастиру Ивирон, када су Латини разрушили манастир, део монаха подавили у мору, а благородне и учене послали у ланцима за Рим. Потом су у Кареји обесили светогорског проту, а монахе исекли. У Ватопеду су монаси побегли пред њима, али Латини су ухватили игумана и део браће, мучили их и убили. У Зографском манастиру 10. октобра (1275?) запалили су кулу са монасима, књигама и драгоценостима. У акцији увођења лионске Уније на Светој гори погинуло је више од 5000 монаха (стр. 506).

Посебан одјек добио је инцидент у манастиру Ксиропотам. Калуђери тог манастира су се из страха усагласили да приме унијатство, пресрели су Латине са литијом и почели са њима да служе литургију. И ту, када је ђакон у јектенији навео име папе,

„Бог је са висина чудо показао - чуо се шум и десио се страшан земљотрес, и одједном су се срушили сви црквени и манастирски зидови, као некада јерихонски зидови и погинули су сви заједно, како иноци тако и римљани, који су се тамо нашли, велики број људи. И свршила се жртва Богу непријатна. А најбољи знак за то јесте остатак једног зида, део зидане куле, необично до земље ниско наваљен, али није пао: за вечни спомен и до ових времена” (стр. 507).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Рушење Свете Горе остало је живо у православном богослужбеном сећању. Ти догађаји се помињу 22. септембра, 10. октобра, 5. децембра и 4. јануара, а такђе друге недеље после Педесетнице.

Као један од основних аргумената да источна Црква није изгубила Божију благодат, о. Захарија даје преглед православних светаца, који су прослављени већ по одвајању Рима од васељенске Цркве. Преносимо важније одломке, будући да они садрже необично драгоцен материјал:

„Има и на Истоку, има и у Грчкој, и у Македонији, има и у Бугарској, Србији, Молдавији, има и у Малој Русији, има и у Великој Русији премного светаца и чудотвораца.

Много светаца и чудотвораца код Грка, Срба, Бугара и Руса појавило се после одвајања Латина од Грка. [...] А ти свеци, који у новије време у благочашћу заблисташе у светој источној Цркви у различитим њеним крајевима, већ после одступања папе и Латина су:

У Грчкој – Св. Серафим, игуман манастира Св. Луке у Елади, који је око 1612. године окончао свој живот на овој земљи, Св. Теодосије, архиепископ лакедемонски, Св. Јован мученик из Јанине<sup>6</sup>, Св. мученик Меркуриј, монах из Никеје, Св. Мученик Мансуриј, арапин из Јерусалима, Св. Христовул, игуман манастира Св. Јована Богослова на острву Патмос, чије мошти до дана данашњег целе почивају и чине чуда,<sup>7</sup> Св. архиепископ родоски, Пајсије чудотворац, Св. Комнин архимандрит, чије мошти и сада леже у целости и чине чудотворе;

У Влашкој – у Сучави, у митрополитској цркви Св. Јован Нови мученик за веру у сребрном позлаћеном ковчегу лежи, а његово тело је цело и чуда чини, дајући здравље посетиоцима<sup>8</sup>, у Радуцима, у епископији, Св. Леонтиј чудотворац лежи са очуваним телом, у Воронецу, у манастиру Св. Данаил чудотворац и многи други;

У Србији тела светаца божјих наше вере целосно и чудотворно до дана данашњег се чувају: у манастиру Милешеви Сава, архиепископ српски<sup>9</sup>, у манастиру Студеница – Св. Си-

---

6 Св. мученик Јован Нови Јанински, 18. април. Умро 1526. године, тело му се налази у Цариграду.

7 Преп. Христовул Патмоски, 16. март и 21. октобар, 1111. год.

8 Св. нови великомученик Јован Сучавски (Белиградски, Акермански), 2. јуни. Убијен око 1330. године. Пренесен у Сучаву 1402. године и признат за покровитеља Молдавске државе.

9 Копистенски изгледа није знао да су тело св. Саве Турци узели из Милешеви и запалили у Београду 1594. године. Светац је умро у Трнову 14. јануара 1236. године.

меон Немања, отац Св. Саве, српски краљ, потом монах, а по смрти мироточац<sup>10</sup>. Истог Симеона син, првовенчани Стефан – краљ, у манастиру Сопоћани<sup>11</sup>;

У Македонији, у манастиру Дечани, краљ Стефан I, звани Милутин, и до сада чудотвори, он је унук Св. Симеона Немање, тај Стефан у манастиру Морача у земљи Диоклецијанској је постао монах<sup>12</sup>;

У архиепископији Српској Арсеније и архиепископ Никодим<sup>13</sup>, у манастиру Давидовица српски краљ Давид лежи<sup>14</sup>, у манастиру Раваница кнез Лазар лежи цео у телу<sup>15</sup>, у манастиру Крушедол деспот Стефан и његова жена Ангелина, и његов син, архиепископ Максим, и други његов син, деспот Јован; у једном ковчегу преподобна Ангелина са својим сином, архиепископом Максимом, положени су, а у другом ковчегу Стефан и Јован, сви цели и чудотворни<sup>16</sup>.

Недалеко од реке Дунав, пет дана хода од великог града Софије, налази се у планинама које називају Рилским, манастир преподобног оца нашег Јована Рилског, чији спомен Црква слави у месецу октобру, 19. дана. У том манастиру цело у

---

10 Св. Симеон Немања умро 13. фебруара 1200. године у Хиландару. Мошти су му пренесене у манастир Студеницу 1208. или 1209. године.

11 Преп. Симон монах – Стефан Првовенчани краљ српски умро је 24. септембра 1223. (1224 или 1228) године. Мошти су се објавиле 1229. године, од 1701. оне су у Студеници.

12 Ту се Копистенски заплео....

13 Арсеније је починуо 28. октобра 1226. У време када је о. Захарије писао свој рад, његове мошти су још почивале у Пећи. Никодим је умро 11. маја 1324. године. Култ двојице светаца, посебно Арсенија, рано се среће у руским рукописима.

14 Димитрије, најмлађи син Вукана Немањића, око 1281. године је изградио манастир у Бродареву на Лиму, где је постао монах са именом Давид. Његов празник се слави 24. септембра. Српски извори веле да није познато место где је закопан, на тај начин то би било важно упутство.

15 Великомученик Лазар био је убијен 15. јуна 1389. г. на Косову пољу. До 1690. године налазио се у Раваници.

16 Света лоза Бранковића - Стефан Слепи (умро је 9. октобра 1476.), Ангелина (умрла 30. јула 1520), деспот Ђорђе – Максим, митрополит београдско-сремски (умро 18. јануара 1516) и деспот Јован (умро 10. децембра 1502). Мошти су почивале у Крушедолу до 1716. године, када су их уништили Турци. Бранковићи су били тесно повезани са бројним православним родовима у пољско-литванској, московској и влашкој држави. Наша информација је један од најранијих података о култу целе лозе.

ковчегу лежи његово свето тело и чини чуда, и многи оздравише и до данашњег дана, а родом је био Бугарин и постио у тим планинама за цара Никифора Бугарина<sup>17</sup>. У манастиру Хопову великомученик Теодор Тирон и до данас велики чудотворац, у граду Прокупљу свети мученик Прокопије лежи.

У македонским крајевима, у манастиру који називамо Девич, преподобни Јоаникије са целим телом лежи<sup>18</sup>.

У македонским крајевима иза Рилског манастира постоји манастир звани Сарандопор – четрдесет је броја до тог манастира – 40 пута се прелази преко једне реке. У њему свети пророк Исаија са целим телом лежи и мирис прекрасан испушта, а сваке недеље и на празник после целивања икона и тело светог пророка Исаије се целива<sup>19</sup>. Тамо још лежи пет тела деце које је убио цар Ирод (Мат. 2, 16), која су због Христа пострадали<sup>20</sup>.

Недалеко од Софије, у манастиру Успење Св. Богородице<sup>21</sup>, јесте рака једног од светих мученика Макавеја (2 Мак 7), пре Христовог рођења настрадао од Антиоха. Има много сведока за те мошти.

У попису моштију на Светој Гори помињу се следећи велики манастири: Дионисијат, Велика Лавра, Ватопед и Свети Павле<sup>22</sup>. О. Захарија описује:

Заиста, количина светих моштију које имају свети манастири у Гори Атонској су многобројни, будући да сваки

---

17 Св. Јован/Иван Рилски је умро 19. октобра 946. године. Мошти се чувају у манастиру од 1469. године.

18 Умро је 2. децембра 1430. године.

19 То је једна од најважнијих информација у тексту. До сада нисмо сретали информацију о чувању тела пророка Исаије у Осоговском манастиру. Можда се то непосредно повезује са циклусом словенских средњовековних дела, у којима се јавља овај пророк: *Сказање о пророку Исаји како су га ангели вазнели у седмо небо* и *Сказање Исаије пророка о идућим данима*. У том манастиру је започео свој монашки живот и Исаија Серски. Избор његовог монашког имена такође може да буде у вези са пророком.

20 Та информација је такође уникатна. О култу Св. Деце, које је убио Ирод у Витлејему, мало знамо. Њихова тела се показују у Светој Земљи, она се помињу и у Кијеву. На Западу се наводи мали број убијених (8-20 деце), међутим на Истоку је прихваћен велики број, од 14 000 (в. 29. децембар).

21 Вероватно се овде говори о Драгалевском манастиру Успење Богородичино на Витоши над Софијом. Старозаветни мученици погинули су код сиријског краља Антиоха IV Епифана (175-164. год. пре Христа).

22 Превод одломка о светогорским свецима у А. Наумов, Д. Гил, *Пољско-литванско православље...*, 107.



манастир има велики ковчег са моштима, и ти се сандуци држе у олтарима, а када дође празник неког од светаца, његове мошти се износе, постављају се пред иконостас и целивају се. А на Васкрсење Христово отварају ковчеге, све их износе колико их има и редом их дају монасима да их држе и тако се ређају свештеници, ђакони и иноци, па прво мошти, а потом се међусобно љубе“ (стр. 380, 397-400).

Из наведеног се лепо види да погледи о. Захарије Копистенског јесу актуелни и са данашње тачке гледишта. То што су наши преци преживели у XVII веку и доцније, може да нам послужи као велико искуство, које треба да познајемо и из њега долазимо до одговарајућих закључака.

## О ОДНОСУ СРПСКЕ ПИСАНЕ И УСМЕНЕ КЊИЖЕВНОСТИ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

1.0. Мишљење да је усмена књижевност само народно стваралаштво, фолклор, а писана књижевност – писменост, литература *sensu stricto* – за средњи век је неоправдано, нарочито у првом делу констатације. Усмену књижевност чине сви текстови понављани по сећању и у разном степену тачности репродукције, а писана књижевност су сви текстови намењени многократном читању<sup>1</sup>.

Основна разлика између усмене и писане књижевности није, дакле, у њиховим тобожњим различитим онтолошким статусима, или у разним местима које заузимају у системима културе, већ једино у разним начинима супстанцијалног трајања (друштвено памћење: графичка фиксација), а тиме и у различитим начинима трансмисије, дакле, у различитом учешћу у друштвеној, културној, односно књижевној комуникацији.

2.0. Циљ нашег кратког излагања јесте покушај да се баци кратак поглед на узајамни однос тих књижевности у појединим периодима српске историје.

### 2.1. Предсветосавски период

Период у ком српске жупе нису имале своју јединствену државну и црквену организацију одликује дух апостолства, односно делатност која се састоји у пропагирању светих текстова и преношењу истина хришћанске вере усменим путем. У том периоду, на српском терену настају први усмени хришћански текстови – то су основне молитве нове вере и неке христијанизоване паганске, које су верници понављали за време црквених служби, или за време домаћих обреда. (Божих, слава, погребни и свадбени обичаји и томе слично), од хришћанских пре свега *Оче наш* и *Вјерују*, вероватно неке молитве Богородици, свецима, можда *Десет божјих заповести* и неке формуле из *Јеванђеља*, заклетве и сл. Јављају се и усмене легенде са хришћанском

---

<sup>1</sup> J. Woronczak, *Polskość i europejskość literatury naszego Średniowiecza*, у: *Problemy literatury staropolskiej*, ser. I, Warszawa – Wrocław – Kraków – Gdańsk 1972, 8.

тематиком, које понекад имају карактер басана. Од потврђених локалних легенди треба споменути *Житије кнеза Владимира Зетског* (I пол. XI века), укључено у *Летопис попа Дукљанина*. Треба такође веровати да је, поред писане књижевности, у том периоду настала и з а п и с а н а књижевност, то јест да су неки усмени текстови фиксирани, при чему за то нема тако сигурних доказа, као што је то запис светог Константина Ћирила моравског, усменог облика молитве *Оче наш*. У том периоду, предхришћанско усмено стваралаштво је још увек власништво целог друштва.

## 2.2. Период Немањиха

Заједно са стварањем снажног државног организма и динамичне црквене организације, у Србији се почела реализовати свесна културна политика одозго. Захваљујући томе, цела српска „културна и политичка историја из времена старе државе има црквено-хришћанско обележје“<sup>2</sup>. Непрекидна и уска сарадња између српске независне цркве и државе манифестовала се како на пољу утврђивања основа феудалног поретка, тако и на пољу борбе против свих учења и покрета, који би могли уздрмати догматичку искључивост официјалне цркве.

Из те тесне сарадње проистиче велика педагошка пресија старосрпске књижевности, која је у шире народне слојеве могла стићи само преко беседа које су калуђери и свештеници држали по манастирима и црквама, дакле, усменим путем.

Писмена књижевност у средњовековној Србији појавила се на тлу усмене књижевности, која је, поред фолклорних врста (песма, басна), садржавала и обредне текстове, заклетве, пословице, формуле обичајних правних норми, а можда и историјска приповедања. Та усмена књижевност имала је високо развијен артизам поезије, немајући у основи изграђен стил прозе (изузев басне). Укључивање Србије у хришћанску културу и њена коначна одлука да остане у њеној источној варијанти имала је као последицу то да је преко веза са бугарско-македонском и руском књижевношћу и непосредно византијска књижевна култура надвладала усмену књижевност. Никла је књижевност на народном језику, ослоњена на византијске и сиријске узоре, која скоро није ни настављала поетику затечене, традиционалне усмене књижевности. У том стадијуму развоја, сем малобројних надовезивања, српској

---

2 В. Чајкановић, *О читању Библије*, изд. Хришћанске заједнице студената Београдског универзитета, бр. 6, Београд 1912, 7, цит. према: исти, *Мит и религија у Срба. Изабране студије*, приредио В. Ђурић, изд. СКЗ, Београд 1973, 535.

писаној књижевности ближе је било писано стваралаштво других словенских православних народа, него усмено стваралаштво сопственог народа. Може се, дакле, говорити о својеврсној наднационалности, универзалности српске писане књижевности у то доба.

Усмена књижевност је, међутим, живела посебним животом, иако је почела трпети писане утицаје, и то у много већој мери, но што је тај процес ишао обрнуто. Постепено је почела губити своју функцију опслуживања целог друштва, како је било у претходном периоду, и самим тим почела спадати на улогу фолклора. Први пут се, дакле, у историји српске културе појавила друштвена диференцијација књижевности, јер је пре тога усмена књижевност била власништво целог друштва, што се за писану не може никако рећи. Писана књижевност је, међутим, испољавала свој виши ранг одбацивањем давних књижевних традиција, иако је светским, пре свега ситнијим феудалцима тешко падао растанак са њима.

Усмена књижевност је, поред свог хришћанског дела, временом почела развијати хришћанску мотивику у облику легенди и анегдота, искоришћавајући понекад вешто (иако не увек свесно) ранији пагански слој. У тренутку када почиње да се шири усмена хришћанска тематика, узајамни однос обе књижевности се компликује – теоријски. Усмена књижевност је и даље углавном сузбијана и потискивана у категорију не-текстова или чак анти-текстова официјалне културе, у пракси, међутим, размена мотива и књижевних искустава постаје прилично жива, нарочито са развојем култа националних светаца, пре свега светог Саве и светог Симеона, а доцније и св. Лазара, Стефана Уроша III Дечанског, деспота Стефана Високог, деспота Стефана Слепог и других<sup>3</sup>.

Писана књижевност немањихког периода преузимала је врло мало из предхришћанске усмене књижевности и из народних веровања. Теодосије Хиландарац, који је највероватније и сам био нижег порекла, има у својој причи о Растковом бекству у Свету Гору и народних трагова, тј. трагова усмене епске традиције<sup>4</sup>, о чијем постојању сведочи

---

3 С. Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању*, Београд 1926; В. Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд 1927, В. Чајкановић, *Свети Сава у народним приповеткама*, Богословље 10 (1935); исти, *О врховном богу у старој српској религији у: Мит и религија* (1941, 1973); исти, *Митски мотиви у традицији о деспоту Стевану*, Богословље II (1927).

4 С. Вуловић, *Народна традиција у Теодосијевом делу*, у: *Стара књижевност. Српска књижевност у књижевној критици*, изд. II, приред. Ђ. Трифуновић, Београд 1972, (чланак из 1885). Д. Костић, *Трагови песама у делима Доментијана и Теодосија* (из 1935), у: *Стара књижевност*, Београд 1972.

Доментијан, пишући у *Животу светог Симеона*, да по Растковом одласку „неки људи научени светим Духом смислише песме, и тужећи појашу о одласку богомудрога младића“ (превод Л. Мирковића, изд. СКЗ, 244). Сем тога, трагове записане усмене традиције налазимо у истом Теодосијевом *Животу светог Саве*, у XII поглављу, где аутор прича како су прости људи речима: „Савина те молитва покиселила“ (превод М. Башића, изд. СКЗ, 170) сирили сир и киселили млеко, тако да је било врло добро. В. Чајкановић види ту још и пренос функција старог пастирског бога (theos nomios) и уз то бога родоначелника и просветитеља<sup>5</sup>.

У том периоду настаје, међутим, и други тип усмене књижевности – то су текстови писане књижевности, који писци, услед честог понављања, знају напамет и сада их записују онако како памте у облику цитата (пре свега фрагменте псалама, јеванђеља, апостолских песама, литургијских молитава, књига мудрости и можда схеме извесних параболола). Тај тип усмене књижевности почео се сусретати са народним стваралаштвом, нарочито у области пословица и мудрих изрека, изазивајући бројне филијације. Ту постоји могућност конфликта на две равни: *писани текст – усмени текст* и на унутрашњој равни саме писане књижевности (види на пример сведочанства Константина Философа Костенецког у *Сказању о писменима*, о кварењу словенских књига приликом преписивања<sup>6</sup>, као и нека друга, на пример инока Исаије, Григорија Хиландарца).

Доказа за настанак и постојање таквог типа има неколико.

а) велика фреквенција управо тих израза у средњовековним књижевним делима<sup>7</sup>;

б) грешке у цитирању, указивање на друге библијске ауторе, или уопштено цитирање, које произилазе одатле што је аутор знао место цитата у *литургијском*, а не *библијском* систему. Ту спадају и сигнализирани цитати, започети скраћено, незавршени, а који се позивају на општу познатост. И тако, на пример краљ Стефан Првовенчани пише Сави о Вукановој побуни, говорећи да тај није послушао „заповеди Господа, који рече: ‘Поштуј оца и матер’ и остало” (прев. М. Башића, у: *Стара српска књижевност*, т. I, 74). Иако Стефан цитира скраћену

---

5 В. Чајкановић, *О врховном богу...*, изд. СКЗ, 323–327.

6 В. Јагич, *Разсуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке*, Изследования по русскому языку, т. I, Санкт-Петербург 1885–1895, 396–399, 410.

7 С. Станојевић, Д. Глумац, *Св. писмо у нашим старим споменицима*, Београд 1932.

верзију ове заповести према *Јеванђељу* (Матеј 19, 19, Марко 10, 19), и то речима „и остало“ упућује на пуну верзију из *Декалога* (2 Мој. 20, 12). Приметио је ово још Доментијан, и ово место житија је прерадио овако: „...не послушавши заповеди Божје, коју рече сам Господ у првом заклопоположењу и опет у новој благодати, у светом еванђељу: ‘Поштуј оца и матер’ и остало” (прев. Мирковића, СКЗ, 301).

Ту спадају такође цитати прилагођени конкретној прилици, промењени тако да цитат што потпуније служи као префигурација стварне ситуације, нпр. кад Данило II у *Животу Краља Драгутина* коментарише одбијање Уроша I да да сину део земље, цитира апостола Павла (Ефес. 6, 14, Кол. 3, 20 – 21), пишући: „Децо, не дражите родитеља, и родитељи не досађујте деци, но храните децу вашу дајући им дужни део“. Наравно, ових последњих речи нема ни у једном од два места где апостол тако прецизира те породичне односе. (*Стара српска књижевност* I, 224).

в) прелазак библијских израза у говорни језик – нпр. када Краљ Урош I други пут одбацује Драгутинову молбу за Краљевство, Данило II пише: „Виде овај богољубиви младић да је његова душа жалосна, како се каже, до смрти“ (*Стара српска књ. I, 244*) – упор. Матеј 26, 38 и Марко 14, 34, где ове речи изговара Исус Христос. Таква колоквијализација библијских израза јесте сведочанство њихове издвојености из текста, замењује њихову функцију, а тиме и значење. С друге стране, долази до својеврсне сакрализације исказа из усмене традиције, и то увођењем усмених текстова по узору на библијске и у њихово суседство – на пример у *Животу краљице Јелене* Данило II у уста краљице која поучава синове о љубави, после цитата из пророка Давида, апостола Павла и два цитата из јеванђелисте Јована, а испред Соломонове мудрости ставља „причу“, чије ми порекло засад није познато, али сигурно није библијско: „Јер каже прича: Као што рој пчела ради медни сат, тако и љубав братска царство небеско“ (прев. Мирковића, *Животи...*, изд. СКЗ, 56). А у поменутом *Животу Драгутина*, у молитви после његовог пада с коња, налазимо следећи цитат: „Јер прво не послушах заповести божанственога ти писма, како рече у светом твом еванђељу: Ко злостави оца или матер смрћу нека умре (упор. Матеј 15, 4, Марко 7, 10, 2 Мој. 21, 17). И опет: Поштуј родитеље равно са Богом“. Овај последњи део цитата наравно не постоји у јеванђељу, ипак архиепископ Данило га уноси тако да је и тај део јеванђеоски.

Свесно коришћење усмене књижевности од писане је проблем веома интересантан и достојан најподробнијег испитивања. Ипак, не треба заборављати да је то искоришћавање ишло некако по два колосека – прво, путем записа (интерполације, уписивања) усмених језичких

формула (нижи ниво) и друго, путем укомпоновања (укључивања) већих семантичких целина у уједначену исказну нарацију аутора писаног текста (виши ниво). Усмени текстови, записани и укомпоновани, губе свој првобитни, аутономни карактер виших семантичких блокова уништавањем њихове карактеристичне формуле (што код усмених текстова има прворазредни значај) и њиховим уписивањем у оквире новог књижевног дела, јер ти текстови функционишу на принципу односа према ванјезичким системима знакова, који постоје у датој култури и вези са уношењем тих усмених текстова у нове књижевне контексте.

### 2.3. Период постепеног пада српске државе и турско-аустријски период

Са слабљењем световне власти и покоривањем Србије дошло је до слабљења институционалног притиска цркве, или тачније речено, њене званичне књижевности и цензуре. Тад се у писаној књижевности повећава учешће мотива и формула усмене књижевности (молитве, заклетве, народне изреке, нарушавање обавезне формуле и етикеције, неканонска и противканонска интерпретација текстова и слично). Тај процес зависи, пре свега, од културног нивоа књижевне средине.

Релативна краткотрајност и елитарност српске званичне црквене књижевности и искључивост њеног усменог преношења широким народним масама били су разлог што је религија српског народа, нарочито у време пропасти државе и престижа званичне културе под туђом владавином, у основи постала фетиш, суперстиција, што је српска народна религија у ствари остала предхришћанска (на пример погребни и свадбени обичаји) и само обогашена, или површински измењена хришћанском културом. Писана књижевност епохе Мрњавчевића, Лазаревића и Бранковића више преузима из народног стваралаштва, но што му сама даје, иако изгледа да је развој те две књижевности скоро независан један од другог (нпр. циклус песама о Краљевићу Марку, сукоб косовских јунака Милоша и Вука и др.). Паралеле на које се указивало и још данас се указује<sup>8</sup> традиционално полазе од утицаја писане на усмену, док је, међутим, тешко показати правац њиховог деловања, јер постојање паралела у тим књижевностима не доказује да је постојао утицај једне на другу, него само присуство заједничке традиције (легенде о националним свецима, фантастика белетристике, па чак и неких апокрифа и сл.). Тек патријарх Пајсије Јањевац, пишући житија и службе Стефану Првовенчаном,

---

8 М. Савковић, *Српска средњовековна књижевност у народу* (из 1938), у: *Стара књижевност*, Београд 1972.

Светом Симону, и цару Урошу (1628, 1642), први пут је почео нашироко свесно уводити у своје списе, поред западне, и народну традицију, стварајући тим самим нови начин писања, који ће касније родити нову српску књижевност<sup>9</sup>, која знатно више дугује усменој народној, но старој писаној традицији.

3.0. У свим тим периодима развој усмене књижевности тече необично лагано, и то пре свега на тематском плану, док је арсенал стилистичких средстава и жанровских форми у начелу непроменљив. На развој усмене књижевности не дејствују стране књижевности, сем посредно, преко писане (изузевши случајеве на двојезичним и вишејезичним теренима). Развој писане књижевности је, међутим, интензиван, зависећи од византијске књижевности и од промена унутар црквенословенског система, схваћеног као целина.

Узлети и падови српске писане књижевности у средњем веку морају се посматрати и на тлу осталих књижевности тог система, и на тлу равномерног и увек снажног тока усмене књижевности.

Средњовековна српска писана књижевност подигла се у луку изнад усмене, погубила велики део преткњижевног усменог блага, искоришћавајући га у малом степену, да после тога лагано падне и стопи се са усменим стваралаштвом у заједничкој, националној матици, сачувавши успомену на родне и неродне године старе српске историје и културе.

---

9 Н. Радојчић, *Народна традиција у делу Пајсија Јањевића* (из 1957), у: *Стара књижевност*, Београд 1972.



## О „ПОШЉЕДНИМ ВРЕМЕНИМА“ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Питање завршетка старе српске књижевности није тако једноставно како нам се понекад то чини и како углавном налазимо готово у свим прегледима српске књижевности. Сви знамо да је Вук једна стварна граница која се поштује веома коректно, иако је он сам у властитом развоју видео две етапе – традиционалистичку и реформаторску. Тај зачетник *новог* у српској култури у преводу Светог писма на новосрпски језик види начин очувања континуитета, али и покушај да се сами Срби некако снађу у новим приликама. Српска Библија, с једне стране, показала је свету, а нарочито Аустрији, да су и Срби европски народ, а с друге, омогућила је бар на садржајном плану везу с традицијом. Дакле, почетак *новог* је мање-више јасан: то је један реформаторски подухват на општекултурном плану, а пре свега на језичко-номологичном. Вукова је реформа била примљена, благо речено, са великом резервом, јер су родољубиви Срби видели у њој опасност по православу веру и по све што је Србину свето, драго и мило. Данас знамо да је баш Вук био у праву и да није, изгледа, било другог пута осим онога којим су они тада кренули, али треба да схватимо (и поштујемо) оне људе који су целу ту реформу мрзели из дна душе, сматрајући је скоро ђаволским делом. Зашто? Зато што је Вукова реформа уништила она обележја културе која бисмо могли условно назвати: *фиксатори сигурности*. То су такве одлике које је култура, а нарочито књижевност крајем XVII и током XVIII века рађала у себи да би сачувала свој идентитет. Будући да говорим о врло познатим стварима, ја ћу сасвим укратко да споменем неке чињенице које су ме навеле на ту идеју.

Црквенословенски језик уопште, одн. његова стара српска рецензија, био је у књижевности која се њим служила завршен систем норми. Ћирилица је такође већ давно постала у народној свести једина формална ознака српске православне књижевности. Дакле, у целом православном свету употреба црквенословенског језика и његове свете ћирилице сматрана је *фиксатором сигурности*, јер сведочи о припадању једино ортодоксној култури. Знало се, чим је то црквенословенски језик и ћирилица, све је у реду, неће бити никаквих идеолошких и уметничких изненађења. Такво стање било је, понављам, у целом право-

славном свету, који проф. Рикардо Пикио (R. Picchio) зове *Slavia Orthodoxa*, Православно словенство. Пробој у ту сигурност православаца, у њихов књижевни језик и њихову азбуку начинили су унија и исусовачки ред, прво у тадашњој Пољској, у њеним источним пределима са источнохришћанским живљем.

Црквена унија и увођење *zapada* у православне цркве, главе и душе морали су довести до значајног преокрета у целој структури културе православног словенства. Украјинци (Рутени) су први схватили да треба изаћи у сусрет Западу да не би уништио у источној култури оно што је у њој најбитније – духовност. Сада писање апстрактних трактата није више било главни задатак, иако полемички списи и даље настају. Требало је прихватити у том дуелу услове нападајуће (или бар изазивајуће) стране. Прихвата се, дакле, романско-германски модел културе у опозиционој функцији, са латинским и пољским језиком, носиоцима романско-германске културе (*Slavia Romana* и *Slavia Germana*). Митрополит Петар (Могила) је први схватио шта је потребно чинити како би се православни живаљ снашао у другој вероисповедној средини, која чињеницу различитости користи у сврхе отуђивања, и у крајњој линији у сврху духовног уништења. Његове идеје, прихваћене у уском кругу, биле су пренете и у Великорусију, где се њихова функција из основа разликује. Руси, немајући тада још никаквих проблема са очувањем свог „рођеног православља“, виде у тим западњачким идејама поновно мешање Пољака у руске ствари; по злу се памти недавно учешће Пољске у „смрти“ са окупацијом московског Кремља, ратове, угушење устанка Хмељницког итд. Узгред речено, ондашња жеља Украјинаца да се сви сједине с „матушком Русијом“ (*возсоединение*), тј. да побегну од католичко-пољске надмоћи, још један је начин отпора *старог* према *новом*, још један узрок постојеће, готово до последњих година узајамне мржње та два народа.

Тако су Руси, тј. Великоруси, врло нерадо примили васпитанике кијевске Академије и све избеглице из западних крајева, такозване *западњаке*. Изгледа да царски двор тада није добро размотрио то питање; његова полонофилија, подржавана са стране московске елите (пољски језик и књижевност, пољска мода, кухиња итд.) и ревизија унутар сопственог верског система (Никонова реформа, староверчески отпор), све је то довело до једне ситуације у којој се поколебала *нерушимаја стјена* сигурности, поузданости у *своје*, у своју једино исправну културу и у пут којим држава, друштво и појединци корачају „у славу Божију“. Тако је још пре Петра Првог започело и званично прихватање и ширење модела туђе културе, која се током његове владавине скоро потпуно одомаћила. Тако је у источно-православној Троју уведен коњ романско-германске, тј. нове европске културе.

Тај унутрашњи конфликт и промене у православној Украјини и Русији Србима нису били познати. Док су у већини били под Турцима, српска култура је била у односу на исламску у тој мери другачија да се оне и нису додиривале. Већ је тада патријарх Пајсије Јањевац имао доста неприлика са унијом (и данас још понеко сумња како је и шта све са њим било). Али је свакако жеља за слободом била јача, него конфесионална опасност и Аустрија се за време и после рата – у самој идеји Сеобе – учинила српском обећаном земљом. И дошли су Срби у њу, са својом вером, својим језицима – народним и литургијско-књижевним – својим свецима, обичајима, обредима и надама. Тај нови Израил није тамо нашао мед и млеко, него је од самог почетка, па све доскора морао да чува себе. Тада се појачала вера у Русију, Трећи Рим. Њена култура је била за њих монолитно православна, зато су Срби имали пуно поверења у све руско, које су посматрали синхроно. А требало је наћи нове ауторитете, јер су нови домаћини уништили оба основна *фиксатора сигурности* старе српске културе – поверење у ћирилицу и у примену народног језика у црквеном беседништву. Рекли смо да је стара ћирилица била *православно* писмо – унијати су га лукаво искористили и у своје сврхе, за пропаганду, зато од сада свака ћирилска књига није већ била ортодоксна. Више није било поверења у саму азбуку; према томе, Срби су се ослонили на московска синодална издања. Народни језик, који је са толико успеха и смелости применио у својим беседама Гаврило Стефановић Венцловић, исто је коришћен од стране унијатске пропаганде, па је на тај начин једини православни, једини *функционално српски* језик књижевности и културе постао не народни, не словеносрпски, него рускословенски језик. Још једна ствар – тада су готово сви били убеђени да је тај језик праизворан; такво мишљење није било страно ни ранијим књижевницима (Константин Филозоф Костенечки), а било је популарно и код западнохришћанских Словена (Ј. Крижанић). Тако је у српски део Аустрије доспео и руски православни барок, примљен као део те монолитне руске културе, која се на тај начин јавља – ма како то чудно изгледа – као носилац романско-германског утицаја и пробија пут непосредним утицајима Запада. Русија се после и повукла, пребацујући Србима наклоност према унији (нпр. случај са Бестужевим-Рјумином и митрополитом Павлом Ненадовићем), али је све било већ готово: Србија је стала на нови пут трке са Западом. Тако је Русија, потпомажући српско православље, унела у српску културу такве црте које су ослабиле будност Срба источњака и довеле до примања западњачких културних модела као позитивног фактора. Никола Радојчић је луцидно приметио:

„Што је год долазило из Русије, уживало је поверење Срба, а западња-чки утицај, ма колико им био сумњив, није се дао избећи“<sup>1</sup>.

Зато ми се чини да је тек руска „услуга“ прави крај старе српске књижевности, јер она је уствари омогућила некритичко примање свега што се да прилагодити властитој култури, властитом менталитету. Најзад, ту се може наћи и корен великих српских друштвено-корпорационих комплекса, који ће прекидање традиције, омаловажавање баштине и одба-цивање прошлости, тупи рационализам и сл. примати за једино прихватљиву и достојну културу, једини облик европејства итд.

У својој књизи, *Развитие русской литературы X–XVIII вв.*<sup>2</sup>, Димитриј Лихачов анализира појаву барока у Русији из аспекта који важи и за српске културне прилике. Пошто се у неким истраживањима сувише лако изједначује украјински и руски барок, није наодмет да (са ситним сопственим тумачењима) наведем основне тезе Лихачова.

1. Украјинско-пољски барок је нанео снажан ударац старој руској култури.

2. Не може се повући граница између руског барока и класицизма.

3. Примање *новог* споља увек наноси штету и губитак – одумирање пређашњег система.

4. Континуитет је увек вреднији, него прекидање традиције.

5. Стари систем жанрова не умире одједном, већ одступа пред новопримљеним на други план.

6. Функција барока је код православца *ренесансна*, а тај део, који у западном бароку представља повратак средњем веку, у православном бароку је једноставни *наставак* старе књижевне традиције, која једино зато може барок лако прихватити и саму себе делимично на тај начин сачувати<sup>3</sup>.

Тако приказана специфичност православног барока делује убедљиво. Али прихватање руског барока не може да буде једини разлог умирања старе књижевности. Она је у делу Венцловића учинила велики напор да сачува себе у новом језичком руху и да се природно прилагоди новим условима, уз помоћ увођења стилске диференцијације, што представља први покушај те врсте код православних Словена на Балкану.

---

1 Н. Радојчић, *Основе српске историографије XVIII века и њен распоред*, у: Од барока до класицизма. Српска књижевност у књижевној критици. т. III, Београд 1966, 30 (Зборник Матице српске 1958, 59, књ. VI–VII).

2 Д. С. Лихачёв, *Развитие русской литературы X – XVIII вв. Эпохи и стили*, Ленинград 1973.

3 Поглавље Историческая роль русского барокко, 202–213.

Ипак, све се то морало пореметити. Политичке, културне, а пре свега верске прилике, натерале су стару књижевност да се осети заосталом, непотпуном. Сви последњи стари књижевници покушавали су да се прилагоде *новом*, оном што је у руској култури већ било прихваћено, а самим тим постало и цењено. Њихови слушаоци и читаоци били су пажљивији, а на турском, српско-македонском југу још су постојале неистрошене залихе дуговековних византијско-старословенских уметничких облика и решења<sup>4</sup>. Зато је велики део Срба и Цинцара подржавањем (понекад наивним) непромењене старе књижевности и уметности водио борбу за чување националне свести и православља. Тако су та *пошљедња времена* старе српске књижевности морала почети раније, јер не можемо претеривати са синхроним посматрањем старе књижевности и културе само зато што се није мењао однос писца према Богу и Цркви, што се некима чини најбитнијом ствари. Већ је у њој самој нарасла тежња да се промени функција неких жанрова, да се траже нова средства за изражавање нових тема, да се промени начин стварања, пишчев однос према Библији, према хероју, према самом себи – више не као медијуму божанске хиперконвенције, него као истинском ствараоцу.

Патријарх Пајсије Јањевац, Рачани и велики јеромонах Гаврило Венцловић завршавају стару српску књижевност, отварајући једно прелазно доба, које ће трајати све до Доситеја Обрадовића, чије је дело још увек спој источног и западног, али који први одбацује *верске* одлике као одлике националне припадности. Код свију њих треба поштено одредити шта је *ново*, а у том *новом* шта је доспело преко Русије, а шта непосредно са Запада.

Не треба ту ићи сувише у типологију; она ће нама од православних Срба, који су се силом прилика нашли у Европи, учинити људе који као да су занемарили своју свету традицију и тиме се још поносе, што – хвала Богу – и до данас нису учинили. Треба продубити проучавање особина *православног* барока у уметности и књижевности, појма „православље“ у читавој српској култури, одредити значај и функцију Доситејевих речи: *закон и вера може се променити, а род и језик никада*<sup>5</sup>, а такође још више настојати да се одбаци мишљење да је развитак српске културе пример прекинутог континуитета. Све дотле ће *пошљедња времена* старе српске културе да трају, сада схваћена као

---

4 Упор. Д. Давидов, *Иконе српских цркава у Мађарској*, Нови Сад 1973, 43. (Студије за историју српске уметности новијег доба Галерије Матице српске I).

5 Из "Писма Харалампију"; в. В. Ђурић, *Критички принцип Доситеја Обрадовића*, у: Од барока до класицизма, 442. (Прилози за књижевност..., XXVII/1961, св. 1–2).

својеврсна *мјерзост запуштенија, гнусоба пустошна* науке о српској култури. Јер као да ни сада не можемо без примања туђег, специјално западњачког мишљења о нама самима. Покојни професор Стојан Суботин је о томе говорио:

„Периодизација у историји литературе последица је, с једне стране, жеље да се групише књижевни материјал, одн. књижевне појаве, а с друге, тежње и напора да се открију законитости у току књижевноисторијског процеса и, наравно, бога-тије, развијеније књижевности, са дужом историјом и релативно богатом књижевноисторијском и књижевнотеоријском литера-туром и науком врше врло снажан утицај на мале и млађе лите-ратуре и науке које од првих често преузимају њихове већ гото-ве формуле и узорке.

Ми не смемо никада заборавити да у књижевности нема ни наглих преврата ни револуција, да се елементи новог и старог узајамно преплићу, да су границе између појединих пе-риода често неухватљиве и да уношење оваквог 'поретка' у књи-жевноисторијски процес често означава лажан поредак<sup>66</sup>.

---

6 С. Суботин, *О неким проблемима периодизације "непотпуне" књижевности*, у: *Развојните процеси во современата македонска литература*. Осми Рацинови средби, Титов Велес 1971, 54, 56.

## ИСПРАВКА ЈЕДНЕ НЕТАЧНОСТИ У ИСТОРИЈИ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

У историји Српске православне цркве, у историји српског права и српске књижевности помиње се име Григорија II, епископа рашког. Григорије је познат, пре свега, као преписивач тзв. Рашке крмчије, најстаријег сачуваног у целости преписа Светосавског номоканона, који се данас, физички подељен, чува у две московске збирке<sup>1</sup>. Знамо да је пре светитељске дужности био монах у Хиландару и да је свој кодекс 1305. године саставио у Расу, при саборној цркви Светих Апостола Петра и Павла за тај манастир.

Вероватно исте године Григорије наређује да се уради у име краља Стефана Уроша II Милутина и у своје име, опет за рашки манастир Светих Апостола, сребрни крст са натписом. Данас се тај крст чува у доминиканском самостану у Дубровнику. Има на њему и један латински натпис: *Renovata MDXLVIII*, што би значило да је он био код Доминиканаца још пре 1548. године. Натписи су први пут објављени у *Arhivu za povjestnicu jugoslovensku* (IV, 336) и одатле прештампани у *Записима и натписима* Љ. Стојановића<sup>2</sup>.

Сам ћирилски натпис састављен је од два дела. Први део је обични ктиторски натпис:

*„Овај часни крст сатвори господин краљ, Стефан Урош, син великога краља Уроша, дому Светих апостола, Петру и Павлу, да му је на здравље и на спасење и на праштање грехова!*

*И крст сатвори епископ рашки, Григорије Други, као и она удовица, што две парице даде<sup>3</sup>.*

*Ко би хтео да овај крст узме од Светих апостола или од часног дрвета, да је проклет!<sup>4</sup>*

---

1 С. Троицки, *Хиландарски номоканони*, Хиландарски зборник 1 (1966), 58-68, Я. Н. Шапов, *Первоначальный состав Рашской кормчей книги 1305. г.*, Записки Отдела рукописей ГБЛ 33, Москва 1972, 140-147; исти, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв.*, Москва, 1978, 261-262.

2 Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. 1, Београд 1902, (фото-типско издање 1982), 18, бр. 39 и 40.

3 В. Мт. 12, 41-44; Лк. 21, 1-4.

4 Текст у преводу Д. Богдановића у књизи *Шест писаца XIV века* (Стара српска

Други део представљају *стихови часном крсту*. Ево их у издању Љ. Стојановића: **крѣстоѡм ѡграждаѡми врагоу противлаѡм се, не боеѡе се казни его ни лаана, ако грѣди упраздни се и попранѣ быѡтъ силоу на дрѣвѣ распѣтаго христа**<sup>5</sup>.

На тај песнички текст скренуо је пажњу Ђ. Сп. Радојчић, укључујући га 1960. у своју *Антологију*<sup>6</sup> и 1962. у историју старе српске књижевности и, посебно, поезије<sup>7</sup>. Од тада су се *стиховима часном крсту* бавили многи научници. Највише пажње том тексту поклонио је Ђорђе Трифуновић. Определио га је као најстарије до сада датиране српске стихове, који сведоче о несумњивим артистичким тежњама њиховог састављача. Прва два стиха написана су у четрнаестерцу, са цезуром (7+7), остала два су дванаестерци (8+4 и 6+6). Осећа се и нека симетричност грађења стиха, који је, сваки за себе, синтаксичка целина<sup>8</sup>. Милан Кашанин у својој књизи<sup>9</sup> истиче идејну занимљивост стихова – *они метафорично говоре о симболичном значењу крста у животу средњовековнога света*. Димитрије Богдановић такође пише о Григорију Рашком као аутору стихова и у својој *Историји*<sup>10</sup>, и у постхумној књизи *Шест писаца XIV века*<sup>11</sup>.

---

књижевност у 24 књиге, књ. 10), Београд 1985, 65.

5 У преводу Д. Богдановића: *Крѡтом оградѣвани, врагу се противимо, / не бојећи се замке његове ни заседе, / као горди уништи се и сатрвен би / силом на дрвету распѣтаго Христа*. Ђ. Трифуновић преводи мало друкчије: *Крѡтом оградѣни, врагу се противимо, / не бојећи се преваре његове ни заседе, / јер охоти уништи се и сатрвен би / снагом на дрвету распѣтаго Христа*. (в. *Кратак преглед југословенских књижевности средњег века, Записи са предавања Ђорђа Трифуновића*, Београд 1976, 85). За погрешно исписану реч лајаније упор. Прем. Сир. 11,29 (евѣдра). Ваља овде приметити да у Животу краљице Јелене арх. Данила Другог налазимо једно место које може да нам изгледа као реминисценција тог стиха. На почетку своје покајне молитве краљица се обраћа својој души, с молбом да се храбро бори са ђаволом: **не оустраши се крамолы его ни лааниа**.

6 Ђ. Радојчић, *Антологија старе српске књижевности (XI-XVIII века)*, Београд 1960, 3/9.

7 *Стихови у сребро урезани*, *Летопис Матице српске* 389, 1962, 246-249, прештампано у Радојчићевој књизи *Творци и дела старе српске књижевности*, Титоград 1963, 107-111; в. још и: Д. Костић, *Када је Теодосије писао Живот Св. Саве*, *Гласник југословенског професорског друштва* 14,3 (1933), 9-12.

8 Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1974, 167, 311-312; *Кратак преглед југословенских књижевности*, н. д., 85.

9 Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд 1975, 206.

10 То су четири стиха, два у византијском „политичком стиху”, дванаестерца, и два у четрнаестерцу. В. Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*



Међутим, текст урезан на сребрном крсту краља Милутина, намењеном манастиру Светог Петра и Павла у Расу, није оригинално дело епископа Григорија. Скренуо сам пажњу на то још 1976. у приказу Трифуновићевог *Азбучника*<sup>12</sup>. То је превод византијске стихире Οί τω σταυρω τεϊχιζόμενοι, који са неким варијантама (нпр. место *ограждајем* има негде *остјењајем*, место *лајанија* среће се реч *ловленија*) налазимо у свим нашим осмогласницима као другу стихиру *на стиховње* шестог гласа у среду ујутро. Морамо, дакле, посматрати тај текст као један од изузетно лепих и вредних старословенских превода византијске богослужбене поезије. Григорије га је, рецимо, са укусом одабрао међу много сличним текстовима, посвећеним Часном крсту. Нема зато никаквог разлога да се тај рашки епископ укључује у историју старог српског песништва.

Ова нетачност је, ипак, од велике користи за историју старословенске писмености у целини. Један од богослужбених преводних текстова из основне књиге источног богослужења добио је, иако случајно, многострану књижевну анализу, која може да служи као вредан допринос историји старословенског превода византијске химнографије, као продужетак трајања за поезијом, за организованим стихом у нашој старој писмености<sup>13</sup>. Нажалост, старословенски осмогласник, као и низ

---

сти, Београд 1980. (СКЗ, књ. 487), 188.

11 *Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ. 10: *Шест писаца XIV века*, Београд 1986, 13, 65, 229.

12 В. Зборник за славистику, 11, 1976, 202.

13 Почетак таквим проучавањима дао је А. И. Соболевский, *Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии I: Древние церковно-славянские стихотворения IX-X веков, VIII: Особенности русских переводов домонгольского периода*, Сборник Отделения Русского Языка и Словесности LXXXVIII (1910), 1-35, 162-167. и, пре свега, Р. Абихт (Abicht), *Die Interpunktion in der slavischen Übersetzungen griechischen Kirchenlieder*, Archiv für slavische Philologie XXXV (1914), 413-437, *Haben die Salten slavischen Übersetzer der griechischen Kirchenlieder die Silbenzahlen der griechischen Liederverse festgehalten*, Archiv für slavische Philologie XXXVI (1916), 418-428. Исту идеју силабичке реконструкције старословенских богослужбених текстова имао је и српски научник Ј. Живојиновић, који је 1910. доказивао силабичку организацију божићног кондака. Тим питањима су се бавили и И. Карабинов, Р. Јакобсон, Д. Костић, К. Levy, А. Dostal, Н. Rothe, Г. Попов и многи други; историју проблема и литературу видети у књигама Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац 1969; F. Keller, *Die russisch-kirchenslavische Fassung des Weihnachtkontakions und seiner Prosomia* (Slavica Helvetica 9), Bern-Frankfurt am Main-Las Vegas, 1977, у мом чланку *По вџпросите на нај-старата славјанска поезия*, Старобљлгарска литература 8

других основних књига, није до сада темељно изучаван, а то је сада изузетно важан задатак, који ће нас вратити основним питањима опсега Кирило-Методијевих текстова и њихове судбине код православних Словена.<sup>14</sup> Изучавање богослужбених књига и историје словенског богослужења објасниће пуно тамних места у историји средњовековне културе и учиниће нас поузданијим у нашим закључцима.

---

(1980), 37-45; в. *La poesia liturgica slava antica / Древнеславянская литургическая поэзия*. XIII Congresso internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003). Blocco tematico n° 14. Relazioni. / XIII Международный съезд славистов (Любляна, 15-21 август 2003). Тематический блок № 14. Доклады. A cura di K. Stantchev e M. Yovcheva / съст. К. Станчев и М. Йовчева, Roma-Sofia 2003.

14 У новије време имамо већ озбиљна проучавања словенског триода, октоиха и минеја, в. на пр. М. Йовчева, *Солунският октоих в контекста на јужно-славянските октоиси до XIV в.*, Кирило-Методијевски студии, книга 16, Софија 2004.

## О СПЕЦИФИЧНОСТИ ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ У ПРВОЈ ЖЕЧ ПОСПОЛИТОЈ

Основна продукција црквених рукописа са територије Жеч посполитој<sup>1</sup>, како она сачувана у пољским збиркама, тако и она која је расута по свету, даје нам право да говоримо о високој квалификацији редактора и преписивача, пре свега духовних лица. То чини основу и за преиспитивање у неким срединама популарне тезе о привидном опадању православне културе у пољско-литванској држави током XV и XVI века, те о црквеној унији с Римом као гаранцији за висок ниво културе. Поређење рукописне продукције XVII века, православне и унијатске, као и квалитет унијатских рукописа XVII века (који се не разликују много од православних), са веома примитивном унијатском рукописном продукцијом XVIII века, даје нам могућност да формирамо сопствени став о том питању.

Данас се у пољским библиотекама налази преко 1000 књига и фрагмената, писаних на старинској ћирилици, од којих само мали део потиче из балканских и московских земаља, или пак из средине старо-бретаца. Основни корпус рукописа повезан је са културом православне и унијатске цркве на територији Жеч посполитој. У данашњој Пољској остали су, пре свега, рукописи који су се налазили у оквирима аустријске владавине и ушли су у збирке унијатских јерарха - твораца библиотекарске збирке гркокатоличког капитула у Пшемишљу (Przemyśl). Не нарочито велике, али драгоцене и важне колекције су нам оставили имућни колекционари – Замојски, Чарториски и Тарновски. Важне су колекције Санока и Љубљина<sup>2</sup>.

При анализи садржаја сачуваних кодекса, примећује се тесна веза рукописне традиције са руских територија Жеч посполитој са

---

1 Rzeczpospolita, пољски превод термина Res publica, у историографији обухвата период од федерације Литве са Пољском у 1569 г. до пада државе 1795. Друга Жеч посполита је од 1918. до 1944, трећа – од 1991. За период 1944-1990. шаљиво се говори – друга и по.

2 Све конкретне податке о рукописима и делима о којим овде говоримо и основна библиографија се налазе у књизи: A. Naumow, A. Kaszlej, E. Naumow, J. Stradomski, *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, Wydanie drugie, zmienione, Scriptum, Kraków 2004.

православљем Свете Горе и балканских Словена, пре свега преко посредништва Молдавије и, у извесној мери, Влашке, а такође и чување самородне кијевске традиције, која дуго није била подложна утицају моћног московског центра. Материјал који сведочи о тим везама је богат и разноводан.

Пре свега, ту треба указати на култ св. Параскеве - Свете Петке (14. октобар), који је на територији Кијевске митрополије био знатно јачи од култа св. мученице Параскеве, одн. Пјатнице (28. октобар). У овом тренутку познато је преко 40 преписа Службе у част Св. Петке (у свим познатим редакцијама).<sup>3</sup> У неколико рукописа има тропара и кондака за њен празник, неколико кратких житија, који представљају њен живот и судбину њеног светог тела, *слово* у тзв. „Берлинском дамаскину”, у Богогласнику откривамо песму за њу Димитра Левковског, светица је споменута у неколико календара у литургичким књигама итд. Све то, уз мноштво икона и посвећених цркава, убедљиво сведочи о свеопштем поштовању ове балканске светице. Има претпоставки да је популарност тог култа повезана са личношћу кијевског митрополита Григорија Цамблака. Митрополит Григорије има и непосредно учешће у увођењу култа Св. Јована Новог (Сучавски, Акермански), који се празнује 2. јуна. У љубљинском рукопису (KUL 1223) открили смо Службу, скоро исту оној у штампаним минејима, тј. са акростихом у тропарима канона и са именом аутора у богородичним строфама. Интересантно је заглавље љубљинског преписа, пошто се тамо говори о преносењу моштију св. Јована из Сучаве до Стрија од стране краља Јана III Собјеског. Знамо да је тело свеца у Стрију пренео молдавски митрополит Доситеј, који је пребивао тамо од 1686. до 1690-1691. године, а после тога у Жулкев (Жовква), одакле је враћено у Сучаву тек после наредбе императора Јосифа II, 1783. године<sup>4</sup>. Текст из Љубљина је једно од малобројних сведочанстава о том догађају. Наишли смо и на траг *праклиса*, посвећеног св. Јовану, који је највероватније био одштапан 1718. године, али сам текст још увек нисмо нашли. У једном од рукописа објављени су тропар и кондак, а у друга два је обележен његов спомен.

Осим митрополита Григорија, велики значај за учвршћивање јужнословенског утицаја у обадва дела кијевске митрополије имао је митрополит Кипријан, а трагове његове делатности откривамо такође у нашим рукописима<sup>5</sup>.

---

3 М. Кучинска, *Полски преписи од службите на св. Петка Търновска*, у: *Acta Palaeoslavica* vol. 1, ed. A. Miltenova, Sofia 2000, 133-147.

4 Упор. Cartoian, J, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1980, 215-217.

5 На пример, у евхологију Przemysł, BMZP 34В постоји напомена да је

Текстова који су повезани са старом књижевношћу балканских Словена је много више. Међу свим православним Словенима, посебну популарност ужива најближи ученик св. Методија, св. Климент Охридски, аутор многих проповеди и похвалних слова. У пољским библиотекама данас се налази око 80 преписа дела, за која се сматра да су његови. С друге стране, култ Ћирила и Методија је посведочен код нас у више од десет ћирилских рукописа, међу којима велики значај има један рукопис, опет из Љубљина, у коме смо открили 24. препис Службе св. Константину, тј. Кирилу (14. фебруар). Поседујемо и текстове других познатих ствараоца најстаријег периода старобугарске књижевности, као нпр. шест преписа прекрасног Канона за Ваведење Богородично, као и вроцлавски препис Сказања Чернорисца Храбра, који је био сматран изгубљеним, затим дела Јована Егзарха, фрагмент Беседе Презвитера Козме, анонимну Похвалу цару Симеону у копији Изборника из 1073. године (BN Акс. 2699) и другу у Златострују из Полоцка (BOZ 91) и много чега другог. Често се у нашим књигама спомиње покровитељ бугарске Цркве, св. Јован Рилски (19. октобар), понекад као главни светац дана. Јавља се и св. Јоаким Осоговски (16. август). Мање информација откривамо о другим свецима, нпр. о Илариону Мегленском (21. октобар), Георгију Новом Софијском (26. мај) и др. Постоји и група религиозних, делимично легендарних текстова, тзв. *апокрифа*, који такође могу да буду повезани са старобугарском књижевношћу (нпр. у BN Акс 2743).

У нашој традицији веома је приметан утицај српског православља. Пре свега, треба подцртати у календару за 13. фебруар често сретан спомен св. Симеона (Стефана Немање), посебно у календарима четворојеванђеља. Осим тога, имамо неколико текстова служби за његов празник, међу њима и Службу чији је аутор Св. Сава, која је до сада била позната само у три преписа<sup>6</sup>. Св. Сава<sup>7</sup> је у нашим рукописима нешто мање популаран од свог оца. Иако код нас нема пуно служби у његову част, ипак сам открио једну у Виљњусу, у mineју Жировицког манастира, бр. 156 (л. 69б – 78б). У нашим крајевима био је популаран и наследник Св. Саве на архиепископском трону, Св. Арсеније (28.

---

Кипријан превео са грчког параклис Богородици Одигитрији (л. 38'), а исти тај текст јавља се у другим кодексима, али вез без те информације.

6 Открио сам ту службу и у Виљњусу у Библиотеци Академије наука у супрасаљском рукопису бр. 159 (л. 58 – 76') и у слуцком бр. 157 (л. 49 б – 65). У последњем се налази и напомена о канону св. Симеона и св. Саве на крају књиге, али тамо то недостаје (упор. л. 54 б).

7 Спомен св. Саве много често се јавља у календарима четворојеванђеља.

октобар)<sup>8</sup>. Аутор службе у његову част је Св. архиепископ Данило II, који је и аутор прослављеног зборника, „Житија српских краљева и архиепископа”, а један од четири у свету познатих преписа тог дела (тзв. „лавовски”) чува се данас у Варшави. Откривамо такође помињања св. краља Стефана Дечанског, кога је поштовао Цамблак (BN Акс. 2715), и великомученика св. кнеза Лазара (VJ Berl Qu 5). Може да буде нађено још много примера активних контаката са балканским православљем, међу њима и са Светом Гором.

У црквеним рукописима Украјине, Белорусије и Молдавије и суседним земљама посебно важно место заузимају свеци Кијевске Русије. Спорадично се, међутим, спомињу свеци каснијег периода, који су канонизовани на московским саборима током XVI века. То јасно сведочи о специфици православног црквеног живота на територији Жеч посполитој, који се више ослањао на балканске традиције, и то од учешћа у променама које је одређивала Москва.

Посебно је интересантан пример поштовања св. вилњуских мученика – Антонија, Јоана и Евстатија. Њих је канонизовао 1364. године митрополит Алексеј, када је одређен 14. април као дан за слављење. Међутим, у рукописној традицији у нашим земљама служба мученицима се не налази тог датума, а предвиђена је за трећу недељу пре Божића<sup>9</sup>. Исти распоред текста сам открио у вилњуском кодексу, бр. 147, из Слуцка, са истом, као у пшемишељском рукопису, информацијом о решењу Сабора о питању датума празника. Да не заборавимо да је првобитни текст службе у част мученицима написао на грчком неки Деметриос, који је уградио своје име у богородичне канона, што је лако за реконструкцију. Текст Житија, међутим, настао је под пером непознатог Србина. Без сумње су потребна дубља истраживања овог проблема.

У контексту поменуте зависности од балканске традиције отвара се питање о оригиналном стваралаштву православних житеља Жеч посполите. Зашто су највише трагова оставили иза себе придошлице, посебно митрополит Григорије Цамблак? Тек унија у Бресту мобилизује

---

8 Службу Арсенију на крају кодекса после 31. октобра налазимо и у вилњуском рукопису из манастира “Св. Тројице” крај Витебска, данас, бр. 144 (л. 259-265), као и у вилњуском рукопису супрасаљског порекла бр. 145 (л. 153-157). Протограф тог другог кодекса највероватније потиче из цркве “Св. Јоакима и Ане” у Студеници.

9 Три пшемишељска рукописа у BN Акс. 2560, 2804 и 2817. Зато се пак за 14. април смештају кондаци BN Акс. 2670 (такође и тропар), 2775; KUL 196, а BN Акс. 2715 и VJ Berl. Ms. Slav. Qu 5 – спомени.

православне за сопствено стварање, како у острошком кругу, тако и око св. Петра (Могиле) и његових следбеника. Али стваралаштво није одређујуће за особености црквенословенске писмености у Жеч посполити. Зашто је немогуће (с изузетком полемичара) указати на творце или дела која би могли да буду локализовани само у тим крајевима? Изузетак у том смислу можда је „Исповедна молитва”, смештена у оквирима исповедног чина<sup>10</sup>. То је изузетак, који, као целина, нема никакве грчке или словенске паралеле. Иначе, за православне текстове државна граница између Жеч посполите и московске државе није била веома суштинска и ретко може да се говори о јасно израженим разликама (као споменуто поштовање св. Петке Трновске, или пак децембарско, напореда са априлским, слављење вилњуских мученика).

Основни аспект, који сведочи о специфичности црквенословенске писмености у Жеч посполитој, јесте стваралаштво унијатске Цркве. Првобитно у унијатским верзијама литургијских књига откривамо скоро све словенске свеце, који се срећу у православним кодексима пре Уније у Бресту. Током времена, према старим рукописима почиње да се прилази са извесном дозом неповерења и почиње се са њиховим поправањем (нпр. избацивање из календара св. Симеона Српског у вилњуском рукопису, бр. 159, или прецртавање химни св. Јовану Рилском и св. Сергеју Радоњешком, у рукопису бр. 138 итд). Појављују се нови текстови, које су писали унијати, међу којима, пре свега, литургијске химне у част архиепископа Јозафата Кунцевича.<sup>11</sup>

Осим култа својих светих мученика, црквенословенска писменост унијата требало је да се прилагоди променама у обреду, паралелно са напредујућом латинизацијом, посебно после Замојског сабора, и као резултат прављења литургијске комисије од 1720-1730. г. Уистину, основне промене су уведене у наредним издањима штампаних књига, али то се одражава и у рукописима. Прво се уводе римокатолички празници, који нису познати источноправославној цркви, и за ту прилику су написане службе: на пример за празник Свете Еухаристије, за Пресвето срце Исусово, за Страдање Господње, за Име Господње, за Анђела чувара, св. Јосифа Обручника, за Антона Падованског, Казимира Јагелончика, Станислава и др. Написано је много нових молитви и проповеди,

---

10 До добро познатог вроцлавског преписа (BUW 1318) додао сам и варшавски препис (Акс. 2749) а и целу групу, најмање 8, стороверческих рукописа са том молитвом. В. Т. Јовановић, *Стара српска књижевност. Хрестоматија*, Београд-Крагујевац 2000, 56-63.

11 А. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996, 96-141.

повезаних са променама у обредима и при извршењу тајни. Наступа све изразитија полонизација, у многим рукописима се појављује пољско писмо и пољски језик, расте број бележака, чак има фриволних кратких стихова, који често сведоче о промени односа према књизи и тексту. Истраживање унијатског стваралаштва и односа унијата према православној традицији, у тим оквирима и према балканској, један је од најважнијих задатака пред славистима. Томе треба придодати неопходност научног истраживања православно-унијатско-католичких полемика и о другим питањима, које су типичне само за културу Жеч посполитој. Током XVII века Москва има своје проблеме, излази из политичке кризе, реорганизује своју културу, из чега ће да настане изузетно важно отцепљивање старообредаца. Специфика руске културе у Жеч посполитој, која је битно различита од великоруске културе, схваћено најшире, јесте верност ка родној кијевској традицији, јака и свесна веза са Балканом и Светом Гором, а исто тако и стваралаштво унијата, које представља пример и континуитета и културног раскида са баштином. У том аспекту истраживања црквених рукописа и из њих проистеклих старих штампаних издања у крајевима пољско-литванске државе треба да буду изведени интензивно, пошто те књиге крију још много тајни и изненађења.

### Списак скраћеница

Акц. – akcesja (przybytek)  
Berl. Ms. Slav. –Kraków, Biblioteka Jagiellońska, kolekcja Biblioteki Berlińskiej, depozyt  
BJ – Kraków, Biblioteka Jagiellońska  
BMZP – Przemyśl, Biblioteka Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej  
BN – Warszawa, Biblioteka Narodowa  
BOZ – Warszawa, Biblioteka Narodowa, kolekcja Ordynacji Zamojskiej  
BUW – Wrocław, Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego  
KUL – Lublin, Biblioteka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego  
MSD – Lublin, Biblioteka Metropolitalnego Seminarium Duchownego

*Превод: Дејан Ајдачић*



## ПОЉСКИ АКАТИСТ У ЧАСТ СВЕТИХ ЋИРИЛА И МЕТОДИЈА

Акатист не представља у пољској култури непознату форму. У пољско-литванској држави био је популаран у црквено-руској језичкој верзији, где наилазимо на њега у великом броју рукописних преписа и штампаних књига (од 1525. године)<sup>1</sup>. Осим старих превода, појављивали су се и оригинални црквенословенски акатисти. Прва два је написао и издао Францишек Скорина, а касније их се појавило још неколико<sup>2</sup>. Половином XVII века, из пера деветнаестогодишњака Самуила Пјотровског Ситњаковича, каснијег оца Симеона Полоцког, изашао је пољски превод *Акатиста Мајци Божјој*<sup>3</sup>; у XX в. појавио се већи број пољских превода<sup>4</sup>. У понеким римокатоличким круговима постало је популарно јавно и концертно извођење акатиста, када су и разрађене одговарајуће музичке схеме, превођени пратећи текстови итд.<sup>5</sup>

---

1 W. Bruchnalski, *Bibliografia mariologii polskiej od wynalezienia sztuki drukarskiej do roku 1902*, у: *Księga pamiątkowa mariańska*, t. 2, део 1, Lwów 1905, 1–2 (Акатист); Види: R. Łużny, 'Akathysty polskie' – *stroniczki z dziejów ekumenicznej poezji religijnej w Polsce*, у: *Chrześcijański Wschód a kultura polska*, Lublin 1989, с. 254–256; исти, *Bizantyńsko-słowiański akatyst oraz jego poetyckie amplifikacje w literaturze polskiej – dawnej i nowiej*, у: *Literatura i liturgia. Księga referatów międzynarodowej sesji naukowej*, Łódź, 14 – 17 maja 1996, Łódź 1998, с. 70–79.

2 A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, (Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne, Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim, t. 1), Kraków 1996, 81–95. и даље.

3 L. Marinelli, *Akafist Najświętszej Pannie (1648) – pierwszy utwór Symeona Połockiego*, 'Ricerche Slavistiche' XLII (1995), с. 239–279; R. Łużny, *Hymn Akatyst na warsztacie polskiego tłumacza*, 'Roczniki Humanistyczne TN KUL' XXXIX – XL (1991 – 1992), св. 7: *Słowianoznawstwo*, 17–22.

4 Три превода *Акатиста Богородици*, превод *Акатиста Сладчајшем Исусу*, *Акатиста у част Христовог Васкрснућа*, *Акатиста-захвалнице* из пера оца Григорија Пјетрова, *Акатиста Светом Духу* из пера Михаила Скабалановича, *Акатиста св. Бенедикту*, *акатиста св. Николи* и двају ауторских акатиста Франциска Скорине.

5 *Akatyst ku czci Bogurodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących*, red. o. J. S. Gajek, Rzym 1980.

Интересантан догађај представља објављивање 1980. године *Пољског акатиста*<sup>6</sup>. Његов аутор јесте истакнути краковски публициста, песник и преводилац библијске литургијске поезије Марек Скварњицки (р. 1930. г.). Химна Скварњицког за узор узима византијски богородични акатист, али уноси и велики број иновација<sup>7</sup>. Састоји се од 24 строфе, од којих је свака од њих подељена на наративни део од четири стиха, који затварају сталне молитвене формуле и двокатренски хајретички део, који у себи држи хронологију јеванђеоских збивања од Благовести до Вазнесења Господњег, док два последња одељка садрже више лични и национални карактер.

„Инспирисано страним литерарним узором и поетском традицијом, другачијом од наше (тј. пољске и католичке – А. Н.), то дело, пише истакнути научник Ришард Лужни, захваљујући свему томе, постаје једноставно дело пољске поезије, још више, ту поезију и целу нашу књижевну културу, на изразит начин обогаћује, употпуњује елементима који се до тада у њој не јављају“<sup>8</sup>.

Потпуно другачији значај има појава, на пољском језику објављеног, *Акатиста у част светих Тирила и Методија*<sup>9</sup>. Аутор тог обредног дела је игуман манастира свете Браће у Ујковицама у Пшемиљском крају – архимандрит Никодим.

Настанак манастира у Ујковицама има своју дугу и драматичну историју. Манастир су 1986. године основала два Пољака – Ришард Макара (отац Никодим) из Журавице и Адам Дембовски (отац Атанасије)

---

6 M. Skwarnicki, *Akathistos polski. Hymn ku czci Bogurodzicy*, 'Tygodnik Powszechny' 1980, бр. 51–52. Касније је неколико пута прештампаван у фрагментима и у целини (у збирци његове поезије *Poza czasem*, Kraków 1982 и у књизи *Wśród kalwaryjskich tajemnic. Hymny – pieśni – rozmyślania*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, као и у књигама *Z dawna Polski Tyś Królowa*, изданих у Шиманову (Szymanów) – 1986, 1990, 1994, 1996).

7 Сам аутор у разговору са мном изјавио је да је главна инспирација за њега био не толико текст византијске химне, колико циклус илустрација Тересе Станкевич уз њега.

8 R. Łużny, 'Akathistos polski' Marka Skwarnickiego, 'Zeszyty Naukowe KUL' 1982, бр. 2–4, 187–200.

9 Његов пуни назив је барокне форме: *Akatyst na cześć Świętych i równych Apostołom Nauczycieli słowiańskich CYRYLA – mnicha i brata jego METODEGO – Arcybiskupa na stolicy Świętego Apostoła Andronika w Panonii – Patronów słowiańskiej Europy i niebieskich orędowników przed Bogiem za Monaster im poświęcony w Ujkowicach pod Przemyślem Eparchii Przemysko-Nowosądeckiej, na ziemi przez nich ewangelizowanej 1100 lat temu. Z prośbą i błaganiem o gorliwość w służbie Słowiańskim Narodom! Pobogosław Ojczel!*, Ujkowice 1996.

из Опочна. По властитом избору, постали су службеници источног обреда, желећи да у оквиру католичке Цркве шире култ словенских апостола, као и идеје уједињења свих хришћана. Њихов пут у Ујковице водио је преко Јерусалима и Чикага, где су се прво налазили под јурисдикцијом украјинских гркокатолика, а затим белоруског апостолског визитатора. Пољске црквене власти нису им пружиле подршку, а 1988. г. објављено је да не припадају заједници католичке Цркве у Пољској. Цркву и манастирске грађевине градили су сопственим рукама и о сопственом трошку, савладавајући огромне тешкоће и борећи против неразумевања и непријатељства<sup>10</sup>. У јуну 1994. године Свети Синод Пољске аутокефалне православне Цркве изашао је у сусрет молби монаха и примио их под своју јурисдикцију. На тој истој седници донета је одлука о канонизацији светог мученика Максима (Сандовича), кога су 1914. године стрељали Аустријанци. Тако је у некадашњем руском Пшемисаљском крају настао пољски православни центар ћирилометодске духовности. Сам игуман изјављује: „Ћирилометодска идеја за нас представља најважнију ствар и трудимо се да је ширимо у складу са могућностима на све нама расположиве начине“<sup>11</sup>. Манастир се разраста и шири и данас представља изузетно живу карику пољског и словенског православља.

У том контексту *Акатист у част светих Ћирила и Методија* треба тумачити као сведочанство вере, ћирилометодски манифест и својеврсну идејну декларацију. Са формалне стране, *Акатист* се, у складу са традицијом, састоји од 13 кондака и 12 икоса, као и завршне молитве<sup>12</sup>. Строфе су поређане према ћириличном азбучном реду. Икоси садрже по 12 хајретизама и рефрен: *Радујте се свети Оци наши: Ћирило и Методије!* Осим савремене интерпункције, у делу је распоред интонација обележен крстићима (у цитираним деловима текста га изостављам). На корицама се, са предње стране, налази репродукција грчке иконе, која представља Свету Браћу, а са задње, фотографија ујковичког манастира и манастирски печат.

---

10 В. о томе: А. Radziukiewicz, М. Boltryk, *Precz z mnichami!*, Białystok 1995, 125–146.

11 Писмо мени од 17. 3. 1995. г.

12 Као додаток је на 20. с. дат и превод тропара и кондака из црквенословенске службе од 11. маја. Други превод налазимо у чланку свештеника Х. Папроцког Н. Paprocki, *Liturgiczny kult świętych Cyryla i Metodego w Rosyjskim Kościele Prawosławnym*, у: *Cyryl i Metody Apostołowie Słowian. Studia i dokumenty. Cz. 1: Studia*, Lublin 1991, с. 92. В. мој чланак *Руската служба за равноапостолните Методий и Кирил, учители славянски*, у: *Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X в.* (Кирило-Методиевски студии, кн. 17), Софија 2007, 496-504.

У уводу публикације архимандрит Никодим подсећа на тужну годишњицу склапања Брестске уније (1596), говори о 300 година прогона православних верника у Пшемисаљској епархији. У чињеници повратка православног монашког живота на то подручје види знак Божијег провиђења, а на свој манастир гледа као на знак вере, захвалности и љубави и споменик-мартиријум ћирило-методијевској Цркви у Поткарпатском крају (3. стр.). Акатист је потврдио Св. Синод пољске православне Цркве, који је истовремено наложио протојереју Стањиславу (Јевстахију) Страху да га преведе на црквенословенски. Превод је урађен<sup>13</sup>, али се још није појавио у штампи и не користи се у литургијске сврхе.

У пољској литератури, како оној католичкој, тако и унијатској, вековима се истицао аргумент за тобожњу припадност католицизму Свете Браће, њихово подређивање јурисдикцији римског папе, одакле се извлачи закључак о бесправном присвајању од стране хришћанског Истока, идеје и деловања Ћирила и Методија. На промену општераширеног предубеђења није утицала чак ни компромисна папска енциклика *Slavorum Apostoli*. Због тога, наиме, свака изјава на тему дела Свете Браће у Пољској добија обресе одређеног идеолошког става. У *Акатисту* из Ујковица проналазимо непоколебљиво уверење о присуству ћирилоромедотске традиције у пољском православљу, и то на основу чињенице да се део подручја данашње пољске митрополије налазио под јурисдикцијом Св. Методија: „И ми данас одајемо хвалу за благовест Православља, коју нам донесоше Браћа из Солуна, у карпатске крајеве тадашње Велике Мораве, живећи њиховом науком и под њиховом непрестаном заштитом“ (IV кондак). Браћа, коју су некада у тамници држали и оцрњивали германски бискупи, могу данас да се радују, видећи да васкрсава њихово, у пепео претворено наслеђе, да траје и рађа плодове намењене небу, да под Карпатима ничу нове цркве (VII икос). До гласа долази полемички занос – наш химнограф се обара на све појавне облике западног начина живота, апсолутизовање западне демократије назива *демонкратизацијом*, указујући да сви ратови и револуције долазе са Запада (X икос), имајући за циљ да са лица земље збришу православне Словене (XI кондак). У том судару неопанганског Запада са светлом Истока све што је слабо и нејако треба да оде на запад, а на истоку треба да остане оно што је снажно и чисто (XI икос). Савремени човек се нашао у својој сопственој клопци – „уместо за миром и радости, тежимо ратовима, наоружавању, корупцији, злочину над нејакима, деморализацији и планираној атеизацији света“ (XII икос). Нажалост, негативну

---

13 A. Naumow, *Wiara i historia*, нав. дело, 202–203.

улогу игра западна Црква. Сва та псеудобраћа, која се продају исконском непријатељу, бацајући душу и тело у ропство (VII икос), али су посебно загрижени и организациони непријатељи Крста, који пружају руке туђим идолима (XI и XII кондак). Од времена Браће до данас, лажни пастири, свештеници западне Цркве, као вукови отимају овце из Христовог забрана, јер траже нове територије за себе и грабе их да задовоље своје страсти (VIII икос, молитва). Мисионари са Запада су много пута ширили хришћанство огњем и мачем, приказујући лик Божији у кривом огледалу (молитва). На срећу, „Бог не престаје да шаље свом стаду пастире добре, који су пред лицем вука јереси, лажи, рата или мржње спремни да дају живот за своје јагањце“ (VIII кондак) и пружа им подршку војском нових Мученика, у чијој је крви словенски Народ окупан (X икос, уп. VII кондак). Иако је ђаво непрестано бесан на Браћу за мисију и душе Словена, које су, захваљујући њима, откупљене (VII икос), краљевство лажи и надувене уображености је срушено (VII икос). Олуја је прошла, долази обнова. Малодушни прикупљају храброст, престрашени се враћају Православљу, име Браће се, захваљујући емигрантима, преноси на нове континенте, постићује издајнике, указује путеве повратка (XII икос). Иако нас са свих страна окружују непријатељи Православља, кроз молитве својих светаца Бог ће нам додати срчаност у борби и за време прогона и научиће нас љубави према непријатељу (XIII кондак). Подвлачи се терапеутски аспект Ћирила и Методија – они ће излечити ум, душу и срце од болести XX века (XII кондак), излечиће оне који болују од жеље за влашћу и почастима (XII икос). У IX икосу читамо:

„Радујте се Браниоци наших земаља од најезде идолопоклонства,

Радујте се штитови јаки у Богу, који нас штитите пред нападима демона са Запада,

Радујте се Зидови, чувари од секташких хорди и лажних пророка,

Радујте се Свећњаци наши, који сјајем Православља мрачне силе Запада растерујете“.

У истом таквом тону је и молитва упућена Пресветој Тројици (18–19. стр.). Материјалистички Запад служи новим демонима, проповеда ново идолопоклонство, „а у последње време поплављује словенске народе својим отровом ишчашене вероисповести, рационалности, лажног иренизма, религијског релативизма и новом поремећеном науком о крају хришћанске ере“. Запад је узрок крварења нових словенских Мученика, суза и патњи жртава револуција, његов демон изазива ратове. У тим тешким временима *паклених аката* ујковички архимандрит моли Бога:

„Сачувај нас, Оче, чистог и уздигнутог чела, опечаћеног печатом Бога живога, слободних од колаборације са силама мрака и пакленог смрада, од мржње, национализма и свега оног што дели људе и оне крштене у Најсветије Име Вечите Тројице“ (19. стр.).

У ујковичком *Акатисту у част светих Тирила и Методија* налази се велики број идеја и размишљања, која су популарна у неким православним круговима, такође и српским. Ради се, наиме, о наставку земаљске мисије наших светаца, од које им већ вековима не дамо да се ослободе. Тај полемички и публицистички карактер је веома изражен, али, у суштини, у *Акатисту* доминира тон дубоке вере, искрена захвалност за дар речи, љубави, за простирање над словенским народом заштитничке сенке *Христовог Крста* (V икос).

„Каквим ће Вас песмама данас прославити словенска земља? Какве похвалне химне је у стању да сложи у Вашу част, о Просветитељи словенских народа?“ – пита се ујковички манастир уснама својих монаха (V икос), уклапајући се у хиљадустогодишњу традицију словенског слављења Бога. И тако нови пољски *Акатист у част Тирила и Методија* представља дело и традиционално и савремено, и универзално и актуелно, Богу мило и људима потребно.

*Превод: Душан-Владислав Пажђерски*

## ПОГОВОР

Црквенословенска књижевност представља велики допринос, пре свега, православних Словена, европској култури. Она није једноставна рецензија или реплика хришћанске византијске књижевности, већ је динамична, самостална појава, која ствара нову културну реалност и која уздиже своје учеснике изнад свакодневног и обичног према вечитом и трансцедентном. Без сумње, она је важна компонента целокупне европске културе, а за њен православни део она је најстабилнији основ и конститутиван елемент етничке, народне и панправославне свести.

Временом је црквена књижевност губила на значењу. Разлози за то су многобројни и свакојаки, иако је најбитнија појава грађанског друштва са друкчијим вредновањем света, са одступањем од теоцентризма према антропоцентризму, небрижним разилажењем с традицијом, чак и њеним порицањем. На огромној територији православног словенства - од поларног круга до Медитерана, од Балтичког и Јадранског мора до Тихог океана, а после и код многобројних православних емиграната широм света, црквенословенска књижевност постала је пре *знак* него *оруђе* културе.

Ново време донело је и нови однос према књижевној баштини. Ко раније беше служитељ словесности, постао је њен истраживач. Старословенски рукописи су се посматрали као језички споменици, као историјски извори, као музејске и библиотечке јединице. Скоро нико се није бавио теолошком и књижевно-историјском страном тих књига и списа. У XX столећу, где раније, где касније, након либерално-грађанске, дошла је идеологија нових незнабожаца, па се верски, православни карактер основа националне традиције код већине словенских народа сакрио још дубље.

Ипак, у другој половини XX столећа, упркос владајућој идеологији, захваљујући неким преживелим руским интелектуалцима, као што су били А. С. Орлов, В. П. Адрианова-Перетц, И. П. Јерјомин, В. И. Малишев, Д. С. Лихачов, Н. А. Мешчерски, Ј. С. Лурје, Л. А. Дмитриев, Р. П. Дмитриева, Н. И. Толстој, О. В. Творогов и други, у низу подухвата дошло је до увођења староруске и старословенске књижевности у оквир теоретског и историјског посматрања. Сведочанство тог напора може бити петербуршки годишњак "Труды Отдела древнерусской

литературы" (од 1934. године, до сада 59 томова), а излазак 20. (Актуалне задаче изучења руске литературе XI–XVII векова, 1964) и 27. (Историја жанрова у руској литератури X–XVII вв., 1972) тома и тадашња новаторска издања Лихачова имала су пресудан значај за изучавање црвенословенског наслеђа као књижевног система широм света. Од шездесетих година па све до деведесетих, стара књижевност, најрадије у патриотском идеолошком кључу, заузима важно место у бугарској (П. Динев, Е. Георгијев, К. Кујев, Б. Ангелов, Д. Петканова, Љ. Грашева, К. Иванова, С. Кожухаров, К. Станчев, Г. Попов и много других), српској (Д. Богдановић, Ћ. Трифуновић, М. Мулић, Р. Маринковић, Х. Куна и њихови ученици) и у македонској (Б. Конески, Х. Поленаковић, П. Илиевски, В. Антић) науци, свакако због многобројних јубилеја, обележаваних у тим годинама.

Важан је био и глас западноевропске и америчке палеославистике, делимично у полемици, а већим делом у складу с развојем књижевне медијевистике у Русији и на Балкану. Осим наступа еминентних емиграната (Р. Јакобсон, Х. Бирнбаум, Д. Чижевски, К. Тарановски, Н. Дилевски, В. Мошин), значајна су била дела западних слависта, пре свега Р. Пикија и А. Дантија и њихових ђака.

Наравно, још почетком XX века у неким радовима (В. Јагића, Е. Калужњак, И. Франко, М. Сперанског, П. Лаврова и неких других) осетио се књижевно-историјски приступ старословенској грађи, али тек од шездесетих година може се говорити о примени књижевних и естетских критеријума у проучавању средњовековних дела. Књижевна палеославистика, најзад у склопу целе медијевистике, у тесној вези са историјом уметности, постала је ваљда најзначајније и најплодоносније истраживачко поље, свакако до нових криза, које су нанеле ударац развоју хуманитарних наука уопште.

У истом периоду почиње да се користи стара књижевност за описивање средњовековног живота, пишу се књиге и студије о унутрашњем свету човека, о његовим односима са спољашњим светом, о социјуму, о смеху, о етичким и естетским погледима. Полако расте занимање за монашки живот и мисао, за духовност човека и његове средине, за развојак и улогу Светог писма и богослужења, за најбитнија струјања богословске мисли, светоотачке и исихастичке, и за њено зрачење у целом православном словенству. Тих истраживања још увек нема много, али се срећу све чешће и ваљда су она знак ових наших времена, иако тешких, но најзад слободних.

За мене црквена књижевност није никад била мртви предмет студија, већ жива и динамична реалност. Као дечак почео сам да помажем свом оцу у цркви, читајући часове и апостол, живећи у право-



славном окружењу, где су људи сматрали наш литургијски језик само високим стилем свог свакодневног рутенског говора. Кад сам стигао до Кракова, спознао сам терет, али и предност разноврсности. Православна црква је мени заменила родитељски дом, а славистика постала прави путоказ. Студијски боравак у Софији био је важан за разумевање универзалности православља и стварне улоге црквенословенске књижевности у изградњи европске и словенске културе, а пријатељства из тог доба трају до данас. Долазак у Србију и контакт са Стојаном Суботином и његовим самишљеницима упутио ме је на синергију локалног и општег, националног и свеправославног. Увек ми је било жао што нисам могао или нисам смео да останем тада у Београду, са људима које још увек волим.

Од 1984. године, кад сам се вратио у Краков, после првог боравка у Италији, почео сам са систематским проучавањем црквенословенских рукописа у пољским библиотекама и музејима. Тако сам стигао до важног закључка о многовековним везама пољско-литванског православља са Балканом, пуно јачим, него што су то везе са културом Московске државе. Тада сам издао и антологију превода из старе српске књижевности – *Дар речи*, и Тирило-методијевску антологију – *Пастиви верних Словена*. Успео сам да окупим око себе неколико младих људи, који су кренули истим путем.

Услови живота, усредсређивање ка рутенском материјалу довели су до доста дугачког прекида у мојим живим односима са балканским пријатељима, али кад сам неком случајношћу или промислом постао у 2003. години шеф Катедре за српски и хрватски језик и књижевност Универзитета у Венецији, тај контакт се обновио и нашао је нове димензије и нове форме, међу којима је од великог значаја сарадња са нишким Центром за црквене студије. Зато сам с радошћу и захвалношћу прихватио предлог проф. Драгише Бојовића о објављивању ове књиге. Он, као мудри домаћин, износи пред српског читаоца овај избор мојих старијих и новијих студија, делимично промењених, посвећених, пре свега, старосрпској књижевности и балканском православљу.

*Александар (Сава) Наумов*



## **БИБЛИОГРАФСКИ ПОДАЦИ О ТЕКСТОВИМА ОБЈАВЉЕНИМ У ОВОЈ КЊИЗИ**

СРЕДЊОВЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И БОГОСЛУЖЕЊЕ: Средневековая литература и богослужение. – Ricerche Slavistiche 42, 1995: Cultura letteraria medievale slava fra Bisanzio e Roma: prospettive di ricerca. Atti del Convegno di Castel Ivano, 24-25 settembre 1993, 49-59.

БИБЛИЈСКА ПОЕЗИЈА И ЛИТУРГИЈСКА ПОЕЗИЈА Библейская поэзия и литургическая поэзия. –In: La poesia liturgica slava antica. XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003). Blocco tematico 14. Relazioni. Roma-Sofia, 2003, 23-29.

СВЕТО ПИСМО И БОГОСЛУЖБЕНИ ТЕКСТОВИ КАО КОМПОНЕНТА ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИХ КЊИЖЕВНИХ ДЕЛА (ИЗДАВАЧКА ПРАКСА И ПОСТУЛАТИ): Свето Писмо и богослужбени текстови као компонента црвенословенских књижевних дела (издавачка пракса и постулати). – В: Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности. Ред. Д. Богдановић. Београд, 1981, 43-47. [САНУ, Научни скупови књ. 10. Одељење језика и књижевности књ. 2].

СЛУЖБА КАО ЖАНР: Служба као жанр. – В: Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења, 16, Београд, 1987, 5-18.

СТАРИ СРПСКИ РУКОПИСИ У ПОЉСКОЈ: Стари српски рукописи у Пољској. – В: Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења, 14, Београд, 1985, 195-202; упор. Тирилски рукописи у Пољској и Јужни Словени. – В: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Зборник радова са 3. Међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30 марта 1989. Уред. П. Ивић, Београд, 1995, 323-329.

ПРЕПИСИ ДЕЛА АРХИЕПИСКОПА ДАНИЛА II У ЋИРИЛСКИМ РУКОПИСИМА У ПОЉСКОЈ: Препис Даниловог зборника који је био у Лавову (BUL 198 III), а данас се чува у Варшавској Народној библиотеци (Акс. 10780). – В: Архиепископ Данило II и његово

доба. Меѓународни научни скуп поводом 650 година од смрти (децембар 1987.). Београд, 1991, 211-216. [ Научни скупови САНУ, књ. 58. Одељење историјских наука, књ. 17].

СЛУЖБА СВ. МИЛУТИНУ, КРАЉУ БАЊСКОМ – ПРОБЛЕМИ ТЕОЛОГИЈЕ И ПОЕТИКЕ: Служба св. Милутину, Краљу Бањском – проблеми теологије и поетике. – В: Манастир Бањска и доба краља Милутина. Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици. Уред. Д. Бојовић, Ниш, 2007, 229-237.

О СЛУЖБИ СВЕТОМ КНЕЗУ ЛАЗАРУ: О служби светом кнезу Лазару. – В: Слово и култура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Ред. Т. А. Агапкина, т. 2, Москва, 1998, 349-353.

СВ. КИРИЛ ТУРОВСКИ И СВЕТО ПИСМО: Св. Кирилл Туровский и Священное Писание. – В: *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. Ред. В. Н. Топоров, Москва, 1993, 114-124; упор. *Biblijny budulec modlitw św. Szygła biskupa Turowa*. – In: *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*. Red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków, 1998, 73-78.

ТЕОДОСИЈЕ ХИЛЕНДАРАЦ И СВЕТО ПИСМО: Теодосије Хиландарац и Свето Писмо. – Хиландарски зборник, 5, Београд, 1983, 81-89.

МИСЛИ О СТАРОСЛОВЕНСКОЈ ТЕОРИЈИ ПРЕВОДА: Мисли върху старославянската и старобългарска теория на превода. – Език и литература, 34, 1979, № 5, 13-19.

О КЊИЖЕВНО-ЕСТЕТИСКИМ ПОГЛЕДИМА ГРИГОРИЈА ЦАМБЛАКА: За литературно-естетическите възгледи на Григорий Цамблак. – В: Търновска книжовна школа 3: Григорий Цамблак. Живот и творчество. Трети международен симпозиум - Велико Търново, 12-15 ноември 1980, София, 1984, 51-56.

О ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИМ АПОКРИФИМА: О црквенословенским апокрифима. – Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 43, 1977, № 1-2, 5-13.

БОГОРОДИЧНЕ ИКОНЕ И РИТУАЛИЗАЦИЈА ОДБРАНЕ ГРАДА: Богородичне иконе и ритуализација одбране града. – В: Црквене студије/Church Studies, т. 3, Ниш, 2006, 187-198; упор. Ikony w rosyjskiej polityce dawnej i nowiej. – In: Problemy religijne Europy nowożytnej i współczesnej. Red. J. Drabina, 2007, 9-20. [Zeszyty Naukowe UJ, 1297, Studia Religiologica, 40).

КУЛТ СВЕТОГ БЕНЕДИКТА НУРСИЈСКОГ КОД ПРАВОСЛАВНИХ СЛОВЕНА: Култ светог Бенедикта Нурсијског код православних Словена. –Црквене студије/Church Studies, т. 1, Ниш, 2004, 95-104; упор. Il culto di San Benedetto da Norcia presso gli Slavi ortodossi. –In: Atti del 8. Congresso internazionale di studi dell' Alto Medioevo, Spoleto, 3-6 novembre 1981, Spoleto, 1983, 213-223.

СВЕТИТЕЉ НИКОЛАЈ И СВЕТИ СТЕФАН ДЕЧАНСКИ: објављује се први пут, другу варијанту в. О związkach świętego Stefana Deczańskiego ze św. Mikołajem. – In: Ikonotheka 21, 2008: Tom dedykowany Profesor Barbarze Dąb-Kalinowskiej, 153-169.

МАЛО ПОЗНАТЕ ИНФОРМАЦИЈЕ О БАЛКАНСКОМ ПРАВОСЛАВЉУ ОД ПОЧЕТКА XVII ВЕКА : Нови информации за балканското православје од почетокот на XVII век. – Спектар. Списание за литеатурна наука, 21-22, Скопје, 1993, 5-14.

О ОДНОСУ СРПСКЕ ПИСАНЕ И УСМЕНЕ КЊИЖЕВНОСТИ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ: О односу старе српске писане и усмене књижевности у Средњем веку. – В: Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења, 6, т. 2, Београд, 1977, 85-91.

О „ПОШЉЕДНИМ ВРЕМЕНИМА“ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ: О пошљедним временима старе српске књижевности. – В: Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштења, 8, т. 2, Београд, 1980, 27-33.

ИСПРАВКА ЈЕДНЕ НЕТАЧНОСТИ У ИСТОРИЈИ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ: Исправка једне нетачности у историји старе српске књижевности. – Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XXXIII, 1990, 327-329.

О СПЕЦИФИЧНОСТИ ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ У ПРВОЈ ЖЕЧ ПОСПОЛИТОЈ: За спецификата на църковнославянската литература в Жеч посполита. – *Palaeobulgarica*-Старобългаристика 16, 1992, № 2, 82-87.

ПОЉСКИ АКАТИСТ У ЧАСТ СВЕТИТ ЋИРИЛА И МЕТОДИЈА: Пољски акатист у част светих Ћирила и Методија. – В: Словенско средњовековно наслеђе. (Зборник посвећен Ђорђу Трифуновићу). Ред. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер, Beograd, 2002, 385-389.

## ОБЈАВЉЕНЕ КЊИГЕ АЛЕКСАНДРА НАУМОВА

A.

Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej. Wrocław, 1976, 122 str. [Prace Komisji Słowianoznawstwa Polskiej Akademii Nauk 36].

- К. Матајко.- Pamiętnik Słowiański 28, 1978, 218-220.
- К. Михайлова, Интересно изследване за апокрифите, - Старобългарска литература 5, 1979, 122-124.
- О. А. Седакова, О принципе подхода к изучению древнерусских апокрифов (Обзор книги А. Е. Наумова Апокрифы в системе церковнославянской литературы.) - В: Культура и общество Древней Руси (X-XVII вв.). Зарубежная историография, Москва, 1988, т. 2, 212-230.
- G. Birkfellner - Wiener Slavistisches Jahrbuch 26, 1980, 221-223.

Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. Kraków, 1983, 141 str. [Rozprawy Nabilitacyjne Uniwersytetu Jagiellońskiego 75].

- Г. Минчев, Кр. Станчев, Принос за изучаване структурата на средновековното художествено произведение. - Palaeobulgarica/ Старобългаристика 8, 1984, № 2, 128-130.

[Д. Богданович, Б. Велчева, А.Н.] Болгарский апостол XIII века – рукопись Дечани-Црколез 2. Исследование и микрокарточное воспроизведение рукописи. София, 1986, 81-146. [Balcanica III, Etudes et documents 5].

- SIVAL - Информационен бюлетин, 10, 1986, 56-57.
- В. Стемпняк-Минчева, Г. Минчев, Микрофишово издание на Църколежкия апостол – среднобългарски паметник от XIII в., - Palaeobulgarica/ Старобългаристика 11, 1987, № 3, 124-128.

Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. Kraków, 1996, 215 str. [Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim 1].

- H. Kowalska. - Slavia Orientalis 46, 1997, № 1, 157-158.

- A. Kempfi. - *Orthodoxia - Przegląd Prawosławny*, 1997, 6 (143)[=144], 6-9.
- W. Hryniewicz. - *Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego. Półrocznik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego* 3, 1997, № 2 (6), poz. 313, 143-146.
- W. Hryniewicz, O kulturze polskiego prawosławia, - *Tygodnik Powszechny* 1997, № 36, 9; препечатка: - In: Idem, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa, 1998, 135-142.
- O. Hnatiuk. - *Pamiętnik Słowiański* 47/48, 1997/1998, 203-207.
- M. Melnyk. - *Biuletyn Południowo-Wschodniego Instytutu w Przemyślu. Badania Ukrainoznawcze*, 3, 1997, 141-150.
- D. Kenanov. - *Kalbotyra* 48 (2): *Slavistica Vilnensis* 1999, 240-242.
- M. Melnyk, *Teologia polskiego prawosławia*. - *Wież* 2000, № 11, 224-235.

Domus divisa. *Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków, 2002, 220 str. + Appendix, 180 ss. [Biblioteka Tradycji Literackich Nr 18].

- M. Wawrzonek. - *Slavia Orientalis*, 54, 2005, № 2, 309-312.
- D. Gil. - *Pamiętnik Słowiański*, 54, 2004, № 1, 123-127.
- A. Radziukiewicz, *W domu rozdwojonym*, - *Przegląd Prawosławny* № 2 (224), luty 2004.
- M. Corso. - *Studi slavistici. Rivista dell'Associazione Italiana degli Slavisti*, 1, 2004, 279-282.

[A.N., A. Kaszlej, E. Naumow, J. Stradomski] *Rękopisy cerkiewno-słowiańskie w Polsce. Katalog*. Kraków, 2002, 517 str.; Kraków, 2004<sup>2</sup>, 572 str.

- K. Stantchev. - *Studi Slavistici*, 3, 2006, 361-363.
- Кр. Станчев, Църковнославянската ръкописна традиция в Полша. – Црквене Студије. Годишњак Центра за црквене студије / *Church Studies. Annual Journal of the Centre of Church Studies*, 3, Ниш, 2006, 223-227.
- M. Moser. – *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 54, 2008.

Idea – immagine – testo. *Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*. A cura di Krassimir Stantchev. Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2004, 224 pp. [Slavica. Collana di studi slavi diretta da Giovanna Brogi e Mario Enrietti, 7].

- N. Marcialis. - *Studi Slavistici*, 3, 2006, 364-366.



- M. Scarpa. – Sanctorum. Rivista dell'Associazione per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, 4, 2007, 347-350.
- G. Minczew. – Fundamenta Europaea, 5, 2008, N° VIII-IX, 100-104.

Б.

Dar słowa. Ze starej literatury serbskiej. Łódź, 1984, 274 ss. [избор, коментар, превод].

Pasterze wiarynych Słowian. Święci Cyryl i Metody. Kraków, 1985, 154 ss. [избор, превод, коментар].

Polata Knigopisnaja 14-15: Приложение посвященное памяти святителя Мефодия. Edited by A. E. Naumow and W. R. Veder. Nijmegen, 1985, 160 pp.

Rękopis a druk. Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji Kraków 7-10 XI 1991. Red. J. Rusek, W. Witkowski i A. Naumow. Kraków, 1993, 351 ss.

Wielkie mity narodowe Słowian. Materiały do dyskusji panelowej towarzyszące konferencji „Język, literatura i kultura Słowian – dawniej i dziś III” Poznań, 23-26 IX 1999, red. A. Gawarecka, A. Naumow, B. Zieliński, Poznań 1999, 164 ss.

Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim. T. 3. Red. W. Stępnia-Minczewska, A. Naumow. Kraków, 2001, 450 ss.

Kult świętego Mikołaja w tradycji prawosławnej. Wybór i opracowanie A. Dejniewicz. Red. A. Naumow, M. Walczak-Mikołajczakowa. Gniezno, 2004, 133 ss. [Biblioteka Duchowości Europejskiej, 1].

Święty Benedykt w tradycji chrześcijaństwa Zachodu i Wschodu. Wybór i opracowanie A. W. Mikołajczak i A. Naumow. Gniezno, 2006, 190 ss. [Biblioteka Duchowości Europejskiej, 2].

Franciszek Skoryna z Połocka – życie i pisma. Wybór tekstów, przekład i opracowanie M. Walczak-Mikołajczakowa i A. Naumow. Gniezno, 2007, 232 ss. [Biblioteka Duchowości Europejskiej, 3].

P. Nazaruk, Prawosławne oblicze Italii. Konsultacja i przekład tekstów liturgicznych A. Naumow. Red. J. Charkiewicz. Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa, 2009, 135 ss.

## О АУТОРУ

**Александар Наумов** је рођен 1949. у граду Орнета, на северу Пољске, где је његов отац, прота Јевгеније организовао црквени живот православним исељеницима пребаченим из родних источних земаља на земљу одузету Немцима. Растао је на северо-истоку државе, усред православног живља. Уписао је славистику на Јагелонском универзитету, само две године након што је Иво Андрић постао почасни доктор те Академије. Постао је асистент, доктор, доцент и професор, све на Краковском универзитету, са којим никада није прекидао везу. Био је више пута на студијским боравцима у Бугарској, радио је као лектор у Београду (1974-77) и у Пизи, а као гост-професор у Америци и Италији. Предавао је и у Познању и у Гњезну, а од 2003. је редовни професор и шеф Катедре за српски језик и књижевност на Универзитету у Венецији. Аутор је неколико научних књига и преко 250 студија. Преводи са старословенског на пољски. Формирао је неколико активних младих сарадника. Бави се проблемима старе културе и верског живота православних Словена. Награђен је многим државним и црквеним одликовањима.



## САДРЖАЈ

Драгиша Бојовић КЊИЖЕВНО-ТЕОРИЈСКО ОБЛИКОВАЊЕ СУШТИНЕ .....	5
СРЕДЊОВЕКОВНА КЊИЖЕВНОСТ И БОГОСЛУЖЕЊЕ .....	9
БИБЛИЈСКА ПОЕЗИЈА И ЛИТУРГИЈСКА ПОЕЗИЈА .....	18
СВЕТО ПИСМО И БОГОСЛУЖБЕНИ ТЕКСТОВИ КАО КОМПОНЕНТА ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИХ КЊИЖЕВНИХ ДЕЛА (ИЗДАВАЧКА ПРАКСА И ПОСТУЛАТИ) .....	24
СЛУЖБА КАО ЖАНР .....	29
СТАРИ СРПСКИ РУКОПИСИ У ПОЉСКОЈ .....	44
ПРЕПИСИ ДЕЛА АРХИЕПИСКОПА ДАНИЛА II У ЋИРИЛСКИМ РУКОПИСИМА У ПОЉСКОЈ .....	53
СЛУЖБА СВ. МИЛУТИНУ, КРАЉУ БАЊСКОМ – ПРОБЛЕМИ ТЕОЛОГИЈЕ И ПОЕТИКЕ .....	60
О СЛУЖБИ СВЕТОМ КНЕЗУ ЛАЗАРУ .....	70
СВ. КИРИЛ ТУРОВСКИ И СВЕТО ПИСМО .....	74
ТЕОДОСИЈЕ ХИЛАНДАРАЦ И СВЕТО ПИСМО .....	84
МИСЛИ О СТАРОСЛОВЕНСКОЈ ТЕОРИЈИ ПРЕВОДА .....	92
О КЊИЖЕВНО-ЕСТЕТСКИМ ПОГЛЕДИМА ГРИГОРИЈА ЦАМБЛАКА .....	101
О ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКИМ АПОКРИФИМА .....	107

БОГОРОДИЧНЕ ИКОНЕ И РИТУАЛИЗАЦИЈА ОДБРАНЕ ГРАДА .....	119
КУЛТ СВЕТОГ БЕНЕДИКТА НУРСИЈСКОГ КОД ПРАВОСЛАВНИХ СЛОВЕНА .....	133
СВЕТИТЕЉ НИКОЛАЈ И СВЕТИ СТЕФАН ДЕЧАНСКИ .....	146
МАЛО ПОЗНАТЕ ИНФОРМАЦИЈЕ О БАЛКАНСКОМ ПРАВОСЛАВЉУ ОД ПОЧЕТКА XVII ВЕКА .....	154
О ОДНОСУ СРПСКЕ ПИСАНЕ И УСМЕНЕ КЊИЖЕВНОСТИ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ .....	162
О „ПОШЉЕДНИМ ВРЕМЕНИМА“ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ .....	169
ИСПРАВКА ЈЕДНЕ НЕТАЧНОСТИ У ИСТОРИЈИ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ .....	175
О СПЕЦИФИЧНОСТИ ЦРКВЕНОСЛОВЕНСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ У ПРВОЈ ЖЕЧ ПОСПОЛИТОЈ .....	179
ПОЉСКИ АКАТИСТ У ЧАСТ СВЕТИХ ЋИРИЛА И МЕТОДИЈА ..	185
ПОГОВОР .....	191
БИБЛИОГРАФСКИ ПОДАЦИ О ТЕКСТОВИМА ОБЈАВЉЕНИМ У ОВОЈ КЊИЗИ .....	195
ОБЈАВЉЕНЕ КЊИГЕ АЛЕКСАНДРА НАУМОВА .....	199
О АУТОРУ .....	203

Александар Наумов  
СТАРО И НОВО  
Студије о књижевности православних Словена

*Издавач*  
Центар за црквене студије  
Обреновићева 20, Ниш

*За издавача*  
Драгиша Бојовић

*Штампа*  
Пунта – Ниш

*Тираж*  
700

*На корици*  
Свети Стефан Дечански и Свети Никола,  
дрворез у Празничном минеју Божидара Вуковића (Венеција, 1538)

ISBN 978-86-84105-26-6